

Aya Chelloul

SZTE Angol Irodalmak és Kultúrák Doktori Program

Az egyiptomi muszlim nők oktatásának problémája a 19-20. század fordulóján: Qasim Amin *The Liberation of Women* [A nők felszabadítása] (1899) és *The New Woman* [Az új nő] (1900)¹

Bevezetés

Qasim Amin (1863-1908) a modern Egyiptom történetének egyik legvitatottabb gondolkodója. A Nahda gondolkodók második generációjához tartozik, akik számára a hagyomány és a modernitás viszonya komplex kérdéseket vetett fel és akik a modernitás kihívásaival szembesülve a hitelesség keresése érdekében újragvizsgálják a múltat. Az 1899-ben megjelent *The Liberation of Women* (*A nők felszabadítása*) és az 1900-ban publikált *The New Woman* (*Az új nő*) című két könyvében a nők lehetséges szerepét gondolja át a formálódó egyiptomi nemzetben, egy olyan társadalomban, amely független nemzetként készül belépni a modernizmus kapitalista világrendszerébe. Racionális, távolságtartó perspektívát használ az egyiptomi nők viselkedésének elemzésére, hogy újradefiniálja a közösségen belüli társadalmi létüket, ami azzal is jár, hogy korábbi szerepüket negatívan láttatja, értéktelennek és aljasnak konstruálja az „egyiptomi nőt”. Ezzel párhuzamosan a nőiség nyugati normáit nemcsak kívánatosnak, hanem a nemzeti fejlődés megbízhatóbb és egyetlen útjának állítja be. Az újjáalakulás elérésének Qasim által elgondolt eszköze az oktatás, amely az ő megfogalmazásában egy sajátos nemesítési folyamatot ír elő, ami olyan „művelt” egyiptomi nőt hozna létre, aki értékeiben közelebb állna az „egyiptomi férfi”-hez. Qasim így végső soron a korabeli nyugati társadalommal egyenrangú nemzetet hozna létre.

A XIX. század végén és a XX. század elején kerül a nőkérdés Egyiptomban a közbeszéd homlokterébe. Qasim Amin is csatlakozott a vitához, más gondolkodókkal együtt a nők életkörülményeivel kapcsolatos aggodalmaiknak adnak hangot, reformok széles körét követelik és petíciót intéznek a kormányhoz, az általuk javasolt reformok megvalósításáért (Badran

¹ Köszönet illeti Barát Erzsébet és Kovács Ágnes Zsófia témavezetőimet a magyarított szöveg gondozásáért.

1995, 126; Yousef 2022, 509). Mindeközben vannak női gondolkodók is a korban, akik kritikusan írnak a korabeli egyiptomi nők életéről. 1879-ben elemezte a nők környezetét átható nemi normákat Maryam al-Nahas a *Dictionary of the Exemplary in the Lives of Famous Women (Híres nők példaértékű élete)* című szótárában (Badran 1995, 14). A'ishah al-Taymuriyah pedig 1887-ben publikálta *The Results of Circumstances in Words and Deeds (A körülmények eredményei szavakban és tetteiben)* című művét, amelyben a nőknek a családi otthonba zárt életkörülményeiről elmélkedik (ibid). 1890-ben Ali Dzsálál, aki a korabeli legfőbb ügyész helyettese *The Merits of the Ancestors' Traces, on Women's Duties and Legal Places in the Ancient Egyptians' Laws and Graces (Az ősök nyomainak dicsérete, a nők kötelességeiről és törvényes helyéről az ősi Egyiptom törvényeiben és szokásaiban)* című értekezését adta ki, amelyben a „nők jogaira” vonatkozó ókori egyiptomi jogi gyakorlat tanulmányozta (Booth 2014, 366). Két évvel Dzsálál kiadványa után pedig Hind Nawfal elindította és szerkesztette az *al-Fatab* magazint, amelyben női témájú rovatok és cikkek jelentek meg (Philipp 1978, 280).

Míg a férfiak a nőkérdést társadalmi-történelmi, jogi és tudományos szempontok mentén vizsgálták, addig a korabeli női írók a társadalmi közegükben szerzett női tapasztalataikról írtak, de ennek ellenére néhányan közülük ugyanazokat a tudományos magyarázatokat használták helyzetük értelmezésére mint férfi kollégáik (Shakry 1998, 145). A női szerzők aggodalmi csak a huszadik század elején váltak társadalmi mozgalommá. Ez a korai feminista mozgalom, élén az Egyiptomi Feminista Unióval, a férfiak jogi korlátozásának megteremtéséért szerveződtek, hogy minimalizálják a férfiak által élvezett patriarchális kiváltságokat, amelyeket a személyi státuszkódex testesített meg. Szervezkedésük minimális eredményt hozott, mivel követeléseik fele nem került be az 1929-ben elfogadott személyállapot-törvénykönyvbe. A szakszervezet által javasolt, a házasságkötés alsó korhatárára vonatkozó változtatások és az anyák gyermekeik feletti felügyeleti jogának kiterjesztése voltak csupán azok a követelések, amelyeket 1923-ban és 1929-ben megvalósítottak (Badran 1995, 126). Első pillantásra úgy tűnik, hogy a nők kimaradtak az országon végigsöprő modernizációs hullámból, amely a születő kormány strukturális pilléreinek átalakítására törekedett. Partha Chatterjee szerint a korabeli nacionalistáknak a nők jogi követeléseinek marginalizálására, a privát szférába szorítására tett lépései arról árulkodik, hogy számukra a közsféra átszervezése jelentette a civilizációba való belépés legfőbb zálogát – amit továbbra is férfi térként gondoltak el (Chatterjee 1993, 116-34 in Shakry 1998, 129).

