

آستانه



آیا زنان مسلمان باید نجات داده بشوند؟

نویسنده: لیلی أبو لغود

مترجم: فریبا کریم نژاد



آیا زنان مسلمان

باید نجات داده بشوند؟

آیا زنان مسلمان

باید نجات داده شوند؟

راهنمای عام کن!



نویسنده: لیلی أبو لغود

مترجم: فریا کریم‌نژاد

طراحی داخلی و جلد: مؤسسه آستانه



آستانه

از تردید به یقین

۲۰۲۵

آیا زنان مسلمان باید نجات داده بشوند؟

نویسنده:

لیلی أبو لغود

مترجم:

فریبا کریم‌نژاد





تقديم به ...

مادرم که شاهد مبارزه و تلاش من بود!

درباره‌ی نویسنده^(۱)

لیلی ابولغود، انسان‌شناس آمریکایی، در سال ۱۹۲۵ در ایالات متحده متولد شد. پدر او ابراهیم ابولغود، محقق سرشناس فلسطینی و مادرش جنت ابولغود جامعه‌شناس شهری آمریکایی یهودی الاصل است. در سال ۱۹۷۴ از کالج کارلتون و در سال ۱۹۸۴ از دانشگاه هاروارد با اخذ مدرک دکترای فارغ التحصیل شد.

ابولغود سابقه‌ی تدریس در کالج ویلیامز، دانشگاه پرینستون و دانشگاه نیویورک را دارد و هم اکنون نیز استاد انسان‌شناسی و مطالعات جنسیت و زنان در دانشگاه کلمبیای نیویورک است. او نخست برای مطالعاتی که بر روی قبیله‌ی اولاد علی از بدوی (بادیه‌نشینان و ایلات عرب در عربستان، سوریه و بیابان‌های شمال آفریقا) در مصر انجام داد، شناخته شد.

در سال ۲۰۰۱ او سخنرانی در لوییس هنری مورگان لکچر در دانشگاه راجستر دریافت کرد که بسیاری آن را مهم‌ترین سری از لکچرهای سالانه در زمینه‌ی انسان‌شناسی تلقی می‌کنند. در سال ۲۰۰۷ برای پژوهشش درباره‌ی این‌که: «آیا زنان مسلمان حقوقی دارند؟ اخلاقیات و سیاست‌های حقوق زنان مسلمان در میدان بین‌المللی» به عنوان یک کارنگی اسکولار شناخته شد.

اگر بخواهیم درباره‌ی ویژگی‌های کلی کارهای ابولغود صحبت کنیم، می‌توانیم در یک دسته‌بندی اجمالی سویه‌های روش‌شناختی و موضوعی آن‌ها را مورد بررسی قرار دهیم. ابولغود به چه می‌پردازد و چگونه به آن می‌پردازد؟

کار ابولغود به شدت اتنوگرافیک است و بر سه مسئله گسترده تمرکز دارد:

✱ رابطه‌ی بین فرم‌های فرهنگی و قدرت

✱ سیاست‌های بازنمایی و دانش

✱ پویایی جنسیت و مسئله‌ی حقوق زنان در خاورمیانه

ابولغود از روایات و مجادلات و زندگی‌های روزمره‌ی افراد و خانواده‌ها استفاده می‌کند تا گفتمان عمومی غرب درباره‌ی زنان را به چالش بکشد و در مقابل شیوه‌ای که به تیپ‌بندی کردن گروه‌های فرهنگی گرایش دارد بایستد. همچنین او بدین طریق به فمینیست‌ها نشان می‌دهد که مردسالاری آن‌طور که به نظر می‌آید مسئله‌ی ساده‌ای نیست و باید به پیچیدگی‌های آن توجه داشت. ابولغود در سال‌های گذشته برای بررسی الگوهای تغییر پروبلماتیک‌ها و معیارهای پژوهش و نوشتار را به کار برده است.

پرابلماتیک: نوشتن علیه فرهنگ

در واقع «فرهنگ» در گفتمان انسان‌شناسی برای تحمیل جدایی‌ها (separations) به کار می‌آید که بی‌گمان گونه‌ای از سلسله‌مراتب را به همراه دارند. پس انسان‌شناسان باید بدون باور به امیدهای واهی درباره‌ی قدرت متونشان برای تغییر جهان، استراتژی‌های گوناگونی را برای نوشتن علیه فرهنگ به کار ببرند. او سپس «اتنوگرافی‌های»^(۱) موارد خاص» را برای علاقمندان استراتژی‌های متنی ابزار علوم انسانی (humanism) معرفی می‌کند.

نباید فراموش کرد که این دیسیپلین به لحاظ تاریخی برساخته‌ی شکاف میان غرب و غیرغرب است. یعنی نخست خود غربی این علم را برای مطالعه‌ی دیگری غیرغربی ساخته است. این چهره‌ی جدید انسان‌شناسی است که به وضوح می‌خواهد

(۱) قوم‌نگاری یا اتنوگرافی به مطالعه نظام‌مند مردم و فرهنگ‌ها گفته می‌شود. طراحی آن به صورتی است که پژوهشگر در آن پدیده فرهنگی را در جامعه از زاویه دید موضوع مطالعه بررسی می‌کند. قوم‌نگاری ابزاری است که فرهنگ یک گروه را به صورت مکتوب و مصور بازنمایی می‌کند.

به دیگری اجازه‌ی صحبت بدهد و یا بین خود و دیگری دیالوگی شکل دهد. همچنین باید دانست سلطه‌ی غرب بوده که — حداقل از زمان شکل‌گیری انسان‌شناسی — رابطه‌ی غرب و غیرغرب را شکل داده است. این‌ها فرآیندهایی است که از دو سوی متفاوت شکاف قدرت آغاز می‌شوند.

ابولغود بر آن است که پنداره‌ی فرهنگ (به‌ویژه برای تمایز قائل شدن میان «فرهنگ‌ها») زمانی کارا بوده است، اما هم اکنون بسیاری از انسان‌شناسان ممکن است بخواهند در نظریه‌پردازی‌ها و اتنوگرافی‌هایشان، ضد آن کار کنند. این مسئله برای فهم این‌که چرا جنبه‌های مشترک فمینیسم و انسان‌شناسی دورگه می‌تواند تمایز خود/دیگری را که در مرکزیت پارادایم انسان‌شناسی قرار گرفته را روشن کند. او به لزوم بازاندیشی در ارزش مفهوم فرهنگ باور دارد. این مفهوم را لیلی ابولغود «نوشتن علیه فرهنگ» می‌نامد.

چه کسانی در شکل‌گیری اندیشه‌ی ابولغود مهم‌ترین تأثیرات را داشته‌اند؟

ابراهیم ابولغود: احتمالاً یکی از تأثیرگذارترین افراد در شکل‌گیری جهان‌بینی لیلی ابولغود پدرش ابراهیم است. روشنفکر فلسطینی که روزگاری در فلسطین می‌زیست و روز نکبت را خود تجربه کرده بود. می‌توان این تأثیر را به وضوح در مقاله‌ی مهمش «نوشتن علیه فرهنگ» دید. در این مقاله او مفاهیمی همچون دورگه (halfie) بودن و فمینیسم را در کنار انسان‌شناسی می‌سنجد و در واقع مسائل پیش روی انسان‌شناسان را، در عصر حاضر بررسی می‌کند. او این مسئله را بیان می‌کند که انسان‌شناسان باید با داشتن گوشه‌ی چشمی به تجربه‌ی فمینیسم، از عواقب پیش فرض گرفتن «خود» و «دیگری» آگاه باشند (ابولغود، ۱۹۹۱: ۴۶۷). او تأکید می‌کند که انسان‌شناسان دورگه، خود مورد مناقشه‌ای دارند و از نادیده گرفتن موقعیت‌مندی ناتوانند. چرا که آن‌ها در موقعیت‌هایی کاملاً متفاوت قرار می‌گیرند و نیک می‌دانند که هر دیدگاه و هر سخن، از موقعیتی مشخص دیده یا بیان می‌شود (ابولغود، ۱۹۹۱: ۴۶۸). به نظر می‌رسد لیلی ابولغود به واسطه‌ی پدر

فلسطینی تبار، به عنوان یک انسان‌شناس تجارب خاصی را زیسته است.

کلیفورد گیرتز: لیلی ابولغود از گیرتز الهام روش‌شناختی می‌گیرد. در بخش نخست کتاب درام‌های ملت بودگی که در اواخر سال ۱۹۸۹ اقدام به نوشتن آن را آغاز کرد، بخشی با عنوان تفسیر فرهنگ (ها) پس از تلویزیون آمده است که درباره‌ی روش است. در این مقاله او متذکر می‌شود که «علی‌رغم تفاوت جهان‌هایی است که مردم هم اکنون در آن زندگی می‌کنند (بیشتر به هم پیوسته) و نیز انواع موضوعاتی که انسان‌شناسان آن‌ها را برای مطالعه قابل می‌دانند (رسانه‌های جمعی)، می‌خواهم استدلال کنم که جذبه‌ی گیرتز برای «توصیف فربه» همچنان به مثابه روش اتنوگرافی، مجاب‌کننده است اما به انعطافی خلاقانه نیاز دارد تا برای بررسی زندگی‌های رسانه‌ای شده مناسب باشد» (ابولغود، ۲۰۰۵: ۳۰).

و در جایی دیگر بیان می‌کند که بخشی از چاره‌ی مجمل بودن مطالعات پرطرفدار فرهنگ در بازگشت به بینش گیرتز از «توصیف فربه» است، اما نه با هدف که ما ضرورتاًض مانند گیرتز ساختن یک تئوری تفسیری از فرهنگ و یا ترجمه‌ی فرهنگ‌ها به دست بدهیم (ابولغود، ۲۰۰۵: ۳۳).

به نظر می‌رسد ابولغود در آنچه که «روش» نامیده تا حد زیادی وام‌دار گیرتز است. ابولغود به دفعات از مفهوم توصیف فربه گیرتز یاد کرده، مفهومی که گیرتز این‌طور آن را بیان می‌کند: «توصیف فربه باز نظم دادن به سلسله مراتب لایه لایه از ساختارهای معنایی اجتماعی بنانهاده شده است که در آن‌ها حرکت عصبی چشم، چشمک زدن، حرکت تقلیدی و تمرین کردن بازیگر؛ ساخته درک و تأویل می‌شوند» (گیرتز، ۱۹۷۳: ۷). گیرتز این مفهوم را از رایل وام می‌گیرد و بدین ترتیب توصیف فربه را از توصیف مجمل متمایز می‌کند.

میدان

میدان اصلی لیلی ابولغود، قبیله‌ای از بدوی‌ها به نام اولاد علی است. بدوی‌ها گروهی از عرب‌ها هستند که اکثرشان بیابان را برای اسکان و زندگی انتخاب کرده‌اند و به طور سنتی به قبایل و طوایف تقسیم شده‌اند. امروزه جمعیت بادیه‌نشینان ۸-۱۰ میلیون بوده و در کشورهایی چون (به ترتیب جمعیت) عربستان سعودی، عراق، اردن، لیبی، مصر، اسرائیل و ... حضور دارند. بدوی‌های اولاد علی در شمال آفریقا (مصر) زندگی می‌کنند.

آثار

- **عواطف پوشیده: نجابت و شعر در جامعه‌ای بدوی** (Abu-Lughod, Lila (1986), *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley: University of California Press)

کتاب نخست او عواطف پوشیده درباره‌ی سیاست‌های عاطفه و ابراز احساسات در یک اجتماع بدوی در مصر است. این اثر بیشتر با بحثی که درباره‌ی پیچیدگی فرهنگ ایجاد کرد شناخته شده است. یکی از مقالات این کتاب جایزه‌ی استرلینگ را برای کمک به انسان‌شناسی روان شناختی دریافت کرده است. این اثر حاصل دو سال کارمیدانی در غرب صحرای مصر بر روی بدوی‌های اولاد علی است که از زندگی‌شان از شبه کوچ‌نشینی شبانی به زندگی در روستاها تغییر یافته و از راه تولید بافته، پرورش گوسفند، کشت غلات و نیز قاچاق گذران روزگار می‌گذرانند.

- **نوشتن دنیای زنان: قصه‌های بدوی** (Abu-Lughod, Lila, (ed.), (1998), *Re-making Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, (New Jersey: Princeton University Press)

برنده‌ی جایزه‌ی متن مردم نگارانه‌ی ویکتور ترنر.

کتاب دوم او بر پایه‌ی کار میدانی در همان اجتماع بدوی به مثابه یک اتنوگرافی فمینیستی طرح‌ریزی شده است. او داستان‌های اشخاص را به کار می‌گیرد و درباره‌ی «نوشتن علیه فرهنگ» مجادله‌ای برپا می‌کند.

کتاب گفتگوها، داستان‌ها، نغمه‌ها، شعرها و خاطره‌گویی‌های چند تن از زنان و دخترانی که در آبادی کوچکی در ساحل شمال غربی مصر زندگی می‌کنند را در خود جای داده است. کار میدانی آن از اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ تا ۱۹۸۰ در موقعیت‌های متفاوتی انجام شده است. در این اثرتجربی که به عنوان یک «مردم‌نگاری انتقادی» شناخته می‌شود، مولف انسان‌شناسان، فمینیست‌ها و دانشجویان خاورمیانه‌ی مسلمان را مخاطب قرار می‌دهد. ابولغود چند گونه‌ی روایی را پیرامون پنج تم رایج در مردم‌نگاری‌های خاورمیانه شامل پدرتباری، چندهمسری مردان، بازتولید، ازدواج بین خویشان همتای پدری (دختر عمو، پسر عمو)، نجابت و حیا را سازماندهی می‌کند و امید دارد با این شیوه بتواند مفاهیم موجود را مورد چالش قرار دهد. (بک، ۱۹۹۷)

• **از نو ساختن زنان:** فمینیسم و مدرنیته در خاور میانه (Abu-Lughod, Lila, (ed.), (1998), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, New Jersey: Princeton University Press)

• **درام‌های ملیتی:** سیاست‌های تلویزیون در مصر (Abu-Lughod, Lila, and Ahmad H. Sa`di, (eds.), (2007), *Nakba: Palestine, 1948 and the Claims of Memory*, NY: Colombia University Press)

برنده ی جایزه ی کتاب انجمن قوم‌شناسی آمریکا (AES)

این اثر واقعاً اتنوگرافیکِ ابولغود، از خلال بررسی دانش‌های فرهنگی رایج درون و پیرامون پخش سریال‌های درام در حوزه‌های تحت تسلط تلویزیون در طول ماه مبارک مسلمانان، رمضان، ما را با مجادلات مصریان درباره‌ی هویت مردم به

مثابه‌ی عضوی از یک دولت پسا استعمارگرایی در اواخر قرن بیستم آشنا می‌کند. وقتی از بررسی تلویزیون و سیاست‌های آن سخن به میان می‌آید، شاید نخستین چیزی که به ذهن‌خاطر می‌کند این باشد که چنین موضوعی چگونه می‌تواند بسیار اتنوگرافیک باشد. ابولغود به واسطه‌ی یک روش‌شناسی چندمکانی بدیع میدان‌ش را به مثابه‌ی یک انسان‌شناس در دست می‌گیرد. در پیشگفتار کتاب ذکر شده که او در سه‌جا اتنوگرافی انجام داده است: ۱. شبکه‌های چفت‌شده‌ی تولیدکنندگان سریال‌ها شامل سازندگان، منتقدان و مامورین دولت ۲. روستای حومه‌ی شهر لوس‌سوردر شمال مصر که در صنعت توریسم مصر مشارکت زیادی داشته است ۳. گفتگوهایی که با عده‌ای از زنان خدمتکار در قاهره صورت گرفته که مخاطب اصلی این سریال‌ها به حساب می‌آیند، زنانی که در اجتماعات روستایی که از آن‌ها آمده‌اند و نیز شهری که در آن مشغول کارند جایگاهی حاشیه‌ای دارند (ابولغود، ۲۰۰۵: X)

• **نکبت:** فلسطین، ۱۹۴۸ و دعوی‌خاطرات (Do, Abu-Lughod, Lila (2013), Muslim Women Need Saving?, Cambridge: Harvard University (Press).

آثاری که به خاطرات می‌پردازند در هر فرم که باشند، چه مقالات تاریخی یا خاطره‌گویی‌های شخصی، چه گواهی‌های قانونی و چه بازآفرینی خیال‌انگیز نه تنها بغرنج که حتی ذاتاً متناقض‌اند. خاطره «چیزی واقعی را بیرون از سوپرکتیویته‌ی (فاعلیت) فرد برای بازفراخوانده شدن» قرار می‌دهد و درعین‌حال این نوع اثر مستلزم داشتن یک راوی مجهز به فیلترهای جنس، سن، نسل، گرایش‌های سیاسی و مانند آن است، که به واسطه‌ی او به «واقعیت» (facticity) عینی و برون‌زاد دست بیابیم. سپس این آثار باید خود را به عنوان پرسش‌هایی درباره‌ی این‌که ما چگونه آن‌ها را دانسته‌ایم و صدای چه کسانی را شنیده‌ایم و سکوت‌ها کجا قرار گرفته‌اند نشان دهند، نه فقط پرسش‌هایی درباره‌ی این‌که چه اتفاقی رخ داد.

کتاب می‌خواهد بر فراگرد روایت تمرکز کند برای مثال از نکبا (یوم النکبه) استفاده می‌کند. مسلماً کتاب از روایت‌های نسل‌های مختلف، جنس‌های متفاوت و رسانه‌های متنوع (تاریخ شفاهی، فیلم، سرگذشت و مانند این‌ها) سرشار است. همچنین این اثر کتاب‌شناسی بسیار خوبی درباره‌ی نکبا ارائه می‌دهد. با همه‌ی این‌ها نقطه‌ی قوت کتاب بیش از آن‌که بر نتیجه‌گیری‌هایی که درباره‌ی پیچیدگی‌ها و اعتبار روایت‌های بررسی شده استوار باشد، بر قدرت مثال‌ها تکیه دارد (عبد الجواد، ۲۰۰۸).

• آیا زنان مسلمان باید نجات داده شوند؟ (Abu-Lughod, Lila (2013), Do Muslim Women Need Saving?, Cambridge: Harvard University Press).

به اخلاقیات «جنگ علیه تروریسم می‌پردازد، و اگر که انسان‌شناسی دیسیپلینی است که به فهم و داد و ستد با تفاوت فرهنگی اختصاص دارد، آیا می‌تواند برای ما تکیه‌گاهی انتقادی در برابر توجیه‌هایی که آمریکایی‌ها برای مداخله در افغانستان با عنوان آزادی‌بخشی یا نجات زنان افغان می‌کنند ایجاد کند یا خیر» (ابولغود، ۲۰۱۳: ۱).

مفاهیم و واژگان

هنگامی که مسئله‌ی حجاب زنان افغان مطرح می‌شود، این پرسش مطرح است که چرا زنان افغان پس از رهایی از طالبان و دستیابی به «آزادی» برقع می‌پوشند. ابولغود این‌طور پاسخ می‌دهد که برقع ساخته‌ی طالبان نیست و پیش از طالبان نیز وجود داشته و زنان افغان از آن استفاده می‌کرده‌اند. برقع نیز مانند انواع دیگر پوشش، نمادی از جدایی حوزه‌های زنان و مردان است. ابولغود برای تشریح این مفهوم از اصطلاح «حریم قابل حمل» استفاده می‌کند. می‌توان به برقع به عنوان میانجی نگریست که به واسطه‌ی آن حضور زنان در اجتماع ممکن می‌شود و استفاده از آن راحتی و آزادی بیشتری به آن‌ها می‌دهد. آن‌ها به واسطه‌ی برقع به راحتی می‌توانند در عین جدا بودن از محیط بیرون، در آن محیط حضور پیدا کرده و رفت و آمد کنند.

مقدمه

حقوق و زندگی

در یک روز آفتابی دسامبر سال ۲۰۱۰، همراه با زینب^(۱) که در دهکده‌ای در جنوب مصر زندگی می‌کرد مشغول چای خوردن بودم. سال‌هاست که زینب را می‌شناسم، طوری که وقتی مرا دید مؤدبانه در مورد پژوهش جدیدم از من سؤال پرسید، من نیز برای او توضیح دادم که مشغول نوشتن کتابی در مورد این موضوع هستم که مردم در غرب معتقدند که زنان مسلمان مظلوم هستند. زینب به نشانه‌ی اعتراض گفت: اما بیشتر زنان مظلوم هستند و از بسیاری جهات در محل کار، مدرسه و غیره به حقوق خود دست نمی‌یابند و حقشان ضایع می‌شود. از جبهه‌گیری زینب شگفت‌زده شدم و از او پرسیدم: مگر اسلام باعث و بانی آن نیست؟ زیرا آن‌ها بر این باورند که این زنان به‌خاطر اسلام مورد ظلم واقع شده‌اند. این‌بار زینب شوکه شد و گفت: چی؟ البته که نه! بلکه این «دولت» است که به ما ظلم می‌کند. دولت به زنان ظلم می‌کند و اصلاً به فکر مردم نیست، برایشان مهم نیست که آن‌ها شغل یا درآمدی دارند، هیچ‌کس توان مالی ندارد، فقر سخت است و مردان نیز در این اوضاع و احوال رنج می‌برند!

این گفت‌وگو سه هفته قبل از اعتراضات مردم مصر در خیابان‌ها بود که خواستار حق و حقوق خود و نیز براندازی رژیم سی ساله‌ای بودند که بر آنان حکومت می‌کرد و جهان نیز در مقابل فروش آن‌ها سکوت اختیار نمود و به نظاره‌شان نشست. زینب در آن روز برای عصبانیت خود دلیل خاصی داشت، روزی که به دیدارش رفتم، غم بر

(۱) زینب نام مستعار زنی است که نویسنده داستان را تعریف می‌کند.

خانه‌اش سایه افکنده بود، کافه‌ای که بیرون از اتاق نشیمن قدیمی خانه‌اش ساخته بود بسته شده بود.

پسرش که کافه را اداره می‌کرد ناامید روی کاناپه دراز کشیده بود، او کوچک‌ترین پسر زینب بود که بسیار سخت‌کوش و اهل کار بود. وقتی برای اولین بار او را دیدیم پسر بچه‌ای مشتاق و باهوش بود. به یاد دارم اسباب‌بازی‌های که خودش ساخته بود را به من و شوهرم نشان داد و وقتی شوهرم به زینب کمک کرد تا ماشین لباسشویی خود را تعمیر کند از نزدیک تماشا می‌کرد. او همیشه اولین نفر بود که الاغ را با گاری‌اش می‌برد تا برای گوسفندان و گاو‌میشی که مادرش زینب شیر آن را می‌فروخت آب و علوفه بیاورد.

زینب آشفته و پریشان تازه از کلانتری به خانه برگشته بود. او به کلانتری رفته بود تا ماجرای دستگیری پسری که در کافه به پسرش کمک می‌کرد را بفهمد. سپس او توضیح داد ماجرا از این قرار است که یکی از افسران امنیتی برای خوردن صبحانه به کافه‌ی آن‌ها آمده است و ابتدا برای یکی دیگر از مشتریان خدمات ارائه می‌شود و پیش از این افسر امنیتی برای او صبحانه می‌آورند، اما افسر امنیتی و پلیس انتظار دارند به محض این‌که وارد شدند برای آن‌ها غذا بیاورند و یا یک نفر را می‌فرستادند تا برایشان غذا بیاورند.

زینب به طرز چشمگیری تمام غذاهای خوبی را که پسرش برای آن‌ها تهیه کرده بود را تعریف کرد: باقلای نرم‌شده در کره‌ی خالص، تخم‌مرغ، پنیر، خیارشور و تعداد زیادی نان. افسران امنیتی هیچ‌گاه هزینه‌ی صبحانه را به‌طور کامل پرداخت نمی‌کنند، و حتی گاهی اوقات یک دینار هم پرداخت نمی‌کنند و این بار هم گارسون را دستگیر کردند.

درحالی‌که زینب به‌خاطر سردردش چای پررنگ می‌نوشید سعی کردم با یک پیشنهاد جسورانه، جو ناخوشایند محیط را تغییر بدهم و گفتم: چرا لیستی از غذاها همراه با قیمت‌شان را بر روی یک تابلو نمی‌نویسید تا همه بدانند قیمت خوراکی

و نوشیدنی‌ها چقدر است؟ و نیز برای این‌که افسران امنیتی و پلیس شرمندۀ شوند لیست دیگری تهیه کنید که در آن تخفیف ویژه برای آن‌ها را لحاظ کنید. اما زینب و پسرش این پیشنهاد را نپذیرفتند و حوصله‌ی این دردسر را نداشتند.

زینب توضیح داد مشکل این است که هیچ‌کس جرأت ندارد در مقابل آن‌ها بایستد، و با یک کلمه حتی می‌توانند کافه‌ی او را تعطیل کنند. حتی خود او باید روزانه به افسر امنیتی و پلیس گردشگری (پلیس ویژه‌ای که در برخی کشورها برای حفاظت از گردشگران و کمک به آن‌ها گمارده می‌شود) رشوه می‌داد تا برایش مشکلی ایجاد نکنند. زینب را دیده بودم که پریشان می‌شد که مردان یونیفرم‌پوش یا پلیس با لباس شخصی از او درخواست پاکت سیگار می‌کردند و بعداً از پرداخت پول آن نیز خودداری می‌کردند. آن‌ها زینب را به‌عنوان یک کشاورز نادان می‌دیدند و چهره‌اش را که به‌خاطر سال‌ها کار در مزرعه تیره شده بود و ردای سیاهی که بر تن می‌کرد او را در شکل یک زن بی‌سواد نشان می‌دهد. آن‌ها می‌دانستند که زینب ناتوان است، لذا جای تعجب نیست که زینب دولت را به‌خاطر ظلم به زنان مقصر بداند و سرزنش کند.

نزدیک به بیست سال است که با زینب و خانواده‌اش صمیمی هستم، فرزند کوچک او هم‌سن دوقلوهای من است، زمانی که بچه‌هایمان نوزاد بودند با هم آشنا شدیم. من رفتار زینب را تحسین می‌کردم که فرزندان خود را بزرگ می‌کرد و کار خانه هم کماکان بر دوش خود او بود و آن را اداره می‌کرد، شوهرش مانند بسیاری از مردم این منطقه برای پیدا کردن کار به قاهره رفته بود و فقط در مرخصی‌های کوتاه‌مدت به نزد آن‌ها برمی‌گشت.

ذکاوت و باهوشی زینب در همه چیز، از نوحه‌ی مجلس ختم گرفته تا اقتصاد کشاورزی، سبب شده بود که با تلاشی خستگی‌ناپذیر یک زندگی خوب و آرام برای خانواده‌اش فراهم سازد.

در سال‌های اخیر، زمانی که فرزندانش به اندازه‌ی کافی بزرگ شده بودند که بتوانند به او کمک کنند، سرانجام زینب توانست از موقعیت محل زندگی خود که

در نزدیک ایستگاه اتوبوس گردشگران قرار داشت برای تجارت و سرمایه‌گذاری استفاده کند و یک ده‌ی کوچک برای فروش سیگار، باتری و آدامس باز کرد، سپس آن را توسعه داد و نوشابه، آب‌معدنی و غذای سریایی و چاشت را نیز به آن اضافه کرد. او مدام مشغول جابجایی وسایل به داخل و خارج ده‌ی، خدمت‌رسانی به مشتریان و تهیه‌ی وسائل لازم بود و از درآمد حاصل از آن نیز به پلیس رشوه می‌داد، جریمه، مالیات و سایر هزینه‌ها را پرداخت می‌کرد.

البته شرایط و وضعیت زینب منحصر به فرد بود، او در یک منطقه‌ی فقیرنشین مصر زندگی می‌کرد و ازدواج پر دردسری داشت، اما زنی فعال و مستقل بود و سال‌ها به تنهایی یک مزرعه‌ی کشاورزی را اداره می‌کرد، زینب از نرفتن به مدرسه بسیار ناراحت بود — تحصیل دختران در آن زمان آسان نبود — اما واقعاً متعجب بود که چرا با وجود این‌که او هرگز به مدرسه نرفته است، اما زودتر از فرزندان‌ش همه چیز را درک می‌کند!

واکنش زینب به موضوع تحقیق من درباره‌ی «زنان مسلمان» چیزی را که در سراسر جهان عرب بارها دیده بودم را تایید کرد و آن هم این است که زینب و امثال او با وجود این حجم از سختی و مشکلات هنوز به این فکر می‌کنند که چگونه بهترین زندگی را برای خانواده‌ی خود فراهم کنند. شخصی مثل زینب از تمام اتفاقات سیاسی که بر زندگی و موقعیت او تاثیر گذاشته بود بسیار آگاه بود، یا تغییراتی که شرایط دیگری برای کارکردن او ایجاد می‌کرد چه از طرف وزارت امنیت و چه از طرف گردشگری.

شوکی که به زینب وارد شد وقتی دلیل آزار و اذیتش را به‌خاطر مذهبش بیان کردم، بسیار مهم بود! مانند بسیاری از زنانی که در جهان عرب دیده‌ام — از یک استاد دانشگاه گرفته تا یک زن کارآفرین و تاجر روستایی — هویت مذهبی‌اش به‌عنوان یک زن مسلمان برای زینب معنای عمیقی داشت و همچنین ایمانش به خدا، جزء جدایی‌ناپذیر احساس او از خودش و اجتماع بود.

مانند یک آنتروپولوژیست (انسان‌شناس) فکر کنید:

بر اساس تحقیقات انسان‌شناسی^(۱) که در این سال‌ها انجام داده‌ام، زنان زیادی را مانند زینب می‌شناسم، بنابراین آنچه در مورد «زنان مسلمان» می‌خوانم یا می‌شنوم اغلب اوقات مرا به تعجب وامی‌دارد. تطبیق تجربیاتم با زنانی که در مناطق روستایی مصر ملاقات کرده‌ام، با آنچه رسانه‌های آمریکایی ارائه می‌دهند، یا با آنچه که مردم در مهمانی‌های شام، در مطب پزشکان و در زمین فوتبال پسران می‌شنوم بسیار دشوار است. تعجب می‌کنم که چگونه مردم به این راحتی می‌توانند باور کنند که زنان مسلمان هیچ حق و حقوقی ندارند!

این کتاب نتیجه‌ی یک سفر فکری برای درک اختلاف بین تجربه‌ی خودم و افکار عمومی مردم درباره‌ی زنان مسلمان است. هنگامی که ارتش ایالات متحده در سال ۲۰۰۱ در افغانستان مداخله کرد، دفاع از حقوق زنان بخشی از این روند شد. من قبلاً بیست سال تجربه‌ی نوشتن و تحقیق در مورد زندگی زنان در جوامع مختلف مصر را داشتم، و در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ به مدت دو سال در یک جامعه‌ی بادیه‌نشین در صحرای غربی مصر زندگی کردم زیرا من در آن زمان دانشجوی کارشناسی‌ارشد در رشته‌ی آنتروپولوژی بودم که برای پایان‌نامه‌ی خود کارهای تحقیقاتی انجام می‌دادم. کتابی که در نهایت بر اساس این تجربه منتشر کردم، احساسات پنهان (Veiled Sentiments)^(۲) نام داشت. این کتاب موضوعات زیادی را پوشش می‌داد؛ از جمله اینکه شعر برای زنان این جامعه بسیار ارزشمند است، به طوری که از طریق آن‌ها می‌توان فهمید که زنان درباره‌ی مردان، روابط و زندگی‌شان چگونه فکر می‌کنند. زنانی که از طریق این اشعار تند دل خود را خالی می‌کردند به خوبی به من نشان دادند که زندگی فرهنگی و اخلاقی در جوامع مسلمان، حداقل در جامعه‌ای که من در مورد آن تحقیق می‌کردم چقدر پیچیده است.

(۱) انسان‌شناسی علمی است که به بررسی رشد، ویژگی‌ها و فرهنگ جوامع انسانی می‌پردازد. (مترجم)

(2) Lila Abu- Lughod, Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society (Berkeley: University of California Press, 1986.

نگران این بودم که سبک آکادمیک و استدلال‌های مطرح‌شده در کتاب اولم مانع از انتقال شور و سرزندگی‌ای شود که در بین این زنان احساس کرده بودم. البته از تفاوتی که در زندگی اجتماعی و اخلاقی آن‌ها احساس کرده بودم نیز بماند. سپس دوباره در اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰ حدود شش ماه دیگر در جامعه‌ی آن‌ها زندگی کردم. بر اساس این تحقیق، کتاب دومی را با عنوان (نوشتن درباره‌ی دنیای زنان: World s' Women Writing) نوشتم که فقط از روایات تشکیل شده بود. در آن کتاب تماماً از زندگی روزمره‌ی هر یک از این زنان استفاده کردم تا بتوانم چیزی از روح دنیای آن‌ها را به تصویر بکشم.

امیدوارم با به نمایش گذاشتن رویاها، آرزوها، خشم و ناامیدی زنان - به زبان خودشان - بتوانم این کلیشه در مورد زنان مسلمان را بشکنم. برخی از این زنان به شدت آرزوی فرزند داشتند و برخی دیگر نیز گرفتار تعداد زیادی بچه بودند، برخی می‌خواستند ازدواج کنند و برخی دیگر نیز از ازدواج فرار می‌کردند یا این‌گونه وانمود می‌کردند، برخی از آن‌ها روابط محکمی با شوهران خود داشتند و برخی دیگر نیز شوهرانی داشتند که احساسات آن‌ها را جریحه‌دار می‌کردند، برخی موفق شده بودند که از ازدواج فرار کنند و برخی نیز غرق در عشق به فرزندان خود بودند. همه‌ی داستان‌ها در مورد حسادت، مشاجره، وابستگی‌های عمیق متقابل و تغییرات عمیقی بود که زنان با افزایش سن با آن‌ها مواجه می‌شدند. برخی از زنانی که درباره‌ی آن‌ها نوشته بودم احساس می‌کردند که مورد حمایت خانواده هستند و برخی دیگر نیز احساس می‌کردند که در حاشیه قرار دارند. برخی از آن‌ها بسیار قوی و قابل اعتماد بودند اما برخی دیگر کاملاً تسلیم سرنوشت شده بودند. زنان جوانی بودند که می‌خواستند از قیدوبند جامعه بگریزند، اگرچه از مسائل اساسی که آن‌ها را به‌عنوان یک مسلمان متعهد نگه می‌داشت به شدت دفاع می‌کردند، اما در نهایت همه‌ی این زنان نسبت به حقوق خود احساس نگرانی زیادی می‌دادند.

تجارب فردی این زنان و طرز تفکر آن‌ها در مورد زندگی و روابط، خود چالشی

برای تمایل به علم انسان‌شناسی برای تعمیم فرهنگ‌ها از طریق علوم اجتماعی بود. فمنیست‌ها را به‌عنوان مخاطب دیگری برای کتابم تصور می‌کردم. امیدوار بودم این داستان‌ها آن‌ها را متقاعد کند که صحبت از «پدرسالاری» یا انگشت گذاشتن روی نحوه‌ی عملکرد قدرت چندان آسان نیست. من می‌خواستم تحقیقات چندین ساله‌ام چیز خارق‌العاده‌ای را به مردمی ارائه دهد که درک بسیار پایینی از نگرش بالای زنان در خاورمیانه داشتند.

من سعی کردم به چندین سال تجربه‌ی خود در مصر وفادار بمانم - بزرگ شدن بچه‌ها، تلاش زنان برای محافظت از خانواده، چگونگی دستیابی به رویاهایشان، روابط و تغییر نقش‌ها و نیز امیدهای که گاهی اوقات منجر به ناامیدی می‌شد - من تمام تلاش خودم را کردم تا «آن‌طور که زندگی می‌کردند» زندگی‌شان را به زیبایی به تصویر بکشم.^(۱)

این نوشته‌ی خود را «نوشتن علیه فرهنگ» نام نهادم. می‌دانستم که کلی‌نگریستن به فرهنگ‌ها مانعی در برابر قدردانی واقعی خواهد بود، حتی ما را از درک تجربیات دیگران و سپس رسیدن به سطحی که اکنون در آن هستیم، باز می‌دارد. مفهوم و ایده‌ی فرهنگ به هسته‌ی اصلی سیاست بین‌المللی و فهم همگانی تبدیل شده است. مقامات به ما می‌گویند که درگیری و تناقضاتی بین تمدن و فرهنگ‌های جهان وجود داشته است و نیز می‌گویند شکافی از تفاوت بین غرب و بقیه‌ی جهان وجود دارد. فرهنگ مسلمانان به‌عنوان یک فرهنگ زشت و خطرناک - گیج‌کننده‌ترین و مشکل‌سازترین فرهنگ - نشان داده می‌شود. در این نگرش و فهم جدید، زنان مسلمان نمادی از بیگانه‌بودن این فرهنگ هستند.

به تصویر کشیدن زنان مسلمان در غرب سابقه‌ی طولانی دارد.^(۲)

(1) Paul Riesman, *Freedom in Fulani Social Life: An Introspective Ethnography* (Chicago: University of Chicago Press, 1977).

(۲) کارشناسان این توصیف را در کتاب شرق‌شناسی ادوارد سعید «شرق‌شناسی جنسیتی» می‌نامند. بسیاری این تصویر از زنان و جنسیت را در گفتارهای شرق‌شناسانه‌ی خود تحلیل کرده‌اند. همچنین نگاه کنید به:

پس از حملات یازده سپتامبر، بازتاب تصویر زنان ستم‌دیده‌ی مسلمان با مأموریت نجات آن‌ها از فرهنگی که در آن زندگی می‌کنند همراه شد. همانطور که بعداً در این کتاب به بررسی آن‌ها خواهم پرداخت، همین دیدگاه‌ها ماجراجویی‌های ایالات متحده و اروپا در خاورمیانه و جنوب آسیا را توجیه می‌کند. رسانه‌ها با شور و شوق از ظلم‌و ستم به زنان خبر می‌دهند و فمینیست‌ها نیز وارد این بازی شده‌اند. خاطرات زنان مسلمان درباره‌ی وضعیت اسفبار خواهرانش در ایران، افغانستان و عربستان سعودی پرفروش‌ترین کتاب‌های غربی است. سازمان‌های مربوط به زنان همراه با سازمان‌های بشردوستانه و کارشناسان حقوقی به افغانستان و سپس به عراق رفتند، همان کشوری که زمانی در آنجا زنان از بالاترین سطح تحصیلات، بازارکار و حتی مشارکت سیاسی در جهان عرب برخوردار بودند.^(۱)

مرز بین ترقی‌خواهان و راست‌گرایان در نگرانی آن‌ها نسبت به زنان مسلمان نامشخص است. برخی از ترقی‌خواهان، فمینیست‌های آمریکایی را متهم می‌کنند که در اعتراض به «بی‌عدالتی‌های آشکار» از جمله «ستم به زنان در جوامع مسلمان» کوتاهی کرده‌اند.^(۲) آن‌ها همچنین فمینیست‌های سکولار را متهم می‌کنند که کاملاً تحت‌تاثیر یک ضدآمریکایی سمی قرار گرفته‌اند، یا به پدرسالاری که در همه جا حاکم است دلبستگی پیدا کرده‌اند (البته بدون ذکر کسانی که نگران

Dohra Ahmad, "Not Yet beyond the Veil: Muslim Women in American Popular Literature," Social Text 27, no. 105: (2009) 99; Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient* (Bloomington: Indiana University Press, 1986); and Meyda Yegenoglu, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

(1) Suad Joseph, "Elite Strategies for State Building," in *Women, Islam, and the State*, ed. Deniz Kandiyoti (Philadelphia: Temple University Press, 1991); Nadjé Sadig Al- Ali, *Iraqi Women: Untold Stories from 1948 to the Present* (London: Zed Books, 2007); Nadjé Al- Ali and Nicola Pratt, *What Kind of Liberation? Women and the Occupation of Iraq* (Berkeley: University of California Press, 2009).

(2) Christina Hoff Sommers, "The Subjection of Islamic Women and the Fecklessness of American Feminism," *Weekly Standard*, May 2007, 21, [weeklystandard.com/Content/Public/Articles/641/013/000/000szkys.asp](http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/641/013/000/000szkys.asp).

فمینیسم یا ضد خانواده‌اند و یا خواهان جنگ مذهبی در جامعه هستند) چنان‌که نسبت به رفتارهای زننده‌ای که در خارج از کشور ما رخ می‌دهد انتقاد نمی‌کنند. از سوی دیگر، ناظران جنبش فمینیستی آمریکا استدلال می‌کنند که احیای فمینیسم آمریکایی در دهه‌ی ۱۹۹۰ با تغییر تمرکز از مسائل داخلی به مسائل جهانی اتفاق افتاد. به‌عنوان مثال: فارل و مک درموت، رکود فمینیسم ایالات متحده پس از دهه‌ی ۱۹۷۰ به واکنش محافظه‌کارانه نسبت می‌دهند که دستاوردهای قبلی در زمینه‌ی تحصیل، اشتغال و حقوق جنسی زنان را به چالش می‌کشید (و در عین حال انتقادات اقلیت‌ها از فمینیسم آمریکایی به دلیل نژادپرستی آن را تضعیف می‌کرد). آن‌ها می‌گویند چرخش جریان اصلی به‌سوی فمینیسم جهانی و بین‌المللی «یک انحراف استراتژیک از یک سیاست داخلی شکسته» بود، به‌طوری که فمینیست‌های آمریکایی شروع به تمرکز بر روی اقدامات ظالمانه‌ای کردند که به راحتی می‌تواند در هر نقطه از جهان رخ دهد، مانند: ختنه‌ی زنان، حجاب اجباری و قتل‌های ناموسی.

ترویج این عوامل در خارج از کشور خودشان و در غرب نیز باعث شد تا آن‌ها بتوانند محل امنی را در بحث‌های سیاسی باز کنند و ایالات متحده را به‌عنوان چراغ راهنمایی برای امور بشردوستانه معرفی کنند.^(۱)

به‌عنوان یک انسان‌شناس که زمان زیادی را با زنانی گذرانده‌ام که در جوامع مسلمان زندگی کرده‌اند، تغییری مرا وادار می‌کرد به‌وسیله‌ی دیدگاهی که رشته‌ی تحصیلی‌ام به من داده بود، درباره‌ی آنچه باید انجام دهم یا می‌توانستم انجام دهم، بیندیشم. یکی از اولین اصول روش‌شناسی ملتها که نیاز به یکپارچگی روزانه و درازمدت دارد، شنیدن و مشاهده‌کردن است. من قبلاً بیست سال تمام تلاش خود را مبذول ساختم تا چیزی در مورد زندگی زنان در جهان اسلام که یکسان‌بودنشان با

(1) Amy Farrell and Patrice McDermott, "Claiming Afghan Women: The Challenge of Human Rights Discourse for Transnational Feminism," in *Just Advocacy? Women's Human Rights, Transnational Feminisms, and the Politics of Representation*, ed. Wendy S. Hesford and Wendy Kozol (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2005).

مرد است را بفهمم. همان جایی که این‌گونه نشان داده می‌شود که مرکز دفاع از حقوق زنان است، به همین دلیل پروژه‌ای را شروع کردم تا بررسی کنم که چرا نگرش عمومی مردم غرب نسبت به زنان مسلمان با نگرشی که در تاریخ تجربه کرده یا خوانده‌ام یکسان نیست؟!

این کتاب نتیجه‌ی تلاش من است تا نشان دهم که چگونه باید در مورد مسائل مربوط به زنان مسلمان و حقوق آن‌ها بیندیشیم. من نه تنها کار رسانه‌ها را تحلیل یا نقد نمی‌کنم، حتی روش‌هایی که در آن عبارات و مسائل کلی در سیاست گنجانده می‌شوند را بررسی نمی‌کنم، بلکه متعهد هستم درباره‌ی زندگی فردی و خصوصی زنانی که آن‌ها را ملاقات کرده‌ام صحبت کنم. ۱.

هر زنی را که در این کتاب معرفی می‌کنم ما را وادار می‌سازد که اعتقادات تعصب‌آمیز خود را زیر سؤال ببریم. هر کدام از آن‌ها به من آموختند که رسانه‌های معاصر، حقوقی که زنان مسلمان از آن برخوردار هستند یا نیستند را ناکافی درک کرده‌اند. آن‌ها حتی به من یاد دادند که زنان تا چه حد عمیقاً به جنسیت خود دلبستگی دارند، اکثر آن‌ها دیدگاه‌های واضح و قوی در مورد رفتار و متفاوت بودن خودشان داشتند و همچنین برخوردشان با قوانین و هنجارهای اجتماعی که بین حقوق و مسئولیت‌های زن و مرد تمایز قائل می‌شود. من از پرونده‌های این زنان برای پر کردن شکاف بین بلاتکلیفی‌ها و مشکلات شخصی‌شان و همچنین برای توضیح حقیقت داستان‌های زنان مسلمان که تحت ستم فرهنگ خود هستند استفاده می‌کنم.

دیدگاه‌های جایگزین

من تنها کسی نیستم که به تصویری که غرب از زنان مسلمان ترسیم نموده است شک و تردید ایجاد می‌کنم. و همچنین تنها کسی هم نیستم که ارتباط بین این تصاویر با سیاست اِشغال‌گری را زیر سوال می‌برم، چنان‌که صداها و مخالف و مداخلات آگاهانه در فضای آمریکا به گوش می‌رسد. در آوریل ۲۰۱۱، وبسایتی

به نام (Muslimah Media Watch) که نماینده‌ی زنان مسلمان است، تصویری از یک کمپین حقوق بشری در آلمان را به صورت یک پوستر به نمایش گذاشت و طوری دیده می‌شد انگار که چندین کیسه زباله‌ی پلاستیکی سیاه و آبی هستند که در کنار دیوار ردیف شده‌اند، اما اگر از نزدیک به آن نگاه می‌کردید تصویری یک زن را می‌دیدید که صورت خودش را با نقاب آبی پوشیده است.^(۱)

شعار کمپین‌های حقوق بشری این بود: «زنانِ مظلوم به راحت نادیده گرفته می‌شوند، لطفاً ما را در مبارزه برای گرفتن حقوق‌شان حمایت کنید».

نویسنده‌ای از یک وبسایت فمینیستی پاسخ داده بود: «اگر پوستر حذف شود، کمپین به راحتی نادیده گرفته می‌شود». فمینیست‌ها اعم از مسلمان و غیرمسلمان که جذب پوستر تبلیغاتی کمپین شده بودند، پرسیدند؛ چرا بسیاری از مردم از جمله فعالان حقوق بشر معتقدند که زنان مسلمان فقط به دلیل پوششی که دارند نمی‌توانند یک موجود مستقل باشند و از حق و حقوق خود دفاع کنند؟! این دسته از فمینیست‌ها جزو آن‌هایی نبودند که اذیت و آزار زنان را نادیده بگیرند، بالعکس بلکه معتقد بودند که ما باید با آن‌ها صحبت کنیم و مشکلاتشان را بفهمیم، نه این‌که مثل نایلون زباله با آن‌ها رفتار کنیم.

«مارتا نوسبوم» فیلسوف فمینیستی، این مشکل را تعمیم می‌دهد و بر این باور است که نقاب و حجاب را نمی‌توان نماد ظلم و ستم دانست. در مقاله‌ای که سال ۲۰۱۰ در نیویورک تایمز در مورد ممنوعیت نقاب در چندین کشور اروپایی منتشر کرد، استدلال نمود که ممنوعیت نقاب مخالف آزادی شعور افراد است که این آزادی جوهره‌ی قوانین و ارزش‌های تاریخی ایالات متحده در مورد احترام قانونی به حقوق مشترک بشری است.^۱ شکست‌های آکادمیکی که نوسبوم برای درک عمومی و

(۱) کلیفورد گلیتیس از ویلیام بلیک نقل می‌کند که به خوبی نشان می‌دهد چگونه انسان‌شناسان به دنبال دانش هستند و چندین سال را در مکان‌های کوچک و دور افتاده سپری می‌کنند و زندگی روزمره‌ی مردم را زیر نظر می‌گیرند تا وضعیت انسان را درک کنند (جهانبینی در یک دانه شن).

مشترک مردم انجام داد، این دیدگاه را ترویج کرد که ممنوعیت یک تکه لباس زنانه نه تنها جلف و نابه‌هنجار نیست بلکه شگفت‌انگیز هم هست.

اولین چیزی که از آن شروع به صحبت کرد این بود که نقاب نماد تسلط مردان و ظلم در حق زنان نیست، و کسانی که از نقاب انتقاد می‌کنند نه چیزی در مورد نمادهای اسلامی می‌دانند و نه بسیاری از دیگر پدیده‌های مردسالارانه‌ی جوامع خود را مورد انتقاد قرار می‌دهند: مانند کالایی‌شدن زنان و قاچاق آنان، جراحی‌های زیبایی، خشونت توسط برادران و بسیاری از نمونه‌های مشابه دیگر.

نوسبوم دو نمونه از زندگی روزمره را ذکر می‌کند که می‌تواند بهانه‌ای برای ممنوعیت نقاب باشد:

۱. امنیت ایجاب می‌کند که افراد چهره‌ی خود را در مکان‌های عمومی نمایان کنند.

۲. شفافیت و ارتباطی که باید بین شهروندان وجود داشته باشد با پوشاندن صورت مختل می‌شود.

نوسباوم در این‌باره می‌نویسد: در شیکاگو، مانند بسیاری از جاهای دیگر اروپا، هوا بسیار سرد است و وقتی بیرون می‌رویم، کلاه‌هایمان را برمی‌داریم و گوش‌ها و حتی ابروهای خود را با آن می‌پوشانیم و نیز دهان و بینی خود را کاملاً با شال‌گردن می‌پوشانیم. این مسئله برای ما نه مشکل امنیتی یا ارتباطی ایجاد کرده است و نه مانع از ورود ما به اماکن عمومی شده است. این را هم بدانید که اکثر افراد دارای مشاغل اجتماعی عالی در طول سال نیز صورت خود را می‌پوشانند؛ به‌عنوان مثال جراحان، دندانپزشکان، بازیکنان فوتبال (آمریکایی)، فضانوردان و اسکیت‌بازان.^(۱)

او در پستی به ایرادات و اعتراضات مبنی بر این‌که نقاب زن را از انسانیت محروم

(1) Martha Nussbaum, "Veiled Threats?," New York Times: Opinionator, July 2010, 11, opinionator.blogs.nytimes.com/11/07/2010/veiled-threats/.

می کند (او را به عنوان یک شیء نشان می دهد نه یک انسان - همچون کیسه‌ی زباله)؛ پاسخ داد. همچنین نوسباوم می نویسد: «بیشتر اشعار ما چشم را به عنوان دریچه‌ی روح به تصویر می کشد». او سپس به بیان تجربه‌ی شخصی خود می پردازد که در طول پروژه‌ی ساخت دفترش در دانشگاه شیکاگو برای محافظت از تارهای صوتی اش در برابر گردوغبار مجبور بود تمام صورت خود را به جز چشمانش بپوشاند و شاگردانش نیز خیلی زود به پوشاندن صورت عادت کردند و مشکلی با آن نداشتند. او می گوید: شخصیت من با ماسک تحقیر نشد و دانش آموزانم احساس نمی کردند که نمی توانند من را به عنوان یک انسان ببینند^(۱). وی در نهایت بیان می کند که اگر همه، انسان‌ها را موجوداتی با کرامت یکسان بدانند، هر یک از این بحث‌ها در مورد تحریم نقاب تبعیض آمیز خواهد بود.

او بعداً در کتاب خود «عدم پذیرش آیین جدید: غلبه بر سیاست ترس در مواقع بحران»^(۲) توضیح می دهد که همه‌ی پیشنهادات ارائه شده برای ممنوعیت حجاب با پوشاندن صورت مشکلی ندارند، بلکه ترس از مسلمانان است.^(۳)

هر یک از کسانی که بر علیه استریوتایپی (تفکر قالبی) زنان مسلمان، به ویژه پوشش آن‌ها صحبت می کنند در مورد سایر رنج‌های دیگرشان سکوت می کنند. خودِ نوسباوم تلاش می کند توجه مردم را به بی عدالتی‌های فاحش ایجاد شده مبتنی بر جنسیت و خشونت نفرت انگیز علیه زنان در سراسر جهان جلب کند.^(۴) من موافق

(1) Martha Nussbaum, "Beyond the Veil: A Response," New York Times: Opinionator, July 15, 2010, opinionator.blogs.nytimes.com/15/07/2010/beyond-the-veil-a-response

(2) The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age

(3) Martha Nussbaum, "Veiled Threats?," New York Times: Opinionator, July 2010, 11, opinionator.blogs.nytimes.com/11/07/2010/veiled-threats/; and Martha C. Nussbaum, The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012).

(4) Martha Nussbaum's latest iteration for a general audience: Martha C. Nussbaum, Creating Capabilities: The Human Development Approach (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011).

احساسات همه‌ی کسانی هستم که می‌خواهند دنیایی را ببینند که در آن زنان به اندازه‌ی وضعیت جهان کنونی دچار رنج و سختی نشوند؛ خواه از لحاظ گرسنگی، فقر، خشونت خانوادگی، استثمار جنسی و یا هر نوع عمل دیگری که سلامت و حیثیت آن‌ها را به خطر بیندازد.

کسی که به امنیت و رفاه زنان اهمیت می‌دهد، به دنبال یک اخلاق و سیاست ایده‌آل است، جایی مانند مدینه‌ی فاضله. اما من به‌عنوان یک محقق و کسی که سال‌ها با انواع مختلف زنان زندگی کرده است، زنانی که اغلب به‌عنوان نمونه‌های برجسته و حتی نمونه‌هایی از ظلم دیده می‌شوند. اصرار داشتم که باید ماهیت و علل رنج زنان را به دقت تحلیل کنیم. زنی مثل زینب نیز مثال خوبی است که تحلیل خود را با آن شروع کنیم.

فمینیسم کجاست؟!

دو دهه‌ی گذشته، دوره‌ی مهمی برای توسعه‌ی رویکردهای جدید بین‌المللی نسبت به حقوق زنان و همچنین برای مسائل و نظرات فمینیست‌هایی که به وضعیت زنان در سراسر جهان می‌پرداختند.

در دهه‌ی ۱۹۹۰، با برگزاری چهارمین کنفرانس زنان در پکن در سال ۱۹۹۵ و کمپین‌های موفقیت‌آمیزی که حقوق زنان را به‌عنوان حقوق بشر به تصویر کشید، وارد دوره‌ی جدیدی از مبادلات بین‌المللی در بین زنان شدیم که در آن فعالان غیردولتی خود را وقف توانمندسازی زنان کردند. و نخبگان فمینیستی در سایر نقاط جهان شروع به شکوفایی کردند و فمینیست‌های غربی نیز در سایر مناطق در فعالیت‌هایی شرکت نمودند.

کنوانسیون سازمان ملل متحد تحت‌عنوان «حذف همه‌ی آشکال تبعیض علیه زنان» که به (CEDAW) مشهور است به سنگ بنای حمایتی برای دستیابی به برابری

جنسیتی تبدیل شد.^(۱) مناظره‌های زنده در دانشگاه‌ها و جاهای دیگر برگزار شد و فمنیست‌های لیبرال که مردسالاری را در فرهنگ‌های دیگر محکوم می‌کردند و مدافع استانداردهای جهانی برابری جنسیتی شدند، با رویارویی فمنیست‌های جهان سوم و فمنیست‌های سیاه‌پوست غربی مواجه شدند که معتقد بودند تفاوت در منشأ، موقعیت اجتماعی و محل جغرافیایی، تفاوت‌هایی در تجربیات زنان ایجاد می‌کند.^(۲)

(بنابراین تحمیل استانداردهای بین‌المللی غیرقابل قبول است) پس چگونه می‌توانیم با زنان به‌طور یکسان برخورد کنیم؟

بحث بی‌وقفه و سازش‌ناپذیر در محافل فمنیستی در مورد این‌که آیا زنان به اندازه‌ی کافی آن‌قدر ارزشمند و دارای شخصیت هستند که دسته‌ی جداگانه‌ای از «زنان» تشکیل دهند یا خیر؟! همین بحث‌ها موضوع این کتاب را تشکیل خواهند داد.

For the best analysis of the workings of the UN Convention on the Elimination of All (۱) Forms of Discrimination against Women (CEDAW), see Sally Engle Merry, *Human Rights International Law into Local Justice* (Chicago: University and Gender Violence: Translating of Chicago Press, ۲۰۰۶).

(2) *Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006); Inderpal Grewal, "On the New Global Feminism and the Family of Nations: Dilemmas of Transnational Feminist Practice," in *Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age*, ed. Ella Shohat, *Documentary Sources in Contemporary Art* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998); Inderpal Grewal, *Transnational America: Feminisms, Diasporas, Neoliberalisms* (Next Wave: New Directions in Women's Studies) (Durham, N.C.: Duke University Press, 2005); Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2003); Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?," in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Urbana: University of Illinois Press, 1988); Rajeswari Sunder Rajan, *Real and Imagined Women: Gender, Culture, and Postcolonialism* (London: Routledge, 1993); Leti Volpp, "Blaming Culture for Bad Behavior," *Yale Journal of Law & the Humanities* : (2000) 12 116 -89; and Leti Volpp, "Feminism versus Multiculturalism," *Columbia Law Review* 101, no. 5 1218 -1181 : (2001), among others.

آیا باید با زیرمجموعه‌های یکسان و همگن خود کار کنیم، مثلاً «زنان مسلمان» یا نه؟

زینب را به‌عنوان موضوع کتابم انتخاب کرده‌ام زیرا دیگران - در خارج و داخل جامعه‌ی اسلامی - مشکلات زنان را این‌گونه طرح‌ریزی می‌کنند. با این حال، تمام موارد موجود در کتاب که مربوط به یک زن مشخص است و آن را تحلیل خواهم کرد، از کشورهای عربی و به‌ویژه مناطق روستایی مصر است، جایی که تحقیقاتم را در آن انجام داده‌ام، این جهش از حالت عمومی به خصوصی هم نیاز به توضیح و شفاف‌سازی دارد.

زنان مسلمان در تمام قاره‌ها وجود دارند که اکثریت آن‌ها در جنوب و جنوب آسیا زندگی می‌کنند، که تعداد آن‌ها از زنان ساکن در خاورمیانه بیشتر است. بسیاری از تحولات مهم حقوقی و فرهنگی از این مناطق نشأت می‌گیرد. محققان نیز در هر ملتی که زنان مسلمان در آن وجود داشته است، جنسیت را مورد مطالعه قرار داده‌اند. تجربیات زنان در این پژوهش‌ها می‌تواند بسیار بیشتر از آنچه که من به تنهایی در کشوری مانند مصر انجام داده‌ام، چیزهای متفاوت‌تر و بیشتری را آشکار کند. هر کدام از کشورهایی که مسلمانان در آن زندگی می‌کنند، تاریخ خاص خود را دارند. در برخی از آن‌ها مسلمانان در اقلیت و در برخی دیگر نیز در اکثریت هستند. در برخی از کشورهای کم‌جمعیت، اکثریت ثروتمند و در برخی دیگر نیز فقیر هستند.

مطالعات دقیق روش‌شناسی نوشته شده توسط انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان؛ مستندهای شفاف تولید شده؛ مطالعات تاریخی منتشر شده توسط آرشیداران؛ افسانه‌ها، اشعار و گفتارهای تولید شده توسط زنان این جوامع؛ مطالعات اصلاحات حقوقی و قضایی انجام‌شده توسط کارشناسان؛ همگی این‌ها وجود تنوع بی‌سابقه‌ای را تایید می‌کنند.