Amira Sonbol (2005) a különböző korszakokban keletkezett egyiptomi házassági szerződések összehasonlító tanulmányozásán keresztül arra a következtetésre jut, hogy a napóleoni kódex bevezetése 1798-ban az

egyiptomi jogrendszer feldarabolódását eredményezte: „A francia jogrendszer lett az egyiptomi bíróságok prototípusa, és a francia bírósági döntések precedenseket szolgáltatottak az egyiptomi nemzeti bírósági döntések számára” (182). Az egyiptomi szokásjog feladása lehetővé tette a biológiai különbség bevezetését a nemek közötti viszonyok meghatározásában és a nők jogainak megformálásában, amire történelmileg nem volt példa (183). Sonbol ezzel a kijelentéssel problematizálja az Egyiptomban és más muszlim országokban a patriarchátus természetéről, a nők elnyomásáról és a modernizáció életükben játszott szerepéről szóló felfogást. Szerinte a nőkkel kapcsolatban megfogalmazódó aggodalom azokban a vitákban, amelyeket Shakry az egyiptomi nemzet iránti aggodalom részeként látta, sokkal inkább a nemeket, a családot és a társadalmat összekapcsoló gyarmatosítás eredménye.

Marilyn Booth (2016) a két Amin kötetet kulturális kontextusba helyezi és így bizonyítja, hogy a múlt századforduló egyiptomi társadalmában érezhető szorongás övezi a férfiak társadalmi vezető szerepét. Ezt az idegen uralomnak és a nők állítólagos szexuális vonzerejének és „kielégíthetetlen” anyagi igényeinek áldozatul esett férfiak helyzetének tulajdonítják a korabeli gondolkodók (211). Az uralkodó hangulatot, mondja Booth, a férfiak önérvényesítési igénye és vágya jelenti, „a család és a nemzeti reform érdekében felvállalt mesteroktatói szerep” védelme (ibid.). Más tudósok arra mutattak rá, hogy ez a kulturális légkör a brit gyarmati intézkedésekből született. Azt állítják, hogy Egyiptom korabeli kormányzója, Cromer gróf, aki 1883 és 1907 között töltötte be ezt a hivatalt, fogalmazta meg ezt az aggodalmat, és határozta meg a nők társadalmi státuszáról szóló vita terjedelmét és jellegét (Shakry 1998, 128). A kormányzó *Modern Egypt* című, 1908-ban megjelent értekezésének második kötetében a gyarmat jó kormányzásának biztosítása érdekében a britek olyan feladatai mellett, mint az öntözés, az igazságszolgáltatás, az oktatás, a pénzügyek optimalizálására irányuló programok, vagy a Szuezi-csatorna semlegesítése, a nők helyzetét is felsorolja az Egyiptomban megoldandó problémák között. Azt állítja, hogy a keresztény nők a nyugati társadalom alappillérei, s ezért „elfajulásuk” (sic) a nyugati civilizáció összeomlásához vezetne. Mivel az egyiptomi társadalom szerinte kulturálisan és gazdaságilag alacsonyabb színvonalú, mint brit társa, ezért „a nyilvánvaló orvosság a nők nevelése” (Cromer 1908, 539). Az ilyen oktatásnak az lenne a szerepe, hogy „európaizálja” és felemelje az egyiptomi nőt, aki nyitottabb lenne az ilyen oktatás megszerzésére, és ő maga is jelentős befolyást gyakorolna embertársai felemelésére (540).

Qasim Amin két műve visszaigazolja Cromer állítását az egyiptomi nők helyzetével kapcsolatban. Amin is az oktatásban látja a nők feltételezett siralmas helyzetének orvoslását. A nők oktatásának fő szószólójaként mindkét értekezésében a nőkkel és szocializációjukkal kapcsolatos kérdések széles

körét tárgyalja, a házasságot és annak rituáléit, a válást, a poligámiát, a nők bezártságát, a fátyolviselést, valamint a nők jogait és kötelességeit önmagukkal, családjukkal, és a társadalommal szemben. Feminista és dekolonialista szemszögből azt állítom, hogy Amin gyarmati-modernista projektje az emberi szubjektum egy sajátos felfogását, illetve a „nő” ennek megfelelő sajátos kategorizálását eredményezi. Amellett érvelek, hogy Amin állításai azokra a társadalmi, kulturális átalakulásokra épülnek, amelyeken Egyiptom a múlt századfordulón ment keresztül. Különösen az önrendelkezésre vonatkozó megfontolások, amelyeket a brit kormányzat közvetített, sarkallták arra az egyiptomi nacionalistákat, köztük Amint, hogy úgy állítsák be magukat, mint akik képesek saját ügyeik intézésére. Az ilyen történelmi kényszerhelyzet olyan keretbe foglalja Armin érveit, amely adottnak veszi a kialakulóban lévő férfi érdekek mentén szerveződő uralkodó osztály készségét arra, hogy más nemzetekkel versenyezzen a gazdasági, kulturális és tudományos területeken.

Ahhoz, hogy megvilágítsam Amin nézőpontját, Wael Hallaq (2018) orientalizmus-kritikáját fogom használni. Hallaq azt állítja, hogy az orientalizmus nem pusztán egy diszkurzív konstrukció volt, amellyel a nyugati tudományosság reprezentálta a Keletet; sokkal inkább a felvilágosodás emberről alkotott felfogásának lényegét közvetíti, és azt példázza, ahogyan ez a felfogás nemcsak az európai intézmények felépítésében, hanem azok gyarmatokra való átültetésében is megmutatkozott. Tehát nemcsak az európai szubjektumot alakították át az intézmények a ráció jegyében, hanem ezzel együtt a Kelet gyarmatosított szubjektuma is átalakult. Ez a perspektíva lehetővé teszi számomra, hogy amellett érveljek, hogy Qasim Amin a gyarmatosított szubjektum hangján beszél, aki úgy tekint az emberre, mint aki képes alávetni magát, másokat, és a természetet a racionalitás működésének. Távrolról semleges ember, de ez az „ember” olyan férfi ágensként tételeződik, amely a „nőt” a racionalitás műveinek alávetve a tökéletesség állapotának eléréséhez „vezeti”. Továbbá azt állítom, hogy Amin a modernizációra való felhívásában az egyiptomi (muszlim) nőiség egy sajátos értelmezését, a nőiség európai modernista polgári formáját írta elő, amely ideál Maria Lugones kritikája szerint a nemek gyarmatosításának megnyilvánulása (2010, 743). Amin elemzése nemcsak a nő társadalomban elfoglalt helyére vonatkozó felfogást változtatja meg, hanem egyúttal olyan biopolitikai apparátussá is alakítja, ahol a nemiség a hatalom tárgyává válik (Repo 2016, 15).