اگر خودم در هند می‌بودم، می‌توانستم تجربیات و موقعیت‌های مختلفی را جمع‌آوری کنم - از طریق بازگشت به تاریخ صدساله و مناطق مختلف آن - تا این تنوع

را درک کنیم. تغییراتی که زندگی و حقوق زنان مسلمان در شبه قاره را شکل داده است قابل توجه است، از فاجعه‌ی جمعی در گجرات تا استفاده‌ی ابزاری از آنها در جریان تجزیه‌ی کشور، زمانی که همانند زنان هند و سیک، برده‌ی جنگ شدند و پس از استقلال به‌عنوان افتخار ملی بازگردانده شدند، که هویت اسلامی آنها نقش بسزایی در مقابله با این خشونت‌ها داشت. سال‌هاست که بحث‌های شدیدی درباره‌ی قانون مدنی خانواده در هند وجود دارد، و جوامع مسلمان نیز بر حفظ هویت مسلمانی خود اصرار دارند.^(۱)

بسیاری از دیگر تجاوزهای مکرر به زنان مسلمان که توجه جهانیان را به خود جلب می‌کرد، در سایر نقاط جهان که من در آنجا زندگی نمی‌کردم یا به تحقیق نمی‌پرداختم، اتفاق می‌افتاد. از زمان ورود ارتش آمریکا به افغانستان در سال (۲۰۰۱)، روزنامه‌های آمریکایی به‌طور مداوم مشکلات زنان افغان را برجسته می‌کنند. از این‌رو، همان‌طور که در فصل اول بحث خواهم کرد، تمرکز عمداً بر روی «فعالیت‌های فرهنگی» است تا مشکلات دیگری مانند مجروحان جنگ و پیامدهای حملات نظامی یا آوارگی و مهاجرت. لذا مهم این است که بتوانیم یک کاغذ سفید را بخوانیم!

کشوری مانند بنگلادش که مدتی به دلیل اسیدپاشی به یک زن در کانون توجه قرار گرفت، بلافاصله یکی از شبکه‌های تلویزیونی بزرگ آمریکا، مستندی به‌نام «چهره‌های امید» تولید کرد. «الورا چاودهوری» که همین موضوع و هم افکار عمومی را مورد مطالعه قرار داده بود، دریافت که موضوع اسیدپاشی در طی سالیان متمادی توسط فمنیست‌های بنگلادشی به‌عنوان یک مشکل اصلی در نظر گرفته شده است، چنان‌که چندین سازمان برای این منظور ایجاد کرده و در عین

(1) Zakia Pathak and Rajeswari Sunder Rajan, "Shahbano," Signs 14, no. 582-558: (1989) 3; For a good analysis, see Flavia Agnes, "Interrogating 'Consent' and 'Agency' across the Complex Terrain of Family Laws in India," Social Difference Online 16-1: (2011) 1, socialdifference.columbia.edu/files/socialdiff/publications/SocDifOnline - Vol 12012.pdf.

حال دسترسی قربانیان چنین خشونت‌هایی را به خدمات نیز آسان‌تر کرده‌اند.

فعالان بنگلادشی و قربانیان چنین خشونت‌هایی توانستند حمایت بین‌المللی را برای پرونده‌ی خود بسیج کنند، اما بعدها همان‌طور که چاودهوری می‌گوید؛ وقتی سازمان عفو بین‌الملل در مراسمی به کارگردانان مستند (نه قربانیان و مدافعان حادثه) جایزه می‌دهد، تمام تلاش‌های این گروه و سازمان‌ها به هدر رفت.^(۱) از این موضوع آزاردهنده‌تر این بود که همه‌ی وقایع و تغییرات دموگرافی (جمعیت‌شناسی) این مشکل کم‌اهمیت جلوه داده شد تا داستان زنان مسلمان مظلوم که «منجیان» روشن‌فکر، روح‌تازه‌ای به آن‌ها بخشیده و از دست «وحشی‌ها» نجات داده‌اند، مصداق کامل آن باشد.^(۲) تمام حقایق و جوانب دیگر موضوع نادیده گرفته شد، مثلاً اسیدپاش‌ها چه کسانی بودند؟ چرا قربانیان مورد حمله قرار گرفتند؟ - چه به دلیل رد رابطه‌ای فیزیکی بوده باشد یا مشکلات خانوادگی و ملکی.

بدتر از همه‌ی این‌ها، موقعیت این قربانیان مورد سوءاستفاده‌ی افراد منفعت‌طلب قرار گرفت. و نیز این مداخلات، زندگی قربانیان را زیر و رو کرد، و آن‌ها را در معرض بسیاری از مشکلات جدید از جمله گرویدن آن‌ها به مسیحیت قرار داد و بسیاری از دختران نیز به دلیل نقض قوانین منجیان خود با انتقاد مواجه شدند. به‌طور خلاصه، داستان‌های پشت این اخبار بسیار پیچیده بودند، و هیچ ربطی به یک زن مسلمان مظلوم که فرهنگش او را سرکوب می‌کرد، نداشت. موضوع زنان مسلمان دائماً بحث‌های بین‌المللی را به می‌اندازد، به‌طوری که مشکلات دیگر زنان جهان بدین صورت مورد بحث قرار نمی‌گیرد.

مطالعه‌ی دقیق «دینا مهناز صدیقی» بر روی یک پرونده‌ی تجاوز جنسی در سطح

(1) Elora Halim Chowdhury, Transnationalism Reversed: Women Or ga niz ing against Gendered Violence in Bangladesh, SUNY Series, Praxis: Theory in Action (Albany: State University of New York Press, 4, 2011).

(2) Makau W. Mutua, "Savages, Victims and Saviors: The Meta phor of Human Rights," Harvard International Law Journal 42, no. 245 -201 : (2001) 1.

عالی قانونی در بنگلادش که بعداً توسط سازمان‌های بین‌المللی حقوق بشر پیگیری شد، نشان داد که چگونه پرونده‌هایی که به پرونده‌های جهانی تبدیل می‌شوند تغییر جهت می‌دهند. صدیقی خاطرنشان کرد: در بسیاری از پرونده‌های جنجالی که قاضی در آن به زن دستور می‌دهد با مردی که به او تجاوز کرده است ازدواج کند، هم شهادت زنان و هم توضیحات و کلا نشان می‌دهد که این رابطه در اصل با رضایت دختر بوده است، اما بعداً اخبار نادرست ارائه شده است.

وقتی رابطه‌ای منجر به بارداری می‌شد یا آن‌طور که وعده داده می‌شد به ازدواج ختم نمی‌شد، مسائل تجاوز جنسی و رابطه‌ی جنسی اجباری مورد بحث قرار می‌گرفت. به تصویر کشیدن زنان به‌عنوان قربانیان بی‌گناه تجاوز جنسی، از حیثیت و موقعیت اجتماعی زنان محافظت می‌کرد و مردان را برای ازدواج با زنی که به او تجاوز کرده بودند تحت فشار قرار می‌داد. سازمان‌های حقوق بشر و حقوق زنان این نتیجه را به‌عنوان نقض آشکار حقوق دختران می‌دانند زیرا نگرش‌های اجتماعی نسبت به زنان و همچنین آنگ جنسی و سیستم حقوقی محدودکننده، گزینه‌های موجود برای زنان را کاهش می‌دهد. مرزهای مبتنی بر جنسیت را نباید با «جنایت فجیع علیه زنان» اشتباه گرفت و ربطی به شریعت اسلام ندارد زیرا نظام حقوقی که در آن پرونده‌ها گزارش می‌شود، یک سیستم قضایی سکولار است.^(۱)

در سال‌های اخیر، شریعت - اصطلاحی است که مردم برای قوانین برگرفته از دستورات اسلامی استفاده می‌کنند - به نماد بین‌المللی هویت مسلمان تبدیل شده است و برای بسیاری در غرب، شریعت نیز به‌عنوان دشمن دیرینه‌ی حقوق زنان مسلمان به تصویر کشیده شده است. تأثیر و پیامدهای اجرای «قوانین شریعت» به شدت مورد بحث قرار گرفته است. در آسیای جنوب غربی، به اصطلاح قانون شریعت در منطقه‌ی آچه، پس از درگیری طولانی مدت آن‌ها با دولت اندونزی در طول درخواست آن‌ها

(1) Dina M. Siddiqi, "Crime and Punishment: Laws of Seduction, Consent, and Rape in Bangladesh," Social Difference Online 53 -46 : (2011) 1, [socialdiff/publications/SocDif Online-Vol12012.pdf](http://socialdifference.columbia.edu/files/socialdiff/publications/SocDif Online-Vol12012.pdf).

برای خودمختاری به رسمیت شناخته شد^(۱)، اما نقض هنجارهای جنسیتی محلی و دخالت در درگیری‌های سیاسی باعث شد که هیچ ارتباطی به شریعت نداشته باشد. در کشور مالزی همسایه‌اش نیز یک گروه فمینیست اسلامی ظهور کرد که تفسیر محافظه‌کارانه‌ی متون حقوق اسلامی را به چالش کشیدند تا این که در سال ۲۰۰۹ یک جنبش بین‌المللی برای اصلاح قوانین خانوادگی اسلامی از این سازمان پدید آمد. این نمونه‌ها از مناطق و مکان‌های مختلف جهان اسلام، نشان‌دهنده‌ی شرایط متفاوتی هستند که در آن زنان مسلمان خود را بخشی از مباحثات و استراتژی‌ها می‌دانستند و این که چقدر سریع تجربیات آن‌ها اشتباه تفسیر شده و نارضایتی‌هایشان نیز نادیده گرفته می‌شود. این شیوه‌ی تحلیل برای داستانی ساده از زنان مسلمان انجام می‌شود و و این یزرگ‌نمایی و اغراق پیامی هشداردهنده به ما می‌رساند. باید به مشکلات و نقض حقوق زنان اعتراف نمود، همراه با این واقعیت که این تخلفات و نقض حقوق در همه‌ی مناطق اتفاق می‌افتد، خواه سوءاستفاده‌ی جنسی در سیاتل، تل‌آویو و دوی باشد. یا تجاوز جنسی در بلژیک، کامبوج و بوسنی؛ و یا خشونت خانوادگی در شیکاگو، کیپ‌تاون و کابل باشد.

در عین حال، ما باید با الگوهای روزمره‌ی مشکلات و چالش‌هایی که زنان با آن روبه‌رو می‌شوند آشنا شویم - به‌عنوان مثال، نگرانی‌شان برای بدست آوردن غذای روزانه - که این نوع نگرانی و مشکلات همیشه مربوط به جنسیت و یا به‌طور خاص مربوط به مذهب یا فرهنگ ویژه‌ای در جوامع نیست. ما باید دائماً و با جدیت بپرسیم که «چه کسی» و «چه چیزی» برای مشکلات خاص زنان باید مورد سرزنش قرار بگیرند و همچنین چه پاسخ‌هایی می‌تواند در حل مشکل شناسایی شده مؤثر باشد و نیز چه کسی برای درک مسئله و پاسخ به آن مناسب‌تر است؟

(1) Jacqueline Aquino Siapno, "Shari'a Moral Policing and the Politics of Consent in Aceh," Social Difference Online 232, 29-17: (2011) 1 NOTES TO PAGES 15-13 socialdifference.columbia.edu/files/socialdiff/publications/SocDifOnline - Vol12012.pdf.

فعالان زن مسلمان بیش از یک قرن است که مسئله‌ی جنسیت را در جوامع خود و در کشورهایی مانند مصر، سوریه و بنگلادش امروزی مطرح می‌کنند. همان‌طور که اشاره شد، در این‌گونه جنبش‌ها ابتدا مردان پیشگام بوده‌اند، اما در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، خود زنان مسلمان گام‌هایی برای تغییر برداشتند.^(۱)

در طول دهه‌ی گذشته، سعی کرده‌ام هم از طریق سیاست و هم اخلاق روابط بین‌الملل درباره‌ی گفتمان «زنان مسلمان ستم‌دیده» به تفکر بپردازم. حوادثی که در جهان اتفاق می‌افتاد، بیشتر از بحث‌های موجود در حوزه‌ی مردم‌شناسی، باعث شد که به پژوهشگری فعال در حوزه‌ی «حقوق زنان مسلمان» تبدیل شوم.

اگر استفاده از یک تصویر غم‌انگیز و چهره‌ی یک زن مسلمان ستم‌دیده برای جنگ افغانستان در سال ۲۰۰۱، مرا در مسیر اندیشیدن به مشکلات قرار داده باشد. پس بدون شک به این نیز فکر کرده‌ام که بهترین راه برای حل مشکلات، تفکر عمیق در مورد جزئیات مسائلی است که درباره‌ی آن‌ها معلومات و آگاهی دارم. به همین دلیل است که من به شدت بر تجربیات زندگی خود در برخی از جوامع کوچک مصر تمرکز کرده‌ام. همچنین ادعای این را هم ندارم زنانی که زندگی آن‌ها را مطالعه کرده‌ام، می‌توانند معرف یا معیار کلی برای دیگران باشند، بلکه از آن‌ها استفاده می‌کنم تا نشان دهم که آشنایی نزدیک با افراد هر منطقه سبب می‌شود کلیاتی را که درباره‌ی فرهنگ، مذهب و منطقه می‌شنوید را به آسانی نپذیرید، یا از این تصور که مشکلات، دلایل و راه‌حل‌های ساده‌ای دارند جلوگیری کند. من بیشتر ظریف‌بینی و همدلی یک رمان‌نویس را به یک سخنران جسور در مناظره ترجیح می‌دهم.

(1) Elora Shehabuddin, "Gender and the Figure of the 'Moderate Muslim': Feminism in the Twenty- First Century," in The Question of Gender: Joan W. Scott's Critical Feminism, ed. Judith Butler and Elizabeth Weed (Bloomington: Indiana University Press, 107, (2011

انتخاب‌های گمراه‌کننده

حتی اگر بسیاری از مردم بخواهند آن داستان‌های نمایشی و دراماتیک شده را کنار بگذارند که توجه اصلی رسانه‌ها را به خود جلب کرده و باعث ایجاد باوری گسترده و بی‌چون و چرا درباره‌ی وضعیت دشوار و سخت زنان مسلمان شده‌اند. اما بسیاری دیگر هم هستند که هنوز به شدت از این باور دفاع می‌کنند که حقوق زنان باید بر اساس هر یک از ارزش‌های حق انتخاب و آزادی تعریف شود، ارزش‌هایی که به اعتقاد آن‌ها در جوامع اسلامی عمیقاً به خطر افتاده و مورد مصالحه قرار گرفته است. لذا این نوع نارضایتی نسبت به محدودسازی حقوق، توسط ناظران خارج از جامعه و سکولارهای درون جامعه به اشتراک گذاشته می‌شود. شاید تصویر این نارضایتی و نگرانی به خوبی در تلاش‌های مداومی دیده شود که درباره‌ی حجاب (نقاب، برقع، روسری) وجود دارد، که چنین تفسیر می‌شود زنان محببه تحت اجبار قرار دارند و یا تسلیم خشونت مردان شده‌اند، علی‌رغم این واقعیت که پوشش اجباری در اماکن عمومی فقط در چند مکان مشخص وجود دارد. بالعکس، در طی سی سال گذشته، بسیاری از زنان با مشکل خلاف این امر مواجه بوده‌اند (یعنی برداشتن حجاب در اماکن عمومی)، بنابراین این زنان باید با خانواده‌های خود و گاهی با قانون نیز مبارزه کنند تا بتوانند آن پوششی را که به‌عنوان نمادی از پایبندی به دین اسلام می‌دانند حفظ کنند. تصمیم زنان برای پوشیدن حجاب، آن‌طور که «لیلا احمد» آن را «انقلاب خاموش» می‌نامد، با تاریخچه‌ی طولانی‌ای از بحث بر سر مفاهیم و معانی آن شکل گرفته است^(۱). آیا لباس می‌تواند نماد آزادی یا سلب آزادی باشد؟ ما چگونه می‌توانیم بین پوششی که آزادانه انتخاب شده و پوششی که به‌خاطر فرهنگ یا فشار جامعه و یا مد پوشیده می‌شود تمایز قائل شویم؟

یک کاریکاتور که جلد یکی از مجله‌های نیویورک به‌نام (New Yorker) شده بود، این معضل و سردرگمی را به‌طرز شگفت‌انگیزی نشان می‌داد. در این

(1) Leila Ahmed, A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East, to America (New Haven, Conn.: Yale University Press.

کاریکاتور سه زن جوان در یک واگن متروی نیویورک در کنار هم نشسته بودند. یکی از آنها کاملاً با نقابی سیاه پوشیده شده بود که فقط چشمانش مشخص بود، در کنار او هم دختری موبلوند با عینکی بزرگ نشسته بود که مایویی پوشیده و صندل به پا داشت و ناخن‌های پایش را لاک زده بود. و در کنار این دختر نیز یک زن راهبه نشسته بود و در زیرنویس این کاریکاتور نوشته شده بود: «زن، زن است».

به دلیل این نوع از نمایش زندگی زنان مسلمان در غرب و بحث‌هایی که در مورد آن صورت می‌گیرد، هیچ کتابی که در جهان اسلام نوشته شده است، نمی‌تواند از این سؤال فرار کند که چگونه باید به مسئله‌ی انتخاب و آزادی به‌عنوان دو ارزش والا و بنیادی نگریست. من بارها و بارها به همین مشکلاتی که در قلب ماجرا نهفته بود برمی‌گشتم. همه‌ی ما در خانواده‌ای به دنیا آمده‌ایم، بدین‌ترتیب هر یک از ما وارد دنیای اجتماعی خاصی شده‌ایم، و بخشی از طبقه‌ای خاص و جامعه‌ای در کشوری معین و دوره‌ی زمانی خاصی شده‌ایم. خواسته‌ها و تمایلات من در آن شرایط شکل گرفتند و انتخاب‌هایمان نیز به واسطه‌ی آن‌ها محدود شدند، این بدان معنا نیست که برخی از افراد و جوامع، انتخاب یا قدرت بیشتری نسبت به دیگران ندارند. سپس درنهایت «ویرجینیا وولف» در مقاله‌ی (A Room of One's Own) به ما می‌آموزد که حداقل در بریتانیای قبل از جنگ جهانی دوم، این حقوق و مزایا متعلق به مردان بود^(۱). اما آیا قدرت نسبی برای داشتن حق انتخاب فقط در دست یک جنس است یا فرهنگ نیز دخیل است؟

همه‌ی ما نیاز به بازان‌دیشی درباره‌ی محدودیت‌هایی داریم که تجربه کرده‌ایم، زمانی که می‌خواستیم بازیگر اصلی زندگی خود باشیم. حتی بیشتر از آن، باید از خودمان پرسیم چگونه درباره‌ی افرادی می‌اندیشیم که داشتن قدرت «انتخاب» تنها راه بررسی برای تعیین منزلت و شرافت زندگی‌شان نیست. اکثر سنت‌های دینی بر این اصل بنا شده‌اند که مردم کنترل بر وقایع زندگی خود ندارند و حتی

(۱) Virginia Woolf, A Room of One's Own (London: Hogarth Press) (۱۹۲۹).

یونانیان باستان، تکبر - غرور بیش از حد برای غلبه بر خدایان - را اشتباهی جدی و اجتناب‌ناپذیر می‌دانستند.

سؤالاتی از این قبیل برای اندیشیدن درباره‌ی زنان مسلمان و حقوقشان مهم هستند. با توجه به این‌که لیبرال دموکرات‌ها می‌خواهند به‌وسیله‌ی قانون، پوشش زنان مسلمان را تعیین کنند، «وندی براون» به ما یادآوری می‌کند که سکولاریسم در غرب، آزادی و برابری را برای زنان به ارمغان نیاورده است و همچنین معتقد است که دیدگاه‌های ما مبتنی بر این فرض است که پوست برهنه و تمایلات جنسی آشکار، اگر معیاری برای آزادی و برابری زنان نباشد به نماد تبدیل شده است»^(۱). به همین دلیل زنانی که به مساجد می‌روند یا خود را می‌پوشانند تا مسلمان بهتر و متعهدتری باشند، هرگز مورد توجه و تمجید قرار نخواهند گرفت^(۲). اگر دوستم زینب با جبه و لباس سیاهش این دیدگاه‌ها را بشنود، قطعاً شوکه خواهد شد. براون نتیجه می‌گیرد وقتی فکر می‌کنیم زنان مسلمان به‌طور نسبی از حق انتخاب محروم هستند، دچار اشتباه شده‌ایم در «میزانی که تمام انتخاب‌ها را مشروط و وابسته به شرایط و قدرت می‌کند، و همچنین در میزانی که در آن خود انتخاب حالتی ضعیف از آزادی است».

چگونگی پایداری و ماندگاری چنین دیدگاه‌های ساده‌انگارانه در مورد آزادی، موضوع اصلی این کتاب با در نظر گرفتن هر دو جنبه‌ی سیاسی و فرهنگی غالب خواهد بود.

«ایان هیرسی علی» پناهنده‌ی سومالیایی که در دهه‌ی گذشته صدایی برجسته در دفاع از دیدگاه‌های آمریکایی و اروپایی درباره‌ی زنان مسلمان و اسلام بوده است، زنان مسلمان را «باکره‌های درون قفس» می‌نامد. او خود را به‌عنوان زن مسلمانی

(1) Wendy Brown, "Civilizational Delusions: Secularism, Tolerance, Equality," Theory and Event 15, no. 2012) 2). For a good critique of French secularism and its treatment of the veil, see Joan W. Scott, The Politics of the Veil (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007).

(2) Saba Mahmood, Politics of Piety (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006).

معرفی می‌کند که خود را از آن قفس آزاد کرده و تفکر «اخلاق جنسی قبیله‌ای» که او را به اسلام پیوند می‌دهد را رد می‌کند و دین خود را از طریق الحاد رها می‌سازد^(۱). سپس گام‌به‌گام به دختران مسلمان جوان توصیه می‌کند که چگونه از خانه فرار کنند^(۲). نوشته‌ها و کتاب‌های زیادی در مورد ظلم‌ستم به زنان مسلمان با استفاده از تشبیهاتی مانند پرندگان قفس، مگس‌های به دام افتاده و عنکبوت‌های درون شیشه و غیره از این دیدگاه حمایت کرده‌اند.

پرنده‌ی زخمی

تضاد بین آزادی و انقیاد، جوهری فمینیسم معاصر آمریکایی است که بر پایه‌ی ایدئولوژی قوی ملی و سیاسی بنا شده است. یکی از شاعرانه‌ترین و آشکارترین فراخوان‌ها، عنوان کتاب نویسنده «مایا آنجلو» است که در خاطرات کلاسیک خود به نام «می‌دانم چرا پرنده در قفس آواز می‌خواند» آمده است. داستانِ خاطرات این بانو درباره‌ی رهایی از نژادپرستی و آزار جنسی با نشان دادن تضاد بین پرنده‌ای در قفس و پرنده‌ای آزاد است.

در شعر «آنجلو»، سایه‌ی پرنده‌ی در قفس بر قبر رویاها ایستاده و با «آوازی کابوس‌وار فریاد می‌زند»^(۳).

من می‌خواستم در کنار این تضاد کلاسیک، ترانه‌ی دیگری درباره‌ی فریاد کابوس شبانه که زمانی در اردن آن را شنیده بودم قرار دهم. اما این شعر، ما را وادار می‌کند تا متفاوت‌تر و به گونه‌ی دیگری درباره‌ی زن و آزادی فکر کنیم،

(1) Ayaan Hirsi Ali has resisted "the closing of the Muslim mind" by reading Voltaire. Ayaan Hirsi Ali, *The Caged Virgin: An Emancipation Proclamation for Women and Islam* (New York: Free Press, 140 - 129 : (2006.

(2) Ayaan Hirsi Ali, "Ten Tips for Muslim Women Who Want to Leave," in *ibid.*, 122 - 111.

(3) Maya Angelou, *I Know Why the Caged Bird Sings* (New York: Bantam Books, 1993). The full poem can be found in Maya Angelou, *The Complete Collected Poems of Maya Angelou* (New York: Random House, 195 - 194 , (1994.

زیرا با زبانی جدید و متناسب با متن زمانه‌ی ما صحبت می‌کند، متنی که اسیر گفتمان رایج امروز شده است، همانند آنچه که «ایان هیرسی» به نمایش آزادی غرب در برابر زندان اسلام می‌پردازد. همچنین این ترانه یادآوری هوشمندانه‌ای است که باید از یک سو تفکر خود را بر اساس این تصویر در رابطه با معنای آزادی در زندگی روزمره‌ی افراد و با اشغال‌گری و مداخلات سیاسی از سوی دیگر بنا کنیم. از این‌جا برای ما آشکار می‌شود که موضوع به سختی مسئله‌ی آزادی و ستم، یا انتخاب و اجبار است. کسانی که برای جوامع اسلامی تصویرسازی می‌کنند، عدم آزادی دیگران را به دلیل قید و بندهای فرهنگی می‌دانند، تا جایی که افراد بیگانه به جامعه بیایند و وظیفه‌ی نجات جامعه را بر عهده بگیرند.

همین نمایندگان برای بحث‌های داخلی و کشمکش‌های نهادهای قضایی که در میان همه‌ی ملتها وجود دارد، پوشش می‌گذارند، و همچنین کانون توجه را از نیروهای سیاسی و اجتماعی منحرف می‌سازند که مسئول اصلی چنین شرایط و معیشتی برای مردم هستند.

ترانه‌ای که به آن اشاره کردم را از زبان یکی از عمه‌هایم شنیده‌ام (در واقع او دخترعموی پدرم است، اما ما به او عمه می‌گفتیم). وی پس از فوت همسرش تصمیم گرفته بود به اردن برود تا در آنجا به خواهران و برادرانش نزدیک شود. این خانواده پس از اخراج از فلسطین در سال ۱۹۴۸ از هم جدا شده بودند، اما خواهران و برادرانش، مانند اکثر فلسطینیان دیگر، پس از آن‌که در جنگ خلیج از کشور کویت اخراج شدند، بار دیگر به هم پیوستند و به دیدار هم شاد شدند. مدتی بود عمه‌ام را ندیده بودم، تا این‌که برای کنفرانسی به اردن رفتم و در آنجا با او تماس گرفتم. اگرچه نزدیک به هفتاد سال سن دارد، اما هنوز زیبا و سرزنده است. هنوز هم آرایش کاملی می‌کند و موهایش را با گل‌سرهای رنگارنگ می‌بندد. وقتی خواستیم برویم و دیداری با برخی از اقوام و آشنایان داشته باشیم، دامن مشکی تنگ و چکمه‌ای تا زانو پوشید، همراه با روسری شیفونی که آن را شُل سر کرد.

از زمانی که عمه‌ام را می‌شناسم، همیشه نمازش را سر وقت خوانده است و همواره ذکر و یاد خدا بر لبانش جاری است. این نوع دعا و ذکر برای کسانی که در کشورهای مسلمان‌نشین زندگی کرده‌اند آشناست، اما با این حال عمه‌ام عاشق آواز خواندن بود. آن روز خواست برایمان آواز بخواند، از میان ترانه‌های زیادی که نوشته بود، آن ترانه‌ای را انتخاب کرد که به خوبی احساساتش را بیان می‌کرد. چیزی که مرا شگفت‌زده کرد این بود که عمه‌ام روی همان تصویری کار می‌کرد که «آنجلو» در کتاب آزادی‌اش روی آن کار کرده بود.

من پرنده‌ای زخمی هستم

همچون غریبه‌ای زندگی می‌کنم

پیوسته به دنبال وطنم می‌گردم

چیزی نمی‌یابم، جز لالایی خودم...

زخم من بسیار عمیق است

سال‌ها طول می‌کشد که بهبود یابد...

از درون ناله و فغان سر می‌کنم

اما کسی جز خودم آن را نمی‌شنود

او ترانه را برای من ترجمه کرد، زیرا مطمئن نبود که آیا می‌توانم عربی یا معنای عمیق آن را درک کنم یا نه. عمه‌ام به من گفت که مردم فکر می‌کنند او زن خوشبختی است، زیرا ظاهراً بسیار گرم و صمیمی است. عمه‌ام خوش‌رو و پرنرزی است، و داستان‌سرای بسیار ماهری است وقتی از حوادث و سختی‌ها صحبت می‌کند. وقتی از درد زانوهای و ضعف چشمانش شکایت داشت، با خوش‌رویی به من

گفت: «می‌دانی چقدر سخت است که سی و هفت و نیم سال سن داشته باشی!» سپس از آن ترانه‌ای برایم گفت که پس از مرگ دخترش نوشته بود (دخترش هم‌سن من بود و برایم بسیار عزیز بود) که در یک تصادف رانندگی در ویسکانسین جان خود را از دست داد. پس از آن حادثه، عمه‌ام چندین ماه در خانه‌اش ماند. اما حالا با احساسات جدیدی آواز می‌خواند - مدت کوتاهی پس از آن‌که همسرش فوت کرد، پسرش هم به سرطان مبتلا شد و از دنیا رفت.

عمه‌ام آن‌طور که لیاقتش را نداشت زندگی نکرد. او زن با استعداد و باهوشی بود، از خانواده‌ای اصیل و مرفه از منطقه‌ی یافا بود، وارد زندگی زناشویی‌ای شد که در ابتدا خوب به نظر می‌رسید. همسرش بسیار بزرگ‌تر از او بود، اما مردی تحصیل‌کرده بود که از جوامع مسیحی آموخته بود، زیرا با یک تیم بریتانیایی در فرودگاه لیدا (که اکنون بن گوریون نامیده می‌شود) کار می‌کرد. عکسی سیاه و سفید از روز عروسی‌شان را دیدم که آن را بزرگ کرده بود و در اتاق خوابش آویزان کرده بود. در آن عکس، عمه‌ام مرتب روی صندلی نشسته، موهایش فر شده و گردنبندی از مروارید سفید به گردن دارد و بدن جوان و زیبایش را با لباس عروس بلندی پوشانده است، اما زندگی این زوج به‌طور ناگهانی تغییر کرد.

چند سال پس از ازدواج‌شان، جنگ در منطقه‌ی یافا با یهودیان تل‌آویو که می‌خواستند فلسطین را به سرزمین یهودیان تبدیل کنند، آغاز شد. در طی این درگیری، همسرش او و دو پسرش را با دو چمدان وسایل برای «تعطیلات» به مصر برده بود. برایم تعریف کرد وقتی خبر اشغال‌شدن یافا به دست صهیونیست‌ها را شنیدند، چه اتفاقی افتاد. آن‌ها در هتلی در قاهره بودند که شنیدند صهیونیست‌ها نه تنها یافا، بلکه آن بخشی را هم که توسط سازمان ملل به‌عنوان منطقه‌ی فلسطینی‌ها تعیین شده بود با زور اشغال کرده‌اند. دولت اسرائیل این اشغال را اعلام کرد و یافا هم جزو آن بود. همسرش سر خود را به دیوار کوبید و دیگر هرگز نتوانستند برگردند، بدین ترتیب بیست‌سال را در منطقه‌ی قاهره به عنوان یک خانواده‌ی طبقه متوسط و فقیر گذراندند.

در سالهای دهه‌ی ۱۹۵۰ بود که من با این خانواده آشنا شدم، زمانی که پدرم برای یونسکو در مصر کار می‌کرد. ما دوست داشتیم با پسرعمه و دخترعمه‌هایمان که فرزندان این عمه‌ام بودند بازی کنیم. عمه‌ام غذاهای بسیار خوشمزه‌ای برایمان می‌پخت، و در حین انجام کارهای خانه برایمان آواز می‌خواند، و اجازه می‌داد با بچه‌های همسایه بازی کنیم. او تمام کارهای خانه را بدون کمک همسرش انجام می‌داد، زیرا همسرش آواره بود و بیشتر وقت خود را در خارج از کشور به دنبال کار می‌گذراند. به هر حال مردی اخمو بود، حداقل زمانی که من او را می‌شناختم این‌گونه بود، همیشه به این افتخار می‌کرد که مردی چندزبانه است و می‌تواند به زبان‌های عربی، فرانسوی، انگلیسی و عبری صحبت کند، بیشتر اوقات سرش در کتاب بود. هرگز شور و شوق زیادی به زندگی یا موسیقی نشان نمی‌داد. این زوج چهار فرزند را بزرگ کردند و بعداً یکی پس از دیگری آن‌ها را برای تحصیل به آمریکا فرستادند. فرزند بزرگ‌شان مهندس شد و بعداً پدر و مادرش را به آمریکا آورد و در منطقه‌ی میدوسترن اسکان داد.

بی‌عدالتی‌های زیادی در زندگی عمه‌ام وجود داشته است. زمانی که تازه به بلوغ می‌رسید در یافا در سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۰، ازدواج کرد و ادامه تحصیل نداد. سپس مانند هزاران خانوادگی فلسطینی دیگر در سال ۱۹۴۸ آواره شد، از خانواده‌اش جدا شد و همه چیز را از دست داد. بعداً به عنوان یک زن، پنجاه سال از عمر خود را با مردی گذراند که هرگز برای او مناسب نبود، عمه‌ام نمی‌توانست شکوفا شود اما تمام تلاش خود را کرد. آواز خواندن او را سرپا نگه داشته بود، ترانه‌ی پرنده‌ی زخمی که شرح حال خودش است، در واقع بیشتر درباره‌ی سختی‌های زندگی‌اش است. یک‌بار به من گفت: «فلسطین را دوست دارم، زخم‌هایم نیز عمیق است. ما فلسطینی‌ها در این جهان همه مجروح و غریب هستیم». به هیچ وجه نمی‌شد زندگی شخصی عمه‌ام را از آن شرایط تاریخی و سیاسی که در آن زندگی کرده بود جدا کرد، همان شرایطی که به زندگی‌اش شکل و حدومرزهایی داده بود.

عمه‌ام در ترانه‌هایش آرامش می‌یافت، از خانواده‌اش لذت می‌برد، اما در طول صحبت‌هایمان متوجه شدم که آرامش درونی خود را در نمازهایش می‌یابد. همیشه سعی می‌کرد روزانه بخشی از قرآن را تلاوت کند، اگرچه این کار هم برایش میسر نبود زیرا فرصت کمی برای مطالعه داشت. چشمانش می‌درخشید و از موضوعات شگفت‌انگیزی که در قرآن کشف کرده بود صحبت می‌کرد «که باعث می‌شود فیلسوفانه به زندگی بنگری و هر آن چیزی که زندگی با خود برایت به ارمغان می‌آورد را باید بپذیری».

عمه‌ام از نظر اقتصادی زندگی بهتری از «زینب» داشت، هرگز مجبور نشد همانند او در مزرعه کار کند و با پلیس درگیر شود. در حال حاضر عمه‌ام زندگی متوسط و در آپارتمانی آرام زندگی می‌کند که با گل‌های خشک و عکس‌های کسانی که دوستشان داشته ولی آن‌ها را از دست داده، تزئین شده است. با این حال، هنوز مانند زنی روستایی که در خانه‌ای گلی زندگی می‌کند، همان تصویر برای عمه‌ام در ذهن آمریکایی‌ها وجود دارد: زنی مسلمان که کورکورانه تسلیم خدایی بی‌مسئولیت شده و نهایت ناخوشی و محدودیت و رفتار زشت را از سوی مردان می‌پذیرد، همه‌ی این‌ها نیز به‌خاطر چند آیه از قرآن است. بی‌خبر از این‌که عشق به خانواده و ایمان به خدا عمه‌ام را در زندگی نگه داشته بود.

زندگی این زنان نشان می‌دهد که منابع مشکلات زنان می‌تواند چقدر پیچیده و متنوع باشد. از سوءاستفاده از قدرت توسط یک فرماندهی پلیس مصری در سال ۲۰۱۱ گرفته تا حمایت انگلیس از اشغال‌گری رژیم صهیونیستی در اراضی فلسطینی‌ها در سال ۱۹۴۸. می‌بینیم که شرایط اولیه‌ی زندگی هر یک از این زنان توسط نیروهای سیاسی بومی و داخلی به وجود آمده‌اند، اما در ریشه ملی و حتی بین‌المللی هستند. هیچ یک از این دو زن همسرانی نداشتند که باعث رشد و شکوفایی‌شان شوند، خواه به دلیل شخصیت مردانشان بوده باشد، یا شرایط نامساعد اقتصادی و سیاسی‌شان. اعتماد به نفس این زنان و حتی چهره‌ی اجتماعی‌شان اغلب

توسط این مردان شکسته شده است، که با این حال تمام تلاش خود را کرده‌اند تا معاش خانواده‌شان را تأمین کنند و نیز ترس و ذلت خود را پنهان کرده‌اند. آیا به این دلیل که آن‌ها مردانی مسلمان هستند دیگر نمی‌توانند مردی نمونه باشند؟

پس ما چگونه می‌توانیم مقاومت و پیشگامی این زنان را توصیف کنیم؟ هر دو خود را فدا کردند تا زندگی خوبی برای فرزندانشان فراهم کنند و بدین‌دلیل هم زندگی کردند. عمه‌ام به‌خاطر همه‌ی چیزهایی که از دست داده بود غمگین بود و احساس شکست می‌کرد، اما با ایمان به خدا بر آن غلبه کرد. «زینب» زندگی‌اش را برای پسرانش و تنهایی دختر بزرگش و دیابت دختر کوچک خود گذاشت. ایمان زینب به خدا باعث شد قوی‌تر شود و دیدگاه مختص به خودش را داشته باشد.

زندگی زنانی مانند زینب و عمه‌ام نشان می‌دهد که مفاهیمی مثل ظلم، انتخاب و آزادی ابزارهایی صریح برای درک پویایی و کیفیت زندگی‌شان هستند. چنین اصطلاحاتی به ما کمک می‌کند تا تلاش‌های خسته‌کننده‌ی این زنان، ترانه‌هایشان درباره‌ی از دست‌دادن و بقا، مبارزه و تلاش برای حقوق‌شان را درک کنیم. هر دوی این زنان از این‌که مردم آن‌ها را محبوس‌شده در قفس تصور کنند، یا این‌که به‌خاطر فرهنگ و دین‌شان تحت ظلم‌وستم قرار بگیرند بیزار شده‌اند، حتی اگر زندگی‌شان سخت و ناهموار بوده و برخی از رنج‌هایی هم که می‌کشیدند در واقع ریشه‌ای جنسیتی و نژادی داشته است. به تصویر کشیدن آن‌ها به‌عنوان پرندگان در قفس و زیاله‌های پلاستیکی کنار جاده، سبب پنهان شدن واقعیت اجتماعی و توانایی مقاومت‌شان در شرایط دشوار می‌شود.

سیاستِ روزمره

این کتاب به دنبال پاسخ به سؤالاتی است که پس از ضربه‌ی یازده سپتامبر مطرح شده‌اند، از زمانی که افکار عمومی توجه خود را به حقوق زنان مسلمان معطوف کرد. آنچه مرا نگران کرده این است که نمایندگان زنان مسلمان و گفتگوهای مربوط به فقدان حقوق آن‌ها به صورت سیاسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. من مفهوم «حقوق زنان مسلمان» را مورد تحقیق و بررسی قرار دادم، آنچه اکنون در گفتگوها و استدلال‌ها رد و بدل می‌شود، منجر به سازماندهی انجمن‌های مربوط به زنان و گروه‌های فعال می‌شود، از اردوگاه‌های پناهندگان گرفته تا سالن‌های سازمان ملل. تلاش کردم این را نشان دهم اصلی که تفاوت‌های زندگی زنان را در مقابل حقوق و حضورشان توصیف می‌کند، هم خشونت‌های زندگی روزمره و هم اشکال مختلف عشق را از ما پنهان می‌کند. سؤال این است که ارزیابی زندگی از نظر داشتن حقوق چه نفعی (یا ضرری) برای گروه‌های مختلف زنان دارد؟! در طول پیگیری‌هایم متوجه شدم که چگونه نمادهای مهم فرهنگ بومی زن مسلمان - از حجاب تا قتل‌های ناموسی - وارد پروژه‌ی سیاست قرن بیستم شده‌اند، و چرا این نمادها بر ما تأثیر می‌گذارند.

تلاش برای درک زندگی مردم برای من تبدیل به یک رؤیا شده است، چنان‌که برای من نوعی به‌عنوان یک انسان‌شناس تبدیل به سفر و جستجو می‌شود. به همین دلیل است که به دنبال پاسخ به آن سؤالات مهم از طریق درک زندگی زنانی هستم که آن‌ها را می‌شناسم. این‌ها زنانی هستند که می‌خواهند زندگی خوبی داشته باشند و انتخاب‌هایی انجام می‌دهند که گاهی اوقات به دلیل محدودیت‌های فعلی و ترس از آینده سخت و دشوار می‌شود. سال‌هاست که این زنان را به عنوان فردی از خانواده، جامعه، کشور و جهان می‌شناسم. خوب، چگونه با مشکلات روبرو می‌شوند؟ آیا آنچه می‌گویند، همان چیزی است که منظورشان است؟ چگونه این‌ها سبب شدند ما به مکانی افسانه‌ای فکر کنیم که در آن زنان مسلمان بدون

توجه به ملیت، منطقه و شرایط خاص‌شان زندگی‌ای را سپری می‌کنند که بسیار متفاوت‌تر از ماست؟ تفکر در مورد شرایط و وضعیت‌شان چه چیزی می‌تواند به ما درباره‌ی ارزش‌هایی مانند انتخاب و آزادی در فرهنگ زندگی انسانی - زندگی انسانی - بیاموزد؟

من معتقدم این زنان می‌توانند باعث شوند که ما با دیدی انتقادگرایانه فکر کنیم و از این‌جا به نیروی فشار برای حمایت از حقوق زنان در سراسر جهان تبدیل شویم که در دهی گذشته ظهور کرده است، و همچنین توجه ویژه‌ای به حقوق «زنان مسلمان» داشته باشیم. چرا این جنگ صلیبی اخلاقی برای نجات زنان مسلمان اجازه داده شد؟ نگرانی‌ها و توجه به زنان بخش‌های دیگر جهان چه تأثیر جهانی ایجاد کرده است؟ چگونه این نظریه که فرض می‌کند زن مسلمان در قفس فرهنگ خود محبوس است، باعث ترویج فانتزی‌های نجات آن‌ها توسط «جامعه‌ی بین‌المللی» می‌شود؟ این‌ها سؤالاتی هستند که مرا آزار می‌دهند، زیرا بنا به تجربه‌ی خودم می‌دانستم که زنانی مانند «زینب» و عمه‌ام چگونه از این تصویرسازی و نگرانی‌هایی که درباره‌شان وجود دارد، شوکه می‌شوند.

فصل اول

آیا (هنوز هم) لازم است زنان مسلمان نجات داده شوند؟

ناظران متوجه ترتیب سیاسی شده بودند که مجله‌ی «تایم» روی تصویر جلد مجله‌ی خود نشان داده بود. تصویر یک زن جوان افغان با بینی بریده‌شده بود، «بی‌بی عایشه» که شوهر و پدرشوهر طالبانش بینی‌اش را بریده بودند و این حادثه نیز در سال ۲۰۱۰ سرتیتر اخبار و ده‌های روزنامه‌فروشی‌ها شده بود. هشت ماه قبل از آن، رئیس‌جمهور «باراک اوباما» مجوز افزایش نیروی نظامی را صادر کرده بود که به آن‌جا برود، اما بعداً صحبت از گفتگوی صلح‌آمیز با طالبان شد. کنارهم قرار گرفتن این تصویر با نوشته‌ای با این عنوان: «چه اتفاقی می‌افتد اگر ما افغانستان را ترک کنیم؟» نشان می‌داد که زنان اولین قربانیان خواهند بود. اما هرگز اشاره‌ای به این نمی‌شود که این خشونت‌ها در زمانی انجام شده‌اند که نیروهای آمریکایی و بریتانیایی هنوز در افغانستان حضور داشتند.^(۱)

مجله‌ی تایم این عکس را انتخاب کرده بود تا از چندین جنبه‌ی تصویری دیگر روی آن کار شود. عکاسی که عکس را گرفته بود «جودی بیبر» نام دارد و اهل آفریقای جنوبی است. او در مراسمی و هنگام دریافت جایزه‌ی بهترین عکس سال مطبوعاتی، ماجرای پشت‌پرده‌ی عکس را فاش کرد.

خود این عکاس با ماموریتی ویژه و برای عکاسی از زنان به افغانستان رفته بود. او عکس‌هایی از افراد سیاسی، تهیه‌کنندگان مستند، مجریان تلویزیونی و زنان

(1) Derrick Crowe, "Time's Epic Distortion of the Plight of Women in Afghanistan," myFDL (FireDogLake), August 2010, 2, my.firedoglake.com/derrickcrowe/02/08/2010/time's-epic-distortion-of-the-plight-of-women-in-afghanistan/.

پناهگاه‌ها و زنان سوخته گرفته بود.^(۱)

مدیر مجله‌ی تایم از تصمیم خود برای استفاده از این تصویر تکان‌دهنده به عنوان یک تصویر اخلاقی و سیاسی دفاع می‌کند. با وجود این‌که این تصویر باعث ترساندن کودکان می‌شود (او با یک روانشناس کودک مشورت کرده است) اما همان‌طور که خودش نوشته است، لازم است بدانند «چنین چیزهای بدی هم در جهان اتفاق می‌افتد». او همچنین می‌گوید: «این تصویر پنجره‌ای است به روی واقعیتی که اتفاق می‌افتد - یا امکان دارد اتفاق بیفتد - در جنگی که می‌تواند همه را درگیر کند». از این‌جا حس جانبدارانه‌ای به او دست می‌دهد و می‌گوید: «می‌خواهد با راه‌حل‌های طالبان برای مسائل مربوط به زنان مخالفت کند نه این‌که آن را نادیده بگیرد». او همچنین ادامه می‌دهد: «انتشار اسناد طبقه‌بندی شده توسط ویکی‌لیکس (سازمانی غیرانتفاعی و بین‌المللی است که به ارسال و افشای اسناد از سوی منابع ناشناس می‌پردازد) مدتی بود که بحث‌های مربوط به جنگ را داغ کرده است. هدف ما از نمایش این تصویر و ماجرا، نه حمایت از تلاش نظامی آمریکا و نه مخالفت با آن است. ما این کار را کردیم تا آن حوادثی که در حال حاضر اتفاق می‌افتند را ریشه‌کن کنیم. آنچه شما در این تصویر و ماجرای ما می‌بینید چیزی است که نمی‌توانید در آن ۹۱۰۰۰ سند پیدا کنید: این تصویر ترکیبی بود از یک واقعیت احساسی و شفاف‌سازی تا بدانیم که شیوه‌ی زندگی در آن منطقه‌ی سخت چگونه است، و همچنین نتایج مهم تصمیماتی که پیش رو داریم را روشن کند».^(۲)

عکس «بی‌بی عایشه» در پناهگاهی در کابل گرفته شده بود که توسط یک سازمان آمریکایی به نام (Women for Afghan Women) که به اختصار (WAW) نامیده می‌شود و با همکاری یک تیم بزرگ محلی اداره می‌شود.

(1) See "Jodi Bieber Speaking about Her Bibi Aisha Photograph," audio clip, n.d., audioboo.fm/boos/-350494-jodi-bieber-speaking-about-her-bibi-aisha-photograph.

(2) Richard Stengel, "The Plight of Afghan Women: A Disturbing Picture," Time, July 2010, 29, time.com/time/magazine/article/00,2007415,0,9171.html.

«بی بی عایشه» در آنجا منتظر اعزام به آمریکا بود تا جراحی زیبایی انجام دهد، با تشکر از خیرین و بنیاد «گروسمن برن». هم خود عکاس و هم (WAW) پس از آن تصویری که مجله‌ی تایم منتشر کرد با موجی از شناسایی روبرو شدند. (WAW) تلاش می‌کرد تا مانع از ظاهرشدن «بی بی عایشه» شود، و به این ترتیب از انجام همه‌ی مصاحبه‌ها و عکاسان جلوگیری کرد. در آن زمان «بی بی عایشه» به نیویورک انتقال داده شد و پس از ورود از نظر روانشناختی دچار تشنج غیر صرعی شد که نیاز به بستری شدن داشت، بنابراین منتظر ماندند که از آن شوک بهبود یابد تا بتوان جراحی را انجام داد.

با این حال، یکی از اعضای هیئت مدیره‌ی (WAW) در اظهارنظری، همان پیام سیاسی مجله‌ی تایم را تکرار کرد: «اگر ما افغانستان را ترک کنیم، دریایی از خون به راه خواهد افتاد». مصیبت «بی بی عایشه» قرار بود یادآور جنایات و خشونت‌های باشد که طالبان مرتکب شده بود. «استر هاینمن» پیشنهاد «آن جونز» در نشریه‌ی «نیشن» را رد کرد که می‌گفت فقط طالبان برای اهریمن‌سازی انتخاب شده است، درحالی که تفاوت‌چندانی با دیگر گروه‌های زن‌ستیز در افغانستان، از جمله گروه‌های حامی دولت آمریکا ندارند. او هشدار داد که اگر طالبان قدرت را به دست بگیرد، آنگاه «تنها سنگر محکم برعلیه ظلم‌وستم دائمی به زنان از بین خواهد رفت». این سنگرها سازمان‌های بین‌المللی حقوق بشر و سازمان‌های محلی مانند (WAW) بودند.^(۱)

مناقشه بر سر «بی بی عایشه» نشان می‌دهد که چگونه مسئله‌ی محوری حقوق زنان افغان همچنان در مرکز سیاست‌های جنگ علیه تروریسم قرار دارد، جنگی که تقریباً از همان روزهای نخست در سال ۲۰۰۱، با توجیه نجات زنان افغانستان

(1) Esther Hyneman, "Staying Honest about Afghanistan," HuffPostWorld, September 20, 2010, huffingtonpost.com/esther-hyneman/staying-honest-about-afgh_b732185.html; Ann Jones, "Afghan Women Have Already Been Abandoned," Nation, August 2010, 12, thenation.com/article/154020/afghan-women-have-already-been-abandoned.

مشروعیت یافت.^(۱) به عنوان یک انسان‌شناس که سال‌های طولانی به مطالعه‌ی زنان و سیاست‌های جنسیتی در بخشی از جهان اسلام پرداخته بودم، هرگز به این توجیه عمومی که همه آن را توجیهی عاقلانه برای جنگ می‌دانستند، قانع نشدم، هرچند می‌دانستم که زنان در افغانستان با مشکلات خاصی روبرو هستند و یا برخی از آنها از آشکال نگران‌کننده‌ی خشونت رنج می‌برند.

مانند بسیاری از همکارانم که کارشان تمرکز بر زنان خاورمیانه و جهان اسلام بود، من نیز در سال ۲۰۰۱، زمانی که علاقه به این موضوع به اوج خود رسیده بود با سیلی از دعوت‌نامه‌ها برای سخنرانی مواجه شدم. این رویداد آغاز سال‌های متمادی ارتباط با برنامه‌های تلویزیونی و همچنین گروه‌های آموزشی دانشکده‌ها در دانشگاه‌ها، به‌ویژه برنامه‌های مربوط به مطالعات زنان بود. من پژوهشگری بودم که تا آن زمان بیش از بیست سال از زندگی‌ام را وقف این موضوع کرده بودم. و فرصت‌هایی که برای به اشتراک گذاشتن دانشم به من داده می‌شد، خوشحال‌کننده و رضایت‌بخش بود. اشتیاق فوری برای درک خواهرانمان «زنان محجبه» (همان‌طور که رئیس‌جمهور جورج دبلیو بوش آن‌ها را چنین نامیده بود) قابل ستایش بود. وقتی این اشتیاق از برنامه‌های مطالعات زنان که فمینیست‌های بین‌المللی در آن‌ها به رسمیت شناخته می‌شد، نشأت می‌گرفت، اشتیاقی صادقانه بود، اما من احساس ناراحتی می‌کردم.

این ناراحتی از توجه ناگهانی سبب شد تا به این موضوع فکر کنم که چرا ما به عنوان فمینیست‌های داخلی و غربی، یا افرادی که صرفاً نگران زندگی زنان هستیم، باید نسبت به این واکنش به وقایع و پیامدهای ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ محتاط باشیم. می‌ادین مین - اصطلاحی که متأسفانه برای کشوری مانند افغانستان (با بالاترین سرانه‌ی مین در جهان) بسیار مناسب است - با وضعیت نامساعد و اسفبار

(1) Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others," American Anthropologist 104, no. 790-783 : (2002) 3.

زنان مسلمان چه ارتباطی داشتند؟ انسان‌شناسی، به عنوان رشته‌ای که وظیفه‌اش درک و مدیریت تفاوت‌های فرهنگی است، چه راهکاری برای دور زدن این خطرات می‌تواند به ما ارائه دهد؟ من که منتقد همدستی انسان‌شناسی در تاریخ طولانی عینیت‌بخشی به تفاوت‌های فرهنگی، مرتبط با پیوندهای آن با قدرت استعماری بودم، مدت‌ها از «نوشتن علیه فرهنگ» دفاع کرده بودم. پس چه بینش‌های دیگری می‌توانستم به این گفتمان عمومی ارائه دهم؟

توضیحات فرهنگی و جنبش زنان

در مقاله‌ای که در سال ۲۰۰۲، کمتر از یک سال پس از ارائه‌ی آن به‌عنوان یک واحد درسی در دانشگاه کلمبیا منتشر کردم، چنین استدلال کردم که ما باید نسبت به این نگرانی ناگهانی درباره‌ی زنان افغان مشکوک باشیم. من دو جنبه‌ی این واکنش را در نظر گرفته بودم: برخی از گفتگوهایی که با یک خبرنگار از برنامه‌ی خبری (PBS NewsHour) داشتم؛ و همچنین سخنرانی که توسط «لورا بوش»، بانوی اول وقت و همسر جورج بوش، در هفدهم نوامبر ۲۰۰۱ ایراد شد. مجری برنامه‌ی خبری (PBS NewsHour) اولین بار در اکتبر ۲۰۰۱ با من تماس گرفت تا مطلع شود آیا مایلم پیش‌زمینه‌ای درباره‌ی اسلام و زن برای بخشی از برنامه‌شان ارائه دهم. من هم از او پرسیدم آیا هرگز بخشی از برنامه‌شان را به زنان گواتمالا، ایرلند، فلسطین و بوسنی اختصاص داده‌اند زمانی که در آن کشورها جنگ را پوشش می‌دادند؟ با آن‌ها گفتگو کردم تا آن سؤالاتی را ببینم که مجری می‌خواهد از مهمانانش بپرسد، همه‌ی آن سؤالات کلی و ناامیدکننده بودند. آیا زنان مسلمان به فلان اعتقاد دارند؟ آیا زنان مسلمان فلان چیز هستند؟ آیا اسلام اجازه فلان چیز را به زنان می‌دهد؟ از مجری پرسیدم آیا همین سؤالات را در مورد مسیحیت و یهودیت هم می‌پرسید؟ هرچند فکر نمی‌کردم دوباره با من تماس بگیرد، اما دو بار دیگر با من تماس گرفت، بار اول پیشنهاد این را داد که در برنامه‌ای به معنا و مفهوم ماه رمضان بپردازیم، که در پاسخ به بمباران آمریکا در آن زمان مطرح شده بود. بار دوم

هم برای برنامه‌ای درباره‌ی نقش زنان مسلمان در سیاست بود، که این هم به دنبال سخنرانی‌های «لورا بوش» و «چری بلر»، همسر تونی بلر نخست وزیر وقت بریتانیا، مطرح شده بود.

آنچه در پیشنهاد این سه موضوع قابل توجه است این است که بازگشت مداومی به موضوع فرهنگی احساس می‌شود، گویی دانستن چیزهایی درباره‌ی اسلام و زن، یا معنای یک عبادت مذهبی به شخص در درک حمله به برج‌های تجارت جهانی و پنتاگون کمک می‌کند؛ یا این که طالبان چگونه به قدرت رسیده است.

به عبارت دیگر، چرا دانش فرهنگی منطقه - به طور خاص مذهب آن و رفتارشان با زنان - مهمتر است از تحقیق در تاریخ شکل‌گیری رژیم‌های سرکوبگر آن منطقه و نقش آمریکا در ایجاد آن رژیم‌ها؟! این چارچوب‌بندی فرهنگی، همان‌طور که به نظر می‌رسد، مانع از تحقیق در ریشه‌ها و ماهیت مشکلاتی شده است که مردم در آن مناطق جهان با آن روبرو می‌شوند. به جای تفسیرهای سیاسی و تاریخی، از متخصصان خواسته می‌شود که تفسیرهای مذهبی و فرهنگی ارائه دهند! به جای سؤالاتی که ممکن است منجر به کاوش در سیاست داخلی مشکلات بین گروه‌های موجود در افغانستان شود، به جای تحقیق در روابط بین‌المللی جهانی افغانستان و دیگر نهادها، از ما سؤالاتی پرسیده می‌شود که به‌طور ساختگی جهان را به دو جبهه تقسیم می‌کند، و ما را دوباره به یک منطقه‌ی جغرافیایی خیالی به نام غرب در مقابل شرق، ما در برابر مسلمانان، و نیز کشورهایی که بانوی اول در آن سخنرانی می‌کند، در مقابل کشورهایی که زنان‌شان را با نقاب پنهان کرده‌اند تقسیم‌بندی می‌کند.

من با این مسئله مشکل داشتم که چرا مسلمانان و زنان افغان برای این شیوه از تبیین فرهنگی آن‌قدر مهم هستند که در آن بافت‌های پیچیده‌ای که اغلب ما را در طبقه‌بندی‌های عجیب‌وغریبی قرار می‌دهد نادیده گرفته می‌شود. چرا این نمادهای زنانه در جنگ علیه تروریسم به گونه‌ای جابه‌جا شده‌اند که گویی هیچ مشکل دیگری ندارند؟ همان‌طور که بسیاری دیگر نیز به این نتیجه رسیده‌اند،

سخنرانی رادیویی «لورا بوش» در سال ۲۰۰۱ آن مداخله‌ی سیاسی را که پشت حرکت زنان بود، روشن کرده است. از سوی دیگر، سخنرانی او باعث از بین رفتن آن تفاوت مهمی شد که باید بین خط طالبان و گروه‌های دیگر حفظ می‌شد، به گونه‌ای که به یک تعریف وحشیانه تبدیل شدند که با این نماد (-) از هم جدا می‌شدند: «طالبان -و- تروریست‌ها»^(۱) و سپس مجموعه‌ای از دلایل نامشخص و مبهم به عنوان علت مصیبت‌های زنان افغانستان مطرح شد: سوءتغذیه، فقر، تفاوت طبقاتی، خدمات بهداشتی ضعیف، و سپس به جدیدترین دلایل رسید: ممنوعیت کار و تحصیل آن‌ها تحت کنترل طالبان، و همچنین محروم کردن آن‌ها از لذت لاک‌زدن ناخن‌هایشان. از سوی دیگر، سخنرانی بانوی اول تقسیم‌بندی عمیق‌تری را بین «مردم متمدن سراسر جهان» که نگران زنان و کودکان افغانستان هستند، و در مقابل طالبان -و- تروریست‌ها، آن وحشی‌های فرهنگی که می‌خواهند «جهان خود را بر ما تحمیل کنند» ایجاد کرد.

سخنرانی «لورا بوش» زنان را در آن فهرستی قرار داده بود که به مداخله‌ی آمریکا در افغانستان مشروعیت می‌داد و می‌خواست پرونده‌ای برای جنگ علیه تروریسم آماده کند که بخشی از آن مداخله بود. همان‌طور که «لورا بوش» گفت: «به دلیل دستاوردهای اخیرمان در افغانستان، زنان دیگر در خانه‌هایشان محبوس نیستند. اکنون می‌توانند به موسیقی گوش دهند و دخترانشان را بدون ترس و مجازات آموزش دهند. جنگ علیه تروریسم در عین حال جنگی برای حقوق و کرامت زنان است.»^(۲)

این کلمات یادآوری وحشتناکی بود برای هر کسی که تاریخ استعمار را مطالعه کرده باشد. بسیاری از کسانی که درباره‌ی استعمار و استعمار بریتانیا در جنوب آسیا تحقیق کرده‌اند، متوجه استفاده از مسئله‌ی زنان در سیاست استعماری شده‌اند.

(۱) Jasbir K. Puar and Amit Rai, "Monster, Terrorist, Fag: The War on Terrorism and the",

Production of Docile Patriots, Social Text, ۲۰, no. ۳ (۲۰۰۲): ۱۱۷-۱۴۸.

(2) Laura Bush, "Radio Address by Mrs. Bush," The American Presidency Project, November 2001, 17, www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=24992#axzz1Zh0bpVSX.

مداخله در مراسم ساتی (مراسمی که در آن زن بیوه در مراسم تشییع جنازه‌ی همسرش قربانی می‌شود) و ازدواج کودکان، به عنوان دلیلی برای مشروعیت بخشیدن به حکومت استعماری‌شان تبدیل شد. همان‌طور که «گایاتری چاکراورتی اسپیواک» در گفته‌ی معروفش می‌گوید: «مردان سفید آمدند تا زنان قهوه‌ای را از دست مردان قهوه‌ای نجات دهند»^(۱). در خاورمیانه نیز به همین ترتیب، در دوران ورود به قرن جدید در مصر آنچه که «لیلا احمد» آن را «فمینیسم استعماری» می‌نامد، قوانینی برای زنان وضع کرد.^(۲) تنها چند نگرانی خاص درباره‌ی مشکلات زنان مصری وجود داشت که در آن توجه به نقاب به عنوان نماد ستم بر علیه آن‌ها معطوف شده بود، اما در مقابل هیچ حمایتی از تحصیل زنان دیده نمی‌شد. آن قهرمانی که حقوق زنان مصری را تأمین می‌کرد همان فرماندار انگلیسی به نام لرد «کرومر» بود که در کشور خودش سرکوب تظاهرات زنان برای حق رأی را انجام می‌داد.

«مارنیا لازرگ» جامعه‌شناس الجزایری به روشنی آن نمونه‌هایی را نشان داده است که چگونه استعمار فرانسوی زنان را دوباره در فهرست دلایل خود برای استعمار الجزایر قرار داده است:

«به نظر می‌رسد برجسته‌ترین نمونه‌ی استفاده از صدای زنان توسط نیروهای استعمارگر و ساکت کردن آن‌هایی که می‌خواهند انقلاب زنانه را آغاز کنند و نیز

(1) Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?," in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Urbana: University of Illinois Press, 1988), 234-271; Antoinette Burton, "The White Woman's Burden," in *Western Women and Imperialism*, ed. Nupur Chaudhuri and Margaret Strobel (Bloomington: Indiana University Press, 1992), 145; Lata Mani, "Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India," *Cultural Critique* 7, The Nature and Context of Minority Discourse II (1987): 119-156.

(2) Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992). Elora Shehabuddin has laid out the problems of colonial and missionary feminism in fine detail in "Gender and the Figure of the 'Moderate Muslim,'" in *The Question of Gender: Joan W. Scott's Critical Feminism*, ed. Judith Butler and Elizabeth Weed (Bloomington: Indiana University Press, 2011), 102-142.

نشان دادن آن‌ها به عنوان پیشگامانی که حجاب ندارند، رویداد ۱۶ ماه مه سال ۱۹۵۸ باشد [این تنها چهار سال قبل از این‌که الجزایر استقلال خود را از قدرت فرانسه به دست آورد، پس از بیش از ۱۳۰ سال درگیری] در آن روز فرماندهان انقلابی فرانسوی الجزایر تظاهراتی را برای نشان دادن اراده‌ی قوی خود در حفظ الجزایر تحت حکومت فرانسوی‌ها سازماندهی کردند. برای اثبات اتحاد خود با الجزایری‌ها به دولت فرانسه، ژنرال‌ها اقدام به آوردن هزاران مرد الجزایری با اتوبوس از روستاهای اطراف کردند، همراه با چند زن که با لباس‌های نامناسب و رسمی توسط زنان فرانسوی آورده شده بودند.... کشاندن الجزایری‌ها و آوردن آن‌ها به تظاهرات برای نشان دادن وفاداری به فرانسه در طول دوران استعمار کاری غیرعادی نبود. اما برهنه کردن زنان در یک مراسم سازماندهی شده جنبه‌ای نمادین برای استعمار دراماتیک فرانسه برای الجزایر ایجاد کرد: نگرانی فرانسه برای زنان.^(۱)

"لازرگ" در اینجا نمونه‌ای برجسته در مورد شیوه‌ای که فرانسه حتی پیش از آن تلاش کرده بود دختران عرب را منتقل کند، ارائه می‌دهد. در کتابش (گفتمان سکوت) به آن نمایش‌هایی اشاره می‌کند که در جشن توزیع جوایز، دختران جوان مسلمان الجزایری بین سال‌های ۱۸۵۱ و ۱۸۵۲ انجام می‌دادند. اولین نمایش آن‌ها توسط «یک زن فرانسوی اهل الجزایر» نوشته شده بود، که در آن دو دختر الجزایری داستان سفرشان به فرانسه را با عباراتی از این قبیل بازگو می‌کنند «آه! فرانسه‌ی محافظ: آه! فرانسویان مهمان‌نواز.... سرزمین شاهانه، جایی که در آن احساس آزادی می‌کردم زیر آسمان مسیحیت تا برای خدایمان دعا کنیم... خدا از شما راضی باشد برای آن خوشبختی که برای ما آوردید! شما آن مادری بودید که به ما یاد دادید که ما هم سهمی در این جهان داریم، تا ابد در خدمت شما هستیم!»^(۲)

آن دختران طوری وادار شده بودند که از آن هدیه‌ای که سهمی در این جهان دارند،

(1) Marnia Lazreg, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question* (New York: Routledge, 135, 1994).

شگفت‌زده باشند، جهانی که آزادی زیر آسمان مسیحیت پنهان شده است، قطعاً آن جهانی نیست که طالبان- و- تروریست‌ها «می‌خواهند بر ما تحمیل کنند».

همان‌طور که وقتی یک نماد فرهنگی زیبا را به روایت‌های سیاسی و تاریخی ناخوشایند پیوند می‌دهیم برای ما شک‌برانگیز می‌شود، باید دوباره احتیاط کنیم وقتی لرد کرومر بریتانیایی که بر مصر حکومت می‌کرد همراه با خانم‌های فرانسوی الجزایر و بانوی اول آمریکا «لورا بوش» که همگی ارتشی پشت سرشان ایستاده بود، می‌آیند و ادعای حمایت و نجات زنان مسلمان را می‌کنند. با این حال، باید تفاوت‌های بین پروژه‌های آزادسازی زنان را به رسمیت بشناسیم. «سبا محمود» به آمیختگی کنونی گفتمان فمینیسم لیبرال و فمینیست‌های سکولار دموکرات اشاره می‌کند؛ ادبیات تبلیغی دوره‌های پیشین، مانند تناثر مدرسه‌ی الجزایر، نشان می‌دهد که در آن زمان زبانی سکولار به کار نرفته است.^(۱)

سیاست حجاب

بیایید از نزدیک به آن زنان افغان نگاه کنیم که گفته می‌شود از آزادی‌ای که آمریکا برایشان فراهم کرده لذت می‌برند، و همراه با آن لازم است درباره‌ی حجاب یا نقاب گفتگو کنیم، زیرا در حال حاضر حجاب به هسته‌ی اصلی توجهات در مورد مسئله‌ی زنان مسلمان تبدیل شده است. این امر راه را برای چند دیدگاه درباره‌ی انسان‌شناسان و به ویژه انسان‌شناسان فمینیست که چگونه با مسئله‌ی تفاوت‌های جهان برخورد می‌کنند، باز می‌کند، همچنین به ما بینشی می‌دهد که مشکل و دشواری گفتمان نجات زنان مسلمان در چیست.

به طور کلی تصور می‌شد که آشکارترین نشانه‌ی ستم بر زنان افغانستان تحت حاکمیت طالبان این است که به زور مجبور به پوشیدن برقع آبی می‌شوند. گاهی

(1) Saba Mahmood, "Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War of Terror," in Women's Studies on the Edge, ed. Joan Wallach Scott (Durham, N.C.: Duke University Press, 2008), 82-81.

اوقات افراد لیبرال به تعجب خود اعتراف می‌کنند که زنان حتی پس از برکناری طالبان از قدرت در سال ۲۰۰۱ هنوز برقع خود را برنداشتند! ممکن است کسی که در مناطق مسلمان‌نشین کار کرده باشد پرسد چرا این مایه تعجب است؟! واقعاً ما فرض کرده بودیم که به محض «آزاد» شدن از دست طالبان، این زنان دوباره به پوشیدن بلوز نافنما و شلوار جین آبی و کت مارک شانل بازمی‌گردند؟ باید نسبت به شیوهی لباس پوشیدن «زنان محجبه» بسیار حساس‌تر باشیم و همچنین شاید لازم باشد چند موضوع اساسی درباره‌ی حجاب مطرح کنیم.

اولاً، باید این را در نظر گرفت که طالبان مخترع برقع نیست، بلکه این شیوهی پوشش محلی زنان پشتون بود زمانی که از خانه‌هایشان بیرون می‌رفتند. پشتونها یکی از گروه‌های قومی افغانستان هستند و برقع یکی از چندین شیوهی حجاب در آسیا و جنوب غربی این قاره است که نماد خویشتن‌داری و حیا برای زنان بوده است. مانند بسیاری از انواع دیگر پوشش، برقع نیز در بسیاری از جاها به نماد جداسازی عرصه‌ی زنان از مردان تبدیل شده است، به گونه‌ای که حوزه‌ی زنان بیشتر به خانه و خانواده مربوط است نه امور بیرون که در آن اختلاط اتفاق می‌افتد.

«هانا پاپانک» انسان‌شناسی که در دهه‌ی ۱۹۷۰ در پاکستان مشغول به فعالیت بوده است، نقاب را «قرنطینه‌ی متحرک» توصیف می‌کند. او اشاره می‌کند که بسیاری از مردم، نقاب را اختراعی آزادبخش می‌دانستند، زیرا به زنان اجازه می‌داد که با پوشیدن آن وارد محیط‌های مختلف شوند و به وسیله‌ی آن از ارزش‌های اخلاقی محافظت و نیز زن را از چشم مردان نامحرم محافظت می‌کند.^(۱) از زمانی که عبارت «قرنطینه‌ی متحرک» هانا پاپانک را شنیده‌ام، اکنون من هم نام ربدوشامبر (لباس اتاق‌خواب) را «خانه‌ی متحرک» گذاشته‌ام. در همه جا، این نوع حجاب نشان‌دهنده‌ی تعلق به جامعه‌ای خاص است و با آن شیوهی اخلاقی رفتار می‌کند که

(1) Hannah Papanek, "Purdah in Pakistan: Seclusion and Modern Occupations for Women," in *Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, ed. Hannah Papanek and Gail Minault (Delhi: Chanakya Publications, 216-190, (1982.

در آن خانواده، رئیس جامعه است و خانه حريم مقدس زنان است.

سؤال بدیهی که در این جا مطرح می شود این است: اگر این وضعیت در پاکستان و افغانستان وجود داشت، پس چرا ناگهان زنان در سال ۲۰۰۱ می خواستند برقع را کنار بگذارند؟ چرا باید نشان کرامت و احترام خود را که تضمین کنندهی محافظت آنها از اذیت و آزار غریبه ها در جامعه بود کنار می گذاشتند، درحالی که این نشانه ها به طور نمادین به همه نشان می داد که آنها هنوز در فضای تعرض ناپذیر خانه هایشان و تحت حمایت خانواده هستند، حتی اگر وارد عرصه ی بیرون شده اند و در اماکن عمومی رفت و آمد می کنند؟ در واقع این نوع پوشش آن قدر عادی شده است که بیشتر زنان اهمیت چندانی به این معانی نمی دهند.

برای شفاف سازی بیشتر مثال هایی بیاوریم (البته هیچ کدام کامل نیستند)، چرا باید تعجب کنیم که زنان افغان برقع خود را کنار نگذاشتند، در حالی که به خوبی می دانیم که در جامعه ی ما نیز پوشیدن شلوارک برای رفتن به اپرای متروپولیتن مناسب نیست؟ در زمانی که این شایعات درباره ی برقع زنان افغان گرم گرفته بود، یکی از دوستان ثروتمندم توسط شوهرش مورد سرزنش قرار گرفت زیرا می خواست کت و شلوار زنانه برای مراسم عروسی بپوشد و شوهرش نیز به او گفته بود «می دانی که کت و شلوار برای مراسم عروسی پوشیده نمی شود!». همچنین مردم نیویورک به خوبی می دانند که زنان شیک پوش حسیدی [شاخه ای از یهودیان] که با ژاکت و کلاه سیاه در کنار همسران خود می ایستند، در واقع کلاه گیس بر سر دارند، زیرا باورهای مذهبی و استانداردهای پذیرفته شده ی جامعه این نوع کلاه گیس و پوشاندن مو را می طلبد، و همچنین آنها شیوه های لباس پوشیدنشان را تغییر دادند تا آستین و یقه ی بلند نیز بخشی از استایل شود. مردم فرم مناسب لباس را بر اساس جوامع اجتماعی و طبقه ی اجتماعی خود می پوشند، زیرا این فرم توسط استانداردهای مشترک اجتماعی و نشانه های موقعیت اجتماعی تعیین می شود. اعتقادات مذهبی و ارزش های اخلاقی نیز به یک اندازه مهم هستند، از جمله به عنوان اهدافی برای

تخلف و به منظور بیان یک نکته قرار بگیرند. بنابراین توانایی تهیه‌ی پوشش مناسب و شایسته بر انتخاب تأثیرگذار است. اگر فکر می‌کنیم زنان آمریکایی در مورد پوشاک آزادی انتخاب دارند، پس باید در همان لحظه نیز عبارت «استبداد مد» را به یاد بیاوریم.

آنچه در افغانستان تحت حاکمیت طالبان اتفاق افتاد تعیین یک سبک لباس و حجاب محلی -مخصوص طبقه‌ای محترم، اما نه نخبه- بود که به‌عنوان یک پوشش مذهبی مناسب و شایسته بر همه تحمیل شد، درحالی که قبلاً سبک‌های مختلف زیادی وجود داشت که برای بسیاری از گروه‌ها و طبقات اجتماعی مناسب بود. همچنین روش‌های مختلفی برای نشان‌دادن نجابت و تعهد زنان وجود داشت. حتی قبل از طالبان، اکثریت زنان افغانستان روستایی بودند که متعلق به طبقه‌ی بالا نبودند، همان زنانی که برای فرار از سختی‌ها و خشونت نمی‌توانستند مهاجرت کنند و تاریخ اخیر افغانستان را شکل دادند. حتی وقتی از پوشیدن اجباری برقع آزاد شدند، هنوز بیشتر این زنان حجاب را انتخاب کردند، مانند آن زنانی که در مناطق خارج از تحت حکومت طالبان زندگی می‌کردند - مشابه همتایان هندی‌شان در شمال هند و زنان مسلمان پاکستان.

حتی در سال ۲۰۰۱ روزنامه‌ی نیویورک تایمز مقاله‌ای درباره‌ی زنان پناهنده‌ی افغان در پاکستان منتشر کرد که می‌خواست خوانندگان خود را با این تنوع محلی شیوه‌های مختلف حجاب آشنا کند.^(۱) در این مقاله تمام سبک‌ها، از برقع آبی با سوراخ‌های چشم گلدوزی‌شده گرفته که زن پشتون فکر می‌کند این لباسی مناسب برای جامعه‌اش است، تا روسری‌های بزرگی که «چادر» نامیده می‌شود، و سبک جدید و محبوبانه‌ای از لباس اسلامی که پوشندگان آن را «حجاب» می‌نامند، شرح داده شده است. خانم‌هایی که پوشش جدید اسلامی را می‌پوشند اکثراً دانشجویان

(1) Ruth Fremson, "Allure Must Be Covered: Individuality Peeks Through," New York Times, November 12, 2001, 4.

مشاغل حرفه‌ای و به ویژه پزشکی هستند، مانند خواهرانشان در مصر و مالزی. یکی از آن‌هایی که روسری بزرگی می‌پوشید مدیر مدرسه بود؛ دیگری یک فروشنده‌ی فقیر خیابانی بود. حرف یکی از دختران جوان فروشنده این بود: «اگر نقاب می‌پوشیدم، پناهندگان دیگر مسخره‌ام می‌کردند زیرا نقاب برای «زنان خوب» است، آن‌هایی که در خانه‌هایشان می‌مانند».^(۱) در اینجا می‌توانید وضعیت محلی جامعه‌ی پناهجویان افغان را ببینید که با برقع مرتبط است زیرا برقع برای زنان محترم و صاحب امتیاز دارای خانواده‌های ثروتمند است که مجبور نیستند با فروش در خیابان‌ها امرارمعاش کنند. همچنین این برقع آبی هیچ ارتباطی به کیسه زباله‌ی پلاستیکی کنار جاده ندارد که در پوستر حقوق‌بشر تظاهرات آلمان به تصویر کشیده شده بود، همان‌طور که در مقدمه به آن اشاره کردم.

روزنامه‌ی گاردین بریتانیا در ژانویه‌ی ۲۰۰۲ مصاحبه‌ای با دکتر «سهیلا صدیقی» جراح مشهور افغانی منتشر کرد که درجه‌ی افسری در ارتش پزشکی افغانستان را داشت.^(۲) این خانم در دهه‌ی شصت عمرش قرار داشت و از خانواده‌ای نخبه آمده بود، او نیز همانند خواهرانش تحصیلکرده بود. برخلاف اکثر زنان هم‌طبقه‌ی اجتماعی خودش، تصمیم گرفته بود از کشور خارج نشود. در این مقاله از او به عنوان «زنی که در برابر طالبان ایستاد» یاد شده بود زیرا از پوشیدن برقع امتناع کرده بود. «سهیلا» این را شرط بازگشت خود به سمت خود به‌عنوان رئیس یکی از بیمارستان‌های بزرگ قرار داده بود، زمانی که طالبان در سال ۱۹۹۶، تنها هشت ماه پس از اخراج او و دیگر زنان همکارش، التماس‌کنان به سراغش آمدند. صدیقی به‌عنوان زنی آرام، جذاب و با اعتمادبه‌نفس توصیف شده است، اما در ادامه‌ی مقاله به‌طور گذرا اشاره شده که موهای خاکستری حجیمش با روسری نازکی پوشیده شده است. این نشان می‌دهد که او هرچند از پوشیدن برقع امتناع کرد، اما هیچ مشکلی با چادر یا

(۱) همان منبع پیشین

(2) Suzanne Goldenberg, "The Woman Who Stood up to the Taliban," Guardian, January 23, 2002, guardian.co.uk/world/2002/jan/24 / gender.uk1.

روسی نداشت است. در طول دهه‌ی گذشته، دموگرافی (جمعیت‌شناسی) و معنای پوشیدن و نپوشیدن برقع در انظار عموم تغییر کرده است، به ویژه بین شهرها و روستاها تفاوت‌هایی وجود دارد.

حجاب نباید با ضعف اشتباه گرفته شود یا نمادی از آن دانست. نه تنها اشکال مختلفی از پوشش وجود دارد که هر یک بر اساس جامعه حامل معنا و پیامی متفاوت است، بلکه حجاب تبدیل به نماد ظاهری طبقه، موقعیت و تعهد و وابستگی سیاسی شده است. همان‌طور که در کتاب «احساسات پنهان» توضیح داده‌ام که اولین تلاش تحقیقاتی انسان‌شناسی من در جوامع بدوی مصر در سال‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۸۰ بود، برای زنانی که من در آنجا با آنها آشنا شدم، پوشاندن صورت با پارچه‌ای سیاه در مقابل افراد مسن به‌عنوان نوعی احترام و عملی داوطلبانه تلقی می‌شد. یکی از راه‌هایی که زنان می‌توانستند شرافت و جایگاه اجتماعی خود را نشان دهند، پوشاندن خود در موقعیت‌های مختلف بود. آن زنان خودشان تصمیم می‌گرفتند (و بحث می‌کردند) که در مقابل چه کسی باید خود را بپوشانند و حجاب را رعایت کنند.^(۱)

برای در نظر گرفتن دو مورد کاملاً متفاوت، لباس محجوبانه‌ی اسلامی که اکنون بسیاری از زنان تحصیل‌کرده‌ی جهان اسلام از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ آن را پذیرفته‌اند، هم به‌طور علنی نشانه‌ی تعهد و تقوای آنهاست و هم می‌تواند به عنوان نشانه‌ای از زنان روشنفکر شهری، نوعی مدرن‌بودن محسوب شود.^(۲) برای بسیاری

(1) Lila Abu- Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley: University of California Press, 1986).

(2) For examples, see Lila Abu- Lughod, ed., *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton Studies in Culture/ Power/History (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998); Lila NOTES TO PAGES 235 39-33 Abu- Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*, The Lewis Henry Morgan Lectures 2001 (Chicago: University of Chicago Press, 2005); Suzanne April Brenner, "Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and 'the Veil,'" *American Ethnologist* 23, no. 4 (1996): 673-697; Arlene Elowe Macleod, *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and*

از زنان متعهد به احیای اسلامی، این نوع لباس جدید به عنوان بخشی از یک روش عملی و جسمانی، مانند نماز برای نهادینه سازی تقوا و پرورش فضیلت پذیرفته شده است. همان طور که «صبا محمود» توصیف نموده؛ این امر از اشتیاق آنان برای نزدیک شدن به خدا سرچشمه گرفته است.^(۱) «لارا دیب» که درباره ی تعهد و پایبندی علنی در میان زنان لبنانی نوشته است، اشاره می کند که این زنان خود را بخشی از اسلام مدرن می دانند.^(۲) نه تنها در اروپا، بلکه در بسیاری از کشورها برای این که زن محجبه باشد باید قانون شکنی کند. در کشورهای دیگر، بازی زنان با رنگ و تنگی لباس، نمایان شدن شانه و گردن، یا ناف و زانو و یا مو نماد مقاومت سیاسی و طبقاتی است.

بنابراین ما باید علیه تفسیرهای تقلیل گرایانه ی حجاب به عنوان نماد اصلی عدم آزادی زنان بایستیم، حتی اگر مخالف تحمیل اجباری آن یا تحت حاکمیت طالبان باشیم. (باید یادآور شد که در اوایل قرن بیستم، کشورهای در حال مدرن شدن ترکیه و ایران کاملاً حجاب را ممنوع کرده بودند و مردان را بجز روحانیون، ملزم به پوشیدن لباس غربی و بر سر گذاشتن کلاه اروپایی کردند). اگر این اصل اساسی را بپذیریم که انسانها موجوداتی اجتماعی هستند که در یک فضای اجتماعی و تاریخی مشخصی پرورش یافته اند و به جوامع خاصی تعلق دارند که تمایلات و درک آنها جهان را تشکیل می دهند، آزادی به چه معناست؟ آیا صرفاً محکوم کردن برقع به عنوان تحمیلی قرون وسطایی، نقض فاحش درک خود زنان از آنچه انجام می دهند نیست؟ هیچ کس نمی تواند وضعیت و نگرش های متنوع میلیون ها زن مسلمان را تنها در یک لباس خلاصه کند. همچنین ما نباید راه های ورود حجاب به رقابت های

Change in Cairo (New York: Columbia University Press, 1991); Aihwa Ong, "State versus Islam: Malay Families, Women's Bodies and the Body Politic in Malaysia," *American Ethnologist* 17, no. 276-258: (1990) 2.

(1) Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005).

(2) Lara Deeb, *An Enchanted Modern* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006).

سیاسی در سراسر جهان را دست کم بگیریم.^(۱)

یکی از مشکلات مهم سیاسی - اخلاقی برقع این است که چگونه با فرهنگ «دیگران» برخورد کنیم، چگونه می‌توان با این تفاوت‌ها کنار بیاییم بدون این‌که انفعال ناشی از نسبی‌گرایی فرهنگی را بپذیریم که انسان‌شناسان با این ویژگی شناخته می‌شوند. نسبی‌گرایی فرهنگی یعنی فرهنگ دیگران مشکل من نیست، کار من قضاوت یا دخالت نیست، بلکه فقط سعی می‌کنم آن را درک کنم. نسبی‌گرایی فرهنگی قطعاً پیشرفتی است نسبت به قوم‌گرایی و نژادپرستی و امپریالیسم فرهنگی و سلطه‌ای که با خود می‌آورد؛ مشکل این است که دیگر برای دخالت نکردن خیلی دیر شده است. شیوه‌ها و اشکال زندگی که هم‌اکنون در دنیای پیرامون ما وجود دارد محصول تاریخ طولانی تعاملات میان کسانی است که به دور از یکدیگر زندگی می‌کنند.

من پیشنهاد می‌کنم که از سه زاویه به مسائل زنان، نسبی‌گرایی فرهنگی و مشکلات «تفاوت» پردازیم. اول: باید در نظر بگیریم که فمینیست‌ها باید چگونه ارتباطی با متحدان سیاسی خود داشته باشند. در گذشته وقتی ایمیل‌های جمع‌آوری امضا برای حمایت از زنان افغانستان تحت حاکمیت طالبان را دریافت می‌کردم، احساس دوگانگی می‌کردم، زیرا من نه موافق دگماتیسم (خشک‌اندیشی) طالبان بودم و نه از ظلم به زنان حمایت می‌کنم، اما منشأ این کمپین مرا نگران می‌کرد، من معمولاً خودم را درگیر کمپین‌های سیاسی نمی‌کنم که از حمایت ستاره‌های هالیوود برخوردارند.^(۲) من هرگز از چنین زنانی، کمپینی برای جمع‌آوری امضا برای دفاع از حقوق زنان فلسطینی و محافظت از آن‌ها در برابر بمب‌های اسرائیل یا

(1) The Affective Power of the Face Veil: Between Disgust and Fascination," in Things: Material Religion and the Topography of Divine Spaces, ed. Birgit Meyer and Dick Houtman (New York: Fordham University Press, 295 -282 ,(2012; Joan Wallach Scott, The Politics of the Veil (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007).

(2) See Charles Hirschkind and Saba Mahmood, "Feminism, the Taliban, and the Politics of Counter- Insurgency," Anthropological Quarterly 75, no. 354 -339 :(2002) 2.

اذیت و آزار روزانه در ایست بازرسی دریافت نکرده‌ام، و از سازمان ملل بخواهند که در حمایت خود از دولتی که آن‌ها را از مالکیت و کار و حقوق شهروندی محروم کرده و ابتدایی‌ترین آزادی‌ها را از آن‌ها سلب نموده است، مورد تجدیدنظر قرار دهد. شاید برخی از همین افراد دادخواست‌هایی علیه اعمال و سنت‌های عجیب «فرهنگی» امضا می‌کردند، مثلاً برای نجات دادن زنان آفریقایی از ختنه، یا جلوگیری از قربانی کردن زنان در هند. با این حال، من فکر نمی‌کنم بسیج کردن این تعداد از زنان آمریکایی و اروپایی به همین آسانی باشد اگر موضوع، ظلم مردان مسلمان به زنان مسلمان نبود. زنانی محجبه که بسیار برایشان متأسفانده و خود را بسیار برتر از آن‌ها می‌دانند. آیا «اپرا وینفری» ستاره‌ی تلویزیون، انجمن زنان صلح طلب اسرائیل را به برنامه‌اش دعوت می‌کند همان‌طور که انجمن انقلابی زنان افغانستان (RAWA) را دعوت کرد، که این انجمن نیز نیز جایزه‌ی زنان سال را از مجله‌ی گلامور دریافت کرد؟

در انتقاد ما از بزرگ‌نمایی مسئله‌ی زنان افغانستان، منظور این نیست که هر سازمان داخلی مشابه (RAWA) را محکوم کنیم، که اعضای این سازمان از سال ۱۹۷۷ مشتاقانه و شجاعانه علیه هر یک از کشورهای شوروی و آمریکا و عربستان سعودی و پاکستان برای افغانستانی سکولار و آزاد که در آن حقوق زنان محترم شمرده شود، کار کرده‌اند. جمع‌آوری اسناد سوءاستفاده و کارهایشان از طریق کلینیک‌ها و مدارس اهمیت ویژه‌ای دارد، همچنین نباید آن کمپین‌ها را در برابر پرده برداشتن از شرایط وحشتناکی که طالبان برای زنان ایجاد کرده بودند سرزنش کرد، زیرا کمپین اکثریت فمینیست به توقف قرارداد مخفیانه‌ی خط لوله‌ی نفت بین طالبان و شرکت یونوکال آمریکایی که با حمایت دولت آمریکا پیش می‌رفت، کمک کرد.

نباید این کمپین‌ها را با آن کمپین‌های ریاکارانه‌ای که توسط یک دولت ریاست‌جمهوری حمایت می‌شود، در حالی که انتخاب او به‌خاطر مواضعش در مورد مسائل زنان نبوده است، یا با اقدامات یک دولت جمهوری‌خواه اشتباه گرفت، که طبق اسناد دیده‌بان حقوق بشر و عفو بین‌الملل، آمار وحشتناکی از خشونت علیه

زنان تحت حاکمیت کشورهای متحد ناتو ثبت کرده است. تجاوز جنسی و اذیت و آزار در جنگ‌های داخلی سرکوب‌شده‌ی افغانستان به پدیده‌ای گسترده تبدیل شده بود و این قبل از آن بود که طالبان قدرت را به دست بگیرد. (اغلب اشاره می‌شود که رژیم فعلی افغانستان [سال ۲۰۱۳] دارای جنگ‌سالارانی است که در این فعالیت‌ها دخیل بوده‌اند، اما با این حال هنوز در برابر پیگرد قانونی از مصونیت برخوردارند).

باید بسیار هوشیارانه بدانیم که از چه کسی حمایت می‌کنیم (و از چه کسی حمایت نمی‌کنیم) و همچنین با دقت دلیلش را بدانیم. چگونه بتوانیم شرایط پیچیده‌ای را مدیریت کنیم تا با کسانی توافق کنیم که در شرایط عادی با آن‌ها به توافق نمی‌رسیم؟ در مقدمه‌ی این کتاب به ابهامی که بین راست و چپ در موضوع حقوق زنان وجود دارد، اشاره کردم. چند نفر از کسانی که از نجات زنان از طالبان خوشحال بودند، در همان زمان خواستار توزیع مجدد ثروت شده‌اند یا از کالاهای مصرفی خود صرف‌نظر کرده تا از طریق آن زنان افغانستان و آفریقا و دیگران بتوانند شانس آزادسازی خود را از آن خشونت نهادینه‌ی جهانی و پیامدهای جنگ داشته باشند؟ چند نفر از آنها خواسته‌اند که به زنان فرصت بهتری داده شود تا بتوانند در زندگی روزمره‌ی خود صاحب حق باشند و مقدار کافی غذا داشته باشند، خانه‌ای برای خانواده‌شان داشته باشند و در آن زندگی کنند، یا خواستار اقداماتی شده‌اند که بتوانند فرزندان‌شان را به خوبی پرورش دهند؟ زیرا آن چیزها به زنان قدرت و امنیت می‌بخشد تا کار کنند چه در درون جامعه‌شان باشد یا هر عرصه‌ی دیگری که می‌خواهند، تا بتوانند زندگی خوبی داشته باشند. فرآیندهایی از این نوع می‌تواند منجر به تغییر در سازماندهی جوامع شود، اما لزوماً در آن جهتی که ما تصور می‌کنیم نیست، بنابراین به احتمال زیاد این تغییرات، بحث تعیین ویژگی‌های مسلمان میانه‌رو و گفتگوهای مربوط به آن حوزه و تعریف مسلمان خوب و فرد خوب را به دنبال خود می‌آورد، چیزی که سال‌هاست به مسلمانان گفته می‌شود.

در روزهای اول ورود آمریکا به خاک افغانستان، اشاره کردم که حمایت بی‌چون

و چرای ما از شرکایمان چیزی جز گام اول برای بازاندیشی ما در مورد موضوع نبود. برای این‌که بدانیم چه کاری انجام دهیم و کجا باشیم، پیشنهاد رویارویی با دو مشکل را کردم. اول، باید وجود تفاوت را بپذیریم. آیا ما زنان افغانستان را آزاد می‌کنیم تا «مثل ما» شوند، یا این‌که نه، حتی پس از «آزادسازی‌شان از طالبان» ممکن است آن‌ها خواسته‌های متفاوتی از آنچه ما از آن‌ها می‌خواهیم داشته باشند؟ پیامدهای این تمایز چیست؟ دوم، اشاره کردم که باید مراقب باشیم که فکر نجات دیگران را در ذهن نپرورانیم زیرا معتقدیم مثل ما زندگی و نیز رفتار نمی‌کنند.

پذیرش تفاوت به این معنا نیست که ما باید فرهنگ خود را کنار بگذاریم تا هر آنچه که در جاهای دیگر اتفاق می‌افتد را به‌عنوان «فقط فرهنگ آن‌ها» بپذیریم. قبلاً به خطرات تفاسیر «فرهنگی» اشاره کردم؛ فرهنگ «آن‌ها» نیز بخشی از تاریخ و دنیایی بهم پیوسته است، درست همانند دنیای ما، همان‌طور که بعداً به تفصیل در این مورد صحبت خواهم کرد. در عوض، ما باید سخت تلاش کنیم تفاوت‌ها را به رسمیت بشناسیم و به آن‌ها احترام بگذاریم، اما به‌عنوان بخشی از محصول تاریخ‌های مختلف، به‌عنوان بیان شرایط مختلف، به‌عنوان تبیین خواسته‌های با ساختار متفاوت. ما باید عدالت و حقوق را برای زنان بخواهیم، اما آیا می‌توانیم بپذیریم که ممکن است ایده‌های متفاوتی درباره‌ی عدالت وجود داشته باشد و برخی از زنان ممکن است آن را بخواهند و حتی آینده‌ای را انتخاب کنند که بسیار متفاوت‌تر از آنچه باشد که ما به‌عنوان بهترین تصور می‌کنیم؟^(۱) انسانیت آن‌ها صرف‌نظر از زبان‌شان باید در نظر گرفته شود.

گزارش‌های کنفرانس صلح بُن، که در اواخر نوامبر سال ۲۰۰۱ برای بحث درباره‌ی بازسازی افغانستان پس از اشغال آمریکا برگزار شد، تفاوت‌های قابل‌توجهی در میان معدود زنان فمینیست و زنان فعال افغان که در کنفرانس شرکت کرده بودند

(1) Aihwa Ong, "Colonialism and Modernity: Feminist Representations of Women in Non-Western Societies," *Inscriptions* 3, no. 93-79: (1988) 4.

را آشکار کرد. موضع (RAWA) رد هرگونه رویکرد آشتی جویانه برای حکومت اسلامی بود. با این حال، طبق یک گزارش، اکثر فعالان زن، به ویژه آنهایی که در افغانستان بودند و از واقعیت‌های میدانی اطلاع داشتند، همگی موافق بودند که اسلام باید نقطه شروع اصلاحات باشد. «فاطمه گیلانی» مشاور آمریکایی یکی از هیئت‌های کنفرانس در سخنانی می‌گوید: «اگر امروز به افغانستان بروم و از زنان بخواهم که برای آوردن سکولاریسم به کشور رأی دهند، آن‌ها به شدت مرا به خاطر آوردن سکولاریسم طرد می‌کنند و به من خواهند گفت برو به جهنم»^(۱). طبق یکی از گزارش‌ها، اکثریت زنان به جای سکولاریسم، کشوری مانند ایران را مکانی جذاب برای مبارزه برای برابری زنان دانسته‌اند. کشوری که از دیدگاه آن‌ها در آن زنان به دستاوردهای مهمی در چارچوب اسلامی دست یافته‌اند که عمدتاً به دلیل جنبش اسلامی فمینیستی بوده که در برابر بی‌عدالتی ایستادگی کرد و متون دینی را دوباره تفسیر کرده‌اند.

وضعیت دائماً در حال تغییر ایران، خود موضوع بحث‌های داغ در محافل فمینیستی، به ویژه در میان فمینیست‌های ایرانی مقیم آمریکا و اروپا بود.^(۲) همچنین خود مفهوم فمینیسم اسلامی نیز بحث‌برانگیز است، آیا این دو اصطلاح متناقض نیستند، یا اشاره به جنبشی کارآمد دارد که توسط زنانی شجاع ساخته شده که راه سومی را می‌خواهند؟ در یک دهه و از کنفرانس بن، همان‌طور که در فصل ششم می‌بینیم،

(1) Steven Erlanger, "At Bonn Talks, 3 Women Push Women's Cause," New York Times, November 2001, 30.

(2) Haleh Afshar, *Islam and Feminisms: An Iranian Case-Study* (New York: St. Martin's Press, 1998); Pardis Mahdavi, *Passionate Uprisings: Iran's Sexual Revolution* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009); Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton Studies in Muslim Politics (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999); Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (London: Zed Books, 1999); Afsaneh Najmabadi, "Feminisms 236 NOTES TO PAGES 44-39 in an Islamic Republic," in *Islam, Gender, and Social Change*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad and John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1998); Arzoo Osanloo, *The Politics of Women's Rights in Iran* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009).

فمینیسم اسلامی در حال رشد و شکوفایی مداوم است و از مرز ایران نیز فراتر رفته است.

یکی از مسائلی که باید بیشتر مراقب آن بود این است که در دام دوقطبی شدن و تقسیم‌بندی‌ای قرار نگیریم که فمینیسم و حتی سکولاریسم را در سمت غرب قرار می‌دهد. من درباره‌ی معضلاتی نوشته‌ام که فمینیست‌های خاورمیانه با آن مواجه هستند، زمانی که فمینیست‌های غربی پیشگام کمپین‌هایشان شدند، زیرا فمینیست‌های شرقی را در معرض محکومیت‌های مختلف داخلی، خواه از سوی اسلام‌گرایان یا ملی‌گرایان به‌خاطر خائن‌بودنشان قرار می‌دهد.^(۱) همان‌طور که برخی مانند «افسانه‌ی نجم‌آبادی» استدلال کرده‌اند، نه تنها نگاه ساده به تاریخ در قالب تقابل ف فرضی بین اسلام و غرب (همان‌طور که در حال حاضر در آمریکا اتفاق می‌افتد، و به موازات آن در جهان اسلام نیز اتفاق افتاده است) اشتباه است، بلکه پذیرش این تقابل فرهنگی بین اسلام و غرب، بین بنیادگرایی و فمینیسم نیز از نظر استراتژیک خطرناک است، زیرا افراد زیادی در کشورهای مسلمان‌نشین در تلاش هستند تا جایگزینی برای بی‌عدالتی‌های کنونی پیدا کنند، کسانی که ممکن است تقسیم‌بندی و شکاف را رد کنند و تاریخ و فرهنگ‌های متفاوت را بپذیرند، کسانی که فکر نمی‌کنند فمینیست بودن به معنای غربی بودن است، کسانی که تحت فشار قرار می‌گیرند تا انتخاب کنند: با ما هستید یا علیه ما؟

ما باید نسبت به تفاوت‌ها آگاه باشیم، به مسیرهای دیگری که تغییر اجتماعی ایجاد می‌کنند و ممکن است زندگی زنان را به سمت بهتری ببرد احترام بگذاریم، و بپذیریم که چنین انتخاب‌هایی نتیجه‌ی تجربیات تاریخی متفاوت هستند. آیا می‌توان از آزادسازی اسلامی صحبت کرد؟ آیا ایده‌ی آزادی - که بعداً بیشتر به آن می‌پردازم - همه‌ی آن اهدافی را که زنان برایش تلاش می‌کنند تضمین می‌کند؟ آیا آزادی،

(1) Lila Abu- Lughod, " 'Orientalism' and Middle East Feminist Studies," *Feminist Studies* 27, no. 113-101: (2001) 1.

برابری و حقوق بخشی از هدف مشترک همه‌ی زنان هستند، یا فقط اهدافی محلی هستند؟^(۱) به نقل از «صبا محمود» که درباره‌ی زنان مسلمان متعهد قاهره می‌گوید: «میل به آزادی و استقلال، خواسته‌ای دیرینه است که نمی‌توان نیروهای محرک و انگیزشی آن را از قبل پیش‌بینی کرد، اما نیاز به تجدیدنظر در پرتو سایر تمایلات، آرزوها و توانایی‌هایی دارد که در یک موضوع فرهنگی تاریخی موجود هستند.»^(۲) آیا می‌توان دیگر خواسته‌ها را برای مردم به همان اندازه معنادار کرد؟ آیا زندگی در خانواده‌های کوچک ارزش بیشتری دارد؟ یک زندگی خداپرستانه؟ زندگی بدون جنگ؟ بیش از سی سال کارهای تحقیقاتی خودم در زمینه‌ی انسان‌شناسی را در کشور مصر انجام داده‌ام و حتی یک زن را نمی‌شناسم - از فقیرترین زن کشاورز روستایی مانند زینب تا یک زن تحصیل‌کرده‌ی شهری از کالج دانشگاه آمریکایی در قاهره - که نسبت به زنان آمریکایی ابراز حسادت کرده و غبطه خورده باشد، بلکه برعکس آن‌ها زنان آمریکایی را محروم از اجتماع و جدا از خانواده می‌دانند، زنانی که در دسترس خشونت جنسی و اجتماعی هستند، زنانی که خودخواهی و موفقیت فردی آن‌ها را هدایت می‌کند، کالایی تحت فشار سرمایه‌داری، مشارکت در سرمایه‌گذاری‌های امپریالیستی که به استقلال و خرد دیگران احترام نمی‌گذارد، حتی به دیگران و خدایشان به طرز عجیبی بی‌احترامی می‌کنند، اما این‌ها بدان معنا نیست که آن‌ها برای برخی از امتیازات و فرصت‌هایی که زنان آمریکایی از آن برخوردار هستند ارزشی قائل نیستند.

(1) Lila Abu- Lughod, "Dialects of Women's Empowerment: The International Circuitry of the Arab Human Development Report," International Journal of Middle East Studies 41, no. 1 103-83: (2009).

(2) Saba Mahmood, "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival," Cultural Anthropology 16, no. 223: (2001) 2.

پشت گفتمان رهایی

گفتگوهای من درباره‌ی فرهنگ، حجاب و پذیرش تفاوت‌های فرهنگی باید سبب شود که سخنان بانوی اول «لورا بوش» که جشن آزادی زنان افغان توسط ارتش آمریکا را می‌گرفت، از زاویه‌ای متفاوت دیده شود. بسیار مشکل‌ساز است اگر زن افغان یا مسلمان طوری نشان داده شود که نیاز به نجات دارد. وقتی کسی را نجات می‌دهید، یعنی او را از دست کسی و برای هدفی نجات داده‌اید. آیا این تغییر چقدر خشونت به دنبال خود می‌آورد؟ چه شانس وجود دارد وضعیتی که زن را برای آن نجات می‌دهید بهتر از وضعیت قبلی باشد؟ پروژه‌های نجات زنان متکی به حس برتری و خودبزرگ‌بینی است و شکلی از تکبر را ایجاد می‌کند که نیاز به چالش‌کشیدن و مقابله دارد. برای درک ماهیت حمایت لفاظی از نجات زنان در گفتمان آزادی زنان، باید استفاده از این مفهوم را که امروزه در آمریکا در رابطه با وضعین اسفبار گروه‌های محروم دیگر مانند سیاه‌پوستان، لاتین‌تبارها و طبقه‌ی زنان کارگر تصور کرد. اکنون می‌دانیم که آن‌ها از خشونت ساختاری رنج می‌برند، در واقع ما مسائل نژادی و طبقات اجتماعی را سیاسی کرده‌ایم، اما با موضوع فرهنگ به این شکل تعامل نکرده‌ایم.

ما باید مراقب باشیم که هم‌فکر زنان مبلغ مسیحی نشویم که در اواخر قرن نوزدهم، زندگی خود را وقف نجات زنان مسلمان خود کرده بودند. یکی از اسناد مورد علاقه‌ی من در آن دوره مجموعه‌ای است به نام «خواهران مسلمان ما»، مجموعه مقالات کنفرانس مبلغان زن که در سال ۱۹۰۶ در قاهره برگزار شد.^(۱) عنوان فرعی کتاب «فریاد کمک از سرزمین تاریکی و کسانانی که آن را شنیدند» است. زنان مبلغ وظیفه خود می‌دانستند که زنان مسلمان را از جهل، انزوا، تعدد زوجات و حجاب

(1) Annie Van Sommer and Samuel Zwemer, Our Moslem Sisters: A Cry of Need from Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It (New York: F. H. Revell, 1907). For a historical study, see Ellen Fleischmann, " 'Our Moslem Sisters': Women of Greater Syria in the Eyes of American Protestant Missionary Women," Islam and Christian-Muslim Relations 9, no. 3 323-307: (1998).

نجات دهند، زیرا همه‌ی این‌ها تبدیل به باتلاقی برای زندگی زنان مسلمان در جهان اسلام شده بود «آن‌ها هرگز نمی‌توانند ناجی خودشان باشند، زیرا زیر یوغ چندین قرن ظلم و ستم قرار گرفته‌اند»^(۱) آغاز «این کتاب» با «داستان غم‌انگیز و هزاران بار دربارهی اشتباه و ستم تبدیل به کیفرخواست و شکایت می‌شود ... این شکایت از خواهران مسیح است تا این اشتباهات را اصلاح کنند و با فداکاری و خدمات خود تاریکی را روشن کنند»^(۲)

حتی امروز هم انعکاس عجیبی از اهداف «نیک» آن‌ها شنیده می‌شود، هرچند که زبانش کاملاً سکولار است و فراخوان به سوی حقوق بشر، لیبرالیسم و تمدن غربی هستند نه مسیح، همان‌طور که در فصل دو و سه به بررسی آن‌ها می‌پردازیم. گاهی اوقات این فراخوان‌هایی حتی بسیار ساده‌تر است به این صورت که خواستار پیروی از رژیم‌های زیبایی مدرن و حق کوتاه کردن مو می‌شود. این خواسته‌ی غافلگیرکننده‌ی گروهی از آرایشگران بود که برای افتتاح یک آکادمی زیبایی برای زنان افغان به کابل رفته بودند تا «کوتاه کردن مو و آرایش» را به آن‌ها آموزش دهند. زنان استرالیایی و آمریکایی و افغان‌هایی که خارج از کشور زندگی می‌کردند بخشی از ابتکار ایجاد کمپینی به نام «زیبایی بدون مرز» بودند که توسط صنعت لوازم آرایشی (Vogue) حمایت می‌شد.^(۳)

این تصویر و احساسات مبلغان را هنوز می‌توان در بسیاری از موضوعات جدی انسانی مشاهده کرد. در فوریه‌ی ۲۰۰۲، چند ماه پس از ورود نیروهای ائتلاف

(1) Annie Van Sommer, "Hagar and Her Sisters," in Van Sommer and Zwemer, *Our Moslem Sisters*, 16.

(2) Samuel Zwemer, introduction to Van Sommer and Zwemer, *Our Moslem Sisters*, 5.

(3) Beauty Academy of Kabul (Sma Distribution, 2006); for a good analysis of the film and the project, see Mimi Thi Nguyen, "The Biopower of Beauty: Humanitarian Imperialisms and Global Feminisms in an Age of Terror," *Signs* 36, no. 359: (2011) 2; and for an account by one of the American participants, see Deborah Rodriguez and Kristin Ohlson, *Kabul Beauty School: An American Woman Goes behind the Veil* (New York: Random House, 2007).

به افغانستان، دعوت‌نامه‌ای برای تجلیل از یک سازمان بشردوستانه‌ی بین‌المللی پزشکی تحت عنوان (Médecins du Monde/Doctors) یا (MdM) دریافت کردم. این مراسم با حمایت سفیر فرانسه در آمریکا، رئیس هیئت اتحادیه‌ی اروپا و یک عضو پارلمان اروپا برگزار شد. در این مراسم، نمایشگاه عکاسی با عنوان تکراری «زنان افغانستان: در پشت حجاب» نیز افتتاح شد. مهمانان نه تنها مجذوب تصاویر رنگارنگ زنان برقع‌پوش در حال قدم‌زدن در جنگل و کوه‌های افغانستان شده بودند، بلکه نوشته‌ای نیز توجه‌شان را جلب کرده بود که این بخشی از آن متن است:

"به مدت بیست سال (MdM) بی‌وقفه در تلاش برای کمک به آسیب‌پذیرترین افراد جهان هستند، اما به طور فزاینده‌ای حجاب‌های ضخیم قربانیان جنگ را می‌پوشاند. زمانی که در سال ۱۹۹۶ طالبان به قدرت رسید، زنان افغان صورتشان را پوشانده و بی‌چهره شدند. آشکارکردن چهره در حین دریافت درمان پزشکی نوعی آشنایی زن با خودش بود، لحظه‌ای کوتاه‌مدت برای آزادی مخفیانه و بازیابی اندکی از کرامت و منزلت بود. در کشوری که زنان به نیازهای پزشکی اولیه دسترسی ندارند زیرا حق ورود به جامعه را ندارند، در کشوری که زنان نمی‌توانند پزشک شوند، برنامه‌ی (MdM) جسورانه می‌ایستد و یادآور حقوق بشر می‌شود... لطفاً با ما در برداشتن حجاب همکاری کنید."

هرچند در اینجا من در مورد فانتزی‌های مرتبط با روابط نامشروع جنسی و برهنگی صحبت نمی‌کنم - خیال‌پردازی‌هایی که بازمانده‌ی استعمار فرانسوی‌ها است که «مالک علوله» در کتابش (The Colonial Harem) بسیار زیبا درباره‌ی کارت‌پستال‌های استعماری الجزایر صحبت می‌کند و نقاب آن را برملا کرده است - در اینجا می‌خواهم هم بپرسم و هم در بخش بعدی پاسخ دهم که چرا پروژه‌های بشردوستانه و گفتمان حقوق بشر در قرن بیست‌ویکم نیاز به تکیه بر چنین باورهایی برای بنیاد نهادن زنان مسلمان دارند.

من فکر می‌کنم بهتر این است که موضوع حجاب و نجات دیگران را کنار

بگذاریم. در عوض ما باید به فکر راههایی برای تبدیل جهان به جهانی عادلانه‌تر باشیم. دلیل این که نباید احترام به تفاوت‌ها با نسبی‌گرایی فرهنگی اشتباه گرفته شود این است مانع از این نمی‌شود که پرسیس ما که در منطقه‌ای قدرتمند و پر نعمت از این جهان زندگی می‌کنیم، چگونه می‌توانیم وظایف و مسئولیت‌های خود را در قبال کسانی که در بدترین نقاط زندگی می‌کنند، بدانیم. ما در کنار جهان نایستاده‌ایم، بسیاری از فقرا، افراد محروم از تحصیل و افراد ستم‌دیده‌ی تحت یک فرهنگ ظالمانه را فراموش کرده‌ایم؛ در حالی که خود ما نیز بخشی از این جهان هستیم. ظهور جنبش‌های اسلامی و فمینیسم اسلامی همزمان با مداخلات شدید قدرت‌های غربی در خاورمیانه و جنوب و جنوب غربی آسیا بوده است.

حتی راه مؤثرتری هم وجود دارد به این صورت که ما باید از خودمان پرسیس چگونه می‌توانیم در ایجاد جهانی عادلانه‌تر مشارکت کنیم - جهانی که حول خواسته‌های نظامی و اقتصادی سازماندهی نشده باشد؛ جایی که قدرت و ارزش‌های مشخصی که ما مهم می‌دانیم فضای گسترده‌تری برایش باز شود؛ جایی که صلح لازم در آن برای گفتگوها و مباحثات و تغییرات نهادی که همواره وجود داشته‌اند، وجود داشته باشد تا در میان جوامع بمانند و ادامه یابند. باید از خودمان پرسیس هر یک از ما که در ملت‌های ثروتمند زندگی می‌کنیم، می‌توانیم در ایجاد چه نوع شرایطی مشارکت کنیم، به گونه‌ای که خواسته‌های مردمی در سایر نقاط جهان مایه‌ی تأسف و درماندگی نشود و با ناامیدی (یا با واکنش خشمگینانه) به چشم اشکال مختلف بی‌عدالتی نگریسته نشود. در جایی که ما در آن به دنبال فعال بودن در امور مناطق دوردست هستیم، ممکن است این کار را با روحیه‌ی حمایت از کسانی در آن جوامع انجام دهیم که هدفشان بهبود زندگی زنان (و مردان)^(۱) است. و همچنین لازم است این همکاری محترمانه به مباحث، مواضع و نهادهای جاری در داخل کشورهاشان نیز تعمیم یابد، بسیاری هم معتقدند اخلاق‌مدارانه‌تر این است

(1) Christine J. Walley, "Searching for 'Voices': Feminism, Anthropology, and the Global Debate over Female Genital Operations," Cultural Anthropology 12, no. 43 -405 : (1997) 3

که به جای نجات، از زبان تساوی طلبانه تر اتحاد، ائتلاف و همبستگی استفاده کنیم. حتی اعضای (RAWA) که در جلب توجه زنان آمریکایی به افراط و تفریط طالبان نقش داشت، از همان ابتدا با بمباران های آمریکا مخالفت می کردند. آنها به هیچ وجه نجات زنان افغانستان را در خشونت نظامی نمی دیدند زیرا بمباران ها تنها دشواری و سختی به دنبال خود می آورد، بنابراین آنها خواستار خلع سلاح و نیروهای حافظ صلح شدند. سخنگوی شان به خطرات اشتباه گرفتن حکومت با مردم، یا طالبان با مردم بی گناه افغان که بیشترین آسیب را خواهند دید اشاره کرد. آنها پیوسته به مردم یادآوری می کردند که نگاه دقیقی به روش های سازمان دهی سیاست ها پیرامون منافع نفت صنعت تسلیحات و تجارت بین المللی مواد بیندازند. اعضای این سازمان هرچند که از رادیکال ترین فمینیست هایی بودند که برای افغانستانی سکولار دموکراتیک کار می کردند، اما وسواس زیادی با حجاب نداشتند. متأسفانه، فقط پیام های آنها درباره افراط گری های طالبان شنیده شد، هرچند انتقادات آنها از صاحبان قدرت در افغانستان شامل رژیم های قبلی هم می شد.

با گذشت زمان استدلال های گروه هایی مانند (RAWA) بیشتر درست از آب درمی آمد، از آنجایی که با افزایش مداخلات آمریکا در افغانستان شبیه باتلاقی می شد که اتحاد جماهیر شوروی در دهه ی ۱۹۸۰ در آن گرفتار شد. «دنیز کندیوتی» در تحلیلی جامع از وضعیت افغانستان شش سال پس از اشغال، به دو عامل کلیدی که به شدت بر زنان افغانستان تأثیر منفی گذاشته است اشاره می کند. او با نگاهی دقیق به تاریخ سیاسی کشور و رقابت های سیاسی فعلی در میان گروه های یک دولت ضعیف و وابسته، به تهدیدات آسان علیه حقوق قانونی و اجتماعی زنان اشاره کرد، که به راحتی به گرو گذاشته می شوند. همان طور که «استر هایمن» یکی از فعالان (WAW) در نوشته ای به نام «میدان نبرد» علیه کم توجهی به حقوق زنان هشدار داد که در واقع زنان به بخشی از چیزی تبدیل شده اند که «دنیز کاندیوتی» آن را «میدان جدید رقابت بین دستور کار آژانس های بین المللی کمک کننده و دولت

وابسته به کمک‌های خارجی و جناح‌های سیاسی مختلف می‌نامد که برخی از آن‌ها یک دستورکار محافظه‌کارانه‌ی اسلام‌گرا را دنبال می‌کنند.^(۱)

اما این کارشناس جنسیت در جهان اسلام از ما می‌خواهد که فقط بر کابل پایتخت، سیاستمداران، تکنوکرات‌ها (فن‌سالاران) و کارشناسان بین‌المللی (از جمله فمینیست‌های بین‌المللی) تمرکز نکنیم، بلکه به این توجه کنیم که جنگ اقتصادی چه بر سر زندگی و معیشت اجتماعی مردم در سراسر کشور آورده است. تغییر از تولیدات کشاورزی و دامداری به تولید تریاک و قاچاق اسلحه توسط رؤسای قبایل و زمین‌داران، جنگ‌سالاران محلی از جمله طالبان را حمایت مالی می‌کند، درحالی‌که بسیاری از خانواده‌های روستایی بدهکار شدند، استقلال خانواده و جامعه‌ی خود را از دست دادند و در شرایط نامساعدی زندگی می‌کردند. «کاندیوتی» خاطرنشان می‌سازد که در مناطق روستایی، ما شاهد «تعاملات مخرب بین فقر، ناامنی و از دست دادن استقلال فردی» هستیم، که اشکال جدیدی از آسیب‌پذیری با عواقب جدی برای زنان ایجاد می‌کند. همان‌طور که در مقدمه و در بحث مرتبط با «زینب» به آن اشاره کردم، گزینه‌های پیش روی زنان در جایی مانند افغانستان «به وضعیت جامعه و خانواده که در آن معیشت و زندگی روزمره‌شان جای گرفته است، مشروط می‌باشد»^(۲)، به این معنی که این موضوع دور از مسئله‌ی حکومت و سیستم‌های رسمی قانونی چه اسلامی یا سکولار است.

یک تحول نگران‌کننده، الگوی جدیدی از کالایی‌شدن زنان است، برای مثال «بی‌بی عایشه» که گفته می‌شود در انتقام خون به ازدواج شوهرش درآمده است، یا خانواده‌ها برای پول یا از ترس، دخترانشان را به فرماندهان نظامی و قاچاقچیان مواد مخدر می‌دهند. «کاندیوتی» داستان‌هایی از دختران جوانی شنیده بود که برای «فروش اجباری» به مردان مسن پیشنهاد می‌شدند، یا به خارج فرستاده می‌شدند

(1) Deniz Kandiyoti, "Old Dilemmas or New Challenges? The Politics of Gender and Reconstruction in Afghanistan," Development and Change 38, no. 176: (2007) 2.

(2) Kandiyoti, "Old Dilemmas or New Challenges?"

تا آن‌ها را از نیروهای مسلح طالبان نجات دهند.^(۱) این نوع خشونت ادامه‌ی یک سنت محلی یا فرهنگی نیست، بلکه واکنش به وضعیت کنونی افغانستان بود. «کندیوتی» می‌گوید: «آنچه از دید غربی‌ها شبیه «سنت» به نظر می‌رسد، در بسیاری از موارد، نتیجه‌ی اشکال جدید و بی‌رحمانه‌ی انقیاد ضعیف، جنایت‌های اقتصادی، نبود امنیت و آرامش، سلب اعتماد و همبستگی و نیز آشوب اجتماعی و فقر است.»^(۲) سنت‌هایی که بر اساس تعهدات متقابل ساخته شده بودند، به دلیل تغییرات سریع، شرایط نابسامان اقتصادی و بی‌ثباتی سیاسی تضعیف شده‌اند. لذا مردان دیگر قادر به برآورده کردن تعهدات خود نسبت به زنان یا تحقق آرمان‌های خود در مورد کرامت، حمایت و سخاوت نیستند، مسئله این است؛ وضعیتی که در واقعیت جهان امروز جریان دارد.

با این حال، افغانستان با تجربه‌ی سی سال درگیری، هنوز طوری نشان داده می‌شود که انگار مشکل‌اش فرهنگی و سنتی است. در مقاله‌ی مجله‌ی تایم در سال ۲۰۱۰ که همراه با عکس «بی بی عایشه» منتشر شد، نمونه‌ای از حرکت یکپارچه‌ی اسلام و سنت را می‌بینیم. یکی از اظهارات ذکرشده در این مقاله، اظهارات وزیر اقتصاد است، رهبر یک حزب اسلام‌گرا که دیدگاه خود را بر علیه آموزش مختلط بیان می‌کند و می‌گوید: «این امر مطابق با اسلام است، آنچه ما برای افغانستان می‌خواهیم حقوق اسلامی است، نه حقوق غربی.» در این مقاله توضیح داده شده که «روش‌های سنتی، با این حال، کمک چندانی به زنان نمی‌کنند، خانواده‌ی «عایشه» هیچ تلاشی برای محافظت از او در برابر طالبان نکردند، شاید از ترس بوده باشد، اما به نظر می‌رسد که از شرم هیچ کاری نکرده‌اند. در جوامع بسیار سنتی، دختری که فرار می‌کند، معمولاً به عنوان فاحشه دیده می‌شوند، و خانواده‌هایی که اجازه‌ی

(۱) همان منبع پیشین صفحه ۱۸۰

(2) Deniz Kandiyoti, "The Lures and Perils of Gender Activism in Afghanistan" (Anthony Hyman Memorial Lecture, School of Oriental and African Studies, University of London, 2009), mrzine.monthlyreview.org/2009/kandiyoti041109p.html.