Amin, a gyarmatosított alattvaló

Wael Hallaq szerint a muszlim világ újjáteremtése a jogszerűség újrafogalmazásával valósult meg, ami „a szuverenitás jogi és politikai fogalmát, az oktatást, az alanyi jogalanyiség kialakítását, a modern államot és

egy sor más fogalmat és intézmény” (2018, 18) jelenti. Példaként az Oszmán Birodalomban zajló reformokat hozza fel, ahol a formálódó állam működésének átalakításával újraszervezte önmagát. E reformok közül a legjelentősebb a bírósági rendszer átszervezése, amely a korábban szétszórt intézményekben működő rendszert egyetlen igazságügyi minisztérium keretében fogta össze, ahol a helyi joggyakorlatot európai típusú eljárásokkal váltották fel. Egyiptom, az eltérő ösztönzők ellenére, hasonló folyamaton ment keresztül. A reformok Muhammad Ali pasa idején kezdődtek, aki a mamlúk, valamint a francia és angol fenyegetéssel szemben hajthatatlanul meg akarta őrizni hatalmát. Az 1805 és 1848 között tartó uralkodása alatt nyugati és oszmán minták által befolyásolt állami bürokráciát hozott létre,² amelynek közigazgatását új technokraták népesítették be, akik Európában, nevezetesen Franciaországban részesültek államilag támogatott oktatásban (Toledano 1998, 260). A diákok első csoportját 1828-ban küldték Párizsba, hogy különböző tudományágakat, köztük jogot tanuljanak. Visszatérésük után a francia törvénykönyv és jogi kézikönyvek arabra fordításával foglalkoztak (Hallaq 2009, 422). Az általuk bevezetett reformok széles skálája „központosított bürokráciává” alakította át „a régi koncessziós rendszert, amelyben a közigazgatást autonóm társadalmi csoportok végezték” (Toledano 1998, 260). Amikor a britek átvették a hatalmat, továbbvitték ezeket a reformokat, és különböző állami intézmények bevezetésével alakították tovább az egyiptomi közigazgatást. Hallaq (2009) számára ennek a folyamatnak a tétje a szubjektum szintjén bekövetkező változások, amelyeket ezek a reformok végül is előidéznek. Azt állítja, hogy ezek a változások új struktúrákat alakítottak ki, amelyeken keresztül a muszlim ember „egyéenként” szubjektivizálódik, látva, hogy az egyén „az én gondozásának és belső pszichológiai műveleteinek technológiájának segítségével egy belsőleg fegyelmezett, de külsőleg formált polgárrá vált” (118). A muszlim test tehát egy olyan struktúrába helyeződik, amely új állami technológiákon keresztül ragadja meg. A cél egy új ember megteremtése: egy gyarmatosított szubjektum-pozíció mentén történő előállítás, fegyelmezése és irányítása. A test a szuverén akarat tettei révén válik gyarmatosíthatóvá, egy olyan hatalom működése révén, amelyet nem a király vagy a pápa gyakorol, hanem ami „az újonnan megtervezett, diffúz és bürokratizált szubjektumban testesül meg” (102).

² Fontos rámutatni, hogy az Oszmán Birodalom által a XVIII. század közepén végrehajtott reformok a brit kényszer hatására születtek. Az oszmánok a krími háború után eladósodtak a briteknek, és az alku részeként az utóbbiak kikötötték, hogy az oszmánoknak át kell alakítaniuk ("modernizálniuk") földtulajdonlási törvényeiket, hogy megkönnyítsék a brit befektetéseket. (Ennek részletes tárgyalást lásd: Hallaq 2018, 116.)

Hallaq felfogása a szuverenitásról Foucault hatalomfelfogásának adaptálása, amit a gyarmati-modern rend által előidézett anyagi változásokkal hoz összefüggésbe. Úgy látja, hogy a „hatalom” mint fogalom nem alkalmas arra, hogy számot adjon arról a forrásról, amelyből a modern irányítás és menedzsment rendszerében lehetővé válik a hatalom működése (Hallaq 2009, 98). Hallaq szerint Foucault-t nem érdekelte annak megértése, hogy a hatalom miként nyilvánul meg a gyarmati kontextusban; inkább az foglalkoztatta, hogyan hoz létre konkrét performanszokat. Ez persze nem vonja kétségbe Foucault fogalmának analitikai hasznosságát, hiszen Hallaq továbbviszi Foucault definícióját. Azt állítja, hogy mivel Foucault ezt a hatalmat kiszámíthatatlan és következtelen hatalomként értelmezi, joggal következtethetünk arra, hogy ez a hatalom „nem egy előre meghatározott pontból vagy forrásból indul ki, és hogy más forrásból vagy tekintélyből származó diktátumok híján mind eredetét, mind működési módját tekintve szuverén” (ibid.). Ez azonban a szuverenitás európai felfogása, ami a megkülönböztetésből ered, a tény/érték közötti különbségtételből, amellyel a valóságot felfogták, amely a kereszténység idején fogalmazódik meg és amely a felvilágosodás különböző filozófiai gondolatainak szolgált alapul. Hallaq szerint a szétválasztást az ész tartja fenn, az emberi képességek korlátlan volta, amely megkönnyíti a természetes jogok levezetését a természeti rendből, biztosítva az ember szabadságát és autonómiáját. Az uralkodói abszolútizmussal ellentétben, amelyet Hallaq isteni törvények által kötöttek tekintett, az ész az ember és a természet fölött uralkodónak tekinthető, amely az emberi énből származik (93). Hallaq szerint az isteni törvényeket a mechanikus filozófusok megkerülték, és ezáltal az ember hitelességet és jogosultságot szerzett arra, hogy menet közben találja ki őket, ami a szabadságát és legfőképpen a szuverenitását tükrözi. Egy ilyen felfogás a természetet, beleértve az embert is, az autonóm szabad akarattal összekapcsolódó, kötetlen racionalitással megfogalmazott tudás működése révén irányíthatónak tételezi. A racionalitás e mátrixán belül az anyagot inertnek, tudattalannak és nyersnek értelmezik, amely nem rendelkezik semmiféle kapcsolattal a szellemi birodalmával. Ez megkönnyíti manipulációját instrumentális értelemben, mivel létezését úgy határozzák meg, hogy az csak „az ember szolgálatában áll, ám nem is akármelyik emberének, hanem csak azoknak, akiknek hatalmukban áll *tudni*” (96, eredeti kiemelés). Az embert Hallaq szerint szigorúan európaiként definiálják, mivel a nem európaiakat az emberiségen kívülre sorolják. Következésképpen a „másik” a természet szerves részévé válik, és ezért ugyanannak az uralmi gondolati struktúrának van alávetve, amelyet az (európai) Ember akarata szerinti átalakulás érdekében kell irányítani. Mint ilyen, a szuverenitás skálája „az