بازگشت به دختر فراری‌شان می‌دهند مایه‌ی تمسخر همه می‌شوند.... در مناطق روستایی، خانواده‌هایی که به‌خاطر دخترشان دچار شرمساری شده‌اند او را به عنوان برده می‌فروشند، یا حتی بدتر از آن، قربانی آنچه که قتل ناموسی می‌نامند، می‌شود.^(۱) درباره‌ی موضوع قتل ناموسی در فصل چهارم چیزهای بیشتری برای گفتن دارم. در حال حاضر من می‌خواهم به این نکته اشاره کنم که به جای پنهان‌شدن در پشت این چنین عبارات کلی فرهنگی، ما مدیون زنان افغان هستیم بدین‌صورت که باید به تاریخ آن‌ها نگاه کنیم و ببینیم چگونه بر وضعیت فعلی‌شان تأثیر گذاشته است. مبارزه برای قدرت و جنگ اقتصادی‌اش، شرایط افغانستان را به جهان غرب پیوند داده است، که زندگی روزمره‌ی آن به اقتصاد جهانی و جنگ بین‌المللی علیه تروریسم بستگی دارد. جنگ همیشه پیامدهای پنهانی برای زنان داشته است که قطعاً پیامدهای جنگ قدرت بیشتری نسبت به «فرهنگ» و «سنت» دارند.^(۲)

بدین‌ترتیب اولین گام در شنیدن صداها‌ی متنوع زنان افغان و پیام سیاسی گروه‌هایی مانند (RAWA)، که حتی در سال ۲۰۰۱ نسبت به مداخله‌ی نظامی ابراز نگرانی کرده بودند، این بود که گفتمان فرهنگ‌های بیگانه پایان یابد، خواه با درک یا تغییر آن‌ها. وظیفه‌ی مبلغان و فمینیست استعماری متعلق به دوران گذشته است، ما باید به دنبال شیوه‌هایی باشیم که به ایجاد جهانی کمک کنیم که زنان افغانستان - آن‌هایی که «لورا بوش» می‌گفت «دل انسان‌های متمدن برایشان می‌سوزد»- در آن احساس امنیت، احترام و عدالت کنند. از زمانی که آمریکا در درگیری‌های افغانستان مداخله کرده است ناامنی، فقر و تجارت بین‌المللی مواد مخدر را می‌بینیم، چیزهایی که هرگز تضمین‌کننده‌ی آن زندگی‌ای که زنان می‌خواهند نیست.

(1) Aryn Baker, "Afghan Women and the Return of the Taliban," Time, August 2010, 9, www.time.com/time/world/article/00,4-2007238,8599,0.html

(2) Cynthia Enloe has examined these closely, including for Afghanistan; see Enloe, *The Curious Feminist* (Berkeley: University of California Press, 2004) and *Globalization and Militarism* (New York: Rowman and Littlefield, 2007).

فصل دوم

حس مفاهیم مشترک جدید

به نظر می‌رسد که ما در دوران شگفت‌انگیزی زندگی می‌کنیم، زمانی که مسئله‌ی حقوق زنان به عنوان عاملی برجسته، مشروعیت به مداخله‌ی نظامی در سال ۲۰۰۱ در کشوری مانند افغانستان بخشید، اگرچه زنان حقوق بشر تقریباً بر زبان همه جاری شد، اما فریاد حقوق زنان تبدیل به مسئله‌ای عمومی و همگانی شد. خشونت‌هایی که زنان با آن روبرو می‌شدند دیگر به عنوان مسائل خاص تلقی نمی‌شدند، به گوشه‌های تاریک کشیده نمی‌شدند، یا در عرصه‌ی بین‌المللی به عنوان یک موضوع بی‌اهمیت نادیده گرفته نمی‌شدند. پنجاه سال پیش کسی نمی‌توانست این پیشرفت را توسط فمینیست‌هایی که برای قانونی کردن حقوق زنان، ارتقای سلامت، آموزش، افزایش آگاهی و دستیابی به توافقات بین‌المللی تلاش می‌کردند را تصور کند، آن‌ها اکنون باید احساس خرسندی و ضایت داشته باشند، حتی اگر مفهوم «فمینیسم» مبهم باشد و هنوز به ندرت توسط مدافعان بین‌المللی حقوق زنان به کار برده می‌شود.

نشانه‌های این تغییر ریشه‌ای در همه جا دیده می‌شود، اما در هیچ جا به اندازه‌ی برخی از کتاب‌هایی که توسط نویسندگان آمریکایی نوشته می‌شد و مخاطب‌شان طبقه‌ای گسترده و عموماً تحصیل‌کرده بود، برجسته نبود. «نیکلاس کریستوف» ستون‌نویس مجله‌ی نیویورک تایمز و «ایان هیرسی علی» پناهنده‌ی سومالیایی، نمونه‌های بسیار خوبی از نویسندگانی هستند که مسائل و موارد عمومی مربوط به حقوق زنان را جهانی کردند. چه پیشرفت‌هایی - در نهادها، حوزه‌های فرهنگی و سیاست - افکار عمومی را وادار کرده است که استدلال‌های این نویسندگان در

کتاب‌های پر فروش‌شان را قانع‌کننده و منطقی بدانند؟ خوب پس چگونه این احساس و دیدگاه عمومی در مورد فوریت رفتن به جنگ برای زنان ایجاد شده است؟ مطالعه‌ی دقیق استدلال‌های آن‌ها، همراه با استدلال‌های «کوامه آنتونی آپیا» فیلسوف دانشگاه پرینستون، سرنخ‌هایی به ما می‌دهد، سرنخ‌هایی که ما را به افغانستان باز می‌گرداند.

رفتن به جنگ، به‌خاطر زنان

"نیمه‌ی آسمان: تبدیل ظلم به فرصتی برای همه‌ی زنان در سرتاسر جهان" عنوان کتابی است که توسط «نیکلاس کریستوف» و «شرلی وودون» نوشته شده است، گفته می‌شود این کتاب به‌عنوان «فراخوان جنگ علیه تکان‌دهنده‌ترین و گسترده‌ترین نقض حقوق بشر در این قرن، که عبارت است از نابرابری جنسیتی» نامگذاری شده است.^(۱)

این اثر توسط انتشارات معروف «آلفرد نوپف» منتشر شده و توسط هر یک از بازیگران هالیوود «جورج کلونی» و «آنجلینا جولی» حمایت و تأیید شد، این کتاب اخیراً به یک سریال تلویزیونی تبدیل شده است. آنچه که «نیکلاس کریستوف» و «شرلی وودون» می‌خواهند در کتاب «نیمه‌ی آسمان» به ما بگویند این است که زنان در بخش‌های مختلف جهان مورد ظلم‌وستم قرار می‌گیرند. یک تیم خبرنگاری توانستند توجه افکار عمومی را به مسئله‌ی حقوق زنان جلب کنند، کاری که چندین دهه است قطعنامه‌های سازمان ملل و توافق‌نامه‌های بوروکراتیک مبنی بر درخواست حقوق اخلاقی و قانونی علیه تبعیض جنسیتی زنان نتوانستند انجام دهند.

کتاب نیمه‌ی آسمان، تجربیات ناراحت‌کننده‌ی -گاهی وحشیانه و گاهی پیش‌پاافتاده- زنان و دختران را برای خوانندگان روایت می‌کند، و همچنین به دنبال ایجاد انگیزه و حرکت است، همان‌طور که کتاب تقدیم شده است به «همه‌ی

(1) Nicholas D. Kristof and Sheryl WuDunn, Half the Sky: How to Change the World (London: Virago, 2010), back cover.

کسانی که در خطوط مقدم حفاظت از جهان و تک‌تک زنان آن هستند».^(۱) به باور «کریستوف» و «وودون» تأثیری که آن‌ها ایجاد کرده‌اند به دلیل شیوهی روایت داستان‌هایشان است، طوری که آن‌ها درباره‌ی تجربه‌ی افراد صحبت می‌کنند، نه آمار و داده‌ها. کتاب نیمه‌ی آسمان را زنانی تشکیل می‌دهند که با وجود نابرابری‌ها و تبعیض‌ها تاب آوردند، و تحسین‌برانگیزترین آن‌ها زنانی بودند که «بر موانع غیرقابل تصور غلبه کردند تا جهان را تغییر دهند».^(۲) بنابراین دیگر چیزی برای خوانندگان باقی نمی‌ماند مگر این‌که دل و جیب خود را به روی این کتاب‌ها باز کنند.

یک سال پس از کتاب «نیمه‌ی آسمان» جهانی‌شدن قضایای مربوط به حقوق زنان در کتابی نسبتاً آکادمیک‌تر و برجسته‌تر نمایان شد، این کتاب توسط فیلسوف و روشنفکری معروف نوشته شده بود که قبلاً تجربه‌ی صحبت درباره‌ی مسائل زنان را نداشت، کتاب دارای لحنی مطمئن و بسیار واضح شرایط و حالات را نشان می‌داد و همچنین جهان‌بینی انسانی داشت. این کتاب «قوانین افتخار» نام دارد و نوشته‌ی «کوام آنتونی آپیا» است. وی فیلسوف و منتقد فرهنگی است که در کشور غنا متولد شده است، و هم‌اکنون در دانشگاه پرینستون تدریس می‌کند. «کوام آپیا» به شیوه‌ای بازتاب می‌دهد که چگونه احساس افتخار بارها و بارها درک جوامع از مسئله‌ی درست و نادرست را تغییر داده است. با نگاهی به لحظات کلیدی تاریخ، او نشان می‌دهد که مردم می‌توانستند و اتفاق افتاده است تا اعمالی را که قبلاً نه تنها عادی، بلکه شرافتمندانه به نظر می‌رسیدند، به‌عنوان اقدامات غیرانسانی و شرم‌آور محکوم کنند.

دو مورد از چهار حالتی که نویسنده در کتابش درباره‌ی انقلاب‌های اخلاقی به آن اشاره کرده، شامل اعمالی است که به‌طور خاص به زنان آسیب می‌رساند. «آپیا»

(1) Nicholas D. Kristof and Sheryl WuDunn, Half the Sky: How to Change the World (London: Virago, 2010), vii.

(2) Nicholas D. Kristof and Sheryl WuDunn, Half the Sky: How to Change the World (London: Virago, 2010), Back cover.

به ما می‌گوید تمایل انسانی هر یک از ما برای احترام به دیگران باید به سطحی برسد که خشونت علیه زنان را نفرت‌انگیز بدانیم. همان‌طور که دوئل دوران باستان اروپا^(۱)، بستن پای زنان در چین^(۲) و تجارت برده در بریتانیا زمانی به پایان رسید که مردم از این اعمال احساس شرم می‌کردند، پس ما نیز باید به مردان (برای مثال در جایی مانند پاکستان) بفهمانیم بدرفتاری با زنان که به‌عنوان «جرم ناموسی» شناخته می‌شود بر اساس اصول و مقررات رفتار شرافتمندانه، شرم‌آور است.^(۳) «آپیا» مسئله‌ی رفتار شرافتمندانه را به عنوان فوری‌ترین مسئله‌ی اخلاقی عصر حاضر می‌داند، و با این کار صدای خود را به صداها سازمان داوطلب و افراد آکادمیک در سراسر جهان می‌رساند که همایش و کنفرانس درباره‌ی «شیوه‌های خشونت علیه زنان که در دوران و جوامع مختلف وجود داشته است» برگزار می‌کنند و همچنین مؤسسات خیریه‌ای که ما را به «بازار شرف» دعوت می‌کنند، اگر می‌خواهید کمک مالی کنید، بین کیف دستی «شرف» و «کراوات» مردانه یکی را انتخاب کنید.

اما در گوشه‌ای دیگر از فضای عمومی آمریکا، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد موضوع آزادی و برابری زنان در عرصه‌ی سیاسی ایده‌آلی است. «ایان هیرسی علی» دختر همسر دوم یکی از رهبران اپوزیسیون پیشین کشور سومالی است که با داده‌های اشتباهی در هلند پناهندگی دریافت کرده بود، آنجا را ترک نمود و به آمریکا مهاجرت کرد و در یک اندیشکده‌ی محافظه‌کار بزرگ آمریکایی شروع به کار کرد و بعداً نام او در دفاع از حقوق زنان برجسته شد. همچنین از سوی مجله‌ی تایم به عنوان یکی از تأثیرگذارترین افراد جهان معرفی شده و جوایز متعددی از

(۱) این یک رسم باستانی اروپایی به نام دوئل بود که در آن دو نفر با سلاح‌های مرگبار، اغلب بر سر مسائل ناموسی و درگیری شخصی با هم دعوا می‌کردند. (مترجم)

(۲) بستن پاهای زنان یکی از رسومی بود که در چین باستان اجرا می‌شد، این عمل باعث تغییر شکل و کوچک شدن پاها تقریباً به اندازه‌ی پاهای یک عروسک می‌شد. عوارض این رسم، دشواری و دردناک شدن راه رفتن و بیماری اوستئوپروسیس بود. (مترجم)

(3) Anthony Appiah, The Honor Code: How Moral Revolutions Happen (New York: W. W. Norton, 2010).

جمله جایزه‌ی زن سال گلامور را دریافت کرده است. «ایان» بنیانگذار مؤسسه‌ای برای دفاع و حمایت از حقوق زنان است، و این‌ها سبب شد که «ایان» سلبریتی مشهوری شود و ناشران آثار وی تصمیم گرفتند تصویری زیبا از او ترسیم کنند که بی‌پرده و راحت به دست خوانندگانش برسد، طوری که جایگزین آن تصویر کلیشه‌ای شود که در اولین کتاب عرضه‌شده‌ی او به بازار استفاده شده بود: دشمن کفن‌پوش او، زن پوشیده‌ی مسلمان.^(۱)

این صداهاى مهم از مراکز لیبرال و محافظه‌کار نشانه‌ی پیشرفت و جهش بزرگی در درک و شناخت عمومی جامعه از جدی گرفتن تبعیض جنسیتی و مشقت‌های زنان است. دیدگاه‌ها و پذیرش مثبت موضوع نشان‌دهنده‌ی ظهور یک حس مشترک جدید است که نابرابری جنسیتی یک امر مهم است نه یک مسئله‌ی حاشیه‌ای. این نویسندگان با تکیه بر کار مورخان، پژوهشگران اجتماعی، متفکران سیاسی و فیلسوفان، رویکرد جدیدی برای اندیشیدن به مسئله گشودند که عبارت بود از: رویکردی جهانی که مسائل زنان را به‌عنوان مشکلات بزرگ اجتماعی و اخلاقی به رسمیت می‌شناسد، نه فقط دغدغه‌ی فمینیست‌ها. این نویسندگان با نوشته‌های واضح و ساده و مستقیم خود، توجه ما را به مکان‌های خاصی در سراسر جهان معطوف کردند که بیشتر افراد اطلاعات کمی درباره‌ی آن‌ها دارند، از جمله سومالی، کامبوج، هند، هلند، پاکستان، کنگو، چین و افغانستان. همچنین اقدام به شفاف‌سازی و نشان دادن و احیای موضوعاتی که محققان فمینیست، سازمان‌های محلی و بین‌المللی حقوق بشر و زنان و فمینیست‌های اولیه مدتها در تلاش بودند تا آن را تحلیل کنند و به مردم برسانند.

خوش‌بینی این مداخلات در گفتمان رایج جامعه سبب شد بیشتر تأثیرگذار باشند و

(1) Ayaan Hirsi Ali's three books are *The Caged Virgin: An Emancipation Proclamation for Women and Islam* (New York: Free Press, 2006); *Infi del* (New York: Free Press, 2007); and *Nomad: From Islam to America; A Personal Journey through the Clash of Civilizations* (New York: Free Press, 2010).

ستم جنسیتی را نیز برجسته کرد، سپس ما را در رسیدن به بالاترین ارزش‌های اخلاقی و ایده‌آل‌های سیاسی فراخواندند. آن‌ها معتقد بودند مردم به محض این‌که موضوع را بدانند و آگاه شوند دیگر سکوت نخواهند کرد. با روایت داستان‌های پیشرفت - از اسارت به آزادی، از ناامیدی به امید، از بردگی جنسی تا کارآفرینی در مقیاس کوچک از طریق تامین مالی اعتبارات خرد- از ما می‌خواهند به یک مبارزه‌ی اخلاقی جمعی برای بهبود زندگی زنان پیوندیم.^(۱)

اما این نویسندگان چگونه این موضوع را به جایی رساندند که باید وارد وضعیتی شویم که «آپیا» آن را «جنگ علیه زنان» می‌نامد؟ یکی از راه‌هایی که آن‌ها انجام دادند احیای کابوس برده‌داری آتلانتیک به‌عنوان نمونه یا یک حالت مطالعاتی و نیز به‌عنوان نوعی مرجع ناخودآگاه بود. این مقایسه جای توقف دارد، زیرا نگاهی به آنچه مورخان و محققان اجتماعی درباره‌ی برده‌داری آتلانتیک و پیامدهای آن به ما آموخته‌اند، ما را به طرح این پرسش سوق می‌دهد که این نویسندگان چگونه مقالات و استدلال‌های خود را در سطح توافق‌نامه‌های مربوط به حقوق زنان تدوین می‌کنند؟ و باید به چه سکوتی از این نویسندگان مشکوک شویم؟

"کریستوف" و «وودون» در کتاب نیمه‌ی آسمان استدلال می‌کنند که پایان بردگی نشانه‌ی آشکاری است که بیانگر این است که ما می‌توانیم بر جنگ اخلاقی غلبه کنیم و می‌گویند: «در قرن نوزدهم، مهم‌ترین چالش اخلاقی برده‌داری بود و در قرن بیستم نیز جنگ علیه توتالیتاریسم و خودکامگی سیاسی بود. ما معتقدیم بزرگ‌ترین چالش اخلاقی این قرن نیز مبارزه برای برابری جنسیتی در سراسر جهان خواهد بود».^(۲) همچنین در کتاب قوانین افتخار «آپیا»، پایان‌دادن به بردگی یک حالت مهم از انقلاب اخلاقی است، به همین شکل در کتاب «ایان هیرسی» به نام

(۱) ایان هیرسی در پاسخ این همکاری را «همدردی در مواقع بحران عاطفی» توصیف می‌کند زیرا آن‌ها مبارزه‌ی ایان را ناامیدکننده می‌نامند و ایان نیز در پاسخ می‌نویسد: مختارم که چنین مسیر کند و ناهمواری را دنبال نکنم.

(2) Kristof and WuDunn, Half the Sky, xviii.

«باکره در قفس: بیانیه‌ی آزادی زنان» مسئله‌ی بردگی زنان به‌عنوان موضوعی مهم اما پنهان ظاهر می‌شود.

تا به امروز درک ما از تاریخ بردگی مدرن به موضوعی بن‌بست تبدیل نشده است، به ویژه که متخصصان این حوزه هنوز در تلاش برای درک تداوم تأثیر این پدیده برای صدها سال پس از خود و درگیر کردن میلیون‌ها نفر و آواره و قربانی کردن آن‌ها هستند؛ وقایع ناشی از این فرایند برای گروه‌ها و افراد مختلف درگیر چه معنایی داشت، از تاجران بریتانیایی گرفته تا صاحبان مزارع آمریکای شمالی، مبشران مسیحی، آفریقایی‌های مناطق ساحلی و زنان و مردانی که به بردگی گرفته شدند؟ امروزه چگونه می‌توان با عواقبی که پس از خود به جا گذاشت؛ از جمله طبقه‌ی زیردستی که در اصطلاح آزاد بودند، اما انسان‌هایی یکبار مصرف هستند، کنار بیاییم؟ اما سه درس از مطالعات برده‌داری به ما کمک می‌کند تا مرزها و محدودیت‌های کلی چالش جدید در مورد زنان را به‌عنوان «دعوت به برداشتن سلاح برای نجات زنان» مشخص کنیم.^(۱)

کتاب «نیمه‌ی آسمان» داستان‌های ساده و بی‌پیرایه‌ای درباره‌ی پایان دادن به برده‌داری دارد. گروهی از افراد با اخلاق بریتانیایی شروع به مبارزه کردند و در نهایت بر مردم و حتی پارلمان فشار آوردند تا علیه منافع ملی و اقتصادی بایستند و تجارت برده را ممنوع کنند.^(۲) افراد عادی نقشی مهم در جمع‌آوری امضا و تحریم آن شکری که از هند غربی می‌آمد داشتند، اما قهرمان اصلی «توماس کلارکسون» بود که مانند روزنامه‌نگاران امروز شرایط نامساعد کشتی‌های برده‌ی بریتانیایی را در سال‌های ۱۷۹۰ ثبت می‌کرد. بنابراین نویسندگان کتاب نیمه‌ی آسمان متفق‌اند که «توماس کلارکسون پدر جنبش مدرن حقوق بشر است».^(۳)

(1) 9. Hirsi Ali, Caged Virgin.

(2) Kristof and WuDunn, Half the Sky, xxiv.

(3) Kristof and WuDunn, Half the Sky, 261.

به همین ترتیب، «آپیا» در کتاب «اصول و مقررات رفتار شرافتمندانه» بر همین نیروها و افراد از جمله اخلاق‌گرایان مسیحی که علیه برده‌داری در مبارزه بودند تمرکز می‌کند، اما او اعتبار بیشتری به طبقه‌ی متوسط و کارگرانی می‌دهد که به دلیل کاهش ارزش نیروی کار انسانی که برده‌داری تحمیل کرده بود، مورد توهین قرار می‌گرفتند. «آپیا» نسبت به مورخ «کریستوفر لزلی براون» خود را بدهکار می‌داند، اما او در واقع استدلال کلیدی که براون در سرمایه‌ی اخلاقی مطرح می‌کند را قبول ندارد. «براون» خاطرنشان می‌کند که «دیدگاه ضد بردگی» در بریتانیا چندین منشأ دارد از جمله: برخی با بردگان همدردی می‌کردند، برخی دیگر به برده‌های طبقه‌ی اشراف ترحم می‌کردند، برخی از وضعیت برده‌ها وحشت داشتند، درحالی که برخی دیگر نیز از اصل برده‌داری متنفر بودند. برخی برده‌داری را ضد مسیحیت می‌دانستند و نگران بودند که مانع گسترش مسیحیت در میان آمریکایی‌ها شود؛ برخی دیگر نگران بودند که بردگی یک امر غیراخلاقی است. برخی از طبقات بالای جامعه متنفر بودند، برخی دیگر نیز از درد تناقض بین آرمان‌های آزادی و واقعیت استعمار برده‌داری رنج می‌بردند، برخی نیز از شورش مسلحانه می‌ترسیدند - با وجود این که داستان‌های اروپایی درباره‌ی لغو برده‌داری، بسیار به ندرت نقش بردگان را در آن تصدیق می‌کنند.^(۱)

با این حال، نکته‌ی کلیدی «براون» یک نکته‌ی تاریخی است، او استدلال می‌کند: «قبل از انقلاب آمریکا، هیچ کس تلاشی برای تحمیل ارزش‌های ضد برده‌داری از طریق قانون پارلمانی نکرده بود».^(۲) برای او، سؤال مهم و کلیدی این است: چه چیزی باعث شد کمپین‌های سازمان‌یافته‌ی ضد برده‌داری به این شکل گسترش پیدا کنند؟ چه شرایط تاریخی منجر شد که به ضد برده‌داری ارزش اخلاقی بدهد؟ او اشاره می‌کند اگر مستعمرات آمریکا از هم جدا نمی‌شدند، احساسات و

(1) Christopher Leslie Brown, *Moral Capital: Foundations of British Abolitionism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 455-452, (2006).

(۲) همان منبع پیشین، ۴۵۳.

دیدگاه نسبت به برده‌داری در چارچوب یک «امپراتوری متحد» کاملاً نتیجه‌ای متفاوت می‌داشت. به طور خلاصه، مجموعه‌ای از عوامل دست به دست دادند که نه تنها لغو برده‌داری را امکان‌پذیر کنند، بلکه به یک پروسه‌ی کاملاً درست و صحیح تبدیل شد. «براون» یک تاریخ واقعی از اخلاقیات را به ما ارائه می‌دهد که بر اساس تحلیلی پیچیده از برده‌داری، سرمایه‌داری توسعه‌طلبی امپریالیستی و تنش بین ایدئولوژی کلان‌شهری و عملکرد استعماری بنا شده است، اما به ندرت به این دلایل اشاره می‌کند.

آنچه کتاب‌های نیمه‌ی آسمان و اصول و مقررات رفتار شرافتمندانه در بحث ممنوعیت برده‌داری در بریتانیا و کشورهای تحت سلطه‌اش بسیار کم به آن اشاره می‌کنند این است که چگونه اشکال استثمار کاری جایگزین کار غیرآزاد شدند، یا چگونه نژادپرستی نهادینه‌شده جایگزین برده‌داری شد. در ایالات متحده‌ی آمریکا مرز رنگ با قانون «یک قطره [از خون سیاه]» تعیین شد و برای مهار سیاه‌پوستان آمریکای جنوبی در نوعی آپارتاید معروف به جیم کرو مورد استفاده قرار گرفت.^(۱) تقریباً صد و پنجاه سال پس از استقلال تا به امروز سیاه‌پوستان هنوز برای برابری فرصت‌ها مبارزه می‌کنند. به مدارس و محله‌هایی که به طور غیررسمی تفکیک شده و دارای بودجه‌ی کم هستند تبعید و یا از تحصیل محروم می‌شوند، عمدتاً از مشاغل خوب و احترام اجتماعی محروم‌اند. همچنین به کالای جنسی تبدیل شده و کم اهمیت شمرده می‌شوند، به حاشیه رانده شده‌اند و متهم می‌شوند. رنج‌هایشان یا نادیده گرفته می‌شود یا به گردن خودشان انداخته می‌شود. حبس دسته‌جمعی که توسط «میشل الکساندر» به‌عنوان «قانون جدید جیم کرو» توصیف شده است، تقسیم‌بندی بین مردان و زنان را ترسیم می‌کند.^(۲) پایان‌دادن به برده‌داری نقطه عطفی در تاریخ

(۱) قوانین جیم کرو مجموعه‌ای از قوانین بود که سیاه‌پوستان را حتی از ورود به رستوران‌ها، سرویس‌های بهداشتی و اماکن عمومی سقیدپوستان منع می‌کرد. (مترجم)

(۲) Michelle Alexander, The New Jim Crow (New York: New Press) ۲۰۱۰.

حتی یک دهه پیش، زندانیان سیاه‌پوست هشت‌برابر یک زندانی سیاه‌پوست کار می‌کردند.

علیه استثمار انسانی بود، اما استقلال هنوز برابری و مساوات ایجاد نکرده است. با توجه به این تاریخچه، چه درس‌هایی می‌توان از مقایسه‌ی استثمار زنان و برده‌داری گرفت؟

اولاً: چندان واضح نیست که انقلاب‌های اخلاقی واقعاً چگونه اتفاق می‌افتند، اما به نظر می‌رسد که به ندادها، عوامل سیاسی و اجتماعی متعدد و رویدادهای تاریخی احتمالی وابسته هستند. "آپیا" نیز مانند جامعه‌شناس بزرگ آلمانی «نوربرت الیاس» معتقد است اخلاق نیز مانند آداب، تاریخ مختص به خود را دارد.^(۱) بخشی از وظیفه‌ی ما این است که به این فکر کنیم چه چیزی مسئول ایجاد این نوع فراخوان جدید برای اخلاق «رفتن به جنگ به‌خاطر زنان» است.

دوم: باید به این بنگریم که در کجا این مقایسه با شکست می‌شود. از یک سو روابط جنسیتی کاملاً متفاوت از روابط آزاد و بردگی است. به‌عنوان مثال؛ زنان و دختران در همه جا به مردان و پسران -به طُرق مختلف از جمله عشق و خویشاوندی- بسیار بیشتر از یک برده و اربابش وابسته هستند. از سوی دیگر، لغو برده‌داری مستقیماً توسط مردم و جوامعی انجام شد که خودشان مسئول به بردگی گرفتن دیگران بودند، حتی اگر آن‌ها از طریق ادعاهای اخلاقی الغاء تاریخ خشونت خود را انکار کنند و در پی خنثی‌سازی آن باشند. برای مثال مردم بریتانیا دولت خود را متقاعد کردند تا تجارت برده را ممنوع کند، همچنین پیمان‌نامه‌ی آزادی اعلام شده توسط رئیس‌جمهور «آبراهام لینکلن» خطاب به هم‌وطنان آمریکایی‌اش بود، در مقابل آن، پیمان‌نامه‌ای که «آپیا» از مردان مناطق دیگر [نه خودِ شهروندان آن منطقه] می‌خواهد که خشونت علیه زنان خود را متوقف کنند.

(1) Norbert Elias, The Civilizing Process, Mole editions (New York: Urizen Books, 1978).

احساسی فوق‌العاده و والا

برای همه‌ی این نویسندگان، رنج و توهین به زنان - خواه «بردگی جنسی» یا «بردگی ذهنی»، تجاوز جنسی یا مرگ‌ومیر مادران به دلیل زایمان و آنچه به اصطلاح قتل ناموسی نامیده می‌شود و حبس در خانه و فاحشه‌خانه‌ها - فقط در مناطق دورافتاده یافت می‌شود. استدلال آن‌ها درباره‌ی تبعیض جنسیتی و نابرابری دیدگاه جهانی به خود گرفته است و داستان‌هایی که بیان می‌کنند از آفریقا، آسیا و خاورمیانه و یا جوامع پناهندگان اروپا سرچشمه گرفته‌اند. آنچه همزمان با این رویدادها مایه‌ی شگفتی است اینست که مسئله‌ی حقوق زنان فقط متعلق به مناطق دورافتاده است.

تنها زنان اروپایی یا آمریکایی که در ۲۸۰ صفحه از کتاب نیمه‌ی آسمان ذکر شده‌اند، گروهی از دانشجویان از خود گذشته هستند که برای ساخت مدرسه‌ای در کامبوج کمک جمع‌آوری می‌کنند، یا گروهی از زنان که شغل خود را رها کرده تا خود را وقف کار در کلینیک‌های بهداشتی در کشورهای آفریقایی کنند. برخی از سازمان‌های کوچکی که زنان آمریکایی تأسیس کرده‌اند اکنون فعالیت چند میلیون دلاری دارند. تنها مردانی آمریکایی که در کتاب ذکر شده‌اند عبارتند از خود «کریستوف» که زنی روسپی را از یک فحشاخانه نجات می‌دهد، و رئیس دانشکده‌ی بهداشت عمومی دانشگاه کلمبیا که خود را وقف مبارزه علیه مرگ‌ومیر مادران در هنگام زایمان کرده است.

بحث بر سر این نیست که این افراد انسان‌های خوبی هستند، همچنین باید مسائل زنان بیشتر در دستورکار قرار بگیرد، اما موضوع این است چگونه تمرکز بر این فعالیت‌های جهانی سبب محو این واقعیت شده که مشکلات زنان فقط مربوط به «مناطق دورافتاده» نیست؟ «کریستوف» و «وودون» در دفاع از انتخاب خود برای اولویت‌دادن به مسائل جنسیتی با توجه به همه‌ی مشکلات مبرم در جهان می‌گویند: «این نوع استثمار، تجربه‌ای غیرعادی است.»^(۱)

(1) Kristof and WuDunn, Half the Sky, xxiii.

به نظر من نابرابری جنسیتی برای آنها عجیب و غیرعادی است زیرا آنها درباره‌ی زنان کشور خودشان صحبت نمی‌کنند، و گهگاهی آمارهای تکان‌دهنده‌ای ارائه نمی‌شود، برای مثال نرخ مرگ‌ومیر مادران آمریکایی بسیار بیشتر از ایتالیا است و حتی قابل مقایسه با ایرلند هم نیست. در کتاب نیمه‌ی آسمان هیچ داستانی در مورد وکلایی نمی‌بینیم که دائماً از زنانی در زندان‌های ایالات متحده دفاع می‌کنند که به قتل عشاق یا شوهران ستمگر خود محکوم شده‌اند. هیچ نقل‌قولی از گزارش‌هایی مانند گزارش وزارت دادگستری ایالات متحده در آن نیست که طبق نظرسنجی‌هایش از هر شش زن آمریکایی یک نفر از آنها در طول زندگی خود مورد تجاوز جنسی قرار گرفته است که معمولاً توسط یکی از نزدیکان و یا آشنایان خودشان است.^(۱) همچنین آنها به تحقیقات «پگی سندی» درباره‌ی پذیرش انجمن‌های برادری دانشگاهی متشکل از سفیدپوستان طبقه متوسط اشاره‌ای نمی‌کنند که چگونه زنان در آنجا مست می‌شوند به گونه‌ایی که پسرها بتوانند به اهداف خود دست یابند، یا حتی به زنان تجاوز گروهی کنند و بعداً در مورد آن لاف بزنند و به شوخی بگیرند.^(۲) حتی کتاب درباره‌ی افزایش نگران‌کننده‌ی نرخ خشونت خانگی و قتل همسر که به‌خصوص در میان سربازان آمریکایی بازگشته از جنگ افغانستان و عراق سایه افکنده است، به چیزی اشاره نکرده است. به گفته‌ی «کریستوف» و «وودون» تنها مشکل زنان آمریکایی «لمس ناخواسته از سوی مدیران» و «باشگاه‌های ورزشی با بودجه‌ی کم» است.^(۳) این دو نویسنده در راستای (مشروعیت دادن) به مسئله‌ی تبعیض جنسیتی و ابراز نگرانی در مورد آن، مسائل جنسیتی در آمریکا و اروپا را بی‌اهمیت جلوه می‌دهند.

(1) Patricia Tjaden and Nancy Thoennes, Extent, Nature, and Consequences of Rape Victimization: Findings from the National Violence against Women Survey, Special Report (Washington, D.C.: National Institute of Justice and the Centers for Disease Control and Prevention, January 2006).

(2) Peggy Reeves Sanday, Fraternity Gang Rape: Sex, Brotherhood, and Privilege on Campus (New York: New York University Press, 1990).

(3) Kristof and WuDunn, Half the Sky, xvi.

"کریستوف" و «وودون» اقدام به معرفی و تمجید از فمنیست‌ها و فعالان در سایر کشورها می‌کنند، افرادی مانند «سینتیا انلو» که فمنیست پیشگام علوم سیاسی است و تلاش زیادی در راستای شفاف‌سازی نقش جنسیت در روابط بین‌المللی نموده است^(۱). «آپیا» نیز که به کار وکلا و فعالان فمنیست پاکستانی تکیه می‌کند همین‌طور است. اما پیام اصلی کتاب نیمه‌ی آسمان، مشابه دیگر کتاب‌های معروفی که در اینجا مورد بحث قرار گرفته‌اند، این است که غربی‌ها افرادی هستند که باید جهان را تغییر دهند، حتی اگر به قول خودشان با حمل «کوله‌پشتی»^(۲) هم باشد.

«آپیا» برای چنین مداخله‌ای به ما یک پیشینه‌ی مثبت ارائه می‌دهد. وی ریشه‌کن کردن پدیده‌ی بستن پاها در فرهنگ چینی را به تأثیر مثبت شرمساری آن فرهنگ توسط غرب نسبت می‌دهد. معضلی سخت و دردناک که تقریباً هشت قرن طول کشید و اکثریت جمعیت زنان ساکن چین را تحت تأثیر قرار داد.

در حال حاضر این فرهنگ منسوخ و از بین رفته است، اما در دوران اوج خود معیار اصلی زیبایی و جذابیت برای مردان محسوب می‌شد و توسط زنان نیز به‌عنوان ایده‌آل زیبایی و پیش‌نیاز یک ازدواج موفق پذیرفته شده بود. همان‌طور که «آپیا» برای ما روایت می‌کند پایان‌دادن به این معضل به دلیل تأثیر افراد خارج از جامعه بود -مبلغان و بازرگانان غربی، همراه با برخی ژاپنی‌های تحصیلکرده- که نخبگان محلی داخل کشور را شرم‌منده کردند تا در مقابل آن بایستند و به اصلاح‌طلبان سرسختی تبدیل شوند. زمانی که طبقه‌ی تحصیلکرده این رویه را کنار گذاشتند و

(1) Cynthia H. Enloe, *Bananas, Beaches, and Bases: Making Feminist Sense of International Politics* (Berkeley: University of California Press, 1990); Cynthia H. Enloe, *The Morning After: Sexual Politics at the End of the Cold War* (Berkeley: University of California Press, 1993).

(۲) آنچه نویسندگان در این کتاب حاملان کوله‌پشتی می‌نامند، گروهی افراد از طبقات مختلف کشیشان، مارکسیست‌ها و سایرین در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ بودند که کمک‌های مادی را از فرانسه جمع‌آوری و برای کمک به الجزایر منتقل کردند تا کشور بتواند استقلال پیدا کند.

(3) Alain Gresh, personal communication, April 2011, 17

با «جهانی کاملاً صنعتی شده روبرو شدند، لذا این طبقه‌ی تحصیلکرده اعتماد خود را نسبت به سنت و فرهنگ خود برای دفاع از آن‌ها در برابر بیگانگان مدرن از دست داده بودند»، همان‌طور که «آپیا» می‌گوید: «زنجیره‌ای از رویدادهای اجتناب‌ناپذیر علیه همه‌ی پیوندها با فرهنگ و سنت»^(۱).

کارشناسانی که با رویه‌ی بستن پا در چین آشنا هستند، داستان را تا حدودی به شکلی کمتر ملایم عاطفی بیان می‌کنند. «دورشی کو» ریشه‌ی تلاش‌های اصلاح‌طلبان اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم را به وضعیت استعماری و «تحقیر جهان توسط غرب»^(۲) بازمی‌گرداند.

این نویسنده همانند «آپیا» نیز ایده‌ی نوگرایی را با میل نوظهور به مدرنیته مرتبط می‌داند، اما نگرانی آن‌ها در مورد آزادی را پاسخی به یک بحران عمیق سیاسی ناشی از شکست نظامی ابتدا توسط بریتانیا، سپس توسط فرانسوی‌ها و ژاپنی‌ها می‌داند و بعداً سقوط امپراتوری در سال ۱۹۱۱ این شکست کامل را رقم زد. به دنبال این، در بیانیه‌ای، اروپا گشودن دروازه‌های معامله‌ی تجاری را بر آن کشور به نام «تجارت آزاد» (برای خودشان) تحمیل کرد.

علاوه بر این، «کو» استدلال می‌کند که توضیح ساده‌ای برای پایان بستن پا وجود ندارد زیرا در میان مناطق، ایالت‌ها، روستاها و طبقات مختلف «نه یک نوع» بلکه چند پابند وجود داشت.^(۳)

اگرچه کمپین‌های مدرن‌سازی جنبش «پای طبیعی» توسط مردان شرم‌زده‌ی چینی

(1) Appiah, Honor Code, 99.

(2) Dorothy Ko, "Footbinding and Anti- Footbinding in China: The Subject of Pain in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries," in Discipline and the Other Body: Correction, Corporeality, Colonialism, ed. Steven Pierce and Anupama Rao (Durham, N.C.: Duke University Press, 217-215, 2006).

(3) Dorothy Ko, Cinderella's Sisters: A Revisionist History of Footbinding, Philip E. Lilienthal Asian Studies Imprint (Berkeley: University of California Press, 2005).

تا حدی مهم بود، اما محققان دلایل بسیار دیگری که باید بخشی از هر گزارش تاریخی از این عمل و نابودی آن باشد را بررسی کرده‌اند.^(۱) برخی استدلال‌های اقتصادی ساختاری ارائه داده‌اند، به گونه‌ای که از بین رفتن این رسم را به افزایش تولید نساجی در کارخانه‌ها و جایگزینی چرخ ریسندگی خانگی نسبت داده‌اند. برخی دیگر مشاهده کرده‌اند که این سنت در مناطق داخلی آن کشور تا پس از انقلاب کمونیستی نیز از بین نرفت که این امر سیاست جنسیتی برگرفته از نظریه‌ی مارکس و انگلس، از جمله تمرکز بر جایگاه زن، ایدئولوژی شکوه کارگر، ارتباط میان اشکال ستم (قانونگذار و مجری قانون، صاحب مزرعه و کشاورز، قبیله و مردم عادی، مرد و زن) را به ارمغان آورد و همچنین تلاشی برای براندازی تقسیم‌بندی جنسیتی بین تولید و تولیدمثل که به‌عنوان بزرگ‌ترین عامل فرودستی زن دیده می‌شد. یکی از اصلاحات قانونی اولیه‌ی «مائو تسه تونگ» در سال ۱۹۵۷، صیغه را غیرقانونی اعلام کرد و به زنان حق طلاق داد. ایدئولوژی سوسیالیستی زبانی به زنان بخشید تا هر کس که آن‌ها را استثمار می‌کرد «فتودال» بنامند، و بستن پا نیز یکی از استثمارگران محسوب می‌شد. به منظور فعال‌سازی این اصطلاحات و اعلام ممنوعیت این رسم، گروه‌های بزرگ حزب به روستاهای چین و مکان‌هایی که این سنت در آنجا وجود داشت می‌رفتند.^(۲)

(1) Carma Hinton and Richard Gordon, *Small Happiness* (Ronin Films, 1984); Gail Hershtatter, *The Gender of Memory: Rural Women and China's Collective Past* (Berkeley: University of California Press, 2011).

(2) A few of the key works to consult are Margery Wolf, *Revolution Postponed: Women in Contemporary China* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1985); Margery Wolf, "Women and Suicide in China," in *Women in Chinese Society*, ed. Margery Wolf and Roxane Witke (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1975); Ko, *Cinderella's Sisters*; Ko, "Footbinding and Anti-Footbinding in China"; Lisa Rofel, *240 NOTES TO PAGES 65-63 Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism* (Berkeley: University of California Press, 1999); Hershtatter, *Gender of Memory*; Emily Honig and Gail Hershtatter, *Personal Voices: Chinese Women in the 1980's* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988); Delia Davin, "Women in the Countryside of China," in Wolf and Witke, *Women in Chinese Society*.

تحقیقات تاریخی نشان می‌دهد که اگرچه تأثیر مبلغان غربی و استعمارگران راه را برای پایان‌دادن به این عمل هموار کرده باشند و طبقه‌ی تحصیلکرده‌ی اوایل قرن بیستم را نیز به شرمساری واداشتند که بازگشت شرف و افتخارشان وابسته به کنار گذاشتن سنت بستن پای زنان است، اما همه‌ی این‌ها برای پایان دادن به پایبندی به این سنت کافی نبودند. در تحلیلی تأثیرانگیز، «کو» استدلال می‌کند که فوری‌ترین تأثیر کمپین‌های اصلاح‌طلبان برای بسیاری از زنان چینی، یک دوگانگی اجتماعی بود که آن‌ها را با استثمار و تحقیر روبرو کرده است.^(۱) در این دوره‌ی اولیه، مردان روشنفکر و برخی از زنان لیبرال، شکوه و اعتبار خود را به قیمت ساکت کردن زنان بنا کرده بودند به این صورت که به جای آن‌ها درباره‌ی درد و رنج‌هایشان صحبت می‌کردند. عزت اصلاح‌طلبان نیز در گرو تمایز خود از اقلیت‌های عقب‌مانده و بی‌ارزش بود.^(۲) مانند مبارزان حقوق بشر امروزی آلمان که زنان افغانستان را به کیسه‌های زباله تشبیه کرده بود، اصلاح‌طلبان نیز زنان چینی را به عنوان «عامل سیاسی و اخلاقی» نمی‌دیدند. سپس همان‌طور که اتفاق افتاد، کمپین‌ها و مبارزات آن‌ها تا سال ۱۹۴۰ با جنگ و اِشغال ژاپن موقتاً فراموش شد.

این بحث درباره‌ی تأثیر و نفوذ غرب، ما را به جمله‌ای در کتاب (نیمه‌ی آسمان) بازمی‌گرداند که چرا علت نابرابری جنسیتی یک حس غیرعادی می‌بخشد. «کریستوف» و «وودون» این‌گونه بیان می‌کنند که «این نوع از ظلم، احساسی غیرعادی می‌بخشد» و «فرصت‌ها» نیز این‌گونه هستند، همان‌طور که دیده‌ایم خارجی‌ها واقعاً می‌توانند تغییر چشمگیری ایجاد کنند.^(۳) فرصتی که از سرکوب زنان سرچشمه می‌گیرد فقط برای بیگانگان به فرصت تبدیل می‌شود، تا در کتاب‌هایشان برای کسانی بازگو کنند که از جنگ علیه نابرابری جنسیتی در مناطقی غیر از کشور خودشان حمایت می‌کنند. کتاب نیمه‌ی آسمان، مشابه هر دو کتاب «آیان هیرسی»

(1) Ko, Cinderella's Sisters.

(2) Ko, "Footbinding and Anti- Footbinding in China," 235

(3) Ko, "Footbinding and Anti- Footbinding in China," 235.

با نام‌های (مهاجر) و (باکره‌ای در قفس)، و حتی کتاب اصول و مقررات رفتار شرافتمندانه‌ی «آپا» همگی مردم غرب را دعوت می‌کنند تا در مکان‌ها و جاهای دیگر فعالیت داشته باشند و زنان را نجات دهند.^(۱) این کتاب‌ها به آن نقشی که غربی‌ها مدت‌هاست ایفا کرده‌اند - چه در زندگی روزمره‌شان، یا اقدامات دولت‌ها یا با قدرت اقتصادی‌شان - در تداوم نابرابری در جهان که باعث بدتر شدن (و گاهی اوقات علت) درد و رنج زنان شده است، اشاره نمی‌کنند. این وضعیت به ویژه در کشورهای مانند افغانستان و پاکستان مبرهن است، که جنگ علیه تروریسم به طرز وحشتناکی به فرآیند بی‌اعتمادی اخلاقی منجر شده است.

توجه به وضعیت اسفبار زنان در جاهای دیگر و چشم‌پوشی از وضعیت داخلی، که نه به ما نزدیک هستند و نه تلاش می‌کنند پیچیدگی‌هایی را که سبب بدبختی زنان می‌شوند را بگشایند، جای نگرانی است. همچنین استدلال‌هایی نگران‌کننده هستند که این نویسندگان از ما نمی‌خواهند به امتیازاتی نگاه کنیم که بسیاری از ما در کشورهای شمال کره‌ی زمین به دلیل سابقه‌ی طولانی نابرابری جهانی از آن برخورداریم. ازجمله‌ی این امتیازات می‌توان به مخارج مالی بالا، ایمن‌بودن از تهاجم نظامی، خدمات بهداشتی پیشرفته، توانایی نسبی برای پرورش فرزندان و امید به آینده‌ی آن‌ها و آموزش‌هایی که باید ابزارهای مورد نیاز برای تجزیه و تحلیل توضیح این نابرابری‌ها را در اختیار ما قرار دهد. به نظر می‌رسد ما مردم غرب این تفاوت و نابرابری شوک‌آور در توزیع منابع انسانی را قبول داریم و نمی‌توانیم از آن اجتناب کنیم. اصرار ما بر تمرکز به جاهای دیگر و بدبختی‌های خارج از کشور خودمان چه تأثیری دارد؟ چنین استدلال‌هایی به کسانی که آن‌ها را فرا می‌خوانند اجازه می‌دهد احساس بی‌گناهی، اخلاقی بودن و هدفمندی کنند. در مقابل، بسیاری از فعالان رادیکال جهانی اکنون از ما می‌خواهند که مسئولیت‌های خود را در قبال این وضعیت به‌عنوان مصرف‌کنندگان فردی و شهروندان کشورهای قدرتمند و

(۱) معمولاً گفته می‌شود که خود ایالات متحده به بیانیه‌ها و توافقاتی که امضا می‌کند یا در آن شرکت می‌کند اعتقادی ندارد، حتی یکی از قراردادهایی که هنوز آمریکا اجرا و امضا نکرده است، بیانیه سیداو است.

نیز به عنوان بخشی از کشورهایی که پول هنگفتی صرف ارتش کرده و از تولیدات کارخانه‌ها بهره‌مند می‌شوند در نظر بگیریم.^(۱) بخشیدن هشتاد دلار و اهدای خون برای نجات جان یک مادر باردار آفریقایی در حال مرگ، همانند آنچه «کریستوف» انجام داد بهتر از فرار و نادیده گرفتن این وضعیت است. ارائه‌ی یک وام بیستوپنج دلاری به یک وام‌دهنده‌ی خُرد تا یک زن روستایی بتواند آن را با بهره‌ی بیست تا سی درصد وام بگیرد (همان‌طور که «کریستوف» و «وودون» به ما اطمینان می‌دهند بهتر از نرخ وام‌دهندگان محلی است) کار خوبی است^(۲)، و این مبالغ کمتر از مبلغی است که یک نفر برای یک وعده‌ی غذا در یک رستوران معمولی پرداخت می‌کند و از دادن آن هم احساس خوبی دارد.

کتاب (نیمه‌ی آسمان) از چنین فعالیت‌هایی دفاع می‌کند، به این صورت کسانی را که از فرستادن دانش‌آموزان دبیرستانی آمریکا به خارج از کشور برای ساخت مدارس دخترانه انتقاد می‌کنند (و می‌گویند آن پولی که دانش‌آموزان از فروش نان و از آشنایان ثروتمندشان بدست می‌آورند و می‌توانند اینجا و در کشور خودشان مدارس بیشتری بسازد) افراد «از خود راضی» می‌نامد. همان‌طور که کتاب بیان می‌کند یکی از اهداف فرستادن دانش‌آموزان این است که «جوانان آمریکایی را در معرض زندگی در خارج از کشور قرار داد تا از این طریق آن‌ها نیز یاد بگیرند و شکوفا شوند»^(۳). همچنین در نیمه‌ی آسمان می‌آموزیم که «پروژه‌های خیریه سابقه‌ی متفاوتی در کمک به مردم در خارج از کشور و نیز رکوردی عالی در الهام‌بخشیدن و آموزش اهداکنندگان دارند»^(۴). سفر به کشور کامبوج برای دانش‌آموزان یک

(1) Catherine Lutz, *Homefront: A Military City and the American Twentieth Century* (Boston: Beacon Press, 2001).

(2) Kristof and WuDunn, *Half the Sky*, 211.

برخی معتقدند که نرخ بهره‌ی وام‌های خُرد بسیار فراتر از آن چیزی است که زنان بتوانند از آن بهره‌مند شوند.

(3) Kristof and WuDunn, *Half the Sky*, 24.

۳(۴) همان منبع پیشین صفحه‌ی ۲۳.

مدرسه‌ی خصوصی «یک سفر میدانی مهم برای یادگیری و فرصت‌های بیشتر»^(۱) بود. با این حال، چنین فرصت‌های یادگیری تنها برای دانش‌آموزان ممتاز مدارس خصوصی بود که خودشان فرصت‌های زیادی برای رشد و شکوفایی داشتند و خواهند داشت!

البته بهتر است افراد ممتاز یاد بگیرند که به دنیا اهمیت بدهند تا این‌که خود محور و خودخواه باشند، بدون شک علم و آگاهی بهتر از جهل و نادانی است. و چنین سفرهایی به خارج از کشور ممکن است دانش‌آموزان را تشویق کند که یاد بگیرند و بزرگسالان بهتری شوند. این دانش‌آموزان شاید از خود بپرسند که شکست در ایجاد مدارس دولتی و مراقبت‌های بهداشتی در بسیاری از نقاط جهان چگونه ارتباط سیستماتیکی با آن‌ها دارند، یا حتی بپرسند که در شهرها و شهرک‌های خودشان چرا همه به طور یکسان فرصت‌های یادگیری مشابهی را دریافت نمی‌کنند و همانند آن‌ها در مدارس خصوصی تحصیل نمی‌کنند؟ با این حال کتاب‌هایی مانند «نیمه‌ی آسمان» و «اصول و مقررات رفتار شرافتمندانه» هیچ‌کدام از این سؤالات را نمی‌پرسد. بلکه به جای آن، احساسات وحشت و ترحم نسبت به زنان در دیگر مکان‌های متفاوت [به جز غرب] را برجسته می‌کنند که با تحسین حمایت‌گرانه‌ی برخی از فعالان خارجی نیز آمیخته شده است.

اسلامستان

اگر اولین سرنخ برای دعوت افکار عمومی به مبارزه برای حقوق و برابری زنان در آن دیدگاهی دیده می‌شد که فقط به دیگران می‌نگرست، دومین سرنخ را می‌توان به وضوح در نوشته‌های «آیان هیرسی علی» یافت. این نویسنده‌ی زن دارای شخصیت پیچیده‌ای است، اگرچه کتاب زندگی‌نامه‌اش با نام (آتنیست) بسیار جذاب و پر از جزئیات است، اما در دیگر آثارش وارد ایدئولوژی راست‌گرایان می‌شود و

(1) Kristof and WuDunn, Half the Sky, 20

همان شعارهایی را می‌گوید که رهبران آن جبهه مطرح می‌کنند. «آیان» از طریق رویکرد مانیسیم برای آزادی و عقل ارزش قائل است، همچنین دیدگاه «ساموئل هانتینگتون» درباره‌ی سیاست جهانی به‌عنوان «برخورد تمدن‌ها» و نیز نقل‌قول معروف «برنارد لوئیس» در مورد مسلمانان «چه بر سرشان آمد؟»^(۱) را تکرار می‌کند.

«آیان» از ارزش لیبرالیسمی که چندفرهنگی در آن وجود دارد می‌کاهد، به صراحت آن‌چه را که درست می‌داند بیان می‌کند و طیف وسیعی از منابع را به کار می‌برد اما شواهدش متناقض و گسسته هستند، همچنین وی به عنوان «یک زن مسلمان میانه‌رو» از حمایت سیاسی جناح راست برخوردار است.^(۲) از این‌رو به نظر می‌رسد مخالف محققان لیبرالی مانند «آپیا» باشد.

علاوه بر این، «آیان» موضوعی را با سایر محققانی که افکار عمومی در مورد رفتن به جنگ برای زنان شکل داده‌اند و امیدوارند که وضعیت وحشتناک فعلی زنان می‌تواند به پایان برسد را به اشتراک می‌گذارد. وی یک فضای فانتزی ایجاد می‌کند و اجماعی که در برابر حمایت جهانی از حقوق زنان وجود دارد و توسط نویسندگان دیگر ساخته شده است را قدرت می‌بخشد. این موضوع را می‌توان به وضوح در کتاب سوم وی با نام (مهاجر) که درباره‌ی تجربه‌ی سفر شخصی نویسنده «از اسلام به آمریکا» صحبت می‌کند مشاهده نمود. می‌دانم این عبارتی عجیب است زیرا «آیان» در واقع از سومالی که در شرق آفریقا قرار دارد آمده است، او دوران

(1) Erik Snel and Femke Stock, "Debating Cultural Differences: Ayaan Hirsi Ali on Islam and Women," in Immigrant Families in Multicultural Europe: Debating Cultural Difference, ed. Ralph Grillo (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008); Halleh Ghorashi, "Ayaan Hirsi Ali: Daring or Dogmatic? Debates on Multiculturalism and Emancipation in the Netherlands," in Multiple Identifications and the Self, ed. Henk Driessen and Toon van Meijl (Utrecht, Netherlands: Stichting Focaal, 2003).

(۲) این پیشرفت سیاسی برای «ایان هیرسی، ارشاد منجی و آذر نفیسی» به خوبی توضیح داده شده است در: Saba Mahmood, "Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War of Terror," in Women's Studies on the Edge, ed. Joan Wallach Scott (Durham, N.C.: Duke University Press, 2008).

کودکی و جوانی اش را در عربستان سعودی، اتیوپی و کنیا گذراند زیرا پدرش از کشورش تبعید شده بود و سپس به هلند پناهنده شد، سرانجام او پس از طوفان آتش در اروپا به آمریکا نقل مکان کرد. اسلام جایی نیست که بتوان از آنجا آمد، اما اسلامستان آنطور که از نامش پیداست مکانی افسانه‌ای است که در آن فراخوان برداشتن سلاح برای محافظت از زنان آنجا می‌شود.^(۱) اسلامستان برای کسانی که خواستار حقوق زنان هستند این امکان را فراهم می‌کند تا سرمایه‌ی اخلاقی بدست آورند. «کریستوف»، «وودون» و «آپیا» ممکن است در سیاست خود ملایم‌تر، در لیبرالیسم انسانی‌تر، در زبان خود مدنی‌تر و سنجیده‌تر و نیز در امید و انسان‌گرایی خود نسبت به هیرسی علی دلسوزتر باشند، اما دو ویژگی مشترک با او دارند. اول: خود را صاحب ضمیر اخلاقی «ما» معرفی می‌کنند، که می‌دانند چه چیزی در جهان اشتباه است و باید چه کاری انجام شود. دوم: - این همان چیزی است که سبب شده اطمینان آن‌ها به راحتی پذیرفته شود - همگی آن‌ها متفق‌القول‌اند که اسلامستان همان جایی است که منشأ مشکلات و مسائل امروز است، حتی اگر هر یک از آن‌ها منکر این ادعا برای سرزنش دین اسلام باشد. برای مثال «آیان هیرسی» می‌گوید: «من کینه‌ای نسبت به اسلام ندارم، و کاملاً از آن ارزش‌های والایی آگاهم که اسلام به آن‌ها تشویق می‌کند مانند بخشش، مهمان‌نوازی و همدردی با افراد فقیر و ضعیف»^(۲). به همین شکل «کریستوف» و «وودون» در کتاب خود اذعان می‌کنند: «ما اسلام یا پیامبر محمد را برای مشکلات و مسائلی که وجود دارد سرزنش نمی‌کنیم»^(۳) همچنین «آپیا» اشاره می‌کند که: «در سرتاسر جهان اسلام اجماع بر این است که نه قرآن و نه سنت از کشتن زنان توسط مردان خانواده‌شان حمایت نمی‌کند»^(۴) با این حال، هر یک از این نویسندگان پس از چنین اظهاراتی با کلمه‌ی «اما ...» شروع به نوشتن کرده‌اند.

(1) Hirsi Ali invents the country of "Islamistan" as the setting of her film script for Submission, directed by Theo Van Gogh (2004).

(2) Hirsi Ali, Caged Virgin, 2.

(3) Kristof and WuDunn, Half the Sky, 175

(4) Appiah, Honor Code, 153.

اسلامستان سرزمین مشکل است و اسلام نیز در قالب چهره‌ی یک زن قربانی مسلمان تجسم شده است. درست است که زنان قهرمان کتاب نیمه‌ی آسمان همگی مسلمان نیستند، بلکه از مناطقی مانند کامبوج، آفریقای جنوبی، هند، کامرون، کنگو و سریلانکا آمده‌اند. کتاب با پشیمانی یک دختر کامبوجیایی به نام «راش» که به اجبار به فاحشه‌خانه‌های مالزی و تایلند رفته بود شروع می‌شود. «کریستوف» با جزئیاتی ترسناک داستان این دختر را برای ما تعریف می‌کند، به طوری که ابتدا توسط گروهی از صاحبان فاحشه‌خانه‌ها مورد تجاوز قرار می‌گیرد و سپس مورد ضرب‌و‌شتم قرار می‌گیرد و به او دارو داده می‌شود تا مطابق خواست آن‌ها کار کند. او و دوست روسپی دیگرش را «برهنه» نگه می‌داشتند تا فرارشان دشوارتر شود و مانع پنهان کردن پول و وسایل دیگر شوند... به طور مداوم کتک می‌خوردند تا بخندند و توجه مشتریان را به خود جلب کنند، زیرا مردان برای رابطه‌ی جنسی با دخترانی اخمو و خسته پول زیادی نمی‌دادند^(۱). به این ترتیب «کریستوف» حتی از بیان جزئیات صحنه‌های پورنوگرافی ابایی ندارد. این معادله و شیوه‌ی اوست.

اما به نظر می‌رسد دیدگاه «کریستوف» بر این است طبقه‌ای که در اسلامستان بیشترین نیاز به تغییر و انقلاب اخلاقی را دارد مردان هستند و بدون شک این امر با تحمیل ارزش‌های اخلاقی غرب و شرم‌نده کردن آن‌ها از کارشان انجام می‌شود. حال این مردان یا باید یک‌بار دیگر اصول احترام و شرافت را بازتعریف کنند، مانند آنچه «آپیا» مردان پشتون و دیگر گردشگران کشورهای مسلمان‌نشین را تشویق می‌کرد، یا این‌که تحت فشار قرار بگیرند تا در جوامعی زندگی کنند که برابری جنسیتی در آن‌ها وجود دارد و به این ترتیب دست از رفتار بر اساس «ارزش تستوسترون و عضله» بردارند آن‌طور که «کریستوف» و «وودون» آن را چنین می‌نامند.

اما همان‌طور که «کو» تاکید کرد، در چین نه تنها (یک) روش پابند کردن پا وجود ندارد، بلکه شیوه‌های متفاوتی دارد و زنان به طرق مختلف این سنت را

(1) Kristof and WuDunn, Half the Sky, xii.

تجربه کرده‌اند، و همان‌طور که اهداف و دلایل‌شان متفاوت بود، معنا و مفهوم‌شان نیز چندوجهی بود، بنابراین من هم پیشنهاد می‌کنم که چیزی به نام «زن مسلمان» و «اسلامستان» وجود ندارد، زیرا شرایط افراد، مناطق، نواحی و طبقات با هم متفاوت هستند. در فصل اول درباره‌ی انواع شیوه‌های حجاب در جهان اسلام توضیح دادم، همچنین در مقدمه درباره‌ی تنوع زندگی و معیشت زنان مسلمان نیز صحبت کردم. سنت‌های دینی برای مردان و زنان مختلف، معانی و مفاهیم متفاوتی دارد. این نوع از ترکیب موضوعات نابجاست به ویژه وقتی یک بخش کامل را زیر یک عنوان یکپارچه قرار می‌دهید مانند آنچه در کتاب نیمه‌ی آسمان آمده است: «آیا اسلام زن‌ستیز است؟»، خود فصل نشان می‌دهد که این سؤال چه اشکالی دارد به خصوص که تناقضات زیادی در آن نیز وجود دارد. به طوری که از یک سو از این صحبت می‌کند که پیامبر «محمد» صلی‌الله‌علیه‌وسلم نسبت به زمان خودش خیلی جلوتر بود، همسرش «عایشه» رضی‌الله‌عنهما در انتقال سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم پیشرو بود، همچنین بسیاری از همسران رهبران مسلمان در زمینه‌ی آموزش پیشرو هستند؛ زنان مسلمان خیلی قبل از زنان اروپایی از حقوق مالکیت برخوردار بودند؛ ۹۸٪ از افراد مورد بررسی در نظرسنجی کشورهای مغرب، لبنان، مصر و اردن معتقدند که دختران نیز همانند پسران از حقوق آموزشی و تحصیل برابر برخوردارند؛ فمینیست‌های اسلامی در حال تفسیر مجدد قرآن هستند؛ زنان سعودی هم «کریستوف» را به‌خاطر زیاده‌روی در نشان دادن آن‌ها به عنوان زنانی ستم‌دیده سرزنش می‌کنند. اما از سوی دیگر شهادت زنان در دادگاه از ارزش و اهمیت کمتری برخوردار است، همچنین یک چهارم مصری‌ها در یک نظرسنجی بر این معتقدند که زن نمی‌تواند رئیس‌جمهور شود (این نظرسنجی مدتها قبل از انتخابات آزاد سال ۲۰۱۲ انجام شده بود)، و کسانی که خود را بمب‌گذاری انتحاری می‌کنند معتقدند در بهشت دختران باکره منتظرشان هستند، همان‌طور که «کریستوف» می‌گوید نمی‌دانند که واقعاً به آن‌ها انگور وعده داده شده است.^(۱)

(1) Kristof and WuDunn, Half the Sky, 171.

«کریستوف» نمی‌تواند به آن سؤالی که خودش مطرح کرده پاسخ دهد زیرا سؤالی بیش از حد گسترده است. تصور کن که همین سؤال درباره‌ی سنت‌های ادیان دیگر پرسیده شود. اگر پرسشی «آیا مسیحیت زن‌ستیز است؟» بسیاری از فمینیست‌های الهیاتی که به شدت مخالف پدر (خدا) هستند پاسخشان بله است. مورخی مانند «الین پاگلز» با مجموعه‌ای از شواهد ثابت می‌کند که کلیسا در قرون اولیه مسیری پدرسالارانه داشته و جهان‌بینی‌های پیشین را سرکوب کرده برای مثال دیدگاه‌های قبلی که در سلسله انجیل‌هایی که در مصر پنهان شده بودند.^(۱) اما منظور از مسیحیت چیست؟ کالوینی‌ها یا کاتولیک‌ها یا انگلیکن‌هایی که اکنون دیوانه‌وار به کاتولیک گرویده‌اند تا از کشیش شدن زنانشان بگریزند؟! آیا کسی به شهر (سِیلم) و محاکمه‌ی جادوگرانش اشاره می‌کند، یا صحبت از مادر «ترزا» و «هیلاری کلینتون» می‌کند؟ آیا کسی از مبلغان مسیحی می‌پرسد که به شدت مخالف تجارت جنسی هستند یا کسانی که به جنبش کوئورفول (Quiverfull)^(۲) می‌پیوندند؟ از زنان مسیحی در جنبش کوئورفول (این جنبش توسط هیئت آمریکایی انجیلی مردان و زنان حمایت می‌شود که از سال ۱۹۸۷ تأسیس شده تا در برابر تأثیرات فمینیسم در کلیسای انجیلی بایستند، و پیام خود را در میان شانزده میلیون عضو کلیسای جنوبی پخش کنند) خواسته شده است که با شوهران خود صبور باشند و تا می‌توانند فرزند داشته باشند.^(۳) در صفحه‌ی اصلی وبسایت این جنبش برخی آیات از انجیل وجود دارد که بیانگر حمایت کتاب مقدس از جنبش‌شان است.

به همین ترتیب، اگر پرسیم که «آیا یهودیت زن‌ستیز است؟»، فقدان مشخصات واضح و آشکار خواهد بود. یکی از فصل‌های کتاب نیمه‌ی آسمان با قطعه‌ای از

(1) Elaine H. Pagels, The Gnostic Gospels (New York: Random House, 1979).

(۲) یک تئوری الهیات مسیحی است که خانواده‌های پرجمعیت را موهبتی از جانب خداوند می‌داند. این امر باعث تشویق به تولیدمثل، پرهیز از همه‌ی اشکال پیشگیری از بارداری و همچنین تنظیم خانواده‌ی طبیعی، و عقیم‌سازی می‌شود.

(3) Kathryn Joyce, Quiverfull: Inside the Christian Patriarchy Movement (Boston: Beacon Press, 2009); "QuiverFull," n.d., quiverfull.com/.

تورات شروع می‌شود که سنگسار عروس‌های غیرباکره را جایز می‌داند. همچنین «آپیا» چندین نقل‌قول از عهد عتیق می‌آورد.^(۱) اما هیچ کدام از این نویسندگان چنین رفتاری را به‌عنوان ستم بر زنان یهودی قلمداد نمی‌کنند، یا غرور و خودبزرگ‌بینی یهودیان را زیر سؤال نبرده‌اند که معتقدند نشانه‌ی یهودیت به صورت ژنتیکی از پدر به پسر منتقل می‌شود در میان گروه کشیشی که به کاهنان معروف هستند.^(۲)

آنها همچنین فکر نمی‌کردند که ما باید به نمایندگی از زنان یهودی حسیدی که موهای خود را با کلاه گیس می‌پوشانند و پاهای خود را با جوراب شلواری ضخیم می‌پوشند به مداخله بپردازیم، حتی در حالی که گروه‌های کوچکی از زنان غیر اصلاح‌طلب با اقامه‌ی نماز در زیرزمین‌های نیویورک، مرزهای قوانین یهودی را پشت سر می‌گذارند. همه می‌دانند که اکثر فمینیست‌های رادیکال قرن بیستم آمریکا، یهودی یا نیمه یهودی بوده‌اند.^(۳) تنوع وجود دارد. گفتگوی داخلی وجود دارد. شواهد تاریخی همه جا هستند. بیگانگان تصور نمی‌کنند که مجبورند خودشان را تحمیل کنند.

همین جایگزینی ساده‌ی کلمات به تنهایی نشان داد که این سوال اشتباه است، پس چرا هیچ‌کس از اظهارات «آیان علی» مبنی بر این‌که او مستقیماً اسلام را برای هرگونه خشونت علیه زنان مسلمان مقصر می‌داند، چه در نایروبی، کوالالامپور یا سوئد، آزرده‌خاطر نمی‌شود؟ «آیان» که با افتخار الحاد خود را به‌عنوان نماد آزادی فردی اعلام کرد، حتی در یکی از لحظات عجیب سخنرانی‌اش اذعان نمود که «رهبران مسیحی در حال حاضر وقت و سرمایه‌ای ارزشمند را در گفتگویی بی‌ثمر با رهبران خود انتصابی اسلام هدر می‌دهند، بلکه باید دوباره تلاش‌های خود را به

(1) Appiah quotes from Leviticus and Deuteronomy.

(2) Nadia Abu El- Haj, The Genealogical Science (Chicago: University of Chicago Press, 2012)

(3) See Letty Cottin Pogrebin, "Gloria Steinem," in Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia— Jewish Women's Archive, March 2009 ,20, jwa.org/encyclopedia/article/steinem-gloria.

سمت دیگری هدایت کنند، تا آنجا که امکان دارد مسلمانان را به مسیحی تبدیل کنند و خدایی را به آنها معرفی کنند که تقدیس جنگ را رد می‌کند^(۱) احتمالاً منظور خدای جنگ‌های صلیبی است!

کدام زن مسلمان؟

جایی به نام اسلامستان وجود ندارد. از پنج سالگی به طور متناوب در مناطقی زندگی کرده‌ام که در آن سوی خط تقسیم بین اسلامستان و غرب قرار دارند. همچنین به عنوان یک انسان‌شناس چندین کار تحقیقاتی و میدانی در چندین جامعه‌ی مصری انجام داده‌ام. به دیدار اقوام خود در کشور اردن رفته‌ام، در لبنان به مدرسه رفته‌ام. در میان زنان آنجا اصطلاح «زنان مسلمان» «آیان علی» و «مریم کوکی» به رسمیت شناخته نمی‌شود.^(۲) آیا منظورشان از آن زن مسلمان مادر مسن و ضعیف «آیان هیرسی علی» است که اکنون با کمک مالی در سوماتی زندگی می‌کند و خواهرزاده‌هایش دوروبر او را گرفته‌اند و برایش غذا می‌پزند و خانه‌اش را تمیز می‌کنند؟ یا منظورشان نخست‌وزیر فعلی بنگلادش و یا نخست‌وزیر سابق پاکستان که در آکسفورد آموزش دیده بود و در سال ۲۰۰۷ ترور شد؟ آیا منظورشان زنان فیلم‌ساز فلسطینی است یا نویسندگان لبنانی؟ یا زنان بادیه‌نشین مصری که فرش‌های منقش نفیس می‌بافند و اشعار رقت‌انگیزی درباره‌ی عشق می‌خوانند؟ یا منظورشان دختران مُد بلاگر و مدل‌های مجله‌ی هارپرز بازار قطری (ماهنامه‌ی مُد زنان) است؟ گزارشی در سال ۲۰۱۰ با عنوان «اکسپورت‌های عبا» در مورد دختران مُد بلاگر منتشر شد که عباهای شیک و سیاه این مدلینگ‌ها توسط «کریستین لوبوتن» طراح کفش‌های پاشنه‌دار تهیه شده است، همچنین آن‌ها عینک آفتابی مارک شانل، با انگشترهای

(1) Hirsi Ali, Nomad, 247.

ایان در این‌جا هیچ اشاره‌ای به جنگ‌های صلیبی نمی‌کند، همچنین اشاره‌ای به تهاجمات قرن نوزدهم و بیستم به قلمرو اعراب نمی‌کند، که علی‌رغم افتتاح چندین مدرسه برای گرویدن مردم به مسیحیت، تنها توانستند تعدادی ارتدکس به پروتستان تبدیل کنند.

(2) Miriam Cooke, "The Muslimwoman," Contemporary Islam 1, no. 154-139: (2007) 2.

محصول الکساندر مک کوئین و کیف دستی شان مارک شرکت فندی را می پوشند که تنها چند عدد محدود از آن تولید شده است. آیا اینها همان «زنان مسلمانی» هستند که «آیان علی» از آنها برای خوانندگانش صحبت می کند و به حالشان دل می سوزاند که «هنوز در آن دنیایی زندانی هستند که من پشت سر گذاشته ام».^(۱)

زنان زیادی هستند که در رنج زندگی می کنند و مسلمانان، برای مثال «زینب» که در کشور مصر زندگی می کرد، باید با آزار و اذیت پلیس کنار می آمد. عمه ام سالها در سکوت با بی عدالتی بزرگی روبرو شد و برای از دست رفته هایش آواز می خواند، زنان آواره ای که در خیابانهای بیروت و عمان گدایی می کنند و پرسه می زنند. درد و رنج برخی از این زنان کاملاً بی ارتباط با آن تقسیم بندی جنسیتی (نر و ماده) نیست که در قرآن و فرهنگ جهان اسلام وجود دارد، یا گاهی با تفسیر متون شرعی به آن مشروعیت داده می شود، اما در همه ی موارد این درد و رنجها دلایل بسیار پیچیده تری دارد.

به عنوان مثال من به «امل»^(۲) فکر می کنم، زنی از روستای مصر که به مدت بیست سال است او را می شناسم، زمانی که در مصر بودم همیشه در آن روستایی می ماندم که او در آن زندگی می کرد و حتی دخترانمان نیز دوستان صمیمی هم بودند. اگر چند سال پیش یک روزنامه نگار خارجی به آن روستا می آمد، شاید مطلب وحشتناکی درباره ی او می نوشت. این خانم به دلیل «عمل جراحی زنانه» دچار درد و ضعف زیادی شده بود، به طوری که به سختی می توانست راه برود، دکتر به او گفته بود که نیاز به عمل جراحی دارد و هزینه اش ۲۰۰ دلار یعنی معادل ۱۰۵۰ پوند مصری است. او به آرامی برای من توضیح داد: «می دانی پرداخت این پول برای ما امکان پذیر نیست»، او برای مدت طولانی مراجعه به پزشک را به تعویق انداخت اما در نهایت مجبور به انجام عمل جراحی شد. او عمل جراحی خود را در یک بیمارستان

(1) Hirsi Ali, Nomad, 129.

(۲) «امل» اسم مستعاری است که برای حفظ هویت واقعی فرد مورد نظر استفاده کرده ام.

دولتی محلی نیمه‌ویران انجام داد، مردم آنجا بر این باورند که شرایط بیمارستان‌های دولتی و خدمات بهداشتی‌شان بدتر از کلینیک‌های خصوصی است. طبق یک برنامه‌ریزی هماهنگ، دولت مصر کمک به بیمارستان‌های دولتی را کاهش داده به طوری که اکنون مردم باید مبلغ بیشتری برای نیازهای پزشکی خودپردازند. برای همسر «امل»، تفاوت بین جراحی رایگان بیمارستان‌های دولتی و کلینیک‌های خصوصی تعجب‌آور است و می‌گوید: «در هر دو بیمارستان، همان یک دست است که قیچی را می‌گیرد، پوست را می‌برد و تمام». همچنین شوهرش شرم‌نده است که نتوانست پول کلینیک را تأمین کند، بنابراین به‌ناچار دارویی گران‌قیمت برای همسرش «امل» خرید تا نشان دهد نگران اوست، صحبت از این می‌کرد که در آن مدتی که همسرش در بیمارستان بستری بود زمان زیادی را آنجا و با او گذرانده است.

پس از عمل جراحی‌اش، «امل» به مدت یک ماه در بستر ماند، حدود سه ماه طول کشید تا بتواند به راحتی بلند شود، و باید به مدت نه ماه هیچ چیز سنگینی را بلند نمی‌کرد. دیگر اعضای خانواده به جای او وظایفش را انجام می‌دادند. برای لحظه‌ای به زندگی زناشویی «امل» فکر کردم. به آن زمانی فکر می‌کردم که خودش را کنترل می‌کرد تا بتواند بخندد وقتی همسرش صحبت از آوردن همسر دوم می‌کرد، آیا این نشانه‌ای از ظلم به زنان توسط اسلام بود؟

«امل» بیست‌وسه سال است که ازدواج کرده، خودش و همسرش هر کدام نقش و وظیفه‌ی متفاوتی بر عهده داشته‌اند. از آنجا که خیلی خوب او را می‌شناختم، می‌دانستم چقدر خسته است و چقدر با جدیت کارهایش را انجام می‌دهد. علف برای گوسفندان می‌برد، به گاو میش‌ها غذا می‌داد و آن‌ها را می‌دوشید، مرغ و غاز و خرگوش پرورش می‌داد، خرید هفتگی می‌کرد، لباس‌ها را می‌شست و غذا می‌پخت. - از بزرگ کردن پنج فرزندش که دیگر نگویم. آیا می‌توان این‌ها را نشانه‌ی بدبختی زنان مسلمان دانست و این‌که مورد ظلم‌وستم قرار می‌گیرند؟

به همسرش فکر می‌کردم، او هم به همان اندازه خسته است، طوری که هیچ وقت

ندیده‌ام بیکار باشد مگر هنگام حمام کردن یا اصلاح صورت روزهای جمعه که خود را برای نماز جمعه آماده می‌کرد. حدود بیست سال بود که با تیمی خارجی روی آثار باستانی و بقایای قدیمی کار می‌کرد، اما آن تیم خارجی هیچ تضمین امنیت اجتماعی، بیمه درمانی و خدماتی برایش فراهم نکرده بود. حقوق کمی داشت، خیلی کمتر از آنچه همتای اروپایی‌اش برای همان کار دریافت می‌کرد. هر روز ساعت شش صبح با دوچرخه‌اش به سر کار می‌رفت که یک ساعت کامل طول می‌کشید تا به محل کارش برسد. پوستش آفتاب سوخته و عضلاتش متورم شده بود زیرا پس از پایان کارش نیز شخم‌زدن، آبیاری، درو و کارگری هم می‌کرد. آن زمانی که «امل» مشغول حیوانات و کار خانه و خیاطی است، او مشغول کار لوله‌کشی و برق است، خودش از چوب درخت خرما طناب درست می‌کند و محصولات بافته شده را با آن می‌بندد، حتی خودش از گل و کاه، خشت درست می‌کند. به مدت ده سال «امل» و همسرش پنهانی و بی‌وقفه برای بازپس‌گیری بخشی از آن زمین‌های بایر کار می‌کنند تا غذای خانواده‌شان را با آن تأمین کنند و همچنین برای پسر بزرگ‌شان خانه‌ای بسازند. همه‌ی این کارها برای هر دوی آن‌ها بسیار سخت بود به‌ویژه زمانی که فرزندانشان خیلی کوچک بودند و نمی‌توانستند به آن‌ها کمک کنند.

روزی که به روستا برگشتم، روزنامه‌نگاری آمده بود تا با «امل» مصاحبه کند، اما «امل» درد زیادی داشت، که یا به دلیل عدم مراقبت پزشکی مناسب بود، یا شوخی‌های ناخوشایند همسرش که حتی من را هم ناراحت کرد. می‌دانستم که مراقبت پزشکی ناکافی و مشکلات اقتصادی او دلایل پیچیده‌ای در پشت داشت نه تبعیض ساده‌ی جنسیتی و قطعاً دلیلش «جنگ علیه زنان» نبود. در حالی که با امل بحث می‌کردیم متوجه شدم که مجبور شده یکی از گوسفندانش را بفروشد تا در پرداخت هزینه‌ی داروهایش کمک کند. نکته‌ی قابل‌توجه این است که این گوسفندان متعلق به خود اوست و خودش آن‌ها را پرورش می‌دهد تا سودی عایدش شود. این اولین‌باری نبود که شوخی شوهرش در مورد گرفتن زن دوم را می‌شنیدم، گاهی اوقات که من و همسرم آنجا دعوت بودیم و بعد از شام با هم می‌نشستیم و

چای می‌نوشیدیم، همسرش از ما می‌خواست که برای او یک زن اروپایی ثروتمند پیدا کنیم. آیا «امل» این درخواست را جدی گرفت؟ امل هم مثل ما می‌دانست که هر وقت همسرش این نوع حرف‌ها را می‌زد، دخترانش اخم می‌کردند و به پدرشان چشم غره می‌رفتند، یا با تمسخر می‌گفتند که خودش و زن جدیدش را از خانه بیرون می‌کنند اگر جرأت کند چنین کاری بکند. این بحث تبدیل به یک مجادله‌ی تکراری و بی‌نتیجه شده بود، هرچند که در اصطلاح به‌عنوان حق مرد تلقی می‌شد. اما آنچه در پشت حرف‌های همسر «امل» پنهان شده بود، عبارت بود از خستگی و ناامیدی محض در برابر بی‌عدالتی که در این دنیای نابرابر می‌دید که مردانی زندگی‌شان بسیار راحت‌تر از اوست.

مشابه اکثر زنان جامعه، «امل» منظم نمازهایش را می‌خواند و حجاب دارد. بدون اطلاع همسرش از خانه بیرون نمی‌رود، هرچند هیچ‌وقت لازم نشده درخواست اجازه کند. وظایف اجتماعی در جوامعی که افراد آن یکدیگر را به خوبی می‌شناسند تا حد زیادی الزام‌آور است. زنان چنین جامعه‌ای مشغول هر کاری که باشند، وقتی خبر مرگ، بیماری یا ترخیص بیمار از بیمارستان، یا حادثه‌ی ناخوشایند خانوادگی، جشن عروسی یا بازگشت حجاج از حج را می‌شنوند آن کار را رها می‌کنند و به سراغ آن رویداد اجتماعی می‌روند. برای چنین زنان خانه‌داری، رسیدگی و اطلاع‌داشتن از اقوام و همسایه‌ها ارزش اخلاقی بزرگی دارد و حتی نام و آوازه‌ی خانواده و زن نیز به این ارتباط و رسیدگی بستگی دارد، بنابراین هیچ مردی چنین چیزی به ذهنش نمی‌رسد که مانع از این ارتباط و رسیدگی‌ها شود.

خب چرا «امل» مناسب و شایسته‌ی این نیست که نماینده‌ی «زنان مسلمان» اسلامستان باشد؟ زندگی‌اش پر از رنج و بدبختی است، مشکل دارد، باید در بسیاری چیزها سازش کند، فقیر است و مدام کار می‌کند. با وجود شوخی‌هایی که همسرش می‌کرد، اما با «امل» خیلی به هم نزدیک و صمیمی بودند. هرچند که هر یک از زن و شوهرهای این روستا وضعیت و شخصیت متفاوتی داشتند، اما به‌طور کلی

تفاوت چندانی با وضعیت «امل» و همسرش نداشتند. آن دو با هم کار می کردند و در تمام تصمیمات خانوادگی شان شریک یکدیگر بودند. همسر «امل» از او محافظت می کرد، مانند ماجرای که اکثر اوقات فرزندان شان با افتخار آن را تعریف می کردند که پدرشان چطور مار بزرگی را که به مادرشان نزدیک شده بود و می خواست او را نیش بزند کشته است. همچنین این دو همسر، خوبی و سلامتی فرزندان شان را در اولویت همه چیز قرار داده بودند. مدت کوتاهی قبل از عمل جراحی «امل»، شخصی به خواستگاری دختر بزرگ شان آمده بود، آن دو نیز وسایل و نیازهای دخترشان برای ازدواج را کاملاً آماده کردند - وسایل آشپزخانه اش از همه چیز گران تر بود. حتی خودشان را بدهکار کردند تا این که کاملاً مطمئن شوند برای دخترشان جشن عروسی زیبایی برگزار می شود، به همین دلیل بود که پول کافی برای عمل جراحی «امل» نداشتند. دو سال بعد از آن شنیدم که صاحب اولین نوه شان شده اند. همسر «امل» با غرور جلوی دوربین من ژست گرفت تا در حال بوسیدن گونه ی دختر کوچک دخترش از او عکس بگیرم. در ترقی دادن و پروراندن خانواده شان، خانواده به کانون و هدف زندگی این دو همسر تبدیل شده بود و هماهنگ با هم کار می کردند، هرچند کارشان آسان نبود، اما این دو فداکاری های زیادی برای یکدیگر و برای فرزندان شان می کردند.

ترسیم تصاویر سطحی و برجسته سازی چند مورد استثنایی، روش های تجربه ی زندگی و مواجهه با ناملایمات و سختی ها را برای زنان محدود کرده است و همچنین مانع از ارزیابی و درک آن تجربیات می شود.^(۱) موارد استثنایی و خارج از قاعده و نیز نشانه هایی که به دلایل موجهی آن ها را «غیرانسانی» می نامیم، در هر جای این دنیا نگران کننده هستند، بنابراین ما حق داریم که به پایان یافتن شان امیدوار

(۱) آپیا در مورد پاکستانی می نویسد که تنها منبع اطلاعاتش تحلیل وبسایت و مجله است. داشتم به این فکر می کردم که اگر یک نویسنده بخواهد در مورد آمریکا بنویسد اما منابعش فقط مجلات آمریکایی باشد، یا مطالعات زنان در پناهگاه ها و زندان ها، یا متون قانونی در مورد حمایت از کودکان و تبلیغات در مجلات، باید چه بنویسد؟ آیا تحلیل او را بر اساس تبعیض جنسیتی باور می کنیم؟

و خواستار ازبین رفتنشان باشیم. نشان دادن همه‌ی این وضعیت‌ها به عنوان نتیجه‌ی تبعیض جنسیتی یکی از دستاوردهای فمینیسم است، اما نباید فراموش کرد که بدرفتاری با زنان موضوعی فراتر از مرزهای فرهنگی، ملی و مذهبی خاصی است، به همین دلیل نباید جنگ علیه زنان گزینشی باشد.

«آیان هیرسی علی» ادعا می‌کند که او از تجربه‌ی خودش به عنوان «یک زن مسلمان» صحبت می‌کند، زنی که توانسته از این نقش فرار کند. تجربیات او آموزنده است و درباره‌ی سومالیایی‌هایی که پناهنده شده‌اند، یا آن‌هایی که در اروپا زندگی می‌کنند چیزهایی به ما می‌آموزد، اما هیچ پیام آموزنده و خاصی درباره‌ی «زن مسلمان» ندارد، بلکه او بیشتر بر تیزفهمی، عزم راسخ، طرد خانواده و دین خود تمرکز دارد. همان‌طور که در زندگینامه‌اش بیان می‌کند زندگی سختی داشته، مادرش مدام نگران و عصبانی بوده از این‌که پدر سیاسی‌شان آن‌ها را آواره کرده و تربیت فرزندانش را به دست او سپرده است، همچنین مادرش از یک بیماری پوستی رنج می‌برده و اغلب فرزندانش را کتک می‌زد. طبق اعتراف خود «آیان» برادرش افسردگی داشته است و خواهر کوچک‌ترش نیز پس از چندین سال سال افسردگی و حملات روانی جان خود را از دست داد. بسیاری از عمه‌ها و دایی‌هایش همان‌طور مرضی داشتند که سومالیایی‌ها آن را «دیوانگی» می‌نامیدند. «آیان» نیز همه‌ی این مشکلات را به گردن اسلام و چندهمسری می‌اندازد، اما داستان شخصی زندگی او چیز دیگری به ما می‌گوید و دلایل بیشتری غیر از دین را آشکار می‌کند.^(۱)

(1) Hirsi Ali, Nomad, 26 - 25.

آماده‌شدن برای یک جنگ صلیبی اخلاقی

برای این‌که بفهمیم چرا افکار عمومی جدید به وجود آمده که معتقد است باید برای حقوق زنان بجنگیم علی‌رغم ایرادات و نقاط ضعفی که به آن‌ها اشاره کردم درست به نظر می‌رسد. خواه ایرادات متکی بر اسطوره‌ای باشد که همه‌ی مکان‌ها را یکسان دانسته و آن را اسلامستان نامیده است، یا انتخاب‌گزینشی موارد زنان و تلاش اخلاقی برای حفظ زنان از غرب باشد. لازم است ما به هر دو طرف نگاه کنیم. در طول چند دهه‌ی گذشته، دو رویکرد گسترده برای صحبت درباره‌ی نقض حقوق زنان پدیدار شده است که منجر به حمایت از نوعی بازنمایی درد و رنج زنان به قول این نویسندگان شد. از یک طرف، پروژه‌ای سیاسی و اخلاقی با مشروعیت فوق‌العاده در عصر ما وجود دارد و آن هم اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر است. از سال‌های ۱۹۹۰ گفتمان حقوق زنان و نهادهای سازمانی که همگام با هم رشد کردند به حقوق بشر مرتبط شدند، طوری که فمینیست‌ها کمپین‌های خود را با شعار «حقوق زنان، حقوق بشر است» انجام می‌دادند. موفقیت این جنبش‌برخی از محققین را بر آن داشت تا به بررسی ظهور (فمینیسم حکومتی - governance feminism) بپردازند که در آن فمینیست‌های رادیکال کنترل حوزه‌های حقوقی، اداری و نهادهای سیاسی جهان را به دست گرفته‌اند.^(۱) در مرکز این مجموعه از نهادها، ادعای ارزش و اخلاق‌های جهانی مورد حمایت قرار می‌گیرد.

از طرف دیگر، می‌بینید که تجارت بسیار زشت‌تر و منزجرکننده‌تر است، جهان به یک بازار کسب‌وکار انتشارات برای مردم تبدیل شده است. رهبران و مروجین این نوع کسب‌وکار خواهان نوعی کتاب و نشریه هستند که فرد بتواند فقط از طریق جلدش آن را تشخیص دهد و درباره‌اش قضاوت کند؛ این نوع به‌ویژه در کتابخانه فرودگاه‌ها دیده می‌شود و همیشه یک نوع تصویر تکراری روی جلد آن کتاب‌ها

(1) Janet Halley et al., "From the International to the Local in Feminist Legal Responses to Rape, Prostitution/Sex Work, and Sex Trafficking: Four Studies in Contemporary Governance Feminism," Harvard Journal of Law & Gender 509-335 (2006) 29.

وجود دارد که زنی با نقاب سیاه یا سفید است و تنها چشمانشان نمایان است - یا گاهی اوقات فقط یک چشمشان قابل مشاهده است. عنوان‌هایشان هم تغییر می‌کند اما حول یک موضوع می‌چرخد برای مثال: داستان واقعی زندگی پشت نقاب در عربستان، یا فروخته شده: روایتی واقعی یک زن درباره‌ی برده‌داری مدرن؛ چهره‌ی ممنوعه؛ بی‌رحمانه؛ زنده سوزانده شده؛ به زور شوهر داده شده. این داستان‌ها اکثر اوقات درباره‌ی شخصیت‌های واقعی هستند آن‌طور که به آن‌ها گفته می‌شود. اگرچه این‌گونه آثار توسط نویسندگان مشهوری مانند نویسندگانی که در این فصل ذکر کردم کم‌اهمیت تلقی می‌شوند، اما این کتاب‌ها نیز شباهت زیادی به نوشته‌ها و آثار آن‌ها دارد.

این دو جنبه از چه راه‌هایی سبب شد زنان وارد جنگی شوند که کتاب نیمه‌ی آسمان آن را «تکان‌دهنده‌ترین و گسترده‌ترین نقض حقوق بشر در این عصر» توصیف می‌کند؟ علی‌رغم این تفاوت‌های بزرگ، هر دو گفتمان راه را برای پذیرش مشتاقانه‌ی یک دیدگاه کلی‌نگر جدید هموار کردند که به مبارزه برای زنان، به‌ویژه زنان مسلمان، مشروعیت فوق‌العاده‌ای می‌بخشید. بسیاری از نویسندگان جهان انگلیسی-آمریکایی در خلال لغو برده‌داری استدلال کردند که بین ظهور «آزار فیزیکی هنگام رابطه‌ی جنسی» در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم و تلاش‌های اصلاحات بشردوستانه ارتباط وجود دارد. «کارن هالتون» چنین تصاویری از ستم را به‌عنوان «جنبه‌ی جدایی‌ناپذیر احساس فعالیت‌های بشردوستانه» می‌داند.^(۱) همان‌طور که در فصل سوم بحث خواهم کرد، این موضوع در قرن بیست‌ویکم به یک «داستان واقعی میان مردم» در مورد زنان و دختران ستم‌دیده‌ی مسلمان تبدیل شده است که با گفتمان اتوپیایی حقوق جهانی بشر پیوند می‌خورد تا به ایجاد یک حس مشترک و احساس جدید در بین مردم و جامعه نسبت به موضوع کمک کند.^(۲)

(1) Karen Halttunen, "Humanitarianism and the Pornography of Pain in Anglo- American Culture," American Historical Review 100, no. 334 -303 : (1995) 2.

(2) The term "pulp nonfiction" comes from Dohra Ahmad, "Not Yet beyond the Veil: Muslim

فصل سوم

توجیه جنگ صلیبی اخلاقی

چگونه بنیان‌گذاران این دیدگاه عمومی برای مبارزه به خاطر زنان این همه قدرت و اقتدار را به دست آوردند؟ چرا بسیاری از مردم با استدلال‌هایشان موافت کردند - که منجر به کسب رضایت برای مداخله‌ی بین‌المللی در سراسر جهان اسلام می‌شود - در حالی که در استدلال‌هایشان نقص‌هایی وجود دارد، مثلاً در مورد همه‌ی مشکلات زنان سکوت می‌کند و بسیاری از آن‌ها نیز اسطوره هستند؟ این نویسندگان با استفاده از زبان حقوق بشر و حقوق زنان که در حال حاضر رواج زیادی دارد، جایگاه خود را غیرقابل نفوذ می‌کنند. این زبان اصرار دارد که مردم در سراسر جهان باید بیاموزند چگونه عادل باشند و یک معیار بشردوستانه‌ی جهانی که با برابری جنسیتی و آزادی زنان تعریف شده است را به کار گیرند. اگر اقتدار این جنگ صلیبی اخلاقی برای نجات زنان در سایر نقاط جهان از فرهنگ‌ها و سنت‌های خود به همسویی با گفتمان جهانی که وارد نهادهای بین‌المللی شده است تکیه کند، پس توانایی متقاعدسازی خودشان نیز از همان بستری نشأت می‌گیرد که این کمپین‌ها ساخته‌اند. این نوع شیوه‌ی نگارش درباره‌ی وضعیت اسفبار زنان، به‌ویژه زنان مسلمان، نگارشی تصویری و اغلب پورنوگرافیک است.

در بین این دو گفتمان، یکی زبانی انتزاعی (ابستراکت) و بدون منفعت است، اما دیگری تأثیرگذار و در دیدگاه مردم برای ایجاد درک کلی درباره نجات زنان نفوذ می‌کند. مهم‌ترین اصطلاحات هر دو طرف عبارتند از رضایت، انتخاب و آزادی است. مسئله‌ی اساسی هم تفاوت بین کسانی است که حق انتخاب دارند با کسانی

که حق انتخاب ندارند، و بین آزادگان و کسانی که در بند هستند. البته شیوهی بیان این موضوع نیز تبعات خود را برای جنگ صلیبی خواهد داشت.

لازم است هر دو نوع گفتمان مورد توجه قرار بگیرد، اما باید به شیوهی گستردهی نگارش دربارهی سرکوب زنان مسلمان توجه ویژه‌ای شود. می‌توان آن را به عنوان نوعی تجارت در نظر بگیریم: تجارت ادبی. ضعف مقایسه بین برده‌داری اقیانوس اطلس و ستم جنسیتی معاصر که در فصل دوم به آن پرداختم، منجر به شباهت‌های شگفت‌انگیزی بین پورنوگرافی برده‌های مزارع و این نوع نوشتار ادبی می‌شود. بدین‌خاطر در این فصل به متون سیاسی می‌پردازم که چنین کتاب‌هایی را تولید کرده‌اند و نیز چگونگی تأثیر این کتاب‌ها بر خوانندگان خود را بررسی می‌کنم. این در حالی است که چنین کتاب‌هایی از سبک تحریک‌آمیز و داستان‌های عجیب و غریب، اقلیت را به اکثریت تبدیل می‌کند - تا بدین ترتیب راهی دیگر برای نشان‌دادن قربانیان/ زنان قهرمان داستان به عنوان کالای این نوع تفکر ایجاد کنند.^(۱)

اتوپیا^(۲) برتر

ما در عصری زندگی می‌کنیم که ایده‌ی حقوق جهانی بشر به طور گسترده پذیرفته شده است. موفقیت نهادینه‌شدن این مفهوم در سازمان‌های بی‌شمار و هژمونی و قدرت خیالی آن در عرصه‌ی اخلاق جهانی باعث شد که در سال‌های ۱۹۸۰ فمینیست‌ها تلاش کنند تا مبارزه برای حقوق و رفاه زنان را به حقوق بشر مرتبط کنند. فعالان بین‌المللی با برگزاری کنگره‌ها و استقرار خود در نهادهای بزرگ بوروکراتیک و اجرای مکانیسم‌های پاسخگویی، کمپین موفق‌تری برای به رسمیت شناختن حقوق زنان به عنوان حقوق بشر به راه انداختند. اگر در حال حاضر بدی‌های

(1) Ratna Kapur, "The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the Native Subject in International/Postcolonial Feminist Legal Politics," Harvard Human Rights Law Journal 15 1:(2002).

(۲) اتوپیا یا آرمان‌شهر: جامعهای خیالی که در آن همه چیز بدون عیب و نقص و در حد اعلی نیکو است.

برابری جنسیتی به وضوح دیده می‌شود و گفتمان حقوق زنان چنین اقتداری دارد، باید از این کمپین‌ها و کنگره‌ها تشکر کرد. قهرمانان این درک کلی جدید از حقوق زنان، شامل برخی از فعالان زنی هستند که در ایجاد نهادهای داخلی و بین‌المللی ویژه برای دفاع از حقوق بشر پیشگام بودند.^(۱)

برای درک کمپین‌های مرتبط با حقوق زنان و حقوق بشر، می‌توانیم نگاهی گذرا به برخی از استدلال‌های کلیدی ارائه شده توسط فمینیست‌های بانفوذ بیندازیم.^(۲)

یکی از محققین برجسته‌ی حقوقی به نام «کاترین مکینون» که فعال کمپین‌های حقوق بشر علیه پورنوگرافی و تجاوز جنسی است، به طرز عجیبی بحث خود را آغاز می‌کند و به انتقاد از اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر می‌پردازد و نیز اعلامیه و نهادهای داخلی و بین‌المللی پشتیبان آن را هم به پدرسالاری متهم می‌کند. او یک سؤال گله‌آمیز می‌پرسد: «کی زن هم انسان می‌شود؟» این بدان معناست که نه تنها عدم اجرای اعلامیه را به چالش می‌کشد، بلکه نیم‌نگاه جزئی این اعلامیه به انسان را نیز به چالش می‌کشد. همچنین با استفاده از ضمیر اول شخص جمع برای اشاره به ستم بر زنان به طور کلی و آنچه که «کاترین» به عنوان جنگ علیه زنان به طور خاص می‌بیند، یک نگارش دراماتیکی ایجاد می‌کند. همان روش‌های ظلم و بدرفتاری که «کریستوف» و «وودون» به خوبی در کتاب (نیمه‌ی آسمان) آن را توصیف می‌کنند و «آپیا» نیز در کتاب (اصول و مقررات رفتار شرافتمندانه) به آن می‌پردازد. «کاترین» می‌گوید: «زنان به یک جایگاه کاملاً انسانی در واقعیت اجتماع نیاز دارند. برای

(1) Nicholas D. Kristof and Sheryl WuDunn, *Half the Sky: How to Change the World* (London: Virago, 2010), acknowledgments, 287.

(2) acKinnon, *Are Women Human? And Other International Dialogues* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 43-41, [2006; Charlotte Bunch, "Women's Rights as Human Rights: Toward a Re- Vision of Human Rights," *Human Rights Quarterly* 12, no. 498-486: (1990) 4; Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha Craven Nussbaum (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999); Martha Craven Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, John Robert Seeley Lectures (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

این منظور، اعلامیه‌ی حقوق بشر باید شیوه‌هایی که زنان به‌طور تبعیض‌آمیز از حقوق بشر به‌عنوان کاستن از انسانیت‌شان محروم می‌شوند را شناسایی کند. برای این‌که حقوق بشر جهانی شود، باید هم واقعیت و هم استانداردهایی که اعلامیه‌ی جهانی تعیین کرده تغییر کند.^(۱)

«شارلوت بانچ - Charlotte Bunch» که ارتباط بین حقوق زنان و حقوق بشر را به وضوح بیان می‌کند، برخی از همین استدلال‌ها را ردو بدل می‌کند. او در جریان پیشبرد یک کمپین در سال‌های ۱۹۹۰ استدلال نمود که مسائل مربوط به زنان نباید به‌عنوان مسائل جداگانه از انسان تلقی شود؛ زیرا مسائل زنان به‌عنوان بخشی از دستور کار جهانی حقوق بشر و پیشرفت آن نادیده گرفته شده است. لازم است حکومت متعهد به اعطای برابری زنان با مردان به‌عنوان یک حقوق اساسی انسانی باشد. به گفته‌ی او، تا دهه‌ی ۱۹۹۰ با تبعیض جنسیتی و خشونت علیه زنان به‌عنوان دو موضوع مجزا از حقوق زنان برخورد می‌شد، زیرا مردم ظلم به زنان را یک موضوع سیاسی نمی‌دانستند بلکه به‌عنوان یک مسئله‌ی طبیعی به آن می‌نگریستند.^(۲)

این دو فعال حقوق زنان، هر دو خواستار استفاده از یک معیار جهانی برای دستیابی به برابری جنسیتی شدند، که این کار را از طریق توسل به به حقوق جهانی بشر انجام دادند. یکی از هوشمندانه‌ترین اظهارات در مورد فوریت تبدیل برابری جنسیتی به یک اولویت اجتماعی جهانی - هدفی که کتاب نیمه‌ی آسمان آن را «فراخوان به جنگ» می‌نامد - در یکی از مقالات «سوزان مولر اوکین - Susan Moller Okin» با عنوان «آیا چندفرهنگی برای زنان مضر است؟» آمده است. نویسنده در مقاله‌ای که «آیان علی» آن را قانع‌کننده می‌داند، اما بسیاری دیگر آن را به چالش می‌کشند، فمینیسم را در برابر هر نوع استدلالی برای دستیابی به حقوق

(1) MacKinnon, Are Women Human? 43.

(2) Bunch, "Women's Rights as Human Rights," 491

جمعی و فرهنگی قرار می‌دهد. «سوزان» به شیوه‌ای لیبرال برابری جنسیتی را این‌گونه تعریف می‌کند که زن بتواند «با تمام وجود زندگی کند و در مقابل فرهنگ خود مانند مردان آزادانه حق انتخاب داشته باشد»^(۱) (خودش نیز صراحتاً اعلام می‌کند که تا به حال این قضیه در هیچ جای دنیا تحقق نیافته است). نویسنده، فرهنگ را به تنهایی در خارج از غرب قرار می‌دهد، فقط خارج از کشورهای لیبرال.^(۲) علی‌رغم این‌که «سوزان» به صراحت علیه حقوق جهانی بشر مانند دیگران استدلال نمی‌کند، بلکه استدلال او بر این دیدگاه استوار است که فرهنگ لیبرال یک هنجار فرهنگی است که باید به استاندارد جهانی تبدیل شود و جوامع بر اساس آن سنجیده شوند. کسانی که در این مسئله شکست می‌خورند بربرهای آن سوی دروازه‌ها یا کسانی هستند که به دروازه رسیده‌اند - یعنی پناهندگان، که متأسفانه نسبت به زنان کاملاً تحت‌تأثیر فرهنگ و دین خود هستند.^(۳) «سوزان» تمامی فرهنگ‌ها را به پدرسالاری متهم می‌کند، مردانی که زنان را کنترل می‌کنند. همچنین معتقد است تبعیض علیه زنان حتی در خانه و خانواده‌ها اثرات منفی بیشتری بر جای می‌گذارد زیرا چنین اعمالی «به ندرت در جامعه آشکار می‌شود، جایی که دادگاه‌ها می‌توانند حق او را بازگردانند و نظریه‌های سیاسی نیز می‌توانند چنین اعمالی را غیرلیبرال توصیف کنند و به وسیله‌ی آن خشونت فیزیکی و روانی علیه زنان را محکوم کنند»^(۴) همچنین می‌گوید: «اگرچه بیشتر فرهنگ‌ها در جهان به نوعی گذشته‌ای پدرسالارانه داشته‌اند، اما برخی از آن‌ها نسبت به دیگران، گام‌های بیشتری برای رهایی از این گذشته برداشته‌اند»^(۵) سپس به بحث در مورد زندگی و معیشت زنان

(1) Okin, Is Multiculturalism Bad for Women? 10.

(2) Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 190, (2006).

(3) Leti Volpp, "Feminism versus Multiculturalism," *Columbia Law Review* 101, no. : (2001) 5 1204.

(4) Okin, Is Multiculturalism Bad for Women?, 23

(5) Okin, Is Multiculturalism Bad for Women?, 16. See Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton Studies in Culture/Power/

غیرغربی می‌پردازد، در جاهایی که جامعه و دولت در حمایت از حقوق آن‌ها و هموار نمودن مسیر برای رشد و پیشرفتشان ناکام مانده‌اند، قطعاً آن‌ها در وضعیت بدی قرار دارند. در اینجا ما شاهد یک جهش در درک عمومی جدید از جامعه هستیم، به این صورت که چه کسی راه‌حل مشکلات زنان را در اختیار دارد و چه کسی باید جنگ صلیبی اخلاقی برای تضمین برابری جنسیتی یا پایان دادن به خشونت علیه زنان را رهبری کند.

جنبه‌ی دیگری از تفکر فمینیستی لیبرال که «مارتا نوسبام» نمایندگی آن را برعهده دارد، به گونه‌ای متفاوت به جهانی‌بودن حق می‌نگرد. طبق دیدگاه «نوسبام» بهترین راه برای دستیابی به عدالت جنسیتی اصرار بر وجود برخی از مهارت‌های اساسی انسانی است و وظیفه‌ی هر یک از ما اصلاح جامعه، کشور و ملت است، که شکوفایی انسان را با توجه به این قابلیت‌ها ارتقا می‌دهند.

این بانو دارای دیدگاهی تحت عنوان موضع ارسطویی درباره‌ی «عمکرد مناسب دولت» است که باید شرایط اساسی و لازم را برای هر فرد فراهم کند تا بتواند توانایی انتخاب و یک زندگی کاملاً انسانی داشته باشد و به تک‌تک وظایف بزرگی که انسان در آن زندگی دارد احترام کامل بگذارد^(۱). به این ترتیب «نوسبام» می‌خواهد این وظیفه‌ی حکومت را به سطح دولت‌های مدرن در یک رژیم تحت حاکمیت بین‌المللی نیز تعمیم دهد.

«نوسبام» دیدگاه خود را از دیدگاه راست‌گرایان جدا می‌سازد و بیان می‌کند که «توانایی‌ها ارتباطی بسیار نزدیکی با حقوق بشر دارند، چنانکه هم‌اکنون در گفتگوهای بین‌المللی این‌طور از آن برداشت می‌شود. در نتیجه این مسئله را در ابتدا با نام حقوق نسل اول (آزادی سیاسی و مدنی) و سپس با نام حقوق نسل دوم

History (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 27, (2000).

(1) Martha Nussbaum, "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach," in The Quality of Life, ed. Martha Nussbaum and Amartya Sen, Studies in Development Economics (Oxford: Oxford University Press, 265, (1993).

(حقوق اقتصادی و اجتماعی) پوشش دادند^(۱).

سپس با هوشیاری نسبت به انتقاداتی که در مورد مسئله‌ی حقوق مطرح شده است، «نوسبام» بر این معتقد است که مزیت استراتژیک صحبت درباره‌ی توانایی‌ها این است که «بحث‌های مشکل‌ساز درباره‌ی اشتقاق «حقوق» از روشنگری غربی را دور می‌زند». وی استدلال می‌کند که رویکرد توانایی‌ها آن‌طور که تصور می‌شود «ارتباط قوی با یک سنت فرهنگی و تاریخی خاص ندارد».

توسل به حقوق جهانی ابزاری قدرتمند است، چه با استناد به اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر سازمان ملل متحد^(۲) باشد که مشروعیت به استدلال گفتار و عملکردهای حقوق بشر می‌دهد، چه با اصرار بر این‌که وظیفه‌ی ما ترویج (و قضاوت درباره‌ی کشورها و جوامع بر اساس موفقیت‌شان در توانمندسازی) عملکرد توانایی‌های انسانی است. مسائلی که فراگیر و جهانی هستند باید از نظر جغرافیایی وجود و اجرای یکسانی داشته باشد زیرا به منطقه‌ی خاصی تعلق ندارند. مسائل جهانی و عمومی به عنوان موضوعات خنثی ظاهر می‌شوند به این معنا که به افراد و گروه خاصی تعلق ندارند، درحالی‌که یک موضوع حزبی به سمت یک گروه مشخص گرایش دارد و در جهت خاصی پیش می‌رود و برای منافع خاصی نیز کار می‌کند. بنابراین مسائل مشترک جهانی قوی‌تر، فراگیرتر و مسائل بیشتری را در خود جای می‌دهد، همچنین این اصطلاح انتزاعی‌تر است زیرا مسائل جهانی (کلیات) فراتر از مسائل خاص (جزئیات) هستند، لذا حاملان و مدعیانش قدرت بیشتری خواهند داشت.

درک عمومی جدید ایجاد شده، از گفتمان قدرتمند جهانی حقوق که بیانگر منافع خاصی نیست پدید آمده است. اما همان‌طور که «دپش چاکرabortی» آن را

(1) Nussbaum, Women and Human Development, 97

(2) Universal Declaration of Human Rights, General Assembly Resolution 217 A (III) (Geneva: UN Official Records, December 79-71, 1948, 10.

«مرجعیت خاموش» می‌نامد که در مدل‌های «اوکین» و «نوسبام» تجسم یافته است، تصویری تخیلی و مثالی از لیبرال دموکراسی است، همراه با شیوه‌ای از فرهنگ مدرن که به شکل‌گیری گفتمان جهانی‌سازی کمک می‌کند.^(۱)

همان‌طور که در بخش اول اشاره کردم، ما باید در نظر بگیریم که چگونه خواسته‌ها و ایده‌آل‌های انسانی زنان به صورت متفاوت با سابقه‌ی طولانی درهم‌تنیدگی‌های سیاسی بین گروه‌های خاصی که امروزه هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند شکل می‌گیرد. چگونه این گروه‌ها یکدیگر را به وجود آوردند و شکل دادند تا هر کدام از زاویه‌ی خاص خود با دیگران ارتباط برقرار کنند؟ گفتمان‌های جهانی و منطقه‌ای حقوق بشر زنان و پیشرفت‌های انسانی بخشی از شکل‌گیری و ساختار این روابط تاریخی هستند؛ که نه بی‌طرفانه بر آن حکومت نمی‌کنند و نه برای زن و آرمان‌های او ارزشی قائل هستند.

جهان خیالی «داستان واقعی و بی‌ارزش»

اگر افکار عمومی جدید درباره‌ی فوریت مبارزه و انقلاب برای حقوق و برابری زنان، اقتدار و مشروعیت خود را در از ارتباط با توافق مشترک در مورد حقوق «جهانی» و ارزش «انتخاب آزادانه» به دست آورد، پس به دلیل جذابیت عاطفی خود، به طور پنهانی از گفتمان متفاوتی از حوزه‌ی عمومی آمریکا و اروپا استفاده می‌کند. به دنبال استقبال گرم مراکز انتشاراتی، بررسی‌های دقیق گسترده و استفاده‌ی گروه‌ها و انجمن‌های مطالعاتی مخصوص زنان، نوعی از ژانر ادبی درباره‌ی زنان ستمدیده - به خصوص زنان مسلمان - از دهه‌ی ۱۹۹۰ به صحنه آمد و پس از حوادث یازده سپتامبر نیز به اوج خود رسید.

پیام و محتوای تکراری و مشخص این ژانر، خشونت و محدودیت بود. می‌توان

(1) Chakrabarty, Provincializing Europe, 27. For elaboration of these arguments about the particularity of universality, see Abu-Lughod, "Against Universals," 93-69.

این ژانر را به دو سطح تقسیم کرد، سطح اول شامل کتاب‌هایی مانند (خواندن لولیتا در تهران) اثر «آذر نفیسی»، یا نوشته‌ای روزنامه‌نگارانه مانند (کتافروش کابل) اثر «آسنه سیرستاد»، یا نوشته‌های خشن همانند (باکره‌ای در قفس) اثر «آیان علی» و مواردی از این قبیل که این نوع از نوشته‌ها و نشر آن، انتقادات و جنجال‌های زیادی را به همراه داشت. در سطحی نه چندان بالا، کتاب‌های پر خواننده‌تری را می‌بینیم که «دورا احمد»، کارشناس حوزه‌ی ادبی، آن‌ها را «داستان‌های واقعی و بی‌ارزش» می‌نامد که ممکن است نام‌گذاری کاملاً درستی نباشد. با این نوع نوشته‌ها، ما بیشتر در ورطه‌ی باتلاق‌های شیطانی جهانی غرق می‌شویم که بر آه و ناله‌ی دختران مسلمانی که از ظلم و سوءاستفاده‌های جنسی می‌گریزند بنا شده است. «دورا» با مطالعه‌ی کتاب‌های ساده‌ای که در این ژانر نوشته شده‌اند، جامعه را به‌خاطر این‌که به اشتباه چنین آثاری را به عنوان تحقیقات مردم‌شناسی که در میان افراد و مکان‌های واقعی انجام می‌شود سرزنش می‌کند زیرا خوانندگان تصور می‌کنند که خواندن این کتاب‌ها معلوماتی در مورد فرهنگ‌های دیگر به آن‌ها می‌آموزد. حتی اغلب این کتاب‌ها در مدارس تدریس می‌شوند. هرچند که تنوع در این ژانر هم وجود دارد، اما حساسیت آگاهانه نسبت به برخی مناطق خاص، همراه با همدردی با زن قهرمان، توسط خوانندگان به عنوان تصویری کلی در نظر گرفته می‌شود، همان‌طور که در فصل دوم آن را «اسلامستان» نامیدم. نمایش تصویر زنان مسلمان در غرب سابقه‌ای طولانی دارد و برخی از محققان نیز آن را «شرق‌شناسی جنسیتی» می‌نامند. اما آنچه بدون تغییر باقی مانده است این است که تصویر ذهنی و ادبی زنان مسلمان به عنوان اعضای یک فرهنگ متفاوت و کاملاً متمایز از زنان غربی است.^(۱) در قرن نوزدهم این تصویرسازی دو شکل به خود گرفت: زنان آسیایی یا به‌عنوان قربانیانی تحت ستم دیده می‌شدند که در بند و اسارت قرار داشتند، به حاشیه رانده می‌شدند، به‌عنوان باری که بر دوش سنگینی می‌کرد به آن‌ها می‌نگریستند، یا

(1) Dohra Ahmad, "Not Yet beyond the Veil: Muslim Women in American Popular Literature," Social Text 27, no. 105: (2009) 99.

به‌عنوان عروسک‌های دنیایی جنسی به تصویر کشیده می‌شدند - مانند بردگان حرمسرا و کالای چشم‌چرانی مردان هوسباز و خشن. تصویر اول زنان مبلغ مسیحی را تشویق نمود با محکوم کردن ظلم به خواهران مسلمان خود که آشکارا تحت ستم قرار می‌گرفتند، نسبت به نجات و حمایت آن‌ها فراخوان دهند. نویسندگان، هنرمندان و حتی عکاسان دوران استعمار قرن بیستم نیز به تصویرسازی حسی و جنسی علاقه‌مند بودند^(۱)

سپس در اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیستویکم بازار کتاب و نشریات بازتاب چنین مطالبی بودند، اما به شکلی دیگر و با شخصیت‌های متفاوت. همان‌طور که «دورا» استدلال نموده است؛ قهرمانان این ژانر «فردگرا و جسور هستند» با افکار فمینیستی که دیگر نمی‌خواهند در جهان غریب و کثیف خود اسیر بمانند. آن‌ها نیز مشابه «سلبریتیهای ملی» مانند «آیان علی» و «ارشاد منجی» که انتقاداتشان علیه دین اسلام به‌عنوان عامل سرکوب و ستم به زنان به گرمی مورد استقبال قرار می‌گیرد، همچنین نهادهای قدرتمند نیز برای حرفه‌شان ارزش قائل هستند. داستان‌های شخصی این‌گونه افراد همان‌طور که «صبا محمود» به آن اشاره می‌کند همیشه در قالب تلاش برای نجات و آزادی است.^(۲) در نسخه‌های تیره‌تر، این کتاب حاوی صحنه‌های گرافیکی خشونت و سوءاستفاده هستند که بیشتر آن‌ها جنبه‌ی جنسی دارند.

(1) Meyda Yegenoglu, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Malek Alloula, *The Colonial Harem* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986); Annie Van Sommer and Samuel Zwemer, *Our Moslem Sisters: A Cry of Need from Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It* (New York: F. H. Revell, 1907); Linda Nochlin, "The Imaginary Orient," *Art in America*, May 1983; Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979); Rana Kabbani, *Eu rope's Myths of Orient* (Bloomington: Indiana University Press, 1986).

(2) Saba Mahmood, "Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War of Terror," in *Women's Studies on the Edge*, ed. Joan Wallach Scott (Durham, N.C.: Duke University Press, 2008).

سخت است که بدانیم آیا این نوع از «خاطرات» را باید واقعی دانست همان‌طور که به تصویر کشیده می‌شوند. برخی از این داستان‌ها باورنکردنی هستند زیرا بر اساس مجموعه خاطراتی سرکوب شده بنا شده‌اند، همچنین بسیاری از شخصیت‌های این داستان‌ها از نام کوچک خود استفاده کرده‌اند، درحالی که برخی دیگر از کتاب‌ها بر اساس «اطلاعات محرمانه» نوشته شده‌اند. برخی دیگر مانند کتاب «افتخار گمشده» ی نورما خوری که در فصل چهار به تفصیل درباره‌ی آن صحبت می‌کنم، به‌عنوان یک نوع حقه‌بازی و فریب نشر شده‌اند. تقریباً همه‌ی این کتاب‌ها با همکاری روزنامه‌نگاران یا نویسندگان حرفه‌ای داستان‌های تخیلی و ترسناک نوشته شده‌اند. آن‌ها ساختار کتاب را به گونه‌ای پیچیده می‌سازند، تا حدی که رویدادها و تجربیات واقعی انگار همان رویدادهای آزار و تجاوز جنسی است که در کشورهای خود در مجلات، پرونده‌های قانونی، مطالعات روانشناختی و رفتارهای بیمارگونه می‌بینیم.

با این حال، همه‌ی این کتاب‌ها به شدت تلاش می‌کنند تا این مقایسه‌ها صورت نگیرد، بلکه داستان‌ها را به زبان اول شخص مفرد روایت می‌کنند تا رنج و خشونت که توصیف می‌کنند در نظر خوانندگان به‌عنوان تجربیات شخصی جلوه نکند، بلکه به عنوان داستان و زندگی همه‌ی زنان مسلمان به تصویر کشیده می‌شود. چنین داستان‌هایی همیشه توسط فرهنگ زمینه‌سازی می‌شود، برای مثال: جزئیاتی که داستان شخصی را در کوه‌های یمن به دنبال تکه‌ای نان توجیه می‌کند؛ رنگ‌های شیک لباس‌های مراکشی‌ها در جشن عروسی و خواندن دعای زخم‌چشم و نفس بر آن؛ کاخ‌های مجلل عربستان سعودی؛ زیرزمین‌های سرد مهاجران پاکستانی در شمال انگلستان؛ مزارع مناطق روستایی فلسطین. آن‌ها دیگر اهمیتی نمی‌دهند که برخی از اطلاعات جغرافیایی و سنتی‌شان اشتباه باشد، یا بسیاری از عبارات غلط املایی داشته باشد، بلکه هدف از قرار دادن این مکان‌ها ایجاد فضایی داستان‌گونه از ستم فرهنگی و اجتماعی بوده است. مردان بدی که از قهرمانان زن ما سوءاستفاده می‌کنند و مسلمان هستند، فرقی ندارد خواه اهل مراکش، پاکستان و یا یمن باشد، اگر نویسندگان بدون ارائه‌ی تصویری کلی از جوامعی که قهرمانان زن در آن زندگی

می‌کنند فقط بدین دلیل که این داستان‌ها روایت‌های شخصی هستند، این خاطرات نمی‌تواند به خوانندگان هیچ نشانه‌ای بدهد که چنین سوءاستفاده‌هایی - اعم از زنای با محارم، تجاوز جنسی، ضرب و شتم و یا سایر ظلم‌ها - می‌تواند استثنائی و رنج شخصی زنان باشد، یا ممکن است در آن جوامع به همان اندازه که در جامعه‌ی ما وحشتناک است در نظر گرفته شود. بدون اطلاعات زمینه‌ای که برای داستان‌های مشابه سوءاستفاده و خشونت در آمریکای شمالی یا اروپا استفاده می‌کنیم، می‌توان این سوءاستفاده‌ها را به فرهنگ عمومی نسبت می‌دهیم. این نوع گزینش فرآیندی است که «لتی ولپ» آن را «سرزنش فرهنگ برای رفتار ناپسند» نامیده است.^(۱)

دقیقاً برعکس کلیاتی که این کتاب‌ها نشان می‌دهند و نیز چارچوب‌بندی فرهنگی که به کار می‌برند، برای کسی مثل من که با فرهنگ‌ها، جوامع و کشورهای که چنین داستان‌هایی در آن‌ها روایت می‌شود آشناست، کاملاً این داستان‌ها را به عنوان موارد خاص و تجربه‌ی شخصی زن می‌بیند. برای کسی که بخواهد تاریکی را دنبال نکند، سرخ‌های زیادی وجود دارد که این داستان‌ها عمومی نیستند و موارد استثنایی هستند، اگر مبتنی بر واقعیت باشند. به عنوان مثال خاطراتی را در نظر بگیرید که با «فروش» شروع می‌شود که داستان وحشتناک دو دختر فروخته شده برای ازدواج در یمن را روایت می‌کند. این دختران از یک مادر طبقه‌ی کارگر بریتانیایی و یک پدر خشن و قمارباز مهاجر یمنی متولد شده‌اند. خریدار یک مرد سنگدل عرب است (این داستان مربوط به قبل از یازده سپتامبر است زمانی که هنوز مسلمان تبدیل به دشمنی بی‌چون و چرا نشده بود) همچنین در خاطرات ذکر شده است خانواده‌هایی که این دو دختر کوچک زیر سن قانونی را «خریده‌اند» از گروهی منفور بودند. در فصل سوم کتاب آمده که این کشور فقیرنشین است و سه چهارم مردانش به دنبال کار می‌گردند. قطعاً فقر چه رسد به مردان برای زنان نیز وضعیت غیرعادی ایجاد می‌کند. دو داماد بدبخت هم که این دو دختر

(1) Leti Volpp, "Blaming Culture for Bad Behavior," Yale Journal of Law and the Humanities 12 116-89: (2000).