uralom legenyhébb formájától az élet és halál feletti döntésig” terjed, amely az „érző és érzéketlen élet felett” (92) működik.

A szuverenitás a jogban fejeződik ki, és a modern államban nyilvánul meg teljes mértékben. Az állam alapvető jellemzője, amely meghatározza a kormányzati gyakorlatot (Hallaq 2009, 100). Hallaq nézete szerint a szuverén akarat az államot ugyanabba a pozícióba helyezte, ahová a felvilágosodás az Embert. Az állam a maga részéről szuverén akaratát a modern oktatáson keresztül artikulálja. A társadalmi ellenőrzés új formáját képviseli, amely a börtön szintjén működő és a rendőrség által fenntartott stratégiáknál kifinomultabb stratégiákat valósított meg. Hallaq szerint az oktatás lett a legjobb út a „jó magaviselet” elsajátítására, amely olyan magatartásformákat képvisel, amelyek biztosítják, hogy a kialakulóban lévő iparágak számára engedelmes és produktív munkásokat állítsanak elő (Hallaq 101). Az egyén az iskola által végzett alapos átalakításnak van kitéve. Az ezen apparátus által elősegített átalakító hatásokat olyan jogszabályok tették lehetővé, amelyek aprólékosan meghatározták azt a rendet, amely megszüntette a beiskolázott alanyok fegyelmelési technológiáit. A folyamatot irányító normákat a testeket feltáró, lebontó és átrendező empirikus módszerekkel hajtották végre. François Ewald (1990) szerint ezek a normák sajátos szabályokból állnak, amelyek „a felértékelődés elvét” (140) jelzik. Ami felértékelődik, az az átlagnak való megfelelés, amelyet az abnormális, a patológiás, vagy éppen az esetben a primitív ellenében állítanak elő. Az iskolák, de a börtönök és a kórházak is episztemológiailag azonosak, céljuk nem csupán az ellenőrzés, hanem „a szubjektivitások szuverén hatalom általi újrateremtése” (Hallaq 2009, 102). Az állam tehát olyan polgárokat termel, akiknek szubjektivitása a racionalitás egy sajátos módját tükrözi, az állam saját szuverenitásának megnyilvánulását.

Hallaqnak (2009) ebben az érvelésben az a fő célja, hogy rámutasson: a politikai szuverenitásnak ez a formája ismeretlen volt az iszlám világban, ahol a joguralom és az államuralom elszakadt egymástól (113). Egyrészt a gyarmatosítás hatására, másrészt a felvilágosodás gondolatának oktatási és jogi reformokon keresztül történő elterjedése miatt a politikai gyakorlat és a kormányzati működés a számító, módszeres racionalitás és a tétlen, manipulálható természet közötti bináris ellentét mentén alakult át. A megkülönböztetés erőltetése azt eredményezte, hogy az államot a struktúráival együtt az emberiség természetes fejlődésének csúcspontjaként normalizálták. A megkülönböztetés legitímálta azt a feltételezést, hogy a „civilizált” emberek az állam rendszere alatt élnek, miközben negligálta a kormányzás más struktúráit azzal, hogy primitívnek vagy törzsi jellegűnek tekintette őket, és figyelmen kívül hagyta a rendszer keretei között élő emberi mivoltát. Ez a feltételezés nem csak rasszista, hanem nemi előfeltevéseket is tartalmaz. David Theo Goldberg (2002, 43) szerint a társadalmi szerződéselméleteket gyártó

politikai filozófusok (a kontraktariánusok) naturalista és historista vonalak mentén fogalmazták meg az államról alkotott elképzelésüket. Míg mindkettő faji jellemzést használ a premodern, állam előtti lények - a természeti állapotban élő nem európaiak - minősítésére, a naturalizmus a „vad” „másokat” biológiai imperatívusként a primitívség meghatározatlan állapotára ítéli; ezt a nézetet Thomas Hobbes fogalmazta meg (Goldberg 42). Utódja, John Locke egy historizáló megfogalmazás felé hajlik, amely a másikat infantilisnek, az önrendelkezés vállalására még nem érettnak állítja be (46). Ugyanígy Emanuel Kant is kizárja a nőket és a feketéket a modern állam megfogalmazásából (48). Ezek a kizárások, ahogy Hallaq kimutatta, egy érzékelt hiányon alapulnak. A faji és nemi másság nem rendelkezik az önuralom minőségével, amelyről feltételezhető, hogy a racionalitáson alapul, és amelyhez „önirányított munkával” jut el (Goldberg 48). Az államiságba való átmenet azonban elméletileg lehetséges, *ha a másik aláveti magát a civilizációs misszió munkáinak* (47).

Ez a kontextus hozta létre Qasim Amint mint szubjektumot, és keretezte szellemi tevékenységét. *The Liberation of Women* (1899) művében Amin felismeri Egyiptom szorult helyzetét. Véleménye szerint a történelmi helyzet alkalmazkodást igényel a túlélés és a más nemzetekkel való versenyben maradás érdekében. Az egyiptomi társadalom túlélése attól függ, hogy alkalmazza-e ugyanazokat a módszereket, amelyek a nyugatiak sikerét lehetővé tették. Társadalmát egy spektrumon elhelyezve megállapítja, hogy más afrikai országokkal ellentétben Egyiptomnak volt civilizációja, és hogy ennek az állapotnak a felismerése tükröződik a brit gyarmatosítók Egyiptommal szemben tanúsított politikájában. Eljárásuk nem a kiirtáson alapul, mint a „vadakkal” szemben, hanem a gazdasági erőforrások kieroszakolt kitermelésén, az egyiptomiak szisztematikus elszegényítésén (2000a (1899), 63). Amin állítása azt bizonyítja, hogy ő is átvette a megkülönböztetés uralkodó, faji megkülönböztetésre kifutó logikáját, azt az ideológiát tette magáévá, amely az uralmat természetes, biológiai törvényszerűségnek lát(tat)ja és elfedi azt a hierarchikus társadalmi rendet, amely rangsorolja a világ népeit – saját társadalmával együtt. Az egyiptomi őslakosok alkalmazkodásra való felhívása ugyanakkor arra irányul, hogy javítsák a saját vagyonuk és földjük feletti ellenőrzés képességét, mert ez szüntetheti meg a szegénység kísértetét, és biztosíthatja Egyiptom „civilizálódását”.

Nemek, oktatás és a nemzet

A megoldást Amin a szokások és jellemvonások alapos átprogramozásában látja: a gazdasági és szellemi fejlődést elősegítő tulajdonságok irányába történő eltolódást sürgeti. A tudás művelésében és a termelékenység növelésében látja

a civilizáció megszületését. Ebben az egyenletben kulcsszerepet játszanak a nők, mivel reprodukzív képességeik révén közvetlenül részt vesznek a polgárok következő generációjának előállításában. Samera Esmeir (2011) szerint Amin nőképe az Iszlám emberképének a felvilágosult jogalkotás emberről alkotott felfogásába történő átültetésével jön létre (242). Amin az ember európai, liberális, a jog által meghatározott és körülhatárolt, az állatiassággal szemben alakot öltő fogalmát ötvözi az ember iszlám felfogásával. Esmeir azonban figyelmen kívül hagyja azt, hogy Amin nemi szempontból semlegesnek elgondolt emberfogalma mélyen nemi alapú. Amikor a nők oktatáshoz való hozzáféréseinek növelésére szólít fel, hogy a nők mentális fejlődését az állatszerű státusból az emberi státuszba emelje (sic., vö. Amin 2000a (1899), 71), Amin alapvető célja a „hozzaértő (racionálisan gondolkodó) anyák” generációjának megteremtése: A racionális nő kompetens anya, s mint ilyen lehet csak ember.

Fontos, hogy a nők helyzetének elemzését Amin világnézetének a modernitás sajátos racionalitáson alapuló felfogásának irányába eltolódott eredményeként lássuk, amint azt Hallaq is kimutatta. Ez a átstrukturálódás azonban nem Amin kultúrájának konkrét tartalmait érinti, hanem az e tartalmak között felállított viszonyrendszereket. Ezt példázza az, ahogyan érvelésében az iszlámra támaszkodik. Azt állítja, hogy az iszlám a maga tiszta formájában képes volt arra, hogy az embereket a fejlődés felé vezesse (Amin 2000a (1899), 65). Azonban bizonyos negatív hagyományok keveréke beszennyezte és elállta a társadalmi fejlődés útját, és a muszlimok nyilvánvaló alsóbbrendűségéhez és elmaradottságához vezetett. Emiatt a muszlimok tudatlanokká, gyermekdedekké váltak, és képtelenek voltak az „igazság” felismerésére, mert hiányzott belőlük az előrelátás, és az azonnali kielégülés irányába terelte el őket. Amin javaslata az iszlám fenntartása a fejlődést akadályozó hagyományelemek eltüntetése mellett. Az iszlám történelme során a muszlimok dicsősége azon alapult, hogy képesek voltak „építeni és alkotni”, „ellenőrizni a határokat”, „elősegíteni az ipart és a kereskedelmet”, és művelni a tudományokat (2000a (1899), 66). Amin hazája korabeli állapotát az iszlám civilizáció egykoron létezett racionalitásának hiányával jellemzi. Ezt a jelenből hiányzó racionalitást nem csupán egyetemesnek tételezi fel, hanem ragaszkodik ahhoz is, hogy ez az egyetlen megoldás a civilizált státusz elérésére vagy visszaszerzésére. Ahogy Amin fogalmaz: „minden országnak készenlétben kell lennie, olyan képességeket kell összegyűjtenie, amelyek egyenértékűek azzal, aki megtámadja, különösen olyan immateriális szellemi és oktatási képességeket, amelyek minden más típusú hatalom központi elemei” (63). Amin szerint az „előre vivő” út az oktatáson, a munkán és a gyermeknevelési technikák átalakításán keresztül vezet, ami csak a nők átalakításával valósulhat meg.

Amin érvelése a civilizációs elmaradottságot a nők elmaradottságával hozza összefüggésbe, sőt odáig megy, hogy azt állítja, ez lenne a civilizációs lemaradás egyedüli oka. A nők, és következésképpen az ország fejlődésének legjobb megoldásaként az oktatást jelöli meg. Közelebről szemügyre véve azonban az oktatásra való felhívása arra irányul, hogy a racionális, művelt és középosztálybeli férfiak kívánatos női társainak nemzedékét hozza létre; a nőket a pénzügyek és a háztartás racionális irányítására irányítsa; és tudományos megközelítést tanítson nekik a gyermeknevelésben. Az oktatás tehát egy sajátos, társadalmi nemek szerinti egyenlőtlen megkülönböztetési folyamatot kényszerít ki, amely, bár a középosztálybeli egyiptomi nőt értékben közelebb kívánja hozni férfi párjához, végeredményben a nőiség egy új, szigorúan a háztartás által meghatározott formájába zárja be (Abu-Lughod 1998, 256).