بیچاره به اجبار پدر مهاجرشان به آنها «فروخته شده‌اند»، در منطقه‌ای دورافتاده از یمن زندگی می‌کنند.

این نوع از جزئیات چه چیزی به ما می‌گویند؟ وضعیت این دو مرد، مشابه وضعیت کشاورزان فقیر مناطق دورافتاده‌ی جاهای دیگر جهان است که در یافتن همسر با سختی و ناراحتی روبرو می‌شوند. برای مثال در جایی مانند کره، باید همسر را از مناطق دیگر بیاورند زیرا تعداد کمی از زنان منطقه می‌خواهند زیر بار کارهای سنگینی بروند که در برخی مناطق وجود دارد.^(۱) از داستان «زانا محسن» و «نادیه» و داستان‌های دیگر دختران بریتانیایی/یمنی مشخص می‌شود اکثر یمنی‌های بیچاره‌ی تحت فشار باید با دخترانی ازدواج کنند که اطلاعات کمی درباره‌ی منطقه و فرهنگ‌شان دارند. برای من مایه‌ی تعجب است که این دختران از قوانین اساسی یک ازدواج اسلامی کاملاً بی‌اطلاع هستند. برای مثال از هیچ‌کدام آنها رضایت جهت ازدواج گرفته نمی‌شود، مهریه به آنها داده نمی‌شود و جشن عروسی نیز برایشان برگزار نشده است. این رویداد برای کسانی هم که اطلاعاتی درباره‌ی خاورمیانه دارند واقعاً تکان‌دهنده است، جایی که ازدواج حتی در بین فقرا، زیربنای زندگی اجتماعی آن‌جاست و برای آن تدارک دیده می‌شود نه این‌که به راحتی و بدون این مقدمات انجام شود.

این داستان‌ها هر کدام از یک موقعیت خاص استفاده می‌کنند، بدون شناسایی موضوع ریشه‌ای بحث، یا بدون تعمیم داستان به کل جامعه و بدون این‌که زمینه‌ی ویژه‌ی را ارائه دهد. (دختران بعداً متوجه می‌شوند که در مناطق شهرنشین، زنان لباس خوب می‌پوشند، غذای خوب می‌خورند، تحصیل می‌کنند و لذت می‌برند، برخی هم فمینیست هستند). نتیجه این است که این کتاب‌های پر فروش درباره‌ی تصاویر

(1) Young Hee Kwon, "Searching to Death for 'Home': A Filipina Immigrant Bride's Subaltern Rewriting," NWSA Journal 17, no. 85-69: (2005) 2

اسارت - برای مثال کتاب‌های (فروخته شده)^(۱) و (تعهد به نادیه)^(۲) اثر «زانا محسن» و همچنین کتاب (بی‌رحمانه: مقاومت یک مادر علیه برده‌داری مدرن)^(۳) - این گونه به رهبران و مردم می‌فهمانند که ازدواج اجباری یک فرهنگ عادی در جامعه‌ی یمن است، بنابراین هرچه زودتر باید این زنان نجات یابند.

طعم قدرت، طعمی برای قدرت

ژانر نوشتاری که درباره‌ی آن صحبت کردیم، از این جهت متمایز می‌شود که همواره بیانگر محتواها و پیام‌های تکراری از این قبیل است: اجبار دختران، عدم کسب رضایت از آن‌ها، نبود حق انتخاب و آزادی. لذا برای این‌که طعم و لذتی به این نوع کارها بدهم و نشان دهم که چگونه بازی با یک موضوع می‌تواند بر خوانندگان تأثیر بگذارد، با یکی از صحنه‌های بسیار تکراری آن ژانر شروع می‌کنم. صحنه را از کتاب (فروخته‌شده) برمی‌گیرم؛ که صحبت از دو دختر بریتانیایی [از مادری بریتانیایی و پدری یمنی دارای تابعیت بریتانیایی] می‌کند که توسط پدرشان به دو مرد یمنی «فروخته شده‌اند». مادر این دختران به نام «مریم» در شهر بیرمنگام زندگی می‌کند، خاطرات خود را می‌نویسد و از این صحبت می‌کند که چگونه از یک مرد عرب ترسناک فرار کرده در حالی که از او صاحب هفت فرزند بوده است. بنابراین تصمیم می‌گیرد که خود را آزاد کند. شوهرش که با مستی به خانه می‌آمد و مدام به‌خاطر دو دختری که ناپدیدشان کرده بود با او دعوا می‌کرد، همسرش نیز به مریم گفته بود که آن دو دختر را فراموش کند و او را در اتاقی زندانی کرده بود. «مریم» تعریف می‌کند:

"اکنون دارد به من نزدیک می‌شود و به سمت می‌آید، بوی آبجو حالم را به هم می‌زند. ترسیده‌ام و روی کاناپه نشسته‌ام، همچنان به سمت من می‌آید و با دستش

(1) Sold: A Story of Modern-day Slavery

(2) A Promise to Nadia

(3) Without Mercy: A Mother's Struggle against Modern Slavery

مرا بلند می‌کند. دیوانه‌وار سیلی‌ای به او زدم تا از خودم دورش کنم، اما مرا کشید و گلویم را محکم گرفت، مقاومت کردم و مرا روی زمین انداخت، دستش را به ماکسی‌ام گرفت تا نیفتد، لباسم را کشید و پاره کرد ... بعداً «مثنی» شوهرم فریاد زد «لباس‌هایت را کاملاً از تن در بیاور»... خوب، اگر با خودش فکر می‌کند که من این حرف‌ها را فانتزی تصور می‌کنم بسیار اشتباه کرده است. با خشم و نفرت لباس خوابم را روی زمین پرت کردم، چشمانش را روی بدنم می‌چرخاند، روی زخم عمل‌جراحی ثابت ماند. نزدیک شد و دستش را روی آن محل زخم زد. ناخودآگاه سیلی‌ای به دستش زدم و کنار زدم. خندید و دوباره دستش را آورد، خواستم دوباره به دستش بزنم، اما ناگهان محکم دستم را گرفت و کمرم را گرفت و به من حمله کرد. چشم‌هایم را محکم بسته بودم و دستم را این طرف و آن طرف می‌چرخاندم. خشک و سفت روی زمین افتاده بودم، آن زمانی که او از خوشی فریاد می‌زد، من از ناراحتی گریه می‌کردم.^(۱)

ذکر این نمونه که بر عدم رضایت از زندگی زن‌اشویی تمرکز دارد، شبیه ازدواج اجباری دخترانش است. و این پیام نیز توجه سازمان‌های زنان و مسئولان حکومتی اروپا را به خود جلب کرد.

یکی دیگر از داستان‌های واقع‌گرایانه و بی‌ارزش که در فرانسه پدیدار شد، (ازدواج اجباری)^(۲) نوشته‌ی «لیلا» (بدون اشاره به اسم فامیلی) که تصاویر و صحنه‌های خشونت‌آمیزتری نسبت به داستان «مریم» داشت. این کتاب، داستان یک دختر بدبخت فرانسوی با اصالت مراکشی است که خشونت و ظلم وحشتناکی را در خانواده‌ای که «لیلا» در آن بزرگ می‌شود بازگو می‌کند. پدرش مردی زورگو و برادرانش خشن بودند، «لیلا» می‌خواست مانند دختران فرانسوی رفتار کند، اما آن‌ها به او اجازه نمی‌دادند. والدینش او را مجبور کردند تا با پسری مراکشی ازدواج کند، همسری

(1) Miriam Ali with Jana Wain, Without Mercy: A Mother's Struggle against Modern Slavery (London: Little, Brown, 89-88: (1995.

(2) Married by Force

که از او خیلی متنفر بود. همچنین تجربه‌ای ناخوشایندی از رابطه‌ی جنسی داشت و پس از امتناع از رابطه‌ی جنسی با همسرش برای معالجه او را نزد یک امام برده بودند. این کتاب (البته با یک روزنامه‌نگار) پس از اقدام خودکشی «لیلا» و اقامت در یکی از بیمارستان‌های روانی نوشته شده بود. لیلا نیز همانند «زانا» دختر قهرمان کتاب (فروخته‌شده)، قهرمان این کتاب است که در نهایت توانست از ازدواج اجباری خود فرار کند و به آزادی برسد و پس از آن داستان خود را برای ما تعریف کند.

در این کتاب مجموعه‌ای از صحنه‌های ترسناک بین همسران در معرض دید خواننده قرار می‌گیرد، که همگی این‌ها زن را به جدایی از همسرش تشویق می‌کند. «لیلا» همسرش را دیوانه می‌کند و بی‌رحمانه به او توهین می‌کند، کاری می‌کند که در سالن بخوابد و اجازه نمی‌دهد به او دست بزند. آن‌ها مدام در حال دعوا هستند. خودش این نقطه‌ی عطف را تعریف می‌کند و می‌گوید: «نیمه شبی بی سروصدا در حال حمام کردن بودم تا کمی به خودم استراحت بدهم، اما یادم رفته بود در حمام را ببندم. زمانی که من در وان بودم، شوهرم آمد و شروع به دعوا کرد»^(۱). این زن و شوهر به دعوا و توهین ادامه دادند تا این‌که زن رازی درباره‌ی مادرشوهرش فاش می‌کند، مرد نیز برای تایید این سخن با عجله با خانواده‌اش در کشور مراکش تماس می‌گیرد، سپس «یه شدت عصبانی می‌شود و فریاد می‌زند: «ای فاحشه، ای حرامزاده، در را باز کن!».

به حمام می‌رود و سر «لیلا» را زیر آب می‌برد، لیلا نیز صورتش را می‌خراشد، او هم لیلا را پرت می‌کند و با مشت و لگد به جانش می‌افتد و فریاد می‌زند: «این را می‌خواستی؟ بیا بگیرش». «لیلا» احساسات خود را توصیف می‌کند درحالی‌که برهنه روی زمین افتاده و کتک خورده است، در این هنگام او تشبیه عجیب و غریبی می‌کند تا برای این ازدواج و رفتارهای بد شوهرش روپوش اسلامی بگذارد و

(1) Leila, with the collaboration of Marie- Thérèse Cuny, Married by Force, trans. Sue Rose, 2nd ed. (London: Portrait, 215, (2006.

می‌گوید: «این شرم، تحقیر و وحشت زنی بود که تا سر حد مرگ سنگسار شد».^(۱)

در کتابی دیگر، خیال‌پردازانه‌تر، درباره‌ی زنی قهرمان نوشته شده که نقطه‌ضعفش علاقه‌مندی به ویسکی و هزینه‌های گزاف بازار (برگدورف گودمن) در نیویورک است. به‌همین ترتیب، موضوع اجبار نیز تبدیل به شلاق دست مردان خاورمیانه می‌شود. نام این کتاب (سلطنت صحرا)^(۲) است که چهارمین کتاب از مجموعه کتاب‌های محبوب «جین ساسون» است. داستان به زبان اول شخص مفرد از زبان «سلطانه» یک زن فمینیست ثروتمند اهل سعودیه روایت می‌شود که می‌خواهد آنچه واقعاً در جامعه‌اش اتفاق می‌افتد را برای جهان افشا کند، این کتاب شامل رویدادهایی است که عدم حقوق اساسی آزادی زنان را به تصویر می‌کشد و نیز مجموعه‌ای از صحنه‌های جنسی هم در آن جریان دارد.

از هیجان‌انگیزترین صحنه‌های این کتاب، دیدار سلطانه و دو دخترش با یکی از اقوام نزدیک‌شان است، آن‌ها شایعاتی شده‌اند که او قصری شگفت‌انگیز ساخته است که انگار کپی‌ای از بهشت است و می‌خواهند آن را ببینند. بازید آن‌ها از این قصر فاجعه‌بار است، جدای از این‌که هزاران پرنده‌ی در قفس نیز در سر راه خود می‌بینند و یکی از دخترانش دیوانه‌وار آن‌ها را آزاد می‌کند، سپس با پاپیونی (غرفه‌ی نمایشگاهی) روبرو می‌شوند که روی تابلوی آن «اسب‌های نر» نوشته شده بود، و آن‌ها درحالی که به دنبال اسب می‌گردند، یکی از دختران «حرمسرای» متعلق به برده‌های جنسی را پیدا می‌کند که توسط خانواده‌هایشان در آسیا «فروخته شده‌اند». دختران جوان با لباس‌های نازک و کوتاه توسط یک مرد خارجی سودانی محافظت می‌شوند. قهرمانان ما می‌خواهند این دختران جوان را نجات دهند، اما وقتی متوجه می‌شوند که پاسپورت‌هایشان گرفته شده، آن‌گاه می‌فهمند که گرفتار چه شده‌اند. همان‌طور که «سلطانه» در محکومیت ظاهراً بی‌طرفانه‌اش مردسالاری را سرزنش

(1) Leila, Married by Force, 216.

(2) Desert Royal

می‌کند و توضیح می‌دهد: «می‌دانستم مداخله بین مردان و امیال جنسی‌شان کار ساده‌ای نیست. این تمایل طبیعی بسیاری از مردان است و تنها مربوط به مردان خاورمیانه نیست که دختران و زنان جوان را به عنوان دستاورد جنسی خودشان ببینند.»^(۱) اما هنوز معتقد است که مالکِ ثروتمندِ آنها، این دختران جوان را برای یک هدف خاص فرهنگی حبس کرده است. از دیدگاه او «این دختران جوان مانند دختران باکره‌ای هستند که قرآن آنها را «حوری» می‌نامد. این‌طور فکر می‌کردم که این صحنه‌ها لذت بی‌شماری برای «فاضل» صاحب کاخ فراهم کند، اما صحنه‌ی جهنمی غیرقابل بیان زنانی باشد که برخلاف میل خود در آنجا گیر افتاده‌اند.»^(۲)

«سلطان» همانند فمنیست‌های اسلامی امروزی، با لحنی آموزنده ادعا می‌کند اکثر این اعمال وحشتناک که در آنها از قدرت استفاده شده، اسلام واقعی را نقض می‌کند. وی معتقد است که باید با پرندگان در قفس هم به نیکی رفتار شود زیرا اسلام حتی با حیوانات در بند هم به نیکی رفتار می‌کند. «سلطان» در پاسخ به سوالی درباره‌ی ابراز رضایت می‌گوید: «دین ما ازدواج اجباری زنان را منع کرده است، اما همانند بسیاری از اعمال حسنه‌ی دیگر در اسلام، این موضوع هم به اشتباه تفسیر شده یا این‌که اصلاً نادیده گرفته شده است.»^(۳)

در این کتاب کوچک، ما با داستان‌های دیگری از رابطه‌ی جنسی اجباری مواجه می‌شویم که ناخوشایندترین و آزاردهنده‌ترین آنها کشف تجاوز برادرزاده‌اش به دختری پاکستانی توسط سلطان در چادر خدمتکارانی است که در یک گردش خانوادگی در بیابان برپا شده بود. وقتی «سلطان» و دو خواهرش نیمه شب صدای جیغ یک زن را می‌شنوند، برای تحقیق می‌روند تا ببینند چه خبر است. آنها با نور کم چراغ‌قوه‌ی خود می‌بینند که دو مرد در حال توهین و فحاشی به یک زن هستند و مرد دیگری بالای

(1) Jean Sasson, Desert Royal (London: Bantam Books, 124, (2004.

(۲) همان منبع پیشین، صفحه‌ی ۱۳۰.

(۳) همان منبع پیشین، صفحه‌ی ۲۹.

سرشان ایستاده است. توصیف سلطانه پورنوگرافیکی است و به نوعی اشاره به پدوفیلی دارد: «یکی از مردها می‌خواست دهان دختر بیچاره را بگیرد تا جیغ نزند... مرد دوم که بالای دختر برهنه ایستاده بود آرام آرام به سمت ما برگشت... دختر بیچاره هم تمام لباس‌هایش پاره شده بود. برهنه و لاغر جلوی ما افتاده بود، صورتش نقاب ترسناکی از وحشت بود، بدن و هیکل زیبا داشت، او آنقدر کوچک بود که بیشتر به کودک شبیه بود تا یک زن.»^(۱) همان‌طور که خود «سلطانه» اعتراف می‌کند و می‌دانست که برخی از برادرزاده‌هایش برای روسپی‌گری به تایلند، فیلیپین، هند و پاکستان سفر کرده‌اند «اما این اولین باری بود که می‌شنیدم، واقعاً یکی از برادرزاده‌هایم زنی را می‌خرند تا به‌عنوان برده‌ی جنسی به کشور ما بیاورند.»^(۲)

سرقت ادبی

این نوع رفتار زشت و وحشیانه‌ی مردان مسلمان یا عرب با زنان نوعی از انزجار عمومی را به همراه داشت. برخلاف بسیاری از کارهای آکادمیک و تحقیقات انسان‌شناسانه‌ی خوبی که درباره‌ی زندگی روزمره‌ی زنان در این کشورها انجام شده است، این نوع «خاطرات» از رنج‌های زنان مسلمان ستم‌دیده به شکل عجیبی از محبوبیت و ماندگاری در جامعه برخوردار است.^(۳) کتاب (فروخته‌شده) که در سال

(1) Jean Sasson, *Desert Royal* (London: Bantam Books, 293-292,) 2004.

(۲) همان منبع پیشین، صفحه‌ی ۲۹۷.

(3) Anne Meneley, *Tournaments of Value: Sociability and Hierarchy in a Yemeni Town* (Toronto: University of Toronto Press, Inc., 1996); Soraya Altorki, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite* (New York: Columbia University Press, 1986); Christine Eickelman, *Women and Community in Oman* (New York: New York University Press, 1984); Elizabeth Warnock Fernea, *Guests of the Sheikh: An Ethnography of an Iraqi Village*, 3rd ed. (New York: Anchor Books, 1995); Deborah Kapchan, *Gender on the Market* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996); Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005); and Lara Deeb, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008).

۱۹۹۱ منتشر شد، توسط دختری مقیم بیرمنگام به نام «زانا محسن» نوشته شده است که پس از سیزده سال با کمک مادرش از کشور یمن فرار کرد. در این کتاب «زانا محسن» و یک نویسنده‌ی مجهول حرفه‌ای «اندرو کرافتز» به‌عنوان نویسندگان همکار فهرست شده‌اند. سپس کتاب توسط دو ناشر جدید در سال ۱۹۹۴ دوباره چاپ شد، طوری که تقریباً دو بار در سال تا سال ۲۰۱۰ تجدید چاپ می‌شد. کتاب بعدی این نویسنده با نام (تعهدی به نادیا) منتشر شد که محتوای این کتاب درمورد خواهر دیگر اوست که در کشور یمن جا مانده بود. سپس مادرشان داستان خود را مشترکاً با نویسنده‌ای به نام «جانا وین» نوشت و با همین نویسنده نیز سازمانی برای نجات دخترانی که توسط پدران خود ربوده شده و به کشورهای خارجی فرستاده شده بودند تأسیس نمود و من از این کتاب نقل‌قول کردم که در سال ۱۹۹۵ منتشر شد و تقریباً هر سال هم تجدید چاپ شده است، همچنین در سال‌های ۱۹۹۶ و ۲۰۰۳ فروش آن به اوج خود رسید، مانند کتاب (شاهزاده) اثر «جین ساسون» که میلیون‌ها نسخه از آن فروخته شد.

اشاره‌ی مداوم به رابطه‌ی جنسی نگران‌کننده‌تر است، به‌گونه‌ای که تمرکز بر نوشتن درباره‌ی تجاوز و سوءاستفاده‌های جنسی، برخی از خاطرات‌نویسان را به نویسندگانی فعال و برنده‌ی جایزه تبدیل کرد. «جاسویندر سانگیرا» نویسنده‌ی کتاب (شرم و دختران شرم) که معضل ازدواج اجباری را به اطلاع عموم رساند، علاوه بر مدرک افتخاری از دانشگاه دربی، تعدادی جوایز تشویقی نیز دریافت نمود. شگفت‌انگیزترین مورد مربوط به «حنا شاه»، نویسنده‌ی کتاب (دختران امام) است که در سال ۲۰۰۹ پس از ماجرای تجاوز جنسی توسط پدرش، امام جماعت اصالتاً پاکستانی در شمال انگلستان، به یک شخصیت برجسته تبدیل شد، همان‌طور که خود «حنا» می‌گوید مخاطبش جامعه‌ای مسلمان‌نشین است که بیش از پنج‌هزار نفر جمعیت دارد.^(۱)

(1) Hannah Shah, The Imam's Daughter (London: Rider, 270, (2009.

چه عواملی باعث جذابیت این کتابها و مشهور شدن نویسندگان آنها شده است؟! در حالی که نوشته‌هایشان بسیار ترسناک و هنجارشکنانه است؟ برای درک این موضوع، باید این کتابها را در چارچوب‌هایی که در آن خوانده می‌شوند قرار دهیم. این کتابها به بخشی از دستور کار سیاست بین‌المللی تبدیل شده‌اند که در آن اعراب، مسلمانان و برخی گروه‌های خاص به عنوان تهدیدی برای غرب تلقی می‌شوند. فمینیست‌ها این نوع کتاب‌های غیرواقع و دور از ذهن را بسیار می‌ستایند. برای مثال «فی ولدون» کتاب (سلطنت صحرا) را این‌گونه توصیف می‌کرد و می‌گوید: «کتابی که از چشم شما اشک جاری می‌کند». همچنین در پشت جلد کتاب (بی‌رحمانه: مبارزه‌ی مادری علیه برده‌داری مدرن) دوباره ولدون را می‌یابیم که این‌گونه از کتاب تعریف می‌کند «آنچه در این کتاب شگفت‌انگیز است... این روایت است که چگونه «مریم» ستم‌دیده و شکست‌خورده [مادر دختران یمنی ربوده شده] ناگهان به زندگی پرنشاطی رسید». ما نباید تعجب کنیم وقتی همین فمینیست در کنار «دنیل پایپس» صهیونیست راست‌گرا انجمنی را برای مخالفت با مسلمانان دانمارک پس از ماجرای کشیدن کاریکاتور از رسول‌خدا صلی‌الله‌علیه‌وسلم تشکیل می‌دهند.

"پیام شخصی" که «سلطانه» در مقدمه‌ی کتاب خودش بیان می‌کند به وضوح شامل سیاست بین‌المللی می‌شود و کتاب خود را به‌عنوان دعوت‌نامه‌ای برای غرب در نظر می‌گیرد: «امیدوارم شنیدن داستان‌های تراژدی ما، شما را خسته نکند، به دلیل آزادی بسیار کمی که داریم برای سال‌های آینده به کمک و همکاری شباهه شدت نیازمند خواهیم بود. در سال‌های اخیر، بدون توجه رسانه‌ها یا دخالت سیاسی در منطقه‌مان، اکثر مردان ما از بازگشت زنان به قرون تاریک زندگی در عربستان لذت می‌برند. این یک حقیقت غم‌انگیز است که مردان‌مان فقط تحت فشار اجازه می‌دهند نو و روشنایی وارد زندگی‌مان شود.»^(۱)

(1) Jean P. Sasson, Desert Royal (London: Bantam, 16, (1999

کتاب‌های مربوط به اعرابی که برای بردگی دختران خشونت و قدرت به کار می‌برند، جایگاهی ویژه در سیاست مهاجران اروپا دارند، با استقبال گرم از چنین کتاب‌هایی در فرانسه آشکار می‌شود. سه آثار کلاسیکی که در این کتاب مورد بحث قرار می‌دهم، برای اولین بار در این کشور منتشر شده‌اند که عبارتند از: (زنی که زنده سوزانده شد)، خاطرات «سعاد» و «ژاکلین تیبولت» درباره‌ی یک بازمانده از قتل ناموسی (که در فصل چهارم به آن می‌پردازم). همچنین کتاب (فروخته شده) که توسط «زانا محسن» و «اندرو کرافتز» درباره‌ی دختران یمنی، که پیش از انتشار در بریتانیا، پرفروش‌ترین کتاب در فرانسه شد، به‌ویژه پس از حضور دراماتیک «زانا محسن» در یک برنامه‌ی پربیننده‌ی فرانسوی به نام (Sacree Soirée) و سپس انتشار کتاب توسط مطبوعات متعلق به داماد رئیس‌جمهور سابق فرانسه (ژیسکار دستن - Giscard- D'Estaing) و سپس کتاب (ازدواج اجباری) توسط «لیلا» و «ماری ترز کونی» مورد استقبال قرار گرفت.^(۱) پناهندگان شمال آفریقا به شدت باعث نگرانی فرانسوی‌ها شده بودند زیرا پناهندگان عرب مسلمان در محله‌های ناآرام حاشیه‌ی شهر یک طبقه‌ی پایین پسا استعماری تشکیل می‌دهند.^(۲)

کتاب (ازدواج اجباری) فرانسوی‌هایی را مورد خطاب قرار می‌دهد که از سوی مهاجران با مشکل روبرو شده‌اند. فرار شخصیت داخل این کتاب از جامعه‌اش، دیدگاهی را تایید می‌کند که نسبت به عقب‌ماندگی پناهندگان آفریقایی شمالی وجود دارد. «لیلا» به‌عنوان مثال توضیح می‌دهد: «من نمی‌توانم این زندگی را تحمل کنم، اما سایر دختران که همانند من به زور شوهر داده شده‌اند با وضعیت کنار آمده‌اند... همه‌ی

(1) Ali and Wain, Without Mercy, 285, 274; Zana Muhsen with Andrew Crofts, Sold: A Story of Modern- Day Slavery (London: Little, Brown Book Group: 1991).

(2) See Nacira Guénif- Souilamas, "The Other French Exception: Virtuous Racism and the War of the Sexes in Postcolonial France," French Politics, Culture & Society 24, no. 3 (2006): 41-23; Miriam Ticktin, Casualties of Care: Immigration and the Politics of Humanitarianism in France (Berkeley: University of California Press, 2011); Mayanthi Fernando, "Reconfiguring Freedom: Muslim Piety and the Limits of Secular Law and Public Discourse in France," American Ethnologist 37, no. 19 (2010) 1.

کسانی هم که از نجات ما صحبت کرده‌اند هیچ وقت نتوانستند کاری از پیش ببرند زیرا اطلاعات لازم را در دسترس نداشتند، حتی وقتی از ما دختران مدرسه‌ای و دانشگاهی سؤال می‌شد، می‌گفتیم پدر و مادرمان «هرگز» این کار را با ما نمی‌کنند، هیچ‌وقت به زور ما را به یک پناهنده‌ی آفریقایی شمالی نمی‌دهند زیرا ما به چنین درخواستی جواب منفی می‌دهیم. اما در بیشتر مواقع مجبور می‌شدیم جواب مثبت بدهیم. ما در دام یک سیستم افتاده‌ایم... چه کاری می‌توان انجام داد تا خانواده‌ها با این وضعیت خودشان را سازگار کنند و تحول یابند؟^(۱) «مریم تیکتین» در مطالعه‌ی خود درباره‌ی سیاست بشردوستانه‌ی در کشور فرانسه تصویری واقع‌بینانه در موازات با واقعیت ترسیم می‌کند. داستان یک تجربه‌ی استثنایی و موفقیت‌آمیز در اعطای مجوز پناهندگی توسط یک زن فرانسوی اصالتاً الجزایری به نام «زینه» است که از سوی خانواده‌اش مجبور به ازدواج می‌شود. و داستان او با عنوان «بیگانگی فرهنگی آغشته به مهر جنسی» توصیف می‌شود. در کشوری که رئیس‌جمهور «نیکولا سارکوزی» با اشتیاق مصونیت فرانسه را «برای هر زن ستم‌دیده در جهان» نشان داده است، پس این نوع از خشونت در چارچوب این مصونیت قرار می‌گیرد. به همین دلیل است که در این شرایط قاضی به قانون اساسی مدنی فرانسه اولویت می‌دهد تا کنوانسیون‌های تنظیم‌کننده‌ی امور خانواده در مورد مهاجران آفریقایی.

همچنین یکی دیگر از این خاطرات که توسط یک زن پاکستانی به نام «مختار مای» و با نویسندگی مشترک «ماری ترز کونی» نوشته شده بود صحبت از ازدواج اجباری می‌کرد، که پس از مدتی با عنوان «به‌نام شرافت» به زبان انگلیسی ترجمه شد، همچنین «نیکولاس کریستوف» مقدمه‌ای برای آن نوشته بود. همچنین این کتاب برای اولین بار در کشور فرانسه منتشر شد. همان‌طور که ناشر این کتاب «فیلیپ رویینه» می‌گوید: «زمانی که روزنامه‌نگاران این خبر را منتشر کردند که [مختار] پس از تجاوز دسته‌جمعی به او توسط شورای روستا و قبیله‌اش مورد سرزنش و تحقیر

(1) Leila, Married by Force, 193.

قرار گرفت، این خبر وحشتناک به سرعت تبدیل به سرتیتر اخبار جهان شد... من و دوستم راهی طولانی را طی کردیم تا به روستای میروالا رسیدیم، آنجا توسط «مختار مای» و «نسیم مختار» دوستش از ما استقبال شد. «مختار مای» شوکه شد که ما از این راه دور و از کشور فرانسه آمده بودیم تا با همکاری یکدیگر کتاب بنویسیم، کتابی که در مبارزه با مشکلاتش به او کمک می‌کند.^(۱)

در طول دهی گذشته در بریتانیا - با نیروهای مستقر در عراق و افغانستان - نویسندگان پاکستانی، نه اعراب، در نوشتن این نوع از خاطرات پشت‌از بودند که در فوران هیستری مردم علیه دادگاه‌های حکمیت شرعی، نقاب، افزایش ترس و اضطراب پس از حملات یازده سپتامبر و تحریکات فمینیستی که منجر به قوانین ملی و مدنی علیه جنایات ناموسی و ازدواج اجباری بودند نقش داشته‌اند. موفقیت قبلی «اندرو کرافتز» در داستان یمنی‌اش با «زانا» منجر به مشارکت او در نوشتن داستان دیگری درباره‌ی آزادی و سوءاستفاده از یک زن بریتانیایی در جامعه‌ی پاکستانی شد. عنوان کتاب «اندرو کرافتز» به نویسندگی مشترک با «سایرا احمد» در سال ۲۰۰۹، عنوانی بسیار عجیب بود که طعم نابهنگام ملودرام قرن نوزدهمی را می‌داد: رسوایی: ازدواج اجباری با یک مرد غریبه، خانواده‌ام به من خیانت کردند، بدن خود را فروختم تا زنده بمانم، این داستان من است.^(۲) در بخش معرفی اثر بر روی سایت آمازون به تمام کلیدواژه‌های مشابه این ژانر اشاره شده است: «سایرا در یک خانواده‌ی مسلمان خشن بزرگ شده است که همه‌ی اعضای خانواده با هم زندگی می‌کنند و سایرا هم بیست و چهار ساعت شبانه‌روز تحت نظارت است. به

(1) Mukhtar Mai, *In the Name of Honor: A Memoir*, trans. Linda Coverdale (New York: Washington Square Press, 2006).

(2) See Carole S. Vance, "Thinking Trafficking, Thinking Sex," *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 17, no. 143-135: (2011) 1, for nineteenth-century melodrama themes in trafficking debates; see also Elizabeth Bernstein, "Militarized Humanitarianism Meets Carceral Feminism: The Politics of Sex, Rights, and Freedom in Contemporary Antitrafficking Campaigns," *Signs* 36, no. 45: (2010) 1.

هر حال رابطه‌ی پاک سaira با یک پسر برملا می‌شود، بنابراین سaira به پاکستان تبعید و به دلیل لکه‌دار کردن آبروی خانواده مجازات می‌شود. از این‌جا کابوس شروع می‌شود که به زور او را به ازدواج یک مرد غریبه‌ی بزرگ‌تر از خودش درمی‌آورند که مدام به سaira تجاوز می‌کند و او را به برده‌ی جنسی شبانه‌روزی خود می‌کند. سرانجام نقشه‌ی فرار خود را می‌کشد، اما شکست می‌خورد و او مجبور می‌کنند که دوباره به بریتانیا برگردد... رسوایی داستان واقعی شکست یک عشق پاک و از هم پاشیدن یک زندگی است، اما در عین حال حکایت زنده ماندن زنی است که سرانجام صدای واقعی خودش را می‌رساند»^(۱).

این‌ها اصطلاحات دیگر خاطرات این ژانر هستند: از جمله کتاب شرم (سال ۲۰۰۷) و دختران شرم (سال ۲۰۰۹) اثر «جاسویندر سانگیرا»، کتاب روح شکست‌ناپذیر؛ داستانی واقعی از مبارزه‌ی یک دختر برای فرار از تجاوز (سال ۲۰۰۸) اثر «فرزانه رایلی». شرح کتاب «متعلقات» سمیم علی که در سال ۲۰۰۸ منتشر شد را در نظر بگیرید. این کتاب درباره‌ی دختری است که خانواده‌اش نسبت به او بی‌توجه هستند و او نیز به پاکستان فرستاده می‌شود: «سمیم در سیزده سالگی مجبور می‌شود با یک مرد کاملاً غریبه ازدواج کند. دو ماه پس از این‌که باردار می‌شود، او را مجبور می‌کنند که به گلاسکو نزد خانواده‌اش برگردد و در آن‌جا نیز دوباره با مشکلات دیگری همانند گذشته روبرو می‌شود. «سمیم» پس از این‌که عشق واقعی خود را پیدا می‌کند، از دست خانواده‌اش فرار می‌کند و همراه با فرزندش به منچستر می‌رود... «متعلقات» یک داستان تکان‌دهنده از مبارزه‌ی «سمیم» برای رهایی از گذشته و شیوه‌ی بزرگ شدن خودش است»^(۲). شرح مختصر از کتاب حاکی از آن است که این

(1) Amazon.co.uk, "Disgraced: Forced to Marry a Stranger, Betrayed by My Own Family, Sold My Body to Survive, This Is My Story: Amazon.co.uk: Saira Ahmed and Andrew Crofts: Books," 2011, amazon.co.uk/Disgraced- Forced- Stranger- Betrayed- Survive/dp/0755318188/ref=sr_1_1?ie=UTF8&qid=1322254584&sr=1-8.

(2) Amazon.co.uk, "Belonging: Amazon.co.uk: Sameem Ali: Books," 2011, amazon.co.uk/Belonging- Sameem- Ali/dp/071956462X/ref=sr_1_1?s=books&ie=UTF8&qid=1322254797&sr=1-1.

ژانر جدید برای ایجاد ترس از پدوفیلیا، با تمرکز روی وضعیت بشردوستانه‌ی فعلی بر دختران کوچک به‌عنوان نمونه‌هایی از قربانیان سرمایه‌گذاری می‌کند، پدیده‌ای که ما در زندگی روزمره‌مان به‌طور مداوم در گزارشات و اخبار زندگی روزمره‌ی خود به‌عنوان بخشی از پورنوگرافی کودکان مشاهده می‌کنیم.

برده‌ی پورنوگرافی

صحنه‌های مستهجن و عنصر پورنوگرافی استفاده شده در این‌گونه خاطرات را باید مستقیماً مورد بررسی قرار داد، این پویایی در محتوای یکی از مقالات منتشر شده در سال ۲۰۰۹ و در اوج مناقشات بر سر قوانین شریعت در زندگی خانواده‌های مسلمان مشهود است و مستقیماً اقتدار اسلام را به چالش می‌کشد. در مقدمه‌ی کتاب (احتمالاً از ترس شایعات) که به نوعی خود را از جنگ صلیبی‌ای که ما آن را «ایجاد افکار عمومی جدید برای نجات زنان مسلمان» نامیدیم، مبرا می‌کنند. نویسنده در مقدمه خاطرنشان می‌سازد: «شایان ذکر است که مسلمانان بسیاری در بریتانیا و در سراسر جهان وجود دارند که تجربیات خوبی از بزرگ‌شدن با دین داشته‌اند، از جمله‌ی آن‌ها زنانی که آزادانه، مستقل و با رضایت زندگی کرده‌اند، همچنین روحانیونی که تأثیر بسیار مثبتی بر جوامع خود داشته‌اند. این کتاب به هیچ‌وجه انتقاد از اسلام و رد آن نیست، بلکه یک خاطره‌ی شخصی از تجربیات زندگی من است».^(۱)

بدیهی است که چنین خاطراتی بیشتر سبب ایجاد ترس و دلسوزی می‌شوند و به دنبال آن، توجه را به تلاش‌های آزادی‌بخش و آزادی‌خواهانه‌ی قهرمانان زن جلب می‌کنند. در این‌جا آزادی تنها به معنای ترک مردی که او را آزار داده نیست، بلکه به معنای ترک کل جامعه و فرهنگ مسلمان است. خاطره‌نویس از خشم، نفرت و نیز اقدام به خودکشی خودش می‌گوید و بیشتر اوقات نیز از سرکشی دوران نوجوانی خود صحبت می‌کند. این ویژگی متمایز فمینیست‌های اواخر قرن بیستم

(1) Shah, The Imam's Daughter, viii.

و اوایل قرن بیست و یکم است که زنان رنگین پوست می خواستند توسط خواهران و دوستان سفیدپوست خود نجات داده شوند. اگر دختران و زنان مسلمان این گونه به تصویر کشیده نمی شدند که آنچه را می خواهند که ما می خواهیم - مانند عشق، حق انتخاب و آزادی جنسی (شاید هم مسیحی شدن و بی اعتقادی مانند شاه و آیان علی) بلکه به جای آن، زنان و دختران چیزهای دیگری می خواستند برای مثال زندگی در سایه‌ی خانواده به عنوان دختری مطیع، یا حفظ پاکدامنی تا زمان ازدواج، یا فردی خداترس که می خواهد طبق اخلاق والای دین و قوانین عالی آن زندگی کند، آن گاه خوانندگان غربی به سختی می توانستند با چنین زنی احساس همدردی کنند و همچنین برای ناشران دشوار بود که چنین خوانندگان مشتاقی را پیدا کنند، اگر بخواهند از دختران و زنانی قهرمان بسازند که خواسته‌های ما را به چالش بکشند و خودشان تصمیم بگیرند که چه چیزی برای آن‌ها بهتر است، کسانی قهرمان خواهند شد که به دنبال خواسته‌های غربی هستند زیرا بدین صورت زنان غربی دیگر پیشرو نخواهند بود و دیگر مورد نیاز نیستند.

تنها زنان پایبند و متعهدی که در این نوع ژانر به عنوان «زنان ستم‌دیده‌ی مسلمان» ظاهر می شوند، قربانیان بدبختی هستند که توسط خدای خاموش‌شان به شدت مورد خیانت قرار گرفته‌اند که در شدیدترین و بحث‌برانگیزترین نمونه‌ها ظاهر می شوند. استفاده از پورنوگرافی برده‌داری به خاطر سیاست ضد مهاجرتی اروپا به بهترین وجه در یک فیلم کوتاه دیده می شود که در واقع با قراردادهای خاص فرهنگی و فردی این ژانر دیستوپیایی (پاد آرمان شهری) در هم می شکند. این فیلم در هلند و توسط یک پناهنده‌ی سیاسی راست گرا به نام «آیان هیرسی علی» نوشته شده بود. اثر مورد نظر یک فیلم کوتاه یازده دقیقه‌ای به نام «تسلیم» است که نقش بسزایی در محبوبیت نویسنده داشت و با همکاری تهیه کننده‌ای به نام «تئو ون گوگ» انجام شد.^(۱)

(۱) این فیلمساز به خاطر زبان تندش علیه پناهندگان مسلمان شهرت دارد.

excellent discussions, see the work by Dutch anthropologists: Annelies Moors, "Submission," ISIM Review 2005) 15); and Marc de Leeuw and Sonja van Wichelen, "Please, Go Wake Up!,"

تأثیر سبک روشنفکری «آیان هیرسی» در اختلاط و افزودن معمولی برای ایجاد ارتباط بین برخی از آیاتی که از سیاق خود خارج شده و بدرفتاری با زنان، در این فیلم کوتاه کاملاً مشهود است، بنابراین وی آن را از تجربه‌ی پناهگاه‌ها یا از روی تخیلات خودش استنباط نموده است. در این فیلم چهار شخصیت وجود دارد: زنی که مدام توسط مردی که خانواده‌اش برایش انتخاب کرده‌اند کتک می‌خورد و رابطه‌ی زناشویی برای او مانند تجاوز جنسی است. زنی دیگر که به‌خاطر حمایت مالی باید تسلیم کتک‌ها و توهین‌های شوهرش باشد. زنی متواضع و محجبه که توسط عمویش مورد تجاوز و تحقیر قرار گرفته است. زنی که عاشق شد اما معشوقش او را رها کرد و سپس به جرم زنا شلاق می‌خورد. این فیلم نشان می‌دهد که چنین خشونت و سوءاستفاده‌هایی مشروعیت خود را از اسلام دریافت کرده‌اند. اگر مستقیماً ناشی از اسلام نباشد. اما آن را پنهان می‌کنند و غافلاند که این آیات قرن‌هاست از سوی مفسران و دانشمندان حوزه‌ی فقه و قانون به گونه‌ای دیگر تفسیر شده‌اند. آن‌ها همچنین درباره‌ی این که چقدر شریعت اسلامی مخالف تجاوز و زنا با محارم است، سکوت می‌کنند، از جوامع اسلامی که دیگر نپرسید.

روشنفکران هلندی و به‌ویژه فمنیست‌ها اظهارنظرهای زیادی درباره‌ی این فیلم و خود «آیان هیرسی» داشتند. برخی معتقدند که فیلم تسلیم «تصویری مذهبی - شهوانی از طریق نمایش قربانیانش نشان می‌دهد، تا ظلم و بی‌عدالتی اسلام را آشکار سازد».^(۱) «آنلیس مورز» نیز فیلم را «محتوای شرق‌شناسی» می‌نامد. تأثیر فیلم به همان اندازه که به صداگذاری آن بستگی دارد به جلوه‌های بصری آن نیز بستگی دارد.^(۲) زنان داخل فیلم نیز تبدیل به قربانیان اروتیک (شهوانی) شده‌اند، برای مثال یکی از زنان که در حال زایمان قرار دارد و لباس نازک خود را پاره کرده تا سینه‌هایش نمایان شود. دیگری روی سجاده‌ی نماز ایستاده و جز یک تکه پارچه‌ی

Feminist Media Studies 5, no. 329, (2005) 3.

(1) De Leeuw and van Wichelen, "Please, Go Wake Up!," 329.

(2) Moors, "Submission," 8.

سیاه که به خودش پیچیده، چیزی به تن ندارد. صحنه‌ی دیگر زنی را از پشت نشان می‌دهد که روی پشت برهنه‌اش یک آیه‌ی قرآنی نوشته شده است. «آیان هیرسی» با افتخار ادعا می‌کند که این تصاویر از ایده‌ی سادومازوخیستی (آزارگری) خودش است، نه فیلمساز «تئو ون گوگ» که جان خود را به خاطر آن‌ها از دست داد.^(۱)

اگر بخواهیم جنبه‌ی جذابیت این ژانر را ارزیابی کنیم، پس باید با جنبه‌ی پورنوگرافی هم روبرو شویم. با «مارکوس وود» می‌خواستیم این را بررسی کنیم که تأثیرات این ژانر پورنوگرافی - با این همه کالاسازی، تصاویر خشونت‌آمیز، رابطه‌ی جنسی اجباری و برده‌داری - چه پیامدهایی دارد وقتی به یک سیاست نژادپرستانه، اشغالگری و هژمونی نژادی گره خورده است؟ ژانری که «مارکوس وود» آن را «تزریق پورنوگرافی» می‌نامد که با گسترش نقش متون و تصاویر بریتانیایی در قرن هجدهم و نوزدهم پدیدار شد و اغلب خود را در ادبیات ضد برده‌داری با به تصویر کشیدن شخصیت‌های سیاه‌پوست در دوران تجارت برده‌داری در اقیانوس اطلس یافته است. این ژانر نیز به‌عنوان «یک تجارت بزرگ» سیل‌آسا به زمان حال سرازیر می‌شود و بر ادبیات، هنرهای زیبا، نشریات، فیلم، ویدیو و محتواهای جنسی آنلاین معروف به (BDSM) (به‌معنای اسارت، انضباط، سلطه و تسلیم، سادیسم و مازوخیسم) تأثیر گذاشته است.^(۲)

«مارکوس وود» توضیح می‌دهد که تا چه اندازه این ژانر پورنوگرافی در تفسیر نادرست برده‌داری نقش دارد. همچنین خوانش ظریف و دقیق او از مقاله‌ی «جان گابریل استدمن» که آن را در سال ۱۷۹۰ با عنوان (روایت یک سفر پنج‌ساله علیه سیاه‌پوستان منفور سورینام) نوشته است، تأثیر مضاعف نگران‌کننده‌ای را نشان می‌دهد: «برای استدمن، کشور سورینام کانون فساد اخلاقی، شرارت، بی‌ارزشی، ستم، لذت‌گرایی و نابرابری توزیع ثروت است. هدف بیان‌شده‌ی او یا حداقل یکی از

(1) Hirsi Ali, Caged Virgin, 150-141.

(2) Marcus Wood, Slavery, Empathy, and Pornography (Oxford: Oxford University Press, 87, [2002].

اهداف این است که ماهیت این انحراف و تباهی را کشف کند و پرده از روی آن‌ها بردارد. با این حال، هنوز نگرش او بین یک گفتمان شفاف و یک خشم اخلاقی و نیز یک سری تلاش‌های هیستریک برای برقراری پیوند عاطفی با برده‌های قربانی، از طریق نمایش درد و رنج آن‌ها برای نشان دادن حساسیت خود، دائماً در حال تغییر است.^(۱) در واقع او با برده‌ای به نام «جوانا» ازدواج می‌کند که منجر به مشهور شدن داستان می‌شود.

ما همین گفتمان اخلاقی را در افسانه‌ها و کتاب‌های عامه‌پسند درباره‌ی زنان و دختران مسلمان می‌بینیم که با تجاوزات و خشونت جنسی مزین شده‌اند، اما با این واقعیت که همه‌ی نویسندگان، نویسندگان زن مسلمان «محروم از حقوق» هستند و خوانندگان آن را نیز عمدتاً زنان و غیرمسلمانان تشکیل می‌دهند، می‌توانیم شاهد پویایی کمی متفاوت در شناسایی و تخصیص درد باشیم. اینجا جای بحث در مورد فضائل، معانی یا تأثیرات پورنوگرافی و ارتباط آن با خواسته و آرزو نیست، همچنین قصد من ورود به بحث درباره‌ی ادبیات انسان‌گرایی و پورنوگرافی خشونت نیست. آثار و نوشته‌های کلیدی مانند (ظرافت همدلی پس از هولوکاست) اثر «دین کارولین»، این سوال را مطرح می‌کند که قرار گرفتن در معرض نمایش‌های خشونت، بی‌حس‌کننده است یا خیر؟^(۲) «برنشتاین» می‌پرسد که آیا پورنوگرافی ترسناک -تصاویر ترسناک از سیاق خارج‌شده‌ی معاصر که مجذوب و هیجان‌انگیز است- در خدمت اهداف برای درک بهتر و جهت‌گیری سیاسی است یا صرفاً وابستگی لیبرالی به حساسیت‌های اخلاقی خود فرد را تغذیه می‌کند؟^(۳)

آنچه در اینجا قابل توجه است این است که خوانندگان غربی، عمدتاً زنان، چنان

(1) Marcus Wood, *Slavery, Empathy, and Pornography* (Oxford: Oxford University Press, 96, 2002).

(2) See also Carolyn J. Dean, "Empathy, Pornography, and Suffering," *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 14, no. 124-88: (2003) 1.

(3) Jay M. Bernstein, "Bare Life, Bearing Witness: Auschwitz and the Pornography of Horror," *Parallax* 10, no. 12: (2004) 1.

مجذوب این نوع کتابهای احساسبرانگیز شده‌اند که میلیون‌ها نسخه از آن می‌خرند. همچنین رفتار آن‌ها با یک قربانی زن مسلمان نیز یک رفتار فمینیستی است. این موضوع نیز پویایی متفاوت‌تری به این نوع نوشته‌ها نسبت به نوشته‌های مربوط به یک برده‌دار و یک زن برده‌ی سابق می‌دهد که در قرن هجدهم متحمل رنج زیادی شده است، مانند اثر «استدمن»، یا نوشته‌هایی که در ادبیات پس از ممنوعیت برده‌داری یافت می‌شود. در فصل چهارم، موضوع «جنایت ناموسی» را مورد بحث قرار می‌دهم که این نوع کتابها ترسی مطلوب برای کاهش و و از بین بردن حس اعتماد نسبت به هر رفتاری که با غرب و فمینیسم حاکم غربی متفاوت است را ایجاد می‌کند.

ظاهراً دشمن مشترک که مردسالاری است این خواهرخواندگی را تایید می‌کند، با این حال، خاطره‌نویسان زن در مقدمه‌ی هر خاطره از مردان انگلیسی و فرانسوی تشکر می‌کنند که ویراستار، ناشر، سایه‌نویس (نویسنده‌ای است که به اسم کس دیگری آثار او را پدید می‌آورد)، دوست‌پسر یا شوهرشان بوده‌اند. بنابراین مشخص است که آن‌ها می‌خواهند نشان دهند که در واقع این نوع مرد مسلمان مردسالار تبدیل به تهدیدی آشکار و زهرآلود برای روح جامعه‌ای شده است که اتحاد زنان را به هم پیوند می‌دهد. می‌دانیم که چنین مردانی به عنوان دشمنان بزرگ نیروهای پلیس و ارتش ما هدف قرار گرفته‌اند، پس باید بپرسیم که این نوع هم ذات پنداری و همسان‌نگاری چگونه نقش خوانندگان را به‌عنوان عاملان خشونت محو می‌سازد (تا جایی که آن‌ها به جامعه‌ای تعلق دارند که در خشونت علیه مسلمانان در داخل و خارج از کشور مشارکت داشته‌اند که به نظر می‌رسد چنین کتابهایی نیز به این نوع خشونت مشروعیت می‌دهند)، درست همان‌طور که مردان بریتانیایی قرن هجدهم و نوزدهم که با قربانیان برده همدردی می‌کردند تا مجرمیت نژادی و ملی خود را پاک کنند. چنین کتابهایی تشویق به چه نوع دخالت عاطفی برای زنان می‌کنند؟ و تأثیراتی که این کتابها بر خوانندگان زن خود بر جای می‌گذارند تا چه اندازه آن‌ها را به حمایت از یک سیاست امپریالیستی سوق می‌دهد که اگر خود

را به عنوان افرادی مترقی و حداقل لیبرال تصور کنند، ممکن است آگاهانه با آن موافق نباشند؟

اگر «وود» به این نتیجه برسد که یک مرد پرشور و باهوش قرن هجدهم می تواند تجربیات دردناک دیگران را تصور کند و همچنین اگر تولید این تجربه ی محرک با تخیل و فانتازی مرتبط با زنان برده آمیخته شود، پس باید دید که آیا واکنش دلسوزانه ی خوانندگان زن به داستان زنان قربانی مسلمان، اخلاقیات آن ها را بدون توجه به مسئله ی تجارت با مسلمانان تایید می کند یا خیر.^(۱) این تجارت به شکل افزایش عظیمی در نوشتن کتاب هایی از همین ژانر و همچنین وجود مطالب جنسی زیاد در وبسایت هایی است که شبیه تابلوهای نقاشی حرمسراهای قرن نوزدهم است که توسط شرق شناسان کشیده شده اند. کاربران این گونه کتاب ها و وبسایت ها از همان جوامعی هستند که با نفرت و ترس هیستریک در فعالیت نظامی علیه مسلمانان در سراسر جهان مشارکت داشته اند، درحالی که مردان مسلمان را به عنوان جنایتکار حتی در کشورهای خود نشان می دهند. آیا این ژانر، به تبریئه ی این مجرم کمک می کند، که اشک های همدلانه شان آن ها را از اخلاقیاتشان مطمئن می کند حتی اگر فقط در خیال پردازی به این خشونت ها فکر کنند؟ آیا رنج تخیلی آن ها از دیگران نه تنها به آن ها نوعی لذت می بخشد، بلکه به آن ها از تمایز و جدایی معنادار از کسانی که رنج می برند اطمینان خاطر می دهد؟

خواسته های سازمان یافته

چنین تصاویر ادبی گسترده ای، دیدگاه ها و احساسات سازمان یافته ای را در مورد زنان مسلمان و حقوق آن ها ایجاد کرد، به گونه ای که خاطرات و سایر اشکال غیرداستانی عامه پسند فقط نوشته هایی نبودند که مضامین و موضوعات آن ها مربوط به سفرهای عامه پسند و ادبیات تبلیغی درباره ی زنان مسلمان باشد. چنین ادبیاتی یک محصول

(1) Wood, Slavery, Empathy, and Pornography, 103-102.

تجاری است که توسط بازرگانان به بازار عرضه می‌شود و خوانندگان نیز آن را در یک زمینه‌ی سیاسی بسیار خاص دریافت می‌کنند. در این زمینه، تحلیل من شبیه انتقادات «حمید دبّاشی» از خاطرات ادبی «آذر نفیسی»، خواندن لولیتا در تهران است. «دبّاشی» بر نقش یک «دختر بومی» تمرکز دارد که با تجلیل از آثار کلاسیک ادبیات غرب و تحقیر فرهنگ و سنت‌های محلی می‌کوشد عدم وجود حقوق زنان مسلمان در ایران را تأیید کند. همچنین او نشان می‌دهد که چگونه تصویر روی جلد کتاب بریده شده است تا زمینه‌ی اصلی آن حذف شود (در ابتدا تصویر گروهی از دانشجویان دختر فعال سیاسی در حال خواندن یک مجله‌ی مخصوص انتخابات بوده است) که در عوض به چندین زن محجبه که مخفیانه آثار اروتیک کلاسیک غربی را می‌خوانند تغییر یافت.^(۱) «صبا محمود» خاطرات «نفیسی» را «جسور در حذفیات» توصیف می‌کند، به گونه‌ای که تمام انتقادات شدید اجتماعی و سیاسی داخلی که مشخصه‌ی ایران در آن زمان بود را حذف کرده است.^(۲)

در دنیای رسانه‌های جمعی امروز، این زنان مسلمان نمادین تحت ظلم‌وستم در محافل نخبگان نیویورک مورد تجلیل قرار می‌گیرند و نیز در مجلات پرخواننده به‌عنوان نماد درمی‌آیند و از طریق سازمان‌های خیریه‌ی شخصی کمک مالی بزرگی دریافت می‌کنند. این‌ها باعث دلگرمی کسانی می‌شوند که از آن‌ها حمایت می‌کنند و داستان‌هایشان را می‌فروشند، و به قول «شیرین رزاق» که می‌گوید: «دردهایشان را برای منافع و امیال شخصی خود می‌دزدند».^(۳) همان‌طور که استدلال

(1) Ahmad, "Not Yet beyond the Veil"; Laila Lalami, "The Missionary Position," Nation, June, 19 2006, thenation.com/article/missionary-position; and Roksana Bahramitash, "The War on Terror, Feminist Orientalism and Orientalist Feminism: Case Studies of Two North American Bestsellers," Critique: Critical Middle Eastern Studies 14, no. 235-221: (2005) 2.

(2) Saba Mahmood, "Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War of Terror," in Women's Studies on the Edge, ed. Joan Wallach Scott (Durham, N.C.: Duke University Press, 93-92, (2008).

(3) Sherene H. Razack, "Stealing the Pain of Others: Reflections on Canadian Humanitarian Responses," Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies 29, no. 394-375: (2007) 4.

کردم، چنین داستان‌ها و نشریاتی عناصر کلیدی در عادی‌سازی خصومت سیاسی و حتی نظامی نسبت به کشورهایمانند پاکستان، افغانستان، ایران و عراق هستند.

اما تحلیل من از ماهیت شگفت‌انگیز پورنوگرافیک این خاطرات نشان می‌دهد که اساس‌ترین و مهم‌ترین تأثیرات آن‌ها شیوه‌هایی است که خوانندگان به‌ویژه زنان غربی را به یک حقیقت عاطفی شکننده جذب می‌کنند. آیا خوانندگان از این‌که در ورای چنین اسارت کثیفی قرار دارند، احساس آرامش می‌کنند؟ با توجه به داستان‌های مشابهی که در میان ما اتفاق می‌افتد، آیا این کتاب‌ها خیالاتی درباره‌ی آزادی و رهایی از چنین خشونت‌هایی را ایجاد می‌کنند؟ آیا خوانندگان زن احساس می‌کنند که آن‌ها به عنوان سوژه‌های همدل و اخلاقی نگریسته می‌شوند و صرفاً با احساس خواهرانه‌شان از آن‌ها خواسته می‌شود علیه کسانی که حتی نسبت به دختران سیزده و ده ساله مرتکب خشونت می‌شوند، باید کاری انجام دهند؟ مانند همدردی با زنان برده‌ی قرن‌های گذشته که شلاق زده می‌شدند و مورد تجاوز قرار می‌گرفتند همان‌طور که «استدمن» در کتاب خود این اعمال را سرزنش می‌کند، تأثیرات پیچیده‌ی این نوع ژانر باعث ایجاد حس فضیلت و خوبی می‌شود که به آن‌ها شور و اشتیاق می‌دهد زنان سرتاسر جهان را نجات دهند!

انتقاد نسبت به این تصویرسازی، همچنان این سؤال را مطرح می‌سازد که ما تا چه حد جهان را درک کرده‌ایم. مهم نیست که این خاطرات واقعی یا خیالی باشند، بلکه سؤال این است که این خاطرات در دنیایی که به چنین ادبیاتی علاقه دارند چه نقشی ایفا می‌کنند. به هر حال، در این کتاب می‌خواهم گزینه‌های جایگزین را ارائه دهم. جالب این‌جاست که می‌توان این گزینه‌ها را حتی در ژانرهای همان ادبیات یافت، نه فقط در زندگی زنان عادی مثل «زینب» و «امل» و دیگر داستان‌های شخصی که ذکر می‌کنم. برای مثال عجیب است که چگونه داستان شخصی «ایان هیرسی علی» طوری طراحی شده بود تا فیلم‌نامه را دنبال و این احساس را تغذیه کند. داستان به ما می‌گوید که قهرمان این ژانر مورد ضرب و شتم قرار می‌گیرد، مورد ظلم‌وستم واقع

می شود، مجبور به ازدواج می شود و پس از همه‌ی این‌ها نیز به سوی آزادی می‌گریزد. سپس در هلند حق پناهندگی می‌گیرد، او همچنین دلیلی سکولار برای امتناع از تسلیم شدن به اسلام می‌یابد و به نظر می‌رسد خود «ایان» به مثابه‌ی یک قربانی مظلوم بین خشونت و رهایی تبدیل به یک تجسم واقعی می‌شود.