A nők viselkedésének áttekintése során az egyiptomi nőt a hagyományos erkölcsök közvetítésével állatiasnak, csecsemő-szerűnek és tudatlannak állítják be (Amin 2000a (1899), 71). Amin egészen odáig megy, hogy egyrészt azt állítja, hogy a fátyol méltatlan névtelenséget biztosít a nőknek, ami lehetővé teszi számukra, hogy „közönségesek” és „magabiztosak” legyenek a nyilvános térben. Másrészt azt is kijelenti, hogy a bezárkózottság elszigeteli a nőket, és képtelenné teszi őket arra, hogy megfelelően szocializálódjanak a férfakkal. Egy ilyen megfigyeléssel állítja szembe az európai nő viselkedését, csodálva féltékenységét és azt, ahogyan tekintetét lefelé fordítja, miközben az utcán sétál. A civilizált és a „vad” nő szembeállításával Amin megalkotja a normát; a nyugati nő állítólagos szelíd civilizált viselkedését szorgalmazza, és „a női illendőség” mércéjévé teszi, amely biztosítaná a társadalmi fejlődést. Más szóval, úgy gondolja, hogy a társadalmi fejlődés biztosítója a nők „deviáns” viselkedésének háttérben álló hagyományos gyakorlatok felszámolása és a racionalitásra nevelés. E deviancia megszüntetése érdekében a nőknek felvilágosult férfitársaik útmutatására kell támaszkodniuk, hogy teljesen nőiesekké válhassanak, és végül elérjék a társadalmi harmóniát: mivel ennek révén javulna az utódok minősége, ami egy jobb országhoz vezetne.

Amin az elmét és a testet kettéválasztó megkülönböztetés hatására a női testnek olyan olvasatát erőlteti, amely a női testet a természettel, a pusztasexualitással és az irracionálissal társítja. Ez egyben az egyiptomi szocializáció helyi formáinak becsméréssel és leértékeléssel jár, ami a nemek szerint megkülönböztetett oktatási reformot szükségképpen a gyarmatosítás megerősítésével fonja össze. A modernitás instrumentalizált ’természet’ fogalmának átvétele az európai gyarmatosító kultúrából azzal a következménnyel járt, hogy Amin az egyiptomi nő(ies)séget értéktelenné konstruálja. María Lugonès (2010) szerint az ilyen gyarmatosító modernitás

mögött az ember és a nem-ember közötti hierarchikus dichotómia áll, ami ugyanezen logika további működése eredményeként újabb hierarchikus megkülönböztetést eredményez a férfiak és a nők között (743). A nemiség/társadalmi nem (sex/gender) bináris megkülönböztetése az emberiség és a civilizáció jelévé vált, hiszen „csak a fehér, civilizált, európai ember lehet férfi vagy nő” (ibid.). Férfi embernek vagy nő embernek lenni azt jelenti, hogy egyenlőtlen módon lesz az ember nemi meghatározottsággal rendelkező lény: a férfi, mint „európai, polgári, gyarmati, modern” „alany/ágens, aki alkalmas az uralkodásra, a közéletre és az uralkodásra, a civilizáció lényé, heteroszexuális, keresztény, az ész és az értelem lényé”; a nő pedig „olyan valaki, aki szexuális tisztasága, passzivitása és a fehér, európai, polgári férfi szolgálatában történő otthonmaradása révén reprodukálja a fajt és a tőkét” (ibid). A civilizációs perspektíva tehát a „férfi” mint archetipikus emberi lény normatív értelmezését használta fel a gyarmatosított nem-emberi férfiak megítélésére és kategorizálására. Hasonlóképpen a gyarmatosított nőneműeket is a normatív „nő”, „a férfi emberi inverziója”-ként (744) kategorizálja. A nemek gyarmatosításának megértése az emberi/nem-emberi dichotómia által előidézett implikáción alapul. Ha a gyarmatosítottakat nem-emberként kategorizálják, akkor jellemzésük kizárólag a „(természetes) nemükre” szorítkozott, ahol a nemi jellemzők emberi tulajdonságnak számítanak. A gyarmatosítás folyamata a gyarmatosítottakat e logika mentén gondolja el, így teremtve meg átalakulásuk szükségességét, amely leválasztja őket autochton kulturális, politikai, gazdasági és vallási rendszereikről (747). Lugonès álláspontját a bolíviai Aymara közösség vizsgálatával példázza, amely szerinte a férfiak és nők közötti nem modern társadalmi szerveződést szemlélteti. Azt állítja, hogy a férfi és a nő között ebben a közösségben fennálló közösségi kapcsolat „komplementer ellentétek” formájában jelenik meg, ami a legközelebbi módja annak, hogy leírjuk a binaritás hiányát ebben a közösségben (750). Egy ilyen példa megvilágítja azt a gondolatát, hogy a "nemek" viszonyának szigorúan polgári felfogása a nemek gyarmatosításának egyik fontos aspektusa.

Bár Rita Laura Segato úgy olvassa Lugonès felvetését, hogy Lugonès szerint az őslakosok nem rendelkeztek a nemek kulturális felfogásával, én úgy találok, hogy a falusi világnak az állami világgal szembeállított olvasata továbbfejleszti Lugonès gondolatát. Segato azt állítja, hogy a gyarmati modernitás átalakította az őslakos közösségek társadalmi kapcsolatainak szerkezetét, „a folytonosság illúzióját keltve, miközben egy új, más normák által uralt rend bevezetésével átalakította jelentésüket” (789). Lugonès-hoz hasonlóan ő is úgy találja, hogy a gyarmati-modern bináris minta „az Egy és a másság mátrixát” kényszeríti ki, ahol az elemek hiányoznak, hacsak nem üritik ki őket radikális különbözőségekből (792). Ahogy Segato érvel, a

modernitásnak ez a betolakodó aspektusa teljes mértékben megmutatkozik a helyi nemi rendszer átformálásában. Ebből a szempontból Amin felvetései az egyiptomi társadalmon és a muszlim világon belüli nemi viszonyok újjászervezésének céltudatos projektjét illusztrálják, a modernitásba merészkednek. Ahogy Albert Hourani találóan megjegyzi, Amin gondolkodása a közsféra szekularizációjának kezdetét jelezte, amelyben a jog és a politika a szabadság, a haladás és a civilizáció felvilágosult fogalmainak mintájára alakult ki (1983, 169).

Amin azonban nem a biológiára összpontosít, ami Lugonès számára a vita kiindulópontja volt, hanem a Goldberg által historikusnak nevezett magyarázatot részesíti előnyben, amely az érést és a történelmet is bevonja a gondolatmenetbe. Amin úgy találja, hogy a nők elméjének művelése segítene testi létük testi aspektusának javításában, mivel a racionalitás munkája megvilágosítaná őket. Elmaradottságuk, és ezen keresztül a nemzet elmaradottsága szerinte nem veleszületett, hanem inkább a képességeikkel és erőforrásaikkal való nem megfelelő gazdálkodás eredménye. Ami itt különlegessé teszi Amin érvelését, az az a nézete, hogy minden ember biológiailag egyforma, és hogy a férfiak és a nők azonos szellemi és érzelmi képességekkel rendelkeznek. Azonban a meghatározott környezetnek való kitettségük az adott milióból származó tulajdonságokat műveli ki bennük. A civilizált státus, amelyet a nemzetek a civilizálatlan másokkal szemben szereztek, arra vezethető vissza, hogy az utóbbiak jobb technikákkal rendelkeznek a társadalom alakítására és formálására. Azáltal, hogy a szocialitást összekapcsolja ezzel az alakítási és átformálási akarattal, Amin feltárja azt a megosztottságot, amely az emberről alkotott felfogásának alapjául szolgál. Az emberi test anyagsága immár racionálisan levezetett módszerekkel operálható. Az iskola válik azzá az intézménnyé, ahol egy meghatározott oktatási rendet terjesztenek, és ahol a nők szociális viselkedését megváltoztatják. A cél a nőiség egy meghatározott formájának létrehozása a nők világban elfoglalt új helyének megtanításával (Amin 2000b (1900), 141).

Amin az oktatásra helyezett hangsúlyt a burzsoá nőiség normatív meghonosításának eszközeként használja, amelyhez képest az egyiptomi nőket formálni fogják. Mivel egy ilyen norma Egyiptom jövőbeli polgárai minőségének javításával társul, feltételezhető, hogy a nemek itt biopolitikai előnyre tesznek szert. Jemima Repo (2016) szerint a gender a biohatalom apparátusaként vizsgálható, ahol a szexualitást a liberális kormányzás mátrixán belül a társadalmi ellenőrzés biztosítása érdekében vetik be (19). A liberalizmusban az alanyok megélhetése válik a politikai hatalom fő gondjává. A kapitalizmus felemelkedése az egyre inkább egymástól függő társadalmi és gazdasági viszonyok szoros szabályozásának imperatívuszát írta elő (Houen 2008, 66). A biohatalom a társadalmi irányítás vagy a kormányzóság

technikáinak megvalósításán keresztül valósul meg, az „ember mint faj” élete és biológiai folyamata feletti ellenőrzés átvételével (ibid.). Amin felhívása a nők oktatására azon a meggyőződésen alapul, hogy ez megfelelő eszközöket biztosít számukra a gyermekneveléshez. Mivel az anyát a család építőkövének tekinti, szellemi képességeinek iskolán keresztül történő fejlesztése a család jobb szervezését, a tagok közötti kötelek erősítését, tulajdonságaik és szokásaik finomítását, valamint erkölcsi érzékük erősítését eredményezné. Az anyaság szerepe, amelyet racionálisan, formális oktatás révén állítottak elő, a gyermekek jövőbeli állampolgárokká való nevelésével társult (Amin 2000a (1899), 72). Véleménye szerint már nem helyénvaló és nem produktív a gondozók nagy hálózata, mint például a nagyszülők, nagynénik és cselédek, mivel ez gyengíti a gyermek és az anya közötti köteleket, és felhívja a gyermek jellemére gyakorolt anyai befolyást. Ez az ontológiailag újradefiniált nő Amin leírásában elsősorban (leendő) anyaként értelmeződik, ez lesz a modern egyiptomi nő és általában a modern muszlim nő számára kijelölt működési terület.

Következtetések

A tanulmány Qasim Amin munkásságát kívánta elhelyezni a modern-gyarmati rendben. Azt vizsgálta, hogy Amin gyarmatosító szemlélete hogyan alakította át radikálisan a nőkről alkotott kulturális felfogást. Különböző tudósok úgy olvasták a *The Liberation of Women* (1899) és a *The New Woman* (1900) című műveit, mint a nőikkel kapcsolatos felfogásának két különböző megközelítését (Idris 2017, 184; McLarney 2015, 81). Míg az előbbi mű az iszlám keretekhez hűnek bizonyul, addig az utóbbi Amin felfogásának radikális beágyazódását mutatja egy nyugatias világképbe. Ahogy Albert Hourani fogalmaz: „Mintha a düh sokkja alatt az iszlám állványzat összeomlott volna, és ami belülről feltárul, az egy teljesen más gondolati struktúra. Már nem a helyesen értelmezett Koránra és a sariára apellálnak, hanem a modern nyugat tudományaira és társadalmi gondolkodására” (1983, 167).