با این حال، می‌خواهم از زندگی‌نامه‌ی «ایان» با عنوان (آئیست) برای شروع داستانم استفاده کنم. با استفاده از داستان او می‌توان شواهدی از پیچیدگی زندگی زنان و وضعیت اجتماعی‌شان را مشاهده کرد. این کتاب هرگز بخشی از درس‌ها و گفتارهایی نخواهد بود نمی‌شود که «ایان» در آن‌ها از زبانی تند و تیز استفاده می‌کند، بلکه او باهوش‌تر از این است که چنین کاری را انجام دهد و نوشتار و گفتار را با هم ترکیب کند. اولین چیزی که می‌دانیم این است که «ایان» هرگز مورد تجاوز قرار نگرفته یا به زور ازدواج نکرده است - بلکه برعکس، او مخفیانه فرار کرد و پس از مدت کوتاهی زمانی که به تنهایی در سوماتالی زندگی می‌کرد با یکی از بستگان مادرش ازدواج کرد؛ او همچنین در کنیا مشتاقانه یکی از دوستان برادرش را بوسیده بود و خود را این‌گونه فریب داده بود که یک پسر مسلمان است.

مخالفت‌های «ایان» با «اسلام» تردیدآمیز بود. او زمانی که یک دختر نوجوان بود تحت‌تأثیر یک معلم اسلام‌گرا در مدرسه‌ای در کنیا قرار می‌گیرد. به اختیار خودش لباس‌های معمولی خود را دور می‌اندازد و یک شل سیاه گشاد می‌پوشد. خودش می‌گوید: «احساس و هیجان زیادی نسبت به آن داشتم، به من احساس قدرت می‌داد... خیلی منحصر به فرد بودم؛ در آن زمان تعداد بسیار کمی از مردم همانند من در خیابان‌های نایروبی دیده می‌شدند. به طرز عجیبی این لباس به من احساس یک فرد خاص را می‌داد و پیام برتری را می‌رساند: من یک مسلمان واقعی بودم... محبوب خدا بودم، وقتی دست‌هایم را برای دعا باز می‌کردم، احساس می‌کردم می‌توانم پرواز کنم».^(۱)

(1) Ayaan Hirsi Ali, *Infi del* (New York: Free Press), 85.

«ایان» بسیار عبادت می‌کرد و به کلاس می‌رفت تا دینش را بفهمد، درحال‌که هیچ‌کس او را مجبور به این کار نکرده بود. در این زندگی‌نامه، او به بیان برخی جزئیات و تفاوت‌های بزرگ بین اصول اسلامی و عملکردی که در خانواده‌ی سومالیایی خود و مدت کوتاه زندگی‌اش در عربستان سعودی احساس کرده است می‌پردازد، همچنین بحران‌هایی که در سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۰ بین اشکال سنتی اسلام و جنبش‌های سلفی جدید مانند گروه‌های کنیا و سومالی و مکان‌های دیگر وجود داشت.

حتی عجیب‌تر از این، داستانی است که «ایان» درباره‌ی نحوه‌ی رفتار با زنان مسلمان - از روی احترام و در نظر گرفتن نظر و رضایت آن‌ها - به صحبت از آن می‌پردازد و از جمله رویدادی است که خودش زمانی که در هلند حق اقامت دریافت می‌کند آن را تعریف می‌کند.

به محض این‌که پدرش از محل اقامت «ایان» مطلع می‌شود، آن مردی که قبلاً پدرش ترتیب ازدواج «ایان» با او را در نایروبی داده بود، از کانادا به هلند می‌آید تا بفهمد چرا «ایان» به کانادا نزد او نیامده است. ایان نیز به آن مرد گفته بود که همراه با او به کانادا نخواهد آمد و همسر او هم نخواهد شد. آن مرد هم پس از چند روز برمی‌گردد و می‌گوید که با پدر «ایان» توافق کرده‌اند که یک جلسه رسمی با ریش سفیدان و بزرگان قبیله که در اروپا زندگی می‌کنند، ترتیب دهند. آن مرد روز بعد با چند نفر از بزرگان قبیله از جمله «رئیس قبیله» برمی‌گردد. همان‌طور که «ایان» تعریف می‌کند هر یک از آن‌ها به نوبت درباره‌ی شرافت، ازدواج، جنگ داخلی و ارزش‌هایی که باید از آن‌ها دفاع کنیم صحبت کردند. در پایان رئیس قبیله گفت: «حال ما منتظر می‌مانیم تا تو صحبت کنی». سپس پیشنهاد دادند که فردا برای شنیدن پاسخ‌های «ایان» دور هم جمع شوند، اما ایان می‌گوید که همین الآن پاسخ خواهد داد. جواب منفی او یک سری سؤالات «چرا» را به دنبال داشت و در نهایت مفهوم مهمی را از قرآن نقل کرد و گفت: «این کار دل است ... و نمی‌توان در مقابل

دل مقاومت کرد»^(۱) رئیس قبیله هم می گوید: «به این پاسخ احترام می گذارم، فکر می کنم همه ی ما باید به این پاسخ احترام بگذاریم». همراه با این بحثها و جلسات، شوهرش نیز راضی شد که از «ایان» جدا شود. «همه ی مردان ایستادند، یکی پس از دیگری با هر دو دست با من دست دادند و رفتند و نیز بسیار محترمانه رفتار کردند.»^(۲)

مثال بالا یک رویه و تصمیم شگفتانگیز برای جامعه ای است که «ایان» از ما می خواهد در فیلم تسلیم و اولین کتابش (باکره در قفس) آن را باور کنیم، جامعه ای که تحت سلطه ی یک دین اصلاحناپذیری است که زنان را سرکوب می کند و نسبت به آنها تبعیض قائل می شود. در کتاب (آتئیست) دو دیدگاه و بینش در حال جنگ با یکدیگر هستند. یکی نمایی است که از نزدیک مشاهده شده و به خوبی احساس می شود از تجربیات نامطمئن و متناقض یک دختر خاص در یک خانواده ی خاص سومالیایی با شرایط منحصر به فرد، بحرانها، تراژدیها، آسیبپذیریها گرفته تا مبارزات مخاطره آمیز برای حفظ زندگی و کرامت خودش است. دومی تکرار اجباری معادله ای است که این مبارزات تلخ را پوشش می دهد. این معادله کلیاتی است درباره ی این که اسلام چیست و برای مردم چه می کند و علاوه بر ترویج یک دیدگاه متنزادی شده و نگاهی محدود به دین بر اساس خوانشی واقع گرایانه و ساده، این معادله غرب روشنگر و آزاد را در مقابل جوامع مسلمان عقب مانده و برده شده قرار می دهد.^(۳) این داستان به تقابل ساده ی بین انتخاب و محدودیت، اجبار و رضایت می پردازد.

مهم است که فریفته ی چنین داستانهای جذاب و مبهم نشویم که می خواهند از احساسات عمومی مردم با استفاده از زبان حقوق بشرسوء استفاده کنند. خود این نوع خاطرات دارای سرنخهایی است که نشان می دهد مسائل به این سادگی نیستند.

(1) Ayaan Hirsi Ali, *Infi del* (New York: Free Press), 208-207.

(۲) همان منبع پیشین، صفحه ی ۲۰۹

(3) See Abu- Lughod, "Against Universals."

یکی از تکان‌دهنده‌ترین نمونه‌های در کتاب «زانا» و مادرش یافت می‌شود که درباری تجربیات خود در یمن با عنوان (فروخته‌شده: بی‌رحمانه) نوشته‌اند. سپس داستان خواهر کوچک‌تر به نام «نادیا» که تلاش‌های مادرش برای نجات او از «بردگی» در یمن را رد کرد، سرنخ‌هایی در مورد روشی جایگزین برای اندیشیدن به ارزش‌های کلیدی انتخاب و رضایت به ما می‌دهد. اگرچه این بحث را برای پایان کتابم نگه می‌دارم، اما می‌خواهم در اینجا مقدمه‌ای از آن را مطرح کنم که زندگی برای همه‌ی ما پیچیده است. تمایز بین آزادی و وظیفه، رضایت و محدودیت، و حق انتخاب و اجبار هرگز آسان نیست. «زانا» خواهر بزرگ‌تر و مصمم، یمن را ترک می‌کند و همچنین پسر خردسال خود را نیز رها می‌کند زیرا حق حضانت طبق آموزه‌های دین، فرهنگ و قوانین کشور با پدرش است. او می‌رود و پشت سر خودش را هم نگاه نمی‌کند. اما «نادیا» از پذیرفتن پیشنهاد مادرش مبنی بر بلیط آزادی‌اش را رد می‌کند. مادر دختران به نام «مریم»، نمی‌تواند درک کند که چرا «نادیا» دختر کوچکش بارها و بارها به او چه می‌گوید. او فکر می‌کند که دخترش تحت کنترل شوهرش قرار دارد و شرایط سخت زندگی و عبا‌ی سیاهش به او اجازه‌ی حرکت نمی‌دهند.

مادرش احساس نمی‌کرد که «نادیا» کاملاً درمانده شده و دارای پنج فرزند خردسال است که اگر چنین باشد باید آن‌ها را رها کند، فرزندی که قانوناً از یک پدر یمنی به دنیا آمده‌اند. این وضعیت باعث می‌شد داستان‌هایی را به یاد بیاورید که «داس» و «مینون» و «بوتالیا» و دیگر محققان هندی در زمان صدور حکم «بازگرداندن» زنان «ربوده شده» توسط دولت‌های هند و پاکستان در جریان تقسیم سال ۱۹۴۸ درباره‌ی آن صحبت می‌کردند.^(۱) این زنان ممکن است که عاشق شوهران خود باشند که سال‌هاست با او

(1) Veena Das, "National Honor and Practical Kinship: Unwanted Women and Children," in *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, ed. Faye D. Ginsburg and Rayna R. Rapp (Berkeley: University of California Press, 1995); Ritu Menon and Kamla Bhasin, *Borders & Boundaries: Women in India's Partition* (New 250 NOTES TO PAGES -103 111 Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1998); Urvashi Butalia, *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2000).

زندگی می کنند، اما از اشک و مقاومت آن‌ها معلوم بود که با جدایی اجباری از فرزندان‌شان تحت عنوان حفظ شرافت ملی شکنجه و اذیت شده‌اند.

چگونه زندگی بر فراز یک کوه برهوت به زندگی واقعی «نادیا» تبدیل شده است؟ او فقط سیزده سال داشت که بیرمنگام را ترک کرد. دوران کودکی غم‌انگیزی داشت که با نژادپرستی و تبعیض قانونی روبه‌رو می‌شد. درست است که در یمن نیز در فقر زندگی می‌کرد، اما باید این احتمال را در نظر گرفت که دلیل مقاومت «نادیا» در برابر التماس‌های مادرش و دخالت کنسولگری بریتانیا این بود که «نادیا» می‌خواست فرزندان‌ش را بزرگ کند و به عنوان یک زن متأهل بخشی از خانواده‌ی همسرش باشد نه این‌که به سمت «آزادی» نامشخص بریتانیا فرار کند، و در آن‌جا برای همیشه حسرت این را در دل داشته باشد که فرزندان‌ش بدون عشق مادرشان بزرگ خواهند شد. داستان چند زن از فرهنگ‌های مختلف را می‌دانیم که فقط به‌خاطر عشق به فرزندان‌ش، زندگی ناخوشایند و تلخ خود را تحمل کرده باشد؟ آزادی و حق انتخاب در چنین شرایطی به چه معناست؟

این تصور که هر یک از ما می‌توانیم «آزادانه انتخاب کنیم» با تجسم افرادی در سرزمین‌های دوردست که در اسارت زندگی می‌کنند و بدون این‌که حق انتخاب، استقلال و توانایی رد یا فرار از یک رابطه‌ی جنسی یا خشونت را داشته باشند ادامه می‌یابد. واقعیت این است که حتی در میان لیبرال دموکرات‌ها نیز بحث‌برانگیزترین موضوعات درباره‌ی این است که چگونه حق انتخاب در مراکز آموزشی و حوزه‌ی سلامت و اجتماعی را با منافع جامعه متعادل کرد؟^(۱) به همین دلیل است که این نوع خاطرات و نوشته‌ها، پرتعداد و چنین جایگاهی در میان مردم دارند و به نظر می‌رسد که وارد افکار و تخیلات مردم نیز شده‌اند. بنابراین نوعی احساس عمومی ایجاد شده است که ما باید زنان سراسر جهان را نجات دهیم.

قبل از این‌که نگاهی به چارچوب حقوقی بیاندازم که به تلاش زنان فعال و

(۱) با تشکر از (Partha Chatterjee) که از نظراتش در مورد این موضوع بهره بردم.

هواداران شان شکل و هدف می‌بخشد، می‌خواهم پرده از نمادین‌ترین ظلم به زنان در اسلامستان بردارم که عبارت است از: قتل ناموسی. همراه با رشد فرهنگی این شکل از ظلم، می‌توانیم به وضوح روش‌هایی را ببینیم که روایت‌های حق انتخاب با موضوع جنسیت را در کانون توجه گفتمان لیبرال‌ها در نهادهای داخلی و بین‌المللی مربوط به مراقبت و تنبیه قرار می‌دهد. همچنین با بررسی این نوع خشونت علیه زنان و دختران مسلمان، می‌بینیم که چگونه برخی افراد انتقادات خود را به به یک جنگ صلیبی اخلاقی تبدیل می‌کنند، یا این‌که چگونه برخی دیگر با سرزنش این فرهنگ، مداخله‌ی نظامی در این مناطق را توجیه می‌کنند.

فصل چهارم

گمراهی‌های «قتل ناموسی»

یکی از نمادین‌ترین مقوله‌های فرهنگی - حقوقی ایجاد شده برای توصیف وضعیت اسفناک حقوق زنان در جهان اسلام «قتل ناموسی» است. گسترش این مقوله نشان می‌دهد که وضعیت اسفبار زنان مسلمان تا چه حد از دنیای سیاست‌زده و قطبی‌شده‌ای که در آن زندگی می‌کنیم جداناپذیر است. دهه‌ی ۱۹۹۰ آغاز دوران قدرتمندی برای حقوق بین‌المللی زنان بود، خشونت علیه زنان با موفقیت به عنوان بخشی از حقوق بشر بازتعریف شد و همچنین در دستورکار هیئت‌های مختلف سازمان ملل متحد قرار گرفت، که اکنون این امر بر دستورکار فمینیست‌ها در سراسر جهان تسلط یافته و بخشی از دیدگاه عمومی جدید به مسئله‌ی زنان است. نامگذاری و تعمیم جرایم ناموسی، مقوله‌ای است که از رسانه‌ها گرفته تا فیلسوفان اخلاق با شور و اشتیاق آن را تکرار می‌کنند و به نمادی از یک موضوع انسانی تبدیل شده است، اما باید محتاط بود زیرا خطر این را دارد که مسئله‌ی زنان را دشوارتر کند و مخالفت با جهان اسلام را به همراه داشته باشد نه عدالت.

کشتن یک زن توسط بستگانش بر سر تجاوز جنسی، قتل ناموسی نامیده می‌شود که خانواده از این طریق شرافت خود را بازمی‌گردانند. به این ترتیب، قتل ناموسی به عنوان خطرناک‌ترین مقوله در در میان فعالان حقوق معاصر محسوب می‌شود. قتل ناموسی به عنوان یک شکل خاص فرهنگی از خشونت است، برخلاف سایر اشکال گسترده‌ی خشونت خانوادگی و زناشویی که در آن‌ها مشکلات عاطفی زیادی وجود دارد. نه ارزش‌های شرافت و نه اجرای آن‌ها از طریق خشونت هرگز به جوامع اسلامی محدود نمی‌شود و قتل ناموسی در شریعت اسلامی یا مراجع دینی نیز قابل قبول

نیستند. با این حال، به نوعی ارتباط دائمی آنها با گزارش‌های خاورمیانه و جنوب آسیا یا جوامع پناهندگان در این مناطق، ارتباط ویژه‌ای بین این جنایت با دین اسلام بخشیده است. هرکس که به بازنمایی زنان مسلمان با نگاه به زندگی واقعی زنان در جهان اسلام و فعالیت جهانی «نجات زنان مسلمان» اهمیت می‌دهد، باید به این مقوله نگاه دقیق‌تری داشته باشد. از آنجایی که قتل ناموسی به‌عنوان یک عمل سنتی و فرهنگی نامیده می‌شود و همچنان موضوع بحث‌های مربوط به امور بین‌المللی یا خطرات چند فرهنگی است و حتی در قطعنامه‌های مجمع عمومی سازمان ملل متحد نیز محکوم می‌شود، بنابراین شایسته‌ی توجه ویژه از سوی انسان‌شناسان و کسانی است که سعی در درک امپریالیسم جدید دارند.

جرائم ناموسی به‌عنوان رفتار خاص یک جامعه‌ی قومی یا فرهنگی خاص مطرح می‌شوند، خود فرهنگ یا «سنت» به‌عنوان عامل خشونت جنایی محسوب می‌شود. بدین‌ترتیب این مقوله نه تنها اعمال خشونت‌آمیز خاص، بلکه کل فرهنگ‌ها و جوامع را لکه‌دار می‌کند. آیا می‌توان به جدیت خشونت علیه زنان اعتراف کرد، بدون این‌که درگیر مخالفت با جامعه‌ی خاصی شد؟ امروزه در غرب، جوامع مسلمان به‌عنوان عقب‌مانده و مستعد خشونت معرفی می‌شوند، در این دیدگاه جدید و عمومی، درگیری‌های بین‌المللی به «برخورد تمدن‌ها» تقلیل می‌یابد که در آن تمام مناطق جهان به‌عنوان ارزش‌هایی مانند آزادی و عدم خشونت نشان داده می‌شوند. مداخلات غرب به بهانه‌ی ارمغان آوردن آزادی - و حقوق زنان - به فرهنگ کشورهای دیگر هزاران قربانی به دنبال داشت. اضطراب یا رفتار خصمانه‌ی اروپا و آمریکا در قبال پناهندگان در چنین مناطقی به بهانه‌ی «غیر متمدن بودن» مشروعیت یافته است. حتی در بسیاری از کشورهای با اکثریت مسلمان، نخبگان شهری با دیدی تحقیرآمیز به مردم خارج از شهرها یا برخی مناطق خاص نگاه می‌کنند و آنها را به خشونت نسبت به زنان و آگاهی کمتر نسبت به روشنگری «مدرن» متهم می‌کنند. نامگذاری و جرم‌انگاری خشونت می‌تواند چندین جنبه‌ی مثبت داشته باشد،

به عنوان مثال تشویق به اصلاحات قانونی و آموزش قضات کنند، یا می‌تواند دولت و جامعه را وادار کند که میزان خطر خشونت علیه زنان را درک کنند تا به ایجاد پناهگاه و آموزش پلیس و تلاش برای بهبود وضعیت زنان اهمیت دهند. اما آیا راه‌هایی برای دستیابی به چنین اهدافی وجود دارد، بدون این‌که برخی اعمال خشونت‌آمیز علیه زنان را به عنوان اعمال غیرعادی و نامناسب تعریف کنیم؟ خطر این نوع فرهنگی‌سازی این است که باعث ایجاد خصومت و خشونت بیشتری می‌شود و زنان نیز در زیر سایه‌ی آن احساس امنیت نخواهند کرد.

از آجا که وحشت و ترس در مورد جنایت ناموسی در رسانه‌ها، نشریات عمومی و حتی در فعالیتهای آکادمیک دیده می‌شد، این سوال ذهن مرا به خود مشغول ساخت: چه نیروهایی می‌توانند این دسته از خشونت‌های فرهنگی خاص را تولید و حفظ کنند؟ چه نوع کتاب‌های تخیلی می‌تواند این موضوع را تحریک کند؟ چه چیزی ممکن است ما را از دیدن دنیای اجتماعی و سیاسی که در آن خشونت علیه زنان در حال وقوع است بازدارد؟

در این فصل به چهار مشکل در نحوه‌ی عملکرد مقوله‌ی قتل ناموسی می‌پردازم. اول این‌که باعث ساده‌سازی اخلاق و تحریف انواع روابط بین مرد و زن در آن جوامعی می‌شود که شرافت در آن‌ها ارزش والایی دارد. دوم، تعریف جرایم ناموسی به‌عنوان یک شکل فرهنگی منحصربه‌فرد، جوامع متمدن را از جوامع غیرمتمدن، غرب و بقیه‌ی جهان جدا می‌کند. سوم، این نوع توجه نسبت به قتل ناموسی باعث حذف کامل نهادها و تکنیک‌های مدرن دولت می‌شود که هر دو در وقایع خشونت‌آمیز و هم در درک ما از مقوله مهم هستند. در نهایت، به نظر می‌رسد اندیشیدن به جنایات ناموسی نوعی «ابزار ضدسیاسی» است که ما را از وجود دگرگونی‌های اجتماعی و درگیری‌های سیاسی کور می‌کند.

معمای اخلاقی

فعالان حقوق بشر، نویسندگان محبوب و دانشمندان، همگی در آشکارسازی و دیده شدن مسئله‌ی قتل ناموسی در دو دهه گذشته نقش داشته‌اند. برجسته شدن ناگهانی مسئله‌ی قتل ناموسی در اواخر دهه‌ی ۹۰ مرا شوکه کرد. به‌عنوان یک انسان‌شناس که در جوامع خاصی از زنان مسلمان در جهان عرب زندگی و کار کرده‌ام، زمان زیادی را صرف درک این مسئله کردم که مردم از شرافت چه منظوری دارند و این مفهوم برای آن‌ها چه معنایی دارد. به همین دلیل عنوان اولین کتابم (احساسات پنهان: شرافت و شعر در یک جامعه‌ی بدوی) است. وقتی اسنادی مانند مقاله‌ی اطلاعات عفو بین‌الملل درباره‌ی جنایات ناموسی را خواندم، شوکه شدم. عنوان این مقاله «فرهنگ تبعیض» نامیده می‌شد که بیان می‌کند: «به اصطلاح قتل‌های ناموسی مبتنی بر این باور است که در برخی فرهنگ‌ها عمیقاً ریشه در این دیدگاه دارد که زنان به‌عنوان اشیاء و کالا محسوب می‌شوند، نه به‌عنوان انسان‌هایی که دارای حقوق و کرامتی برابر با مردان هستند. زنان را دارایی خویشاوندان مرد می‌دانند که به‌عنوان مظهر شرافت مردانی به شمار می‌آیند که متعلق به آن‌ها هستند.»^(۱)

چنین تعریفی که در بالا ذکر شد، قتل ناموسی را به جوامعی نسبت می‌دهد که در آن‌ها زنان نه تنها با مردان برابر نیستند، بلکه هیچ ارزش اخلاقی نیز برای آن‌ها ندارند. این روایت‌ها با توصیف زنان به‌عنوان دارایی، اشیاء یا اعضای بدن تحت کنترل مردان (همان‌طور که برخی زنان را فقط در پرده‌ی بکارت خلاصه می‌کنند)^(۲) سیستم‌های اخلاقی را بی‌اهمیت جلوه می‌دهند و منصفانه به زنان در این نوع جوامع نمی‌نگرند. هیچ‌یک از این روایت‌ها برای من باورکردنی نبودند، من سال‌ها در

(1) Amnesty International, Culture of Discrimination: A Fact Sheet on "Honor" Killings (New York: Amnesty International, July 2005, 20).

(2) As Kristof informs us, "the hymen—fragile, rarely seen, and pretty pointless—remains an object of worship among many religions and societies around the world." Nicholas D. Kristof and Sheryl WuDunn, Half the Sky: How to Change the World (London: Virago, 90, 2010).

جوامعی زندگی کرده‌ام که به پایین‌دستی خود به شرافت می‌بالیدند. من تجربه‌ی زیادی از زنان و دخترانی دارم که در جوامعی زندگی کرده‌اند که در آن شرافت و عفت جنسی در قلب تفکر اجتماعی جامعه قرار دارد. شرافت و حیثیت همواره از موضوعات مهم بحث بوده است. این ارزش‌ها، کلید یک کد اخلاقی مشترک و پیچیده بودند که الهام‌بخش و ملزم به افراد بود، چنان‌که مردان و زنان این ارزش‌ها را در سنت نفیس شعر و داستان‌گویی منعکس کردند.

اولین کتاب من (احساسات پنهان)، به دلیل رابطه‌ی ویژه‌ی کرامت و حیثیت با شرافت که شیوه‌ی خاصی از رفتار جنسی را برای زنان مد نظر قرار می‌دهد و آن جنبه را به مالکیت تبدیل می‌کند و بخش گسترده و پیچیده‌ای از قوانین اخلاقی است بر کرامت و حیثیت تمرکز دارد. در میان دوستانم در منطقه‌ی (اولاد علی) شرافت تبدیل به هویت و (بازتولیدکننده‌ی) جایگاه اجتماعی شد. برای زنان و مردانی که در آن‌جا می‌شناختم، شرافت به معنای حفظ آرمان‌های شخصی شجاعت، سخاوت، امانت‌داری، وفاداری و مقاومت بود. همان‌طور که در کتاب (احساسات پنهان) اشاره کردم، در مورد زنان و دختران نیز شرافت در نمایش بسیاری از ویژگی‌هایی مانند قدرت و سخاوت خود را نشان می‌دهد که از مردان یا خانواده‌های قدرتمند انتظار می‌رود (به اصطلاح «آزاد» می‌نامند) اما علاوه بر این، اشکالی از احترام به دیگران است. همان‌طور که در کتابم به آن اشاره کردم، حیا و عفت یکی از اشکال این احترام است که زنان را شایسته‌ی احترام در نزد دیگران تعریف می‌کند. حیا و حشمت به معنای محافظت و حجاب زنان در مقابل گروه‌های خاصی از مردان است (لازم به ذکر است که از نامحرمان زن؛ یعنی پنهان کردن و حتی دوری جستن از جنس مخالف که از خویشاوندان نیستند). این رفتار هیچ ربطی به رفتار «زنانه» ندارد، همان‌طور که استانداردهای ما حکم می‌کند، برای مردان نیز پرهیز از تمایلات جنسی به همان اندازه برای حفظ شرافتشان مهم است و انتظار می‌رود که مردان نیز فاصله‌ی محترمانه‌ای با زنانی که از نزدیکشان نیستند داشته باشند و باید به‌طور رسمی با آن‌ها رفتار کنند. هرگز بی‌ادبانه و در مقابل چشم مردان دیگر به همسر

خود یا هیچ زن دیگری خارج از خانواده‌شان اشاره نمی‌کنند. رابطه‌ی جنسی خارج از فرآیند ازدواج برای مرد و زن امری ناپسند و شرم‌آور تلقی می‌شود و همچنین فقدان فرصت ازدواج نیز برای هر دو یکسان است، در جامعه‌ای که مبتنی بر خویشاوندی است، به این راحتی فرآیند ازدواج به خود فرد واگذار نمی‌شود.

آیا این نظام اخلاقی که ایده‌آلهایی را برای زنان و مردان تعیین می‌کند که به وسیله‌ی ساختار اجتماعی روابط خویشاوندی دودمان‌پدیری شکل می‌گیرد که نسب، وراثت، اقتصاد و روابط سیاسی و اجتماعی را نیز سازمان‌دهی می‌کند باید این‌گونه درک شود (یا چنین قضاوت شود) مردسالارانه و زن‌ستیز است که منجر به خشونت می‌شود؟ آیا محدودیت‌های رفتاری زنان را باید مانعی بر سر راه آزادی زنان در نظر گرفت که توسط مردان تحمیل شده‌اند؟ برای پاسخ‌گویی به این سؤالات، باید پرسید که افراد درون خود این نظام، این سیستم اخلاقی را چگونه می‌بینند، یا روش‌های پیچیده‌ای که نظام در واقعیت اجتماعی ایفا می‌کند را بررسی کرد. من هر دو روش را در هر دو کتابم (احساسات پنهان و نوشته‌ای درباره‌ی دنیای زنان) انجام داده‌ام.

دختران اولاد علی که در دهه‌ی ۱۹۸۰ می‌شناختم، اغلب از محدودیت‌ها و سوءظن‌های ناعادلانه شکایت می‌کردند. قبل از آن‌ها عمه‌ها و مادر بزرگ‌هایشان از ماندن طولانی در خانه که نتیجه‌ی پایان زندگی عشایری‌شان بود شکایت داشتند، همراه با برخی عوامل جدیدتر که بعداً در این مقاله بحث خواهم کرد که چگونه بیداری اسلامی کشور مصر را در اواخر قرن بیستم متحول کرد و بر آن‌ها چه تاثیری گذاشت. اما متوجه شدم دختران در برابر محدودیت‌های جدید با عدالت‌خواهی که از احساس ناعادلانه رفتار کردن و عدم اعتماد به آن‌ها نشأت گرفته بود مخالفت می‌کردند. این دختران نه با گفتن این‌که حق دارند هر کاری که می‌خواهند انجام دهند، بلکه با ابراز تواضع و فضیلت اخلاقی از خود دفاع کردند، حتی اگر این کار را با گیره‌ی موی سر یا زدن یک رژ لب انجام دهند. آن‌ها درباره‌ی خود نه به‌عنوان کالاهایی که توسط مردان یا خانواده‌ها کنترل می‌شوند، بلکه به‌عنوان افرادی که

می‌توانند درست را از نادرست تشخیص دهند صحبت می‌کردند.

برای درک اندیشه‌ی این دختران در جامعه‌ای که خود را به‌عنوان عاملان قدرتمند در آن نظام اخلاقی در نظر می‌گیرند، کافی است به چند آهنگ عروسی بدوی و ساده گوش دهیم. تجسم این الگوی متضاد جنسیتی از چند آهنگ غرورآفرین که زنان درباره‌ی عروس‌های خانواده‌شان می‌خواندند، قابل توجه است:

«آنها مانند عقاب زندگی می‌کردند / شکارچیان درندگان هم نمی‌توانستند به آنها دست بزنند.»

«پرنده‌ای در میان هوای گرم پرواز می‌کند / و هیچ سلاحی نمی‌تواند او را هدف قرار دهد.»^(۱)

همچنین مجموعه‌ای دیگر از ترانه‌ها وجود دارند که برای رجوع به موضوعی که قبلاً به آن پرداخته از پرنده به‌عنوان استعاره برای صحبت از زندگی زنان نه از منظر یک زندانی (در قفس) و نگران از دست دادن آنها، بلکه از منظر تلاش آنها برای حفظ وجود و شرافت خود استفاده شده است.

برای درک پیچیدگی یک نظام اخلاقی برای افراد، باید در مورد چگونگی زندگی روزمره صحبت کرد. تحقیقات انسان‌شناسی من پر از داستان‌هایی است که چگونه دختران خود را از اتهامات برحذر می‌دارند، یا مادران چگونه نگران دختران خود هستند، یا چگونه برادران از خواهران خود حمایت می‌کنند، یا چگونه پدران از دختران خود در مواجهه با سوءظن یا اتهام دفاع می‌کنند. همچنین چندین روایت مردانه درباره‌ی روابط عاشقانه‌ی شکست‌خورده، یا تلاش‌هایی که برای حفظ حیثیت خانواده پس از این‌که پسران یا برادران با زنان بدرفتاری کرده‌اند وجود دارد. در قلب این جوامع، تاثیر متقابل پرچین و آشکار نمایش‌های عمومی حس غرور

(1) Lila Abu- Lughod, Writing Women's Worlds: Bedouin Stories (Berkeley: University of California Press, 184, 192, (1993).

و استقلال مردان و زنان و شعرهایی است که با یکدیگر به اشتراک می‌گذارند، همچنین اشعار، آرزو و دردهایی که نشان‌دهنده‌ی آسیب‌پذیری و دلبستگی آن‌ها در روابط زناشویی و دوستی است. البته دوستانم در منطقه‌ی اولاد علی با موانع و خواسته‌های ناموسی که منجر به ساخت داستان‌های مشابه رومئو و ژولیت شده بود آشنا بودند. خود آن‌ها داستان‌های عاشقانه‌ی تراژدی یا نیمه تراژدی مشابهی را تعریف می‌کنند.^(۱)

آیا سیستم اخلاقی جامعه‌ای که به شدت از وابستگی خود به نهادهای دولتی کشور مصر محافظت می‌کند، می‌تواند تحت‌تأثیر این ایده قرار بگیرد که مردان کنترل آزادی زنان را در دست گرفته‌اند و یا مالک بدن آن‌ها هستند؟ این همان چیزی است که گزارش مستند عفو بین‌الملل مطرح می‌کند. پس پایبندی شدید زنان به این نوع سیستم را چگونه تفسیر کنیم؟ چه نوع درکی از قدرت، روابط اجتماعی و حتی زندگی روانی فردی، ما را به تفکر در مورد چیزی به پیچیدگی زندگی جنسیتی انسانی سوق می‌دهد؟

زورگویی‌های فانتزی لیبرالیسم

علاوه بر شیوه‌ی تقلیل‌آمیز جوامعی که در آن‌ها ناموس یک ارزش محوری برای اخلاق است، مشکل دیگری در گفتمان جنایات ناموسی وجود دارد. گرایش به تقویت کمپین‌های آموزشی، فرهنگ عمومی و کمپین‌های حقوقی بدین‌خاطر است که با جنایت ناموسی به‌عنوان یک جرم پیچیده‌ی فرهنگی متمایز و خاص برخورد شود. این سنت در کتاب «کوام آنتونی آپیا» با عنوان (اصول و مقررات رفتار

(1) Lila Abu- Lughod, "Shifting Politics in Bedouin Love Poetry," in *Language and the Politics of Emotion*, ed. Catherine Lutz and Lila Abu- Lughod (New York: Cambridge University Press, 45-24, (1990. For a beautiful Romeo and Juliet type traditional romance, in which the fronds of trees growing from the graves of a pair of tragic lovers cross high in the sky, see Lila Abu- Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley: University of California Press, 250-249, (1986.

شرافتمندانه) در کشوری مانند پاکستان تصویرسازی شده است. «آپیا» در کتاب خود بارها خواستار محکومیت دسته جمعی یا «هماهنگی دقیق و هوشیارانه» برای تمسخر مردان پاکستانی و دست‌اندرکاران جنایت «قتل ناموسی» شده‌اند تا آن‌ها را به‌سوی یک انقلاب اخلاقی سوق دهند.^(۱) حتی انسان‌شناسی مانند «اونی ویکان» نیز در همین دام افتاده است، وقتی در کتاب خودش از جنایت قتل ناموسی در میان کوردهای مهاجر سوئد در سال ۲۰۰۲ صحبت می‌کند. او در این کتاب ادعا می‌کند که هدفش تلاش برای درک فرهنگی است که چنین رویدادهایی را به وجود آورده است. اما شیوهی درک انسان‌شناختی (بدون تناقض) در پس‌پایانی ملودراماتیک، نادرست خواندن مداوم شواهد و قضاوت اخلاقی بی‌وقفه پنهان است.

کتاب «ویکان» داستان پدری را روایت می‌کند که دخترش «فادیم شیندال» را پس از سال‌ها غربت و به‌هم خوردن رابطه‌شان به قتل می‌رساند، سپس پرونده‌ی دادگاه، پلیس و رسانه‌ها نظرات متناقضی را برانگیخت. بگذارید یک مثال بیاورم که چگونه «ویکان» شواهد را به اشتباه تفسیر کرده است، یکی از خواهران «فادیم» توضیح می‌دهد «زمانی که رسانه‌ها وارد این موضوع شدند آن زمان مصیبت شروع شد، زیرا پدرم احساس می‌کرد که حیثیت، کرامت و شرافت او لکه‌دار شده است»^(۲). پس از این‌که پدر دچار عارضه‌ی قلبی شد از کارش استعفا داد و از او گزارش شده که به «فادیم» گفته است: «مرا این‌گونه به رسانه‌ها و پلیس نشان نده! حداقل پانزده نفر به من تف کرده‌اند»^(۳) او در دادگاه نیز شهادت داد: «همه‌ی سوئدی‌ها می‌آمدند به پنجره‌ام سنگ پرتاب می‌کردند و فریاد می‌زدند «سیاه‌سر لعنتی، برگرد به همان جایی که از آن آمده‌ای!!»^(۴)

(1) Anthony Appiah, The Honor Code: How Moral Revolutions Happen (New York: W. W. Norton, 172, [2010].

(2) Unni Wikan, In Honor of Fadime: Murder and Shame (Chicago: University of Chicago Press, 62, [2008].

(۳) منبع پیشین، صفحه‌ی ۱۱۷

(۴) منبع پیشین، صفحه‌ی ۱۱۰

به نظر می‌رسد «ویکان» به از دست‌دادن کرامتی که خواهرش از آن صحبت می‌کند اشاره نمی‌کند، یا نژادپرستی‌ای که پدر تجربه کرده است، یا نقش مهمی که رسانه و پلیس در آشکارسازی پرونده ایفا کردند، بلکه به نظر می‌رسد فقط مجموعه‌ای از موضوعات کلیشه‌ای فرهنگی را می‌بیند و کم‌کم وارد فرهنگ کوردی و خاورمیانه و سنت‌ها و فرهنگ‌های غیرغربی می‌شود. همچنین تأکید می‌کند که پدر «فادیم» «حامل دیدگاهی فکری است که در جای دیگری ریشه دوانده است؛ ریشه‌های این مرد عمیقاً در فرهنگ و سنتی دیگر رسوخ نموده که مجموعه‌ای از ارزش‌های دیگر بجز آزادی و برابری، هسته و معیار آن را تشکیل می‌دهند.»^(۱)

همچنین می‌گوید: «بسیاری از مهاجران اروپایی، عمیقاً ریشه در فرهنگ‌های روستایی دارند که صدها سال پیش ایجاد شده است.»^(۲) سپس از این صحبت می‌کند که باید پدرانی مانند او را «قربانیان سنت‌های غیرانسانی» بدانیم که دختران روشن‌فکر و سازمان‌ها باید علیه آن مبارزه کنند.^(۳) گفتمان انسان‌شناختی او به طرز شگفت‌انگیزی با همان گفتمان‌های عامه‌پسند در مورد ناموس و درک کلی‌تر از مشکلات زنان مسلمان آمیخته می‌شود.^(۴)

برای چشیدن طعم کامل سیاست نامطلوب این مفهوم از جنایات ناموسی، باید به این گفتمان‌های رایج میان مردم روی آوریم. در بخش‌های قبلی دیدیم که چگونه

(۱) منبع پیشین، صفحه‌ی ۲۳۶

(۲) منبع پیشین، صفحه‌ی ۱۶۷

(۳) منبع پیشین، صفحه‌ی ۲۷۵

(4) Honor Killing: Intersections of Discourses on Culture, Gender, Equality, Social Class, and Nationality," Feminist Media Studies 7, no. 255-239: (2007) 3, quote on 252. Rema Hammami kindly brought this article to my attention after I had completed my analysis. For a sharp critique of the way this incident was represented in Canada by Wikan, see Sherene Razack, Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics (Toronto: University of Toronto Press, 2008).

داستان‌های عامه‌پسند بر حق انتخاب و آزادی تأکید می‌کنند تا آن را به نماد ستم بر زنان مسلمان تبدیل کنند. به همین ترتیب، مقوله‌ی جنایات ناموسی نیز از طریق فانتزی و خیال کار می‌کند تا مردم را به مجموعه‌ای از ارزش‌ها متصل کند که به شدت با جهان مدرن غرب مرتبط است. این حقیقت در دو «خاطرات» موفقی که راویان آن‌ها بازماندگان نجات‌یافته از جرائم ناموسی هستند، و توانستند در آستانه‌ی وقایع یازده سپتامبر، اشغال افغانستان و حرکت نیروها به عراق خوانندگان مشتاقی را به سوی خود جلب کنند به‌طور کامل منعکس شده است. اولین مورد پرفروش‌ترین خاطرات «نورمن خوری» بود که در سال ۲۰۰۳ درباره‌ی قتل ناروای ناموسی بهترین دوستش به نام «دالیا» در کشور اردن منتشر شد. این کتاب با عنوان (عشق ممنوعه) در انگلستان و در آمریکا تحت عنوان (شرافت از دست رفته) چاپ شده است، و به صورت یک رمان عاشقانه‌ی کلاسیک طراحی شده است که در آن یک شخصیت زیبا نمی‌خواهد به یک ابزار جنسی تبدیل شود، عشقی پاک اما قوی او را به یک شخصیت دیگری متصل می‌کند. آنچه وجود دارد این است که این نوع ژانر رمانتیک متفاوت به پایان می‌رسد (با قتل به پایان می‌رسد).

محتوای داستان بر اساس آن تاریخ طولانی نمایندگی غرب برای جهان اسلام است. «نورما خوری» مقایسه‌ای می‌کند و می‌گوید در مقایسه با زنان آزاد غربی «برای بسیاری از زنان کشور اردن زندانی روشن برای زنان است که به دست نزدیکانشان کشته شوند». همچنین می‌گوید «تا به حال زنان التماس می‌کنند تا فریاد بی‌صدایشان شنیده شود». درست استفاده مجدد از همان صدایی است که در کمپین‌های تبشیری قرن نوزدهم دیده می‌شود و در بخش اول صحبت کردیم «آنها هرگز برای خودشان گریه نمی‌کنند، زیرا تحت بند چندین قرن ظلم و ستم قرار گرفته‌اند»^(۱). سپس تضادی آشکار بین پدرسالاری قدیمی و جنبش فمینیسم مدرن دیده می‌شود که قبلاً در مقاله «سوزان مولر اوکین» با عنوان «آیا چندفرهنگی برای

(1) Annie Van Sommer and Samuel Zwemer, Our Moslem Sisters: A Cry of Need from Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It (New York: F. H. Revell, 16, 1907).

زنان بد است؟» صحبت کردیم. در صحبت از دوست از دست رفته‌اش «نورما خوری» می‌گوید «تا به حال زنان کمی هستند که زندگی خود را به خطر می‌اندازند [تا کد سنت و پدربزرگان را بشکنند] آن زمزمه‌هایی که می‌شنوند از بیابان نمی‌آید، بلکه از نسیم تغییر است.»^(۱)

این خاطرات خود را با کتاب‌های فمینیستی رایج میان مردم همسو کرده‌اند، برای اعتبار بخشیدن به آن‌ها، کتاب با صفحه‌ای مشابه صفحه‌ی آخر کتاب (نیمه‌ی آسمان) به کتاب پایان می‌رسد، این کتاب تحت عنوان «چه کاری می‌توانید انجام دهید؟» نامگذاری شده بود، خواننده را تشویق می‌کند تا نامه‌هایی در اعتراض به جنایت قتل ناموسی بنویسند و همچنین از کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد حمایت مالی کنند.

مشکل این است که این کتاب خودش یک فریب بود، نویسنده‌ی کتاب «نورما خوری»، نام اصلی او «نورما باگین تولیوپاولوس» است که به‌خاطر این کتاب و داستان‌های درونش به کشور استرالیا پناهنده شد. سپس تحقیقات روزنامه‌نگاران آشکار نمود که او پس از سن سه سالگی در کشور اردن زندگی نکرده است. به شکلی مشکوک روزنامه‌نگاری اردنی به نام «رعنا حسینی» ده‌ها اشتباه جدی و نابهنگام را در کتابش برملا می‌سازد که ناشر کتاب آن را حذف کرده است.^(۲) همچنین «نورما خوری» از ترس قتل ناموسی فرار نکرده است، بلکه یک زن دردرساز و دروغگو بوده که در شیکاگو زندگی می‌کرده نه اردن، همچنین پرونده‌ی جنایی دارد و به اتهام کلاهبرداری و سرقت تحت تعقیب بوده است.^(۳)

(1) Norma Khouri, *Forbidden Love*, 2nd ed. (New York: Bantam Books, 11-10, 8, (2004).

(2) Rana Husseini, *Murder in the Name of Honour: The True Story of One Woman's Heroic Fight against an Unbelievable Crime* (Oxford: Oneworld, 2009).

(3) Saba Mahmood "Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War of Terror," in *Women's Studies on the Edge*, ed. Joan Wallach Scott (Durham, N.C.: Duke University Press, 2008); Husseini, *Murder in the Name of Honour*; Joseph R. Slaughter, *Human Rights, Inc.: The World Novel, Narrative Form, and International Law* (New York: Fordham University Press, 2007).

این بخش از تغییر هویت و تبدیل آن به خاطره، فانتزی و اغواگری قتل ناموسی را کاملاً برای ما آشکار می‌سازد؛ خلق داستانی درباره‌ی صلاحیت خود و بربریت «دیگران» از طریق تحریک احساسات جنسی و در نتیجه امکان بزرگنمایی نمادهای قدرتمند لیبرالیسم مانند آزادی و حق انتخاب فردی.

بدیهی است آزادی‌ای که چنین کتاب‌های ناموسی به دنبال آن هستند و این‌که تمسخر به جنایات ناموسی، آن آزادی‌ای باشد که به معنای داشتن حق آزادی جنسی و فرار از خانه است. همچنین حق انتخاب را به آزاد بودن فرد در انتخاب یک شخص بر پایه‌ی عشق خلاصه می‌کند. بنابراین خواننده و مخاطبان بی‌قید و شرط می‌توانند مخاطب چنین نوشته‌های جذابی شوند که در آن بر مجموعه‌ای از فرهنگ مدرن غربی از طریق پیوند دادن آن به جنسیت، لیبرالیسم، حقوق فردی و آزادی اجتماعی تأکید شده است.

یکی دیگر از آن خاطراتی که به‌طور خلاصه در بخش سوم به آن اشاره کردم، اتهام شهوانی جنایت ناموسی و نقش آن در ایجاد تمایز شدید بین غرب آزاد شده و شرق مسلمان سرکوبگر را تایید می‌کند. کتاب (زنده‌زنده سوزانده شد: درباره‌ی یک بازمانده از جنایت «قتل ناموسی» صحبت می‌کند)^(۱) که برای اولین بار در کشور فرانسه چاپ شد. این خاطرات نوعی دیگر از فریب بر اساس «خاطرات ستمدیدگان» است (به این نوع از خاطرات نمی‌توان اعتماد کرد) که پر از تناقض و اشتباه است.^(۲) این کتاب، داستان «سواد» را روایت می‌کند که فقط به نام اول او اشاره شده است و در «جایی از اروپا» زندگی می‌کند. او یک زن فلسطینی است که گفته می‌شود به دلیل حاملگی خارج از ازدواج به آتش کشیده شده است. این خاطرات مربوط به بیست‌وپنج سال پس از این رویداد است، این زن به‌طور مرتب در کنفرانس‌های مربوط به جنایات ناموسی به‌عنوان شاهد حضور داشته است که در این کنفرانس‌ها

(1) Burned Alive: A Survivor of an "Honor Killing" Speaks Out

(2) Thérèse Taylor, "Truth, History, and Honor Killing: A Review of Burned Alive," AntiWar.com, May 2005, 2, antiwar.com/orig/taylor.php?articleid=5801.

نه تنها از بربریت جامعه‌ی خود صحبت می‌کند، بلکه از نجات‌دهندگان اروپایی او نیز تعریف و تمجید کرده است، به‌ویژه زنی به‌نام «ژاکلین» و نیز یک سازمان پنهان سوئیسی به نام (SURGIR) که این سازمان آشکارا گفتمانی مسیحی دارد و کمک جمع‌آوری می‌کند. همان‌طور که انتظار داشتیم در پایان کتاب آن را مشاهده خواهیم کرد.

«سعاد» اعتراف می‌کند که او بی‌سواد است، اما «ژاکلین» به او اطمینان داده بود که فقط «صحبت» کند و خودش آن را به کتاب تبدیل می‌کند، بنابراین هیچ سرنخی در مورد نحوه‌ی چیدمان کتاب به ما ارائه نشده است، جز این‌که در صفحه‌ی عنوان (البته نه روی جلد کتاب) نوشته شده است که این کتاب با همکاری «ماری تریس کنی» نوشته شده است، این نویسنده‌ی فرانسوی قبلاً به «لیلا» دختر مراکشی - فرانسوی کمک کرده بود تا خاطرات ازدواج اجباری‌اش را بنویسد همان‌طور که در فصل سوم از آن صحبت کردیم. او همچنین به مختار مای (یک زن روستای اهل پاکستان که «نیکلاس کریستوف» او را به‌عنوان قهرمان نشان می‌دهد) کمک کرده بود تا خاطرات خود را بنویسد.

کتاب (زنده‌زنده سوزانده شد) خاطرات نامرتب و پراکنده و تک دیدگاهی دوران کودکی «سعاد» است، که از جانب پدرش ظلم و بی‌عدالتی زیادی شامل حالش شده بود. «سعاد» در خاطراتش بخشی از آن خاطرات را بیان می‌کند که در طول بیست و پنج سال وانمود می‌کند که فراموش کرده است، از جمله داستان خواهر کوچکش (نمی‌خواهد نامش را بیاورد) که توسط یکی از برادرانش با سیم تلفن خفه شده است. احساس «سعاد» نسبت به برادرش بسیار عجیب و دوسویه است. او بارها تکرار می‌کند که چقدر برادرش را دوست دارد، با این حال او را به عنوان قاتل به تصویر می‌کشد. هرچند که «ژاکلین» از این صحبت می‌کند که «سعاد» برای مدتی در بیمارستان بستری بوده زیرا دچار فراموشی شدیدی شده بود، اما «نوشته‌های» «سعاد» زبانی بسیار روان و شهوت‌انگیز دارد وقتی از رابطه‌ی خود و پسر خوش‌تیپ

همسایه‌شان صحبت می‌کند که با خود فکر می‌کرد با او ازدواج می‌کند، اما از او باردار می‌شود و بعداً او را رها می‌کند. شرح نفس‌گیر اولین ملاقات مخفیانه‌ی او با نامزد موردنظرش گویای همه چیز است: «هیچ وقت این قدر خوشحال نبودم. با او بودن بسیار خاص بود، بسیار به هم نزدیک بودیم حتی اگر برای چند دقیقه هم باشد. تمام بدنم این را احساس می‌کرد. نمی‌توانستم به وضوح درباره‌اش فکر کنم، شخص بسیار ساده‌لوحی بودم - به اندازه‌ی یک بز نمی‌دانستم - اما آن احساس شگفت‌انگیز مربوط به آزادی قلب و بدنم بود. برای اولین بار در زندگی‌ام وجود خودم را احساس کردم زیرا کاری را می‌کردم که خودم می‌خواستم. زنده بودم، به حرف پدرم و کس دیگری گوش نمی‌کردم ... داشتم قوانین را زیر پا می‌گذاشتم».^(۱)

تجاوز جنسی و استقلال شخصی دقیقاً همان ارزش‌هایی هستند که انسان‌شناس «یونی ویکان» با اشتیاق در مورد «فادیم»، دختر گُرد سوئدی که قربانی جنایات ناموسی است، آن را بزرگ جلوه می‌دهد. او «فادیم» را به عنوان نمادی از قدرت عشق توصیف می‌کند که در پای «دیدگاهی انسان‌گرایانه که سرسختانه از جهانی بودن ارزش‌های خاص شخصی دفاع می‌کند» ایستاده است. «فادیم» نماینده‌ی آزادی و برابری، صرف‌نظر از جنسیت، دین و نژاد است.^(۲) همه‌ی این تعریف‌ها تنها به این دلیل است که «فادیم» در برابر خانواده‌اش ایستاد و با دوست پسرش فرار کرد و سپس در مقابل پارلمان جامعه‌ی پناهندگان را محکوم کرد که به راحتی جذب جامعه‌ی اروپایی نمی‌شوند.

در تمام روایت‌های موجود در این کتاب‌های عامه‌پسند و مردم‌شناسی بد، جامعه‌ی غربی و جامعه‌ی پناهندگان ادغام شده در فرهنگ غرب، مدافع ارزش‌های لیبرال و انسانی هستند. همچنین می‌خواهند در نهایت این پیام را برسانند که غرب خالی از هرگونه ارزش غیرلیبرالی برای مثال: عفت و پاکدامنی، اخلاق‌گرایی مذهبی،

(1) Souad and Marie- Thérèse Cuny, Burned Alive (London: Bantam, 68, (2004.

(2) Wikan, In Honor of Fadime, 24.

عدم پذیرش یکدیگر، نژادپرستی، محدودیت، تبعیض جنسیتی، استثمار اقتصادی و نابرابری است. بنابراین شایسته است نقش ایدئولوژیکی جنایت ناموسی در دوره‌ای که منتقدان مداخلات امپریالیستی آمریکا و نژادپرستی ضد مهاجرتی اروپایی ایفا می‌کند را در نظر بگیریم که واقعاً دموکراسی‌های غربی موجود چقدر لیبرال هستند، نه این‌که به این فکر کنیم محکوم کردن جنایات ناموسی باعث ایجاد نوعی استقلال فردی غیر پیچیده می‌شود که در آن یک سنت قوی از سیاست فمینیستی، دیدگاه مردانه‌ی افراد مستقل در سیستم لیبرالیسم را آشکار کرده است.

بسیاری از فمینیست‌ها معتقدند که ایدئولوژی استقلال نه تنها از ارزش زنان، بلکه ارزش‌های انسانی مردان را نیز در تجربه‌ی استقلال و روابط تضعیف می‌کند. یکی از تصاویری که به اشتباه آن را به عنوان ملاک ارزیابی‌های اخلاقی خود در نظر گرفته‌ایم از «کارول گیلیگان» روانشناس اجتماعی است که در کتاب بی‌سابقه‌اش با عنوان (صداهای متفاوت) استدلال می‌کند اخلاق مراقبتی که بیشتر توسط زنان بیان می‌شود، ممکن است به اندازه‌ی آن دسته از استدلالات اخلاقی مبتنی بر آرمان‌های استقلال که عموماً برتر تلقی می‌شود مهم یا سالم باشد.

دلایل خوبی برای محتاط بودن در رابطه با وابستگی بیش‌ازحد عشق و رابطه‌ی جنسی با آزادی و حقوق فردی، و ارتباط هر دو با غرب مدرن وجود دارد. مورخان، نظریه‌پردازان سیاسی، فیلسوفان و فمینیست‌ها این عقاید تعصب‌آمیز را زیر سؤال برده‌اند. «میشل فوکو» به ما نشان داده است که چگونه گفتمان‌های مدرن آزادی جنسی با اشکال جدیدی از انضباط، پزشکی‌سازی و زبان انحراف ظاهر شد. مارکسیست‌های قدیمی نیز معتقد بودند که انقیاد و تابعیت زنان با پیشرفت بخش مالکیت خصوصی و خانواده پدیدار شد. بسیاری از فمینیست‌ها نیز شیوه‌های کالایی شدن زنان در این جامعه‌ی مصرف‌کننده‌ی سرمایه‌داری، چه در تجارت خودرو و چه در صنعت پورنوگرافی را ثبت کرده‌اند.

اما حتی اگر این نوع نظریه‌پردازی و تحقیق را نادیده بگیریم، آیا نباید حداقل به

دنبال اطلاعات بیشتر برای درک بهتر جایگاه عشق در آن دسته از جوامعی بود که خوری و سایر نویسندگان آن را به سخره می‌گیرند؟ در کتاب‌های مربوط به جنایات ناموسی، هیچ اشاره‌ای به فرهنگ غنی عرب وجود ندارد که به دلیل شرح و بسط هنری در به تصویر کشیدن موضوعات و محتواهای مربوط به عشق مشهور است که با شعر جاهلی دوران پیش از اسلام شروع می‌شود و با داستان‌سرایی عاشقانه که پایه و اساس ژانرهای حماسی اروپایی را تشکیل می‌داد به پایان می‌رسد. بی‌شک در جامعه‌ی اولاد علی صحرانشین، عشق و میل، مواد خام شعر و ترانه و داستان بود. این‌ها ادبیات، هنر و تاملات خلاقانه‌ی آن‌ها درباره‌ی عشق و زندگی بود، به همین دلیل در کتاب (احساسات پنهان) در مورد آن‌ها نوشته‌ام.

ممکن است همه‌چیز برای مردم در همه‌جا توهین و ناعدالتی باشد، برخی از پدرها خشن هستند، برخی از برادران مرتکب زنای با محارم خود می‌شوند، برخی از مردان به‌خاطر سوءظن به همسر و معشوقه‌شان آن‌ها را می‌کشند، همچنین خانواده و ازدواج‌هایی هستند که عملکرد نادرست و توهین‌آمیز دارند. همان‌طور که روزنامه‌نگاران، قضات، وکلا، روانپزشکان و زندانیان بر این امر گواهی می‌دهند، «فرهنگ ناموسی» قدرت مطلقی بر خشونت علیه زنان ندارد. همچنین همه‌ی خانواده‌ها در جوامعی که حیا و خویشتن‌داری جنسی بخش مهمی از اخلاقیات زن است، واکنش مشابهی به شایعات و تجاوزهای جنسی نشان نمی‌دهند. مشکل این است که وقتی خشونت در برخی جوامع خاص رخ می‌دهد، فرهنگ آن جامعه مورد سرزنش و شماتت قرار می‌گیرد، اما در برخی جوامع دیگر فقط افراد دخیل در عمل خشونت‌آمیز سرزنش می‌شوند. همان‌طور که (لتی ولپ) در مقاله‌ی کلاسیک خود با عنوان «فرهنگ سرزنش» استدلال می‌کند که رفتار خشونت‌آمیز یا توهین‌آمیز، تنها زمانی به فرهنگ نسبت داده می‌شود که در میان یک اقلیت یا گروه به حاشیه رانده شده از نظر فرهنگی، نژادی یا قومیتی رخ دهد.

به نظر می‌رسد جنایات ناموسی به یک هیولای خیالی تبدیل شده است که به

غرب و کسانی که با آن همذات پنداری می کنند قدرت و تثبیت می بخشد، که بی شک نه تنها توجه را به تأثیری مضحک جلب می کند که در آن افراد، قربانی فرهنگ خشونت آمیز خود هستند، بلکه غرب را نیز تشویق می کند خود را بیشتر بر حق بداند تا فرهنگ های عقب مانده یا ناکارآمد را تغییر دهد. همان طور که «کوام آپیا» می گوید، ما باید مردان مسلمان را متقاعد کنیم تا نگرش و دیدگاه خود را نسبت به مسئله ی ناموس تغییر دهند تا کشتن زنان شان برایشان مایه ی شرمساری باشد؛ همان طور که دیگران توصیه می کنند لازم است زنان را از فرهنگشان نجات دهیم. مقوله ی حقوقی و فرهنگی جنایت ناموسی به جای این که ما را قادر به درک زندگی اجتماعی وادارد که متأسفانه همانند زندگی ما اغلب با خشونت همراه است، تبعیض و تمایزات زیادی را ایجاد می کند. این نوع از تلاش برای نجات زنان جهان اسلام، نگاه و توجه ما را از خشونت های داخلی منحرف می کند، و نیز منجر به تسلط شدید و درهم تنیده ی ارزش های فرهنگی مرتبط با لیبرالیسم، استقلال، فردگرایی و آزادی جنسی می شود. همچنین در برخی جاها نیز منجر به غرب زدگی نخبگانی در جوامع اسلامی شده است تا خود را از هموطنان و ریشه ی اصلی خود متمایز سازند و به دنبال فرصت ها و متحدان جدیدی بروند و همچنین مبارزات و کمپین های گسترده ای را علیه جنایات ناموسی برپا کنند. یکی از نمونه هایی که جالب توجه است، حمایت سیاسی از یک مهندس جوان خوش فکر اردنی به نام «محمد ازرق» است که به پیشنهاد یک دوست بحرینی-سوئیسی، وبسایتی علیه جنایت قتل های ناموسی راه اندازی کرد. مدت کوتاهی پس از تاسیس وبسایتش (nohonor.org) در سال ۲۰۰۷ تحت عنوان «هیچ افتخاری در قتل ناموسی نیست» با او تماس گرفتم.

او انگیزه ی خود را این گونه بیان کرد: «از همان ابتدای جاهلیت قبیله گرایی، تا قرن بیست و یکم، جنایات زیادی تحت عنوان 'ناموس' علیه زنان انجام شده است. مردم زنان و دخترانی را می کشند که از خون و گوشت خودشان هستند، تا ارزش های قبیله ای و سنتی خود را که به هیچ وجه ارتباطی به دین ندارند حفظ کنند. ما

- در وبسایت 'No honor' - تلاش خواهیم کرد تا سطح آگاهی مردم منطقه را افزایش دهیم، و مردان را تشویق می‌کنیم که به انتخاب خواهران، دختران، همسران و اقوام خود احترام بگذارند».^(۱) وقتی در ۲۹ مارس سال ۲۰۰۹ با او ملاقات کردم به من گفت: «چیزی که من به آن اعتقاد دارم این است که زن و مرد کاملاً با هم برابرند. خواهرم، مادرم، همسرم و پسر من به محض این‌که سنش از هجده سال گذشت، دیگر هر کدام حق دارند که خودشان تصمیم بگیرند. این همان چیزی است که سعی خواهیم کرد به آن فراخوانیم». این دیدگاه‌ها هر چند که جالب‌توجه و جذاب هستند، اما باید در چارچوب گسترده‌تری از گفتگوهای لیبرال و سیاسی قرار بگیرند، که توسط چنین مرد جوانی بیان می‌شود.

به‌طور خلاصه، تمرکز بر مسئله‌ی ناموس، خشونت را به‌عنوان یک عملکرد فرهنگی دائمی مرتبط با جامعه‌ای خاص که متفاوت از ما تلقی می‌شود، متمایز می‌کند، نه این‌که آن را به‌عنوان رفتار لجوجانه و متنوع افراد در موقعیت‌های مختلف، که اغلب تحت‌تاثیر مجموعه‌ای از مفاهیم مرتبط با ناموس قرار می‌گیرد، در نظر بگیریم. با فرض یکنواختی چنین رویه‌هایی، روایت‌های رایج ارزش‌های فردگرایی، آزادی، انسانیت، پذیرش متقابل و لیبرالیسم را به غرب می‌چسبانند و در عین حال آن‌ها را برای جوامع دیگر انکار می‌کنند، علی‌رغم این‌که توزیع واقعی اعمال غیرانسانی، عدم پذیرش یکدیگر و غیرلیبرال بودن در اکثر جوامع وجود دارد.

حذف دولت

اشکال آگاهانه‌ی ایجاد دانش و اطلاعات که در گزارش‌های مربوط به حقوق بشر و حقوق زنان از طرف سازمان‌های داخلی و بین‌المللی مشاهده می‌کنیم، به شکلی متفاوت عمل می‌کند و پیامدهای سیاسی متفاوتی دارد. در این‌جا نیز به سومین مشکل در نحوه‌ی استفاده از مقوله‌ی جنایات ناموسی می‌پردازیم. گزارش‌های حقوق

(1) E-mail communication, September 2007, 8.

بشر در مورد جنایات ناموسی ناشی از روشهایی است که دولت‌ها و سازمان‌های فراملی در زندگی اکثریت مردم و جوامع مداخله می‌کنند و در عین حال نیز ناپدید می‌شوند. برخلاف ژانرهای احساسی و رمانتیک مانند رمان و خاطرات، این نوع گزارش‌ها تمام ویژگی‌های علمی و عینی را دارند. چنین گزارش‌هایی به طور کلی وضعیت فرد را به صورت گذرا و با آمار نامشخص نشان می‌دهند. برای مثال، گزارش دیده‌بان حقوق بشر در سال ۲۰۰۶ در یک بخش «کشتن زنان تحت عنوان حفظ ناموس» به خشونت علیه زنان فلسطینی اشاره می‌کند که نقل‌قولی از گزارش کالبد شکافی می‌آورد: «دختری هجده ساله بر اثر خفگی یا چیزی مشابه آن توسط یکی از اعضای خانواده‌اش، جان خود را از دست داد.»^(۱) فهرست‌ها و ارقام موجود در آن گزارش، ما را متقاعد می‌کند که اتفاقی افتاده است و همچنین تکرار موارد، نوعی اعتبار و عینیت به وجود و کشف چنین مواردی می‌بخشد. انباشتگی نشان‌دهنده‌ی این است که همه‌ی موارد از یکدیگر متفاوت هستند. بنابراین این وقایع را نباید به عنوان موارد ناخواسته‌ی فردی یا انحرافات در نظر گرفت، بلکه باید به عنوان اشکال الگو در نظر گرفت.

فعالان فمینیستی نیز در این گزارش‌ها مشارکت دارند و با قربانیان ابراز همدردی کرده‌اند و به نمایندگی از طرف زنان در سازمان‌های مردمی به فعالیت می‌پردازند. برخی از آن‌ها خدمات خوبی ارائه می‌دهند، برخی دیگر نیز تحقیق و پژوهش را به عنوان بخشی از حمایت خود انجام می‌دهند، اما زمانی که یکی از فعالان متخصص بخواهد داده‌ها و آمار را جمع‌آوری کند، نتایج بسیار گیج‌کننده‌ای می‌بیند. چنین حکایات و آمارهای غیرقابل مقایسه و اعتماد، چیزهای اندکی از وضعیت، حوادث و موقعیت‌های فردی را آشکار می‌کنند. در نهایت این آمارها قادر به ایجاد خطوط تمایز یا مشترک بین اشکال خشونت علیه زنان نیستند.

(1) Human Rights Watch, A Question of Security: Violence against Palestinian Women and Girls, November 2006, 11, unhcr.org/refworld/docid/4565dd724.html. I discuss this report in Chapter 5.

حتی اگر آنها بتوانند این کار را انجام دهند، باز هم این‌ها هنوز مهم‌ترین درس‌هایی نیستند که من می‌خواهم از ژانر گزارش حقوق بشر بگیرم، بلکه همان‌طور که جامعه‌شناس فقید ترکیه «دیکل کوگاسیوغلو» به ما هشدار می‌دهد، باید توجه خود را به زیرساخت‌هایی معطوف کنیم که امکان تجارت این نوع اطلاعات آماری و داده‌ای را فراهم می‌سازد و چنین آمار و داده‌هایی را ارائه می‌دهد، ما باید مراقب تهیه و ارسال این‌گونه گزارش‌ها باشیم. این پژوهشگر می‌گوید در آستانه‌ی نامزدی ترکیه برای عضویت در اتحادیه‌ی اروپا، قضیه‌ی جنایات ناموسی چگونه به یک موضوع داغ در دستورکار ترکیه تبدیل می‌شود و در دستورکار احزاب، بحث‌های حقوقی و مقالات مجلات قرار می‌گیرد، وی سرانجام به این نتیجه می‌رسد که تمامی این نهادها در ایجاد و ترویج موضوعات مربوط به جنایات ناموسی دست دارند. مهم‌ترین استدلال این پژوهشگر این است که اگر ما واقعاً نگران حقوق زنان و بهبود وضعیت آن‌ها هستیم، پس باید نقش نامرئی نهادهای مدرن، اعم از داخلی یا بین‌المللی، در ایجاد و ترویج این نوع عملکردها را معکوس کنیم.^(۱)

این زیرساخت و نهادها سنتی، قبیله‌ای و روستایی نیستند؛ بلکه زیرساخت دولت‌های مدرن مانند سازمان‌های خدمات اجتماعی هستند که نسبت به شکایات و خشونت علیه زنان هشدار داده و آن‌ها را پیگیری می‌کند.^(۲) اغلب اوقات این سازمان‌ها توسط زنان تحصیل‌کرده‌ی طبقه‌ی متوسط مدیریت می‌شوند که در سیاست‌های فمینیستی معاصر نیز حرفی برای گفتن دارند و مایل به همکاری با آژانس‌های دولتی و حتی سازمان‌های بین‌المللی هستند. در اروپا و آمریکا، چنین آژانس‌هایی به زنان مهاجر خدمات می‌دهند، در کشورهای دیگر نیز توجه خود را به زنان فقیر و زنان مناطق دوردست معطوف می‌کنند، اما در آن طرف قضیه پلیس است که به صحنه‌ی جرم می‌رود، مجرمان را دستگیر می‌کند و حوادث خشونت‌آمیز

(1) Dicle Kogacioglu, "The Tradition Effect: Framing Honor Crimes in Turkey," Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies 15, no. 141, 119: (2004) 2.

(2) Ayse Parla, "The 'Honor' of the State," Feminist Studies 27, no. 88-65: (2001) 1.

را مورد تحقیق و بررسی قرار می‌دهد. تقریباً هر گزارش «رنا حسینی»، روزنامه‌نگار اردنی درباره‌ی هر رویدادی که در کتابش ذکر می‌کند، شامل این است که برادر یا پدر یا بلافاصله خود را به پلیس معرفی کردند یا منتظر بودند تا پلیس بیاید و آنها را دستگیر کند. گستردگی پلیس سوئد در واقع راه را برای «ویکان» هموار کرد تا کتاب خود را بنویسد.

سپس نقش موسسات پزشکی، از بیمارستان‌ها گرفته تا پزشکی قانونی به دنبال آنها می‌آید، به عنوان مثال «رنا» در مقدمه‌ی کتاب خود به تیم‌های پزشکی مؤسسه‌ی ملی پزشکی قانونی اردن اشاره‌ی ویژه‌ای می‌کند. تیم‌های پزشکی قانونی با کالبدشکافی علل مرگ را بررسی می‌کنند و حتی به طور معمول معاینات باکرگی را نیز انجام می‌دهند. تقریباً هر حادثه‌ی گزارش شده با یافته‌ای درباره‌ی باکره بودن قربانی پایان می‌یابد، نتیجه‌ی یک عمل پزشکی فشرده است که حتی دادگاه‌های مصر در قرن نوزدهم آن را به عنوان بخشی از نهادینه‌سازی پزشکی مدرن می‌دانستند.^(۱)

مجموعه‌ای از زندان‌ها هستند که قاتلان نادم و صلح‌جو را در خود جای داده‌اند. تعدادی دیگر از زندان‌ها در اردن، پاکستان و افغانستان وجود دارند که به بهانه‌ی «محافظت از زنان» آنها را در آنجا نگه می‌دارند، چه قربانی تجاوز باشند، چه خارج از چارچوب ازدواج باردار شده باشند و یا به نوعی در خطر باشند. با این حال، دیده‌بان سازمان حقوق بشر در سال ۲۰۰۴ تنها با زنان مصاحبه کرد و با آنها درباره‌ی جنایات ناموسی صحبت شد.

(1) Khaled Fahmy, "Women, Medicine, and Power in Nineteenth Century Egypt," in Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East, ed. Lila Abu- Lughod, Princeton Studies in Culture/Power/ History (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998); Liat Kozma, "Negotiating Virginity: Narratives of Defl oration from Late NineteenthCentury Egypt," Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 24, no. 69 -57 : (2004) 1; Mario M. Ruiz, "Virginity Violated: Sexual Assault and Respectability in Mid- to Late- Nineteenth-Century Egypt," Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 25, no. 1 226 -214 : (2005).

به نظر می‌رسد که جنایات ناموسی، چه «دور از ما» و چه «در میان ما»، همیشه به نهادهای اجتماعی مانند پلیس، اطلاعات و مقامات مربوطه مرتبط است، همان‌طور که تحقیقات انجام شده توسط فعالان و کارشناسان زن فلسطینی نشان می‌دهد که عامل قربانی شدن بسیاری از این زنان، عدم پاسخگویی مناسب این نهادها به خواسته‌ها و شکایات زنان به‌خاطر تبعیض جنسیتی و ملیتی است. همچنین بندهای قانونی که وعده‌ی مجازات مردانی را می‌دهد که زنان را تحت عنوان ناموس می‌کشند نیز کمک‌چندانی به زنان قربانی نمی‌کند زیرا برای آن‌ها کار از کار گذشته است. «شلهوب کفورکیان» و «دهر ناشیف» خشونت و رفتار تحقیرآمیز پلیس اسرائیل با زنان فلسطینی، یا نحوه‌ی دستگیری‌شان و تحویل آن‌ها به خانواده‌شان که با اسرائیلی‌ها درگیر هستند را مستند می‌کنند، سپس حرف سایر اعضای خانواده برای شهادت علیه این خشونت‌ها را نادیده می‌گیرند.^(۱) چنین سیستم حقوقی مبتنی بر تبعیض مشکلاتی برای زنان و دختران ایجاد می‌کند.

علاوه بر این، جنایات ناموسی در گفتگوها و فعالیت‌های سیاسی ملی و بین‌المللی مطرح می‌شود و رسانه‌ها معمولاً شعله‌های آتش را برافروخته می‌کنند. نمونه‌های عینی از نحوه‌ی دخالت جنایات ناموسی در نهادهای سیاسی در گزارش‌های حقوق بشر به وضوح دیده می‌شود، حتی زمانی که این گزارش‌ها با ارائه‌ی موضوع به شیوه‌ای سنتی و کلیشه‌ای، موضوع را نادیده می‌گیرند. گزارش دیده‌بان حقوق بشر درباره‌ی فلسطین که در فصل پنج به آن می‌پردازم، تقریباً تحلیل قبلی گزارش عفو بین‌الملل را کلمه به کلمه تکرار می‌کند: «این‌گونه قتل‌ها غم‌انگیزترین پیامد و تصویری گرافیکی از تبعیض جنسیتی عمیقاً نهفته در سراسر جامعه است».^(۲) اما وقتی این گزارش به دختری شانزده ساله از منطقه‌ی رام‌الله می‌رسد، خاطرنشان

(1) Nadera Shalhoub- Kevorkian and Suhad Daher- Nashif, "The Politics of Killing Women in Colonized Contexts," Jadaliyya, December 2012, 17, jadaliyya.com/pages/contributors/110635.

(2) Human Rights Watch, A Question of Security, 49.

می‌کند: «پلیس فلسطینی توسط سربازان اسرائیلی برای چند ساعت در یک ایست بازرسی نظامی اسرائیل بین منطقه‌ی رام الله و روستای ابوقش بازداشت شد، جایی که این دختر در آن زندگی می‌کرد. کارمندان مرکز زنان برای مشاوره و کمک‌های حقوقی گفتند که به دلیل محدودیت‌های رفت‌وآمد بین بیت‌المقدس و کرانه‌ی باختری، نتوانستند خود را به موقع به خانه‌ی این دختر برسانند تا جان او را نجات دهند». در این‌جا می‌بینیم که جنایات ناموسی تقریباً وارد ایست‌های بازرسی، مقررات منع آمدوشد، اشغالگران اسرائیل و سازمان‌های غیردولتی زنان شده است.

در نهایت این رسانه - روزنامه‌ها، مجلات، تلویزیون، فیلم و وبسایت‌ها - است که از طریق آن‌ها جنایات ناموسی، چه در افشاگری‌های شخصی و چه در کمپین‌های شبکه‌های اجتماعی فیلتر می‌شوند. «فادیم» برای محافظت از خود به رسانه پناه برد، اما بعداً توسط آن شکار شد. جنایات ناموسی در رسانه‌های محلی، ملی و بین‌المللی، از مجله‌ی اردن، ساندی مورنینگ هرالده و دی‌اشپیگل گرفته تا سی‌ان‌ان و بی‌بی‌سی و برنامه اورالی فاکتور و فاکس نیوز دیده می‌شود.

نقش رسانه‌ها را نمی‌توان دست کم گرفت، نمونه‌ای از آلمان بیانگر این موضوع است، همان‌طور که «کاترین یوینگ» در کتاب خود با عنوان (شرافت دزدیده شده) درباره‌ی آن صحبت می‌کند.^(۱)

در اوایل فوریه‌ی سال ۲۰۰۵ «هاتون سوروچو»، یک دختر جوان ترک‌تبار در شهر برلین توسط برادرانش به قتل رسید. روزنامه‌نگاران در ابتدا تیراندازی را به عنوان عامل قتل این دختر محجبه اعلام کردند (در حالی که این دختر روسری به سر نداشت) که این امر یک بازی رسانه‌ای برای ترس از اسلام‌گرایی بود. دو هفته پس از جنجال رسانه‌ای، آن‌ها با اطمینان اعلام کردند که این ششمین قتل ناموسی در پنج ماه گذشته در برلین است. «یوینگ» می‌گوید: «آمار بالای قتل ناموسی در

(1) Katherine Pratt Ewing, *Stolen Honor: Stigmatizing Muslim Men in Berlin* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2008), chap. 5.

شهر برلین به نظر یک خطای آماری نیست"، بلکه به شکلی متفاوت طبقه‌بندی شده است. طیف وسیعی از قتل‌ها تحت شرایط مختلف «مهر قتل ناموسی» به آن‌ها زده می‌شود^(۱)، بسیاری از شوهران، زنان خود را می‌کشند که در این تعریف نمی‌گنجد.

داستان زن مجردی که از خانواده‌اش کناره‌گیری کرده و زندگی بیشتر «آلمانی» را می‌گذراند و مشغول رقص، کار در کلوپ‌ها و دوست‌پسرانش است، باعث می‌شود که داستان‌های «هاتون سوروچو» بسیار خوب با موضوع شرافت مرتبط باشد. به‌زودی از رسانه‌ها و اخبار، گزارش‌های گیج‌کننده‌ای درباره‌ی زندگی جنسی و روابط مختلف او و همچنین این‌که به نظر می‌رسد قربانی زنای با محارم باشد منتشر شد. اما «یوینگ» توجه‌ی ما را به بستر نهادی و تاریخی جلب می‌کند که این دختر در آن به قتل رسید و به یک نماد تبدیل شد. در هلند همسایه نیز فیلمساز «تئو ون گوگ» توسط یک پناهنده‌ی مراکشی به دلیل تولید فیلم کوتاه «آیان هیرسی» (تسلیم) که فیلم حامل دیدگاهی شرق‌شناسانه ضد اسلامی بود کشته شد، همان‌طور که در فصل سوم به آن اشاره کردم. اگرچه شورای اسلامی، قتل این دختر ترک-آلمانی را به‌عنوان «تلاش فردی برای تحقق عدالت» و اقدامی خلاف فرهنگ و سنت محکوم کرد، اما راست‌گرایان آلمانی از این موضوع برای لکه‌دار کردن جوامع مسلمان و چندفرهنگی استفاده کرد.

«اوینگ» استدلال می‌کند که در این زمینه، مهاجران به عنوان نقطه‌ی تمرکز مشکلات کشور و تهدیدی برای اصول دموکراتیک که پایه‌ی دولت آلمان است، عمل می‌کردند.^(۲)

در مقابل، افراد آشنا با صحنه‌ی اجتماعی، قتل را به سیاست‌های جنسیتی پسران در باندهایی نسبت می‌دادند که در واکنش به نژادپرستی نئونازی و احساسات ضد اسلامی پس از یازدهی سپتامبر شکل گرفته بودند. جنایات ناموسی در آن زمان

(۱) همان منبع پیشین؛ ۱۵۳

(۲) همان منبع پیشین؛ ۱۵۴

به نمادی برای مردسالاری و اصالت فرهنگی جوانان ترک‌تبار تبدیل شده بود. همچنین این جنایات نشان‌دهنده‌ی ترس آلمانی‌ها از ظهور یک جامعه‌ی موازی رامنشده در میان خود بودند. فعالان حقوق زنان ترک نیز از پرونده‌ی قتل «سوروچو» برای مبارزه علیه جنایات ناموسی استفاده کردند. در نهایت، این جنجال رسانه‌ای باعث گمانه‌زنی‌های زیادی درباره‌ی سبک زندگی «سوروچو» شد، که در مرکز آن، باز هم مسائل اروتیک آزادی جنسی و آزادی انتخاب شخصی در انجام رابطه‌ی جنسی قرار داشت.

در اروپا، جنایات ناموسی نیز رابطه‌ی تنگاتنگی با کنترل مرزها دارند و آنچه آنتروپولوژیست «میریام تیکتین» (که پژوهشش در زمینه‌ی مهاجران غیرقانونی و بشردوستی در فرانسه را در فصل سوم نقل کرده‌ام)، آن را نظارت بر مهاجرت و مهاجران می‌نامد. این‌ها مسائل مدیریت ملی و بین‌المللی هستند نه فرهنگی.^(۱) «نصیره گینف سویلاماس» یک پژوهشگر فرانسوی است که درباره‌ی انگ‌زنی به مردان مهاجر شمال آفریقا به دلیل «انحرافات جنسی» آن‌ها نوشته‌ای ارائه داده است، این پدیده را به تلاش‌هایی برای «پنهان کردن اشکال جدید سلطه‌ی اجتماعی و اقتصادی که جوانان طبقه‌ی کارگر غیر اروپایی تجربه می‌کنند» و «زندگی بی‌ثبات» که به‌عنوان فرزندان مستعمره‌شدگان سابق بسوی آن سوق داده می‌شوند، مرتبط می‌داند.^(۲) در بریتانیا، مطالعه‌ی اصلی درباره‌ی جنایات ناموسی توسط مرکز انسجام اجتماعی انجام می‌شود، که یک نهاد محافظه‌کار متمرکز بر مطالعه‌ی افراط‌گرایی مذهبی (اسلامی) و همچنین پرونده‌های پناهندگی، گسترش کمک‌های رفاهی و جالب‌تر از همه، موضوع ویزا (موضوعی که در کتاب خاطرات لیلا (ازدواج اجباری) بسیار مشاهده کردیم، اغلب گفته می‌شود جنایات ناموسی به

(1) Miriam Ticktin, "Sexual Violence as the Language of Border Control: Where French Feminist and Anti-immigrant Rhetoric Meet," Signs 33, no. 864: (2008) 4

(2) Nacira Guénif-Souilamas, "The Other French Exception: Virtuous Racism and the War of the Sexes in Postcolonial France," French Politics, Culture & Society 24, no. 27: (2006) 3.

این دلیل اتفاق می‌افتد که دختران از ازدواج‌هایی که مرتبط با دریافت ویزا برای همسرانشان است، امتناع می‌ورزند) نیز تایید می‌کنند که جنایات ناموسی چگونه در سیاست‌های مهاجرتی اروپا ریشه دارند.

«ژاکلین رز» با رمزگشایی شیوای خود از نقش بحث‌های وسواس‌گونه درباره‌ی جنایت ناموسی در سیاست‌های مهاجرتی اروپا، انتقادش از برچسب‌زنی به آن به عنوان امری «سنتی یا قبیله‌گرایی»، درحالی‌که با مدرنیته و ملی‌گرایی مرتبط است، و تحسین از کسانی که اصرار دارند باید از تعمیم‌دهی پرهیز کرده و در عوض به پیچیدگی زندگی‌ها توجه کنیم، حمایت بیشتری از این استدلال‌ها ارائه می‌دهد.^(۱)

در یک مطالعه‌ی جامع تطبیقی درباره‌ی رابطه‌ی بین رسانه و مباحث سیاسی در زمینه‌ی خشونت مرتبط با ناموس در بریتانیا، آلمان، کانادا و هلند، «آنا کورتوگ» و «گوکچه یورداکول» نیز نشان داده‌اند که گفتمان‌های رایج انگزننده چقد ناکارآمد هستند. آن‌ها تاکید می‌کنند که سیاست‌گذاری باید بر اساس شناخت چگونگی شکل‌گیری این خشونت توسط تجربیات مهاجرت باشد. آن‌ها نشان می‌دهند که هدف قرار دادن این نوع خشونت زمانی مؤثرتر خواهد بود که به‌عنوان نوعی خشونت خانگی در نظر گرفته شود. آن‌ها توصیه می‌کنند که گروه‌های زنان به شرکای کامل تبدیل شوند و تاکید بر توانمندسازی زنان به‌عنوان شهروند به‌جای درخواست برای محدودیت‌های مهاجرتی معطوف شود.^(۲)

علاوه بر دولت‌های ملی نگران از مهاجران، جنایات ناموسی شامل سازمان‌های بین‌المللی، نهادهای سازمان ملل، جوامع اهداکننده و سازمان‌های غیردولتی محلی نیز می‌شود. در واقع با نگاهی دقیق‌تر، می‌بینید که جنایات ناموسی خارج از

(1) Jacqueline Rose, "A Piece of White Silk," London Review of Books 31, no. 8-5: (2009) 21.

(2) Anna C. Korteweg and Gökçe Yurdakul, "Religion, Culture and the Politicization of Honour-Related Violence," Paper No. 12, Gender and Development Programme, UN Research Institute for Social Development, October 2010.

این نهادهای مدرن دولتی یا نهادهای جامعه‌ی بین‌المللی رخ نمی‌دهند. جنایات ناموسی را نمی‌توان به گونه‌ای تحلیل کرد که گویی آزادانه شناور هستند یا ریشه در قوانین باستانی و فرهنگ‌های سنت‌محور دارند. جنایت ناموسی نه تنها به همه‌ی سازوکارهای نظارت، مراقبت و میانجی‌گری رسانه‌ای ذاتی قدرت مدرن دولتی، بلکه به اشکال و محافل خاص حکومت فراملیتی معاصر، اعم از نهادهای اقتصادی نئولیبرال یا مداخله‌ی بشردوستانه فمینیست‌ها و یا نظامی، مشروعیت و انعطاف‌پذیری می‌بخشد.

نسیم تغییر

اکنون به چهارمین مشکلی می‌رسیم که از چنین طبقه‌بندی جنایات ناموسی سر برمی‌آورد. سرزنش فرهنگ صرفاً به معنای فروپاشی فرهنگ و عقده‌زدایی آن و نیز مخفی‌سازی مداخلات سیاسی و اجتماعی در جامعه‌ای نیست که فرار از آن دشوار است؛ بلکه به معنای محو تاریخ است. در تمام بحث‌های مربوط به جنایات ناموسی، تمرکز بر تحولات تاریخی که زنان، خانواده و زندگی اجتماعی مردم و ازجمله جنایات ناموسی را تحت‌تاثیر قرار داده است، کجاست؟

در ادبیات هشداردهنده درباره‌ی جنایات ناموسی، سخن ثابتی وجود دارد که این جنایت همچنان در حال افزایش است، حتی اگر همه‌ی گزارش‌ها و کتاب‌های دهه‌ی گذشته از همان تصویر ثابت سازمان ملل متحد در داده‌های خود از ۵۰۰۰ قتل در سال استفاده کنند. حتی به نظر می‌رسد که مادر دالیا نیز در کتاب (شرافت از دست رفته) به خوبی از این داده آگاه باشد. بدون شک شما هیچ مدرکی دال بر صحت این داده‌ها ندارید زیرا آن‌ها شواهدی از جنایات گذشته نیستند و همان‌طور که همه می‌دانید در حال حاضر در انتقال و طبقه‌بندی این نوع جنایات نیز مشکلاتی وجود دارد. با این حال، وجود و افزایش خشونت علیه زنان در برخی جوامع جای تعجب ندارد، بلکه سؤال این است: کجا به دنبال تفاسیر این خشونت‌ها بگردیم؟

مطالعات در اروپا، ترکیه و فلسطین/اسرائیل مجموعه‌ای از عوامل مرتبط برای چنین خشونت خانوادگی را نشان می‌دهد. ازجمله دلایل ذکرشده عبارتند از ناآرامی‌های خانوادگی در سایه سنت، مانند قتل دختر گرد؛ یا واکنش علیه تبعیض نژادی در کشورهایی مانند بریتانیا، آلمان و فرانسه؛ در میان فلسطینی‌های اسرائیلی نیز علت تقویت خودخواهانه‌ی نظام پدرسالاری علیه دولت اسرائیل است. در بسیاری از جاها بین سیستم‌های اخلاقی جایگزین و اشکال متضاد قدرت که هماهنگی بین دولت و نهادهایش ازجمله مدارس و بازار کار را تضعیف می‌کند، و نیز اشکال مختلف قدرت که با یکدیگر در رقابت هستند، ارتباط وجود دارد. در اینجا به برخی از شرایطی که ممکن است بر افزایش خشونت‌های خانوادگی تأثیر بگذارند، اشاره می‌کنیم.

حتی قابل توجه‌تر، الگوی تغییری است که در سه دهی گذشته، نه تنها در نهادها، مسائل مربوط به مهاجران، سیاست‌های نژادی و گسترده‌ی رسانه‌های جهانی، بلکه در جنبش‌های دینی در سراسر جهان اسلام نیز ایجاد کرده است. همزمان فراخوان بیداری اسلامی برای اسلامی‌سازی قانون و جامعه، شکل‌های جدید و متفاوتی به خود گرفت. آیا ائتلافی که بیشتر بر اساس خودآگاهی بنا شده است، با چه مسائل دیگری به عنوان یک رویه‌ی صحیح اسلامی در مورد مسائل جنسیتی نشان داده شد؟ بیداری اسلامی چه تأثیری بر موضوع حقوق زنان و خشونت‌های جنسیتی داشته است؟ جای تعجب نیست که پاسخ به این سؤالات پیچیده است زیرا تأثیر بیداری اسلامی به طور قابل توجهی از کشوری به کشور دیگر متفاوت است، و شکی نیست که این تأثیرات باید بخشی از هر بحث مربوط به ناموس باشد، اما به ندرت به آن‌ها پرداخته شده است.

نگاهی به جهان اسلام نشان می‌دهد که «نسیم‌های تغییر» زنان نخبه و عادی را در کشورهای مصر، لبنان، پاکستان و مالزی به جنبش واداشته است. حتی اردن «نورما خوری» دیگر آن کشوری نیست که در تخیل «دالیا» دوستش آرزوی آن را دارد، طوری

که به او اجازه می‌دهد به هتل چهار ستاره و کلوپ‌های شبانه برود، یا این‌که آزادی جنسی در آن برقرار باشد. بلکه چنین تغییری را با توجه به ارزش‌هایی که برای مسلمانان بسیار والا و ارزشمند هستند به سمت جامعه سوق می‌دهند، به طوری که روابط جنسی خارج از ازدواج به همان اندازه‌ای که مغایر با اصول اسلام و شریعت اسلامی است، به همان اندازه نیز مغایر با اصول و قواعد «سنتی» جامعه‌ی خانواده‌سالار است. برخی از زنان روستایی مصر در برابر محدودیت‌های جدیدی که توسط اسلام‌گرایان بر آن‌ها تحمیل شده بود مقاومت کردند زیرا معتقد بودند که این تصمیمات مانع از آزادی‌ای می‌شود که قبیله و سنت به آن‌ها بخشیده است، درحالی‌که این زنان متعهد به دین نیز بودند.

پرداختن به موضوع جنسی از طریق استفاده از زبان دینی و قانونی، سه گرایش را در سیاست جنسیتی ایجاد کرده است، حداقل در زمینه‌هایی که من با آن‌ها آشنا هستم و به آن‌ها پرداخته‌ام:

اول: مردان و زنان مؤمن می‌خواهند بر اساس اخلاق و ارزش‌های دین خود زندگی کنند، که این امر باعث می‌شود آن‌ها از بزرگداشت آزادی و لیبرالیسم در آزادی‌های جنسی اجتناب کنند، بنابراین بیشتر زنان می‌گویند که می‌خواهند به خدا نزدیک شوند و همه‌ی اقدامات اخلاقی را در این راه انجام دهند که از شرم و حیا شروع می‌شود تا این‌که به حفظ پاکدامنی و عدم رابطه‌ی جنسی قبل از پروسه‌ی ازدواج می‌رسد.^(۱) اکنون در سراسر جهان اسلام، زنانی که پایبندی خود را با پوشیدن شکل جدیدی از حجاب، یا با پوشیدن حجاب نشان می‌دهند، استقلال خوبی در خانواده و خارج از کشور به دست آورده‌اند. خودمدیریتی زنان حداقل یک شکل قوی از پایبندی آن‌ها به ارزش‌های اخلاقی در رابطه با موضوع آزادی جنسی بود، همان‌طور که من در میان زنان اولاد علی در سال‌های ۱۹۸۰ دیدم که حجاب برای این زنان

(1) Fadwa El Guindi, *Veil: Modesty, Privacy, and Resistance, Dress, Body, Culture* (Oxford: Berg, 1999); Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005).

یک امر خانوادگی و ارزشی بود. بسیاری از ویژگی‌های حجاب، نه تنها به عنوان یک ارزش دینی، بلکه به عنوان یک رفتار اجتماعی توسط زنان پذیرفته شده است، به ویژه برای تعداد زیادی از زنانی که در مدرسه، محل کار و بیرون از خانه نقش‌آفرینی می‌کنند.^(۱)

دوم: با اسلامی شدن نظام حقوقی در ربع پایانی قرن بیستم، استانداردهای کاملاً جدیدی از مقررات و اخلاقیات مرتبط با مسائل جنسی در کشورهایی مانند پاکستان و ایران پدیدار شد، که خود را در اصطلاحات، مفاهیم و شیوه‌های جدید قدرت (و دفاع) نشان داد. حتی برخی از رویدادها به عنوان رویدادهای حمایت شده توسط دولت در ارتباط با مسائل ناموسی به تصویر کشیده می‌شوند. این بدان معناست در جاهایی که مسائل اخلاقی پوشش دینی به خود می‌گیرد، از احزاب و منابعی که مدعی حجیت اسلامی هستند منتشر می‌شود. پذیرش داوطلبانه‌ی اخلاق که قبلاً ذکر شد، همزمان با دخالت رسمی در گفتمان اخلاقی است. سپس زبان جدیدی پدیدار می‌شود: زبان جنایت و زنا، که برای توصیف تلاش‌های دولت در کشورهایی مانند ایران و پاکستان، به همراه مشکلات حقوقی و اجتماعی زنده‌ای که برای تلاش‌های دولت به وجود می‌آید استفاده می‌شود.

سوم: پیامدهای این وضعیت باعث ایجاد تنش بین نهادهای اسلامی و شیوه‌ی سازماندهی جامعه شده است. در سال‌های اخیر، اکثر رهبران دینی در سوریه، لبنان و جاهای دیگر فتوایی مبنی بر ممنوعیت قتل ناموسی صادر کرده‌اند. همان‌طور که «لین ویلچمن» کارشناس حقوقی ساکن لندن، مطالعه‌ای در مورد مداخله‌ی ناگهانی رئیس شورای عالی شریعت فلسطین، در سال ۲۰۰۵، در مورد قتل ناموسی انجام داد، که در آن اسلام و احکام اسلامی روز به روز با قتل‌های ناموسی مخالفت

(1) Homa Hoodfar, *Between Marriage and the Market: Intimate Politics and Survival in Cairo* (Berkeley: University of California Press, 1997); Arlene Elowe Macleod, *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo* (New York: Columbia University Press, 1991); Mahmood, *Politics of Piety*.

می‌کردند. این امر تأثیری بر سطح حکم شرعی، حقوقی و اجتماعی خواهد داشت که هنوز بسیاری از این تأثیرات دیده نشده است.

در عین حال، قتل‌های ناموسی و مسائل زنان به ابزار رقابت‌های سیاسی تبدیل شده است. به عنوان مثال، شواهد خوبی در دسترس هست که نشان می‌دهد چگونه در کشور اردن موضوع جنایات ناموسی توسط سیاستمداران احزاب اسلامی مورد سوء استفاده قرار گرفته و از آن برای دفاع از کمپین‌های فمینیستی مورد حمایت خانواده‌ی سلطنتی کشور برای تغییر قوانین و احکام کیفری استفاده شده است. سیاستمداران اسلامی با مرتبط ساختن این تلاش‌ها به توطئه‌های غرب برای تخریب اخلاقیات و آداب جامعه‌ی خود مانع می‌شوند. این نگرش تعجب‌آور است زیرا خود آن قوانینی که از ناموس و شرف در قوانین اردن حمایت می‌کنند از اصول ناپلئونی، عثمانی و بریتانیایی سرچشمه گرفته‌اند.^(۱)

این تغییرات در برخورد با مسائل جنسی و ناموسی، نشان از تغییرات مهمی، نه تنها فقط در گفتمان، بلکه در نهادهای که در حال حاضر دخیل در جنایات ناموسی هستند. شناسایی هرگونه اقدام خشونت‌آمیز جنسیتی که دلایل فرهنگی، عقب‌ماندگی، سنتی و یا بربریت پشت آن باشد، ما را از پویایی تاریخی که بخش مهمی از تحلیل خشونت و تلاش‌های مسئولانه علیه آن است، غافل می‌کند. زمان آن فرا رسیده است که عبارات «باورهای فرهنگی ریشه‌دار»، «قوانین بیابانی» را اینقدر تکرار نکنیم، بلکه در عوض، سعی‌مان بر این باشد که درک کنیم چرا مردم می‌خواهند دخترانشان را بکشند. حتی فمینیست‌های جهان اسلام نیز باید هوشیارتر باشند، اگرچه به نظر می‌رسد که آن‌ها تمایل دارند نسبت به نژادپرستی و خطرات گفتمان متمدن‌سازی محتاط و هوشیار باشند، اما ترس‌هایشان از گروه‌های اصولگرای اسلامی گاهی اوقات درک آن‌ها را مخدوش می‌سازد. همان‌طور که این

(1) Lama Abu- Odeh, "Crimes of Honour and the Construction of Gender in Arab Societies," in *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, ed. Mai Yamani and Andrew Allen (New York: New York University Press, 1996).

قضیه برای گروهی اتفاق افتاد که کمپینی با عنوان (زنان تحت قوانین مسلمانان) راهاندازی کردند و خواستار پایان دادن به "سنگسار و کشتن" زنان بودند (که بعداً در فصل پنج به آن خواهم پرداخت)، طیف وسیعی از قوانین و مقررات را در هم می‌آمیزند که ارتباطی بینشان وجود نداشت و آن را به جنایت ناموسی ربط دادند تا علیه دستورکار اسلام‌گرایان اصولگرا از آن استفاده کنند.

فصل پنجم

حقوق زنان مسلمان در زندگی اجتماعی

«فیروز» خبرهای خوبی دارد و می‌خواهد آن را برایم تعریف کند، زمانی که پس از ده سال جدایی به روستایشان برگشتم و از او دیدن کردم. آخرین باری که همدیگر را دیدیم، «فیروز» از درد سرطان رنج می‌برد، پزشکان تومور سرطانی را برداشته بودند و به او اطمینان داده بودند که تومورش خوش‌خیم بوده است. او از دردی که در این مدت کشیده بود و شب‌هایی که تا صبح به این فکر می‌کرد که اگر او بمیرد چه بلایی سر فرزندانش می‌آید، برایم گفت، اما اکنون به زیبایی، شجاعت و قدرت گذشته‌اش بازگشته و پر انرژی است.

«فیروز» می‌خواست چیزی به من نشان دهد، پیاده راه افتادیم، عبای بلندش موج می‌زد و روسری مشکی بلندی هم بر سر داشت که همه‌ی زنان روستا نیز بر سر داشتند. در طی این مسیر ناهموار، خود را در مزرعه‌ی کشاورزی یافتیم که بر روستا مشرف بود. با افتخار به یک ساختمان سه طبقه و بلند، درست در وسط مزارع گندم، اشاره کرد که در آن کارگران کار می‌کردند، سپس مرا با خود برد و خانه را به من نشان داد، از پله‌ها بالا رفتیم، سپس دری را که با گل بسته شده بود به من نشان داد، «فیروز» به من گفت که برادر کوچک‌ترش با او دعوا کرده است. پدرش بزرگ‌ترین مالک این روستا بود که شخصیت جالب او برای من دوست‌داشتنی بود. پدرشان دو سال پیش فوت کرد، فیروز و خواهرانش برای سهم ارث خود می‌جنگیدند. بعداً هم پرونده‌ی آن‌ها به دادگاه رفت و «فیروز» نیز جریمه پشت جریمه پرداخت می‌کرد؛ زیرا برادرش به‌خاطر ساخت‌وساز غیرقانونی در زمین‌های کشاورزی و کشیدن سیم برق و آب لوله‌کشی از او شکایت کرده بود. همچنان برادرش حاضر نبود

که چند متر از زمین خود را به فیروز بدهد تا ورودی جانبی خانه‌اش را تکمیل کند، زیرا این قطعه سهم برادرش است.

همان‌طور که روی پشت بام ایستاده بودیم و به اطراف این مزرعه‌ی زیبا نگاه می‌کردیم، «فیروز» هم جوجه‌هایش را از لانه بیرون می‌آورد تا کمی آفتاب بگیرند و از دعوا و درگیری‌های خودش برایم تعریف کرد. طبق قانون ارث و میراث در اسلام، نصف زمین به او و سه خواهرش می‌رسد و نصف دیگر هم بین دو برادرش تقسیم می‌شود. همان‌طور که «فیروز» گفت چهار خواهر به اندازه‌ی دو برادر ارث می‌برند، او از این‌که برادرش نمی‌خواست سهم آن‌ها از زمین را به خواهرانش بدهد عصبانی بود، این موضوع زندگی را برای او سخت کرده بود. سرانجام برادرش پذیرفت که این چند متر از زمین را در ازای ۴۰۰ مترمربع از زمین دیگری که فیروز به ارث برده بود به او بدهد.

از این‌که جنگ و دعوا به جان این خانواده افتاده بود، بسیار ناراحت بودم، این برادرشان در جوانی یک بازیکن خوش‌چهره‌ی فوتبال بود، دوست داشت که پدرش سرپرست ثروت و دارایی‌شان است و اصلاً نمی‌خواست زیر بار مسئولیت برود. او کوچک‌ترین و محبوب‌ترین پسر خانه بود، «فیروز» هم خواهر بزرگ و دوست‌داشتنی او بود، اما حالا به قول فیروز حتی با او حرف نمی‌زند مگر این‌که به او فحش و ناسزا بگوید. برادر بزرگ‌ترش هم اگر در راه به او برسد، با یک سلام خشک و خالی از او استقبال می‌کند. این برادرش، «فیروز» را «دختر پدرم» صدا می‌زد، اما دیگر او را به خانه‌اش دعوت نمی‌کند. با وجود همه‌ی این‌ها «فیروز» اصرار داشت که برادرانش طمع‌کار هستند و می‌گفت «چرا من نباید سهم خودم را بگیرم؟ در این‌جا، مردان همیشه سعی می‌کنند زمین‌های کشاورزی را برای خود نگه دارند».

«فیروز» اعتراف می‌کرد که سهم خود را خواسته است، سپس به برادر شوهرش اشاره کرد که همسرش در زمینی که از خانواده‌اش به ارث برده بود، خانه‌ای ساخته بود، این دو هم دائماً بر سر این موضوع درگیر بودند. «فیروز» می‌گفت: «این خانه مال

من است، مال پسرانم است»، او توضیح داد که خانه‌ی اصلی (خانه‌ای که اکنون «فیروز» با شوهرش در آن زندگی می‌کند) متعلق به خانواده‌ی پدر شوهرش است و او هیچ حقی در آن ندارد.

آیا این نمونه‌ای از جنگ علیه زنان است، یکی از آن نمونه‌هایی که نویسندگان مشهور برای ما برشمرده‌اند؟ «فیروز» برادرش را متهم کرد که علیه او اعلان جنگ کرده است، اما لحظه‌ای تفکر ما را به این درک می‌رساند که این یک مبارزه‌ی ساده علیه پدرسالاری مسلمانان نیست. در مورد موضوع حقوق زنان مسلمان چطور، که به میدان فعالیت کسانی تبدیل شده است که جنگ صلیبی اخلاقی علیه اسلام و فرهنگ مسلمانان را رهبری می‌کنند؟

حقوقی که «فیروز» برای آن مبارزه می‌کند، توسط قانون شرعی ارث تضمین شده است، اما توسط بزرگان جامعه و دادگاه‌های دولتی به حالت تعلیق درآمده است، حتی برادرش با این که از دوران فوتبالیست بودنش مذهبی‌تر است، این حق را نادیده گرفت. تخلفاتی که فیروز به‌خاطر آن‌ها جریمه می‌شود، بخشی از قانون دادگاه است که ساختوساز در زمین‌های کشاورزی را ممنوع کرده است؛ این قانون هیچ ربطی به جنسیت ندارد! و دلیل موفقیت‌ها و استقامت وی نه تنها به‌خاطر پشتکار و سرسختی خودش، بلکه به دلیل سایر مردان نیز بود. برای مثال: شوهرش یک تاجر ثروتمند است، از شکایت‌هایش در مورد هزینه‌های بالای ساختوساز، متوجه شدم که او می‌خواهد در پروژه‌ی ساختوساز سرمایه‌گذاری کند. از سوی دیگر «فیروز» از مبارزه‌اش برای احقاق سهم الارث خود دفاع می‌کند، تا بر این اساس چیزی برای خود و پسرانش به دست آورد، بی‌شک این پسران متعلق به همسرش هم هستند، هر کدام از آن‌ها نیز یک طبقه از این خانه را به ارث می‌برند، به این ترتیب فرزندان «فیروز» از هر دو طرف خانواده‌ی مادر و پدری ارث خواهند برد.

داستان «فیروز» را بدین‌دلیل تعریف کردم تا به شما یادآوری کنم که حقوق زنان مسلمان در بسیاری از مکان‌های خاص و به چندین روش متفاوت، از طریق نهادهای

مختلف از جمله قوانین دولتی و شرعی پیگیری و حمایت می‌شود. ما باید بپذیریم که حقوق زنان مسلمان - که غالباً برای آن مبارزه می‌شود، بحث و بررسی تاریخی می‌شود، به عنوان مسئله‌ای خارج از یک فرهنگ خاص در نظر گرفته می‌شود، تامین مالی و نیز سازماندهی می‌شود و وارد مرحله‌ی اجرا هم می‌شود - در زندگی اجتماعی معاصر بسیار فعالانه به آن‌ها پرداخته می‌شود.

نگاه جدید و کلی به مسائل زنان، به ویژه آزادی زنان مسلمان، مبتنی بر نوشته‌هایی است که این‌گونه به تصورات افراد غربی القا نموده که زنان مسلمان در جوامع خود در رنج و سختی هستند. این گفتمان را می‌توان در اسناد سازمان ملل متحد و رمان‌های مشهور تا مقالات سیاسی که در مورد زیبایی ناخن زنان افغان صحبت می‌کند مشاهده کرد.

هرچه بیشتر مسئله‌ی «حقوق زنان مسلمان» در قاره‌های مختلف بر سر زبان‌ها می‌چرخد - در کتابخانه‌ی فرودگاه‌ها، کلاس‌های درس، سیاست‌های دولت، کنفرانس‌های سازمان ملل متحد در نیویورک و ژنو، میان سازمان‌های منطقه‌ای پاکستان و مالزی، برنامه‌های تلویزیونی سوریه و مصر، با اشکال جدید ازدواج که به تازگی در مراکش و الجزایر و نیز مساجد جمعی در آمریکای شمالی سر برآورده است - ما هم توجه‌مان بیشتر به سمت این سؤال می‌رود که چرا این موضوع به زبان‌های مختلف و در بسیاری از کنفرانس‌ها مخابره می‌شود؟! حقوق زنان مسلمان منجر به ایجاد چندین وبسایت و سرپناه و همچنین اختلاف بر سر حقوق ارث در یک منطقه‌ی روستایی شده است.

با در نظر گرفتن همه‌ی این مکان‌ها و کنفرانس‌ها، چگونه می‌توانیم مسئله‌ی حقوق را چارچوب‌بندی کنیم؟ اگر چنین فرض نکنیم که چیزهایی همانند حقوق وجود دارد و باید در دسترس باشند، و در مقیاس یک تا ده اندازه‌گیری شوند، مثلاً با استفاده از مجموعه‌ای از معیارهای استاندارد بین‌المللی، آنگاه بپرسیم که آیا زنان مسلمان حق و حقوقی دارند یا خیر، حق لازم را دارند یا محروم هستند، این به

ما درک بهتری از سیاست حقوق بین‌الملل می‌دهد.

من فکر می‌کنم ما باید از پرسیدن این دست از سؤالات استاندارد دست برداریم که آیا زنان مسلمان حقوق خود را می‌خواهند یا نه، یا این که آیا یک حکومت سکولار در برابر قوانین شریعت باعث از دست دادن یا به دست آوردن حقوق بیشتری می‌شود، آیا نیاز دارند آگاه شوند تا با حقوقشان آشنا شوند؟ بلکه به جای این سؤالات، من می‌خواهم بر حقوق عملی زنان مسلمان در موقعیت‌های مختلف اجتماعی تمرکز کنم. چه کسی این مسائل و مفاهیم را به کار می‌برد؟ چگونه تغییر خواهد کرد؟

به نظر شما به چه چیزی پی خواهیم برد، اگر گامی به عقب برداریم و از دور به گفتگو و دیدگاه جدیدی بنگریم که معتقد است زنان مسلمان مظلوم و فاقد حقوق هستند و سپس مسئله‌ی حقوق زنان مسلمان را در مناطق و پروژه‌های مختلف دنبال کنیم؟ دیدیم که چگونه این موضوع در گفتگوها و اسناد آمریکا و اروپا، از جمله لوایح قانونی علیه «جنایات ناموسی» و «ازدواج‌های اجباری» در جریان است، اما هنوز در نظر نگرفته‌ایم که این دیدگاه چگونه بر فعالیت‌های زنان در واقعیت تأثیر گذاشته است. ما هنوز ندیده‌ایم که این نوع درک چگونه زندگی زنانی مانند «فیروز»، «امل» و «زینب» را در بسیاری از نقاط جهان اسلام تغییر داده است. بیا بیا به سازمان‌هایی که برای مسئله‌ی حقوق تأسیس شده‌اند، بپردازیم و بررسی کنیم: فعالیت‌های آنها تحت عنوان حقوق زنان مسلمان چه تاثیری بر زنان مختلف در مناطق مختلف خواهد داشت؟

شاید بحث در مورد حقوق زنان در چارچوب اجتماعی‌اش موضوع عجیبی باشد. من این اصطلاح را به این معنا به کار می‌برم که حقوق زنان مسلمان را فقط می‌توان از طریق زندگی اجتماعی‌شان دید، نه تنها «حقوقی» که در تعاملات اجتماعی و در برخی موقعیت‌های خاص منطقه‌ای وجود دارد، بلکه این درک با توجه به جنبش‌های شبکه‌های اجتماعی و ابزارهای فنی که مهم‌ترین آنها برنامه‌های تلویزیونی، کنفرانس‌ها و موضوعات آموزشی مربوط به مسئله‌ی جنسیت هستند،

اشکال مختلفی به خود می‌گیرد.^(۱)

من از اصطلاح «حقوق زنان مسلمان» استفاده می‌کنم، نه به این دلیل چیزی وجود دارد که همه‌ی این زنان را متحد می‌کند یا باعث می‌شود که آن‌ها به حقوق خود دسترسی یکسان داشته باشند، بلکه به این دلیل است که این دیدگاه وجود دارد که فعالیت و گفتگو در مورد حقوق زنان مسلمان به گونه‌ای شکل گرفته است که مردم عموماً فکر می‌کنند همه‌ی زنان مسلمان یکسان و برابر هستند. من می‌توانستم چندین مکان مختلف را انتخاب کنم که سازمان‌ها در آن‌جا به حقوق زنان می‌پردازند یا زنان برای حقوق خود مبارزه می‌کنند، اما روی مصر و فلسطین تمرکز کردم زیرا درباره‌ی فعالیت‌های فمینیستی در این دو کشور تحقیقاتی انجام داده بودم.

مصر: میدان حوزه‌ها

مصر یک کشور مناسب و ایده‌آل برای تحقیق در حوزه‌ی حقوق زنان است زیرا یک پیشینه‌ی تاریخی غنی از فعالیت‌های مربوط به زنان دارد، همچنین دارای تعداد بسیار قابل توجهی از زنان تحصیل‌کرده است که در انجمن‌هایی که حقوق زنان را ترویج می‌دهند و خواهان خدمت به زنان هستند، مشارکت دارند. می‌توان بسیاری از این سازمان‌ها را به عنوان یک صنعت پیشرفت دانست که هدف آن‌ها تثبیت و تقویت نقش زنان است.

حقوق زنان (در اکثر موارد، مصر به دلایل مهم سیاسی و با توجه به تاریخ ناسیونالیسم و جمعیت مختلط قبطی‌ها و مسلمانان، به عنوان «حقوق زنان مسلمان» در نظر گرفته نمی‌شود) وضعیت اجتماعی طولانی و پیچیده‌ای را پشت سر گذاشته است، از جمله تأسیس اتحادیه‌ی زنان مصر در دهه‌ی ۱۹۲۰ یکی از نشانه‌های این وضعیت است. رهبران این سازمان در کنگره‌ها و پیمان‌نامه‌های بین‌المللی شرکت می‌کردند و از

(1) Arjun Appadurai, ed., The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)

حق رأی زنان حمایت می‌کردند و با فمینیست‌های کشورهای فرانسه، آمریکا و هند ارتباط برقرار می‌کردند. حقوق زنان حتی پیش از این در مصر، در چارچوب فمینیسم استعماری که در فصل اول در مورد افغانستان ذکر شد، مورد بحث قرار گرفته بود، اما یکی از مهم‌ترین آثار در این زمینه، انتشار کتابی تاثیرگذار در سال ۱۸۹۹ توسط یک شخصیت ملی‌گرای مدرن به نام «قاسم امین» با عنوان (آزادی زنان) بود. این کتاب در سراسر جهان عرب و فراتر از آن نیز منتشر شد.

پس از دوره‌ی مهم و حساس تحت حاکمیت جمال عبدالناصر در دهه‌های پنجاه و شصت، که محققان آن را فمینیسم دولتی می‌نامند، مرحله‌ی جدیدی در دوران رئیس‌جمهوری انور سادات آغاز شد که در آن سازمان‌های وابسته به زنان تعطیل شدند، اما در عوض قوانین گسترده‌ای وضع شد که حق تحصیل، اشتغال، حقوق کار، مرخصی زایمان و اشکال مختلف بیمه‌ی دولتی را تضمین می‌کرد و تا دوران حسنی مبارک که در سال ۲۰۱۱ از قدرت برکنار شد، ادامه یافت.^(۱) اصلاحات اقتصادی نتولیرالیسم و گشایش به روی آمریکا که از دهه‌ی ۱۹۷۰ آغاز شد، منجر به از بین رفتن قوانین مهم حمایتی شد. این امر به بسیاری از سازمان‌های جامعه‌ی مدنی - از اسلام‌گراها گرفته تا فمینیست‌ها - اجازه می‌دهد تا با دفاع از بیمه و پادمان‌هایی که اکنون چنین تدابیری به‌طور سیستماتیک توسط بخش خصوصی نادیده گرفته شده‌اند، نقش فعال‌تری در جامعه ایفا کنند.^(۲)

(1) Laura Bier, *Revolutionary Womanhood: Feminisms, Modernity, and the State in Nasser's Egypt* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011); Mervat F. Hatem, "Economic and Political Liberation in Egypt and the Demise of State Feminism," *International Journal of Middle East Studies* 24, no. 251-231: (1992) 2; Mervat F. Hatem, "In the Eye of the Storm: Islamic Societies and Muslim Women in Globalization Discourses," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 26, no. 35-22: (2006) 1; Cynthia Nelson, *Doria Shafik, Egyptian Feminist: A Woman Apart* (Gainesville: University Press of Florida, 1996); El Sadda, Abu Ghazi, and 'Usfur, *Significant Moments*.

(2) Maha M. Abdelrahman, *Civil Society Exposed: The Politics of NGOs in Egypt*, *Library of Modern Middle East Studies* (London: Tauris Academic, 54, (2004; Maha M. Abdelrahman, "The Nationalisation of the Human Rights Debate in Egypt," *Nations and Nationalism* 13, no.

موج سازمان‌های غیردولتی زنان از دهه‌ی ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۰ با حمایت کامل نهادهای بین‌المللی مانند بنیاد فورد (Ford foundation)، شورای جمعیت (Population Council) و یونیسف (UNICEF) و همچنین کمک‌های عظیم دولت‌های اروپایی و آمریکا به عنوان بخشی از روند صلح اسرائیل-مصر آغاز شد. توجه به مسائل زنان در مصر در دهه‌ی ۱۹۹۰ با شرکت در کنفرانس‌های بین‌المللی به‌ویژه میزبانی کنفرانس بین‌المللی جمعیت و توسعه‌ی جمعیت (ICPD) در کشورش و همچنین اعزام هیئتی به چهارمین کنفرانس جهانی زنان در پکن تشدید شد.

کمک‌های بین‌المللی تایید و تصدیق کرد که سازمان‌های حقوق زنان به یک صنعت و تجارت پر رونق تبدیل شدند. در طول دوران حسنی مبارک، علی‌رغم محدودیت‌های شدید بر سازمان‌های جامعه‌ی مدنی، ده‌ها هزار سازمان غیردولتی در مصر فعالیت می‌کردند. سازمان‌های غیردولتی زنان نیز تحولات سیاسی و اقتصادی مصر را کاملاً منعکس کردند، و همچنین نشان دادند که چگونه عواملی مانند سازماندهی سیاسی و بین‌المللی، مبادلات اقتصادی، روابط طبقاتی و تغییرات تاریخی ملی بر زندگی اجتماعی زنان تأثیر گذاشته است.

نگاهی به فعالیت‌های فعالان زن در دهه‌ی نود نشان‌دهنده‌ی این است که بین تشکلهای زنان و زمینه‌ای که چارچوب کارشان را تعیین میکرد رابطه وجود داشت. انسان‌شناسی مانند نجدی علی که اکنون در بریتانیا زندگی می‌کند، معتقد بود که اختلاف و درگیری‌ها در میان سازمان‌های زنان «آینه‌ی فرهنگ سیاسی مصر است»^(۱). بحث در مورد دریافت کمک‌های مالی خارجی تند و دیوانه‌وار بود، به ویژه که برخی از فعالان می‌خواستند سازمان‌ها مستقل باشند و از تأثیرات و نفوذ آمریکا هراس داشتند. با وجود این‌که بعداً نظرسنجی از شصت سازمان غیردولتی

2. (2007): 285-300

(1) Nadjé Sadig Al- Ali, *Secularism, Gender, and the State in the Middle East: The Egyptian Women's Movement*, Cambridge Middle East Studies (Cambridge: Cambridge University Press, 2000),

مصری نشان داد که سازمان‌های محلی تلاش زیادی برای دریافت بودجه‌ی خارجی داشتند، در حالی که شکایت داشتند که این کمک‌ها پروژه‌ها و فعالیت‌های آن‌ها را محدود می‌کند، و نیز سازمان‌های محلی را تحت فشار قرار می‌دهد تا «اهداف خود را متناسب با خواسته‌های آن‌ها تنظیم کنند».^(۱)

بُدهای سیاسی - اقتصادی با ایجاد کانال‌هایی که از طریق آن‌ها حقوق زنان اعمال می‌شود و راه‌اندازی فناوری‌هایی که آن‌ها را به منصفی ظهور می‌رسانند، تاثیر زیادی بر حقوق زنان می‌گذارد. مهم‌ترین تغییراتی که در بُعد اجتماعی حقوق زنان در مصر در دهه‌ی قبل از انقلاب اتفاق افتاد عبارت بود از: ۱- دولت مسئله‌ی حقوق زنان را در دست گرفت، ۲- درهم‌تنیدگی آن‌ها با نهادهای اسلامی و گفتمان دینی، ۳- تجاری‌سازی و شرکتی شدن آن‌ها.

با شروع دهه‌ی ۱۹۹۰، نه تنها سازمان‌های دولتی مانند شورای ملی زنان یا سازمان‌های دولتی خارجی به‌طور متفاوتی به میانجی‌گری حقوق زنان روی آوردند، بلکه سیاست‌ها، پروژه‌ها و خودنمایی گروه‌هایی که برای حقوق زنان کار می‌کردند تغییر کرد تا جذابیت فراملی حقوق بشر را برای پاسخگویی به موقعیت محلی که در آن دینداری مشروعیت فوق‌العاده‌ای یافته است منعکس کند.

قیام‌های چشمگیر مصر در سال ۲۰۱۱ که به سرنگونی رژیم انجامید، چشم‌انداز سیاسی این کشور را مجدداً سازماندهی داد. موضوع حقوق زنان توجه رسانه‌ها را به خود جلب کرد و همچنین چندین گروه خواستار برگزاری انتخابات و قانون اساسی جدید شدند. هنوز زود است که بگوییم پیروزی انتخاباتی اخوان المسلمین در سال ۲۰۱۲ چگونه بر زندگی اجتماعی حقوق زنان در مصر در دهه‌ی آینده تأثیر خواهد گذاشت. اما شکی نیست که مسئله‌ی حقوق زنان فضای بین‌المللی و رسانه‌ای را فرا گرفت و از همان لحظات اولیه‌ی تظاهرات در میدان التحریر، این مسئله به موضوع گفتگوهای داخلی تبدیل شد.

(1) Abdelrahman, Civil Society Exposed, 183 -182.

دولتی شدن مسئله‌ی حق

بهترین نمونه از سازمان‌های دولتی که حقوق زنان در دهه‌ی قبل از تظاهرات را به دست گرفتند، تأسیس هیئت مشاوره‌ی زنان یا (NCW) با فرمان ریاست جمهوری در سال ۲۰۰۰ است. به گفته‌ی یکی از ناظران، تحت نظارت «سوزان