Tézisem szerint, ha Amin érvelését mindenáron egyfajta fokozati fejlődésnek értelmezzük, figyelmen kívül hagyjuk gyarmatosított szubjektum pozícióját. Segato érvelése nyomán azt állítom, hogy Amin megtartotta a muszlim kulturális miliő ismert jegyeit, de aktívan kiüresítette azokat; ezért az első könyvében szereplő vallási szövegek nem tekinthetők a szerző hitelességét jelző idézeteknek. Továbbá azt is állítom, hogy Amin nem tekinthető a női jogok előfutárának sem Egyiptomban, sem a muszlim világban. Hoda A. Yousef (2022), Nergis Mazid (2002) és Omnia Shakry (1998) egyaránt rámutattak a két könyv megjelenését körülvevő társadalmi-

politikai körülmények fontosságára. Beth Baron és Margot Badran szintén bemutatták az egyiptomi női aktivizmus felemelkedését, amelyet a korabeli sajtó növekedése segített elő. Nyomon követték, hogy milyen politikai erőfeszítéseket tettek az újonnan alakult női egyesületek, milyen petíciókat nyújtottak be a kormányhoz az oktatással és a válási jogokkal kapcsolatos reformok érdekében. Az a tény, hogy ebben a tanulmányban Qasim Aminra összpontosítottam, nem jelenti azt, hogy figyelmen kívül kívánom hagyni ezeknek az erőfeszítéseknek a hatását. Most azonban arra vállalkoztam, hogy bemutassam azokat a kulturális, politikai változásokat, amelyek a 19-20. század fordulóján új kulturális normák kialakulásához vezettek Egyiptomban; mely normák ma is fennállnak és hatnak.

Felhasznált irodalom

- Abu-Lughod, Lila. 1998. „The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics.” In *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, edited by Lila Abu-Lughod, 243–69. Princeton: Princeton University Press.
- Amin, Qasim. 2000a (1899). *The Liberation of Women*. In *The Liberation of Women: And, the New Woman: Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, trans. by Samiha Sidhom Peterson, ix–108. Cairo: American University in Cairo Press.
- Amin, Qasim. 2000b (1900). *The New Woman*. In *The Liberation of Women: And, the New Woman: Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, trans. by Samiha Sidhom Peterson, 109–205. Cairo: American University in Cairo Press.
- Badran, Margot. 1995. *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- Baron, Beth. 1994. *The Women’s Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press*. New Haven, CT and London: Yale University Press.
- Booth, Marilyn. 2014. „Before Qasim Amin: Writing Women’s History in 1890s Egypt.” In *The Long 1890s in Egypt: Colonial Quiescence, Subterranean Resistance*, edited by Marilyn Booth and Anthony Gorman, 365–98. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- . 2016. „Liberal Thought and the ‘Problem’ of Women: Cairo, 1890s.” In *Arabic Thought beyond the Liberal Age: Towards an Intellectual History of the Nahda*, edited by Jens Hanssen and Max Weiss, 187–213. Cambridge University Press.

- Chatterjee, Partha. 1993. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Cromer, Evelyn Baring. 1908. *Modern Egypt*. Vol. 2. Macmillan.
- Daly, M W. 1998. *The Cambridge History of Egypt: Modern Egypt from 1517 to the Present*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Esmeir, Samera. 2011. „At Once Human and Not Human: Law, Gender and Historical Becoming in Colonial Egypt.” *Gender & History* 23 (2): 235–49.
- Ewald, François. 1990. „Norms, Discipline, and the Law.” *Representations* 30 (April): 138–61.
- Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality*. New York: Pantheon Books.
- Goldberg, David Theo. 2002. *The Racial State*. Malden: Blackwell Publishers.
- Hallaq, Wael B. 2009. *Shari‘a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge University Press.
- . 2018. *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. New York: Columbia University Press.
- Houen, Alex. 2008. „Sovereignty, Biopolitics and the Use of Literature: Michel Foucault and Kathy Acker.” In *Foucault in an Age of Terror*, edited by Stephen Morton and Stephen Bygrave, 63–87. London: Palgrave Macmillan.
- Hourani, Albert. 1983. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. Cambridge University Press.
- Idris, Murad. 2017. „Colonial Hesitation, Appropriation and Citation: Qasīm Amīn, Empire and Saying ‘No.’” In *Colonial Exchanges: Political Theory and the Agency of the Colonized*, edited by Burke Hendrix and Deborah Baumgold, 180–216. Manchester: Manchester University Press.
- Lugonès, Maria. 2010. „Toward a Decolonial Feminism.” *Hypatia* 25 (4): 742–59.
- Mazid, Nergis. 2002. „Western Mimicry or Cultural Hybridity.” *American Journal of Islam and Society* 19 (4): 42–67.
- Mclarney, Ellen Anne. 2015. *Soft Force: Women in Egypt’s Islamic Awakening*. Princeton University Press.
- Philipp, Thomas. 1978. „Feminism and Nationalist Politics in Egypt.” In *Women in the Muslim World*, edited by Lois Beck and Nikki Keddie, 277–94. Cambridge: Harvard University Press.

- Repo, Jemima. 2016. *The Biopolitics of Gender*. Oxford: Oxford University Press.
- Segato, Rita Laura, and Pedro Monque. 2021. „Gender and Coloniality: From Low-Intensity Communal Patriarchy to High-Intensity Colonial-Modern Patriarchy.” *Hypatia* 36 (4): 781–99.
- Shakry, Omnia. 1998. „Schooled Mothers and Structured Play: Child Rearing in Turn-of-The-Century Egypt.” In *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, edited by Lila Abu-Lughod, 126–70. Princeton: Princeton University Press.
- Sonbol, Amira El Azhary. 2005. „History of Marriage Contracts in Egypt.” *Hawwa* 3 (2): 159–96.
- Toledano, Ehud R. 1998. “Social and Economic Change in the ‘Long Nineteenth Century.’” In *The Cambridge History of Egypt: Modern Egypt from 1517 to the Present. Vol. 2*, edited by M W. Daly, 252–85. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yousef, Hoda A. 2022. „The Other Legacy of Qasim Amin: The View from 1908.” *International Journal of Middle East Studies* 54 (3): 505–23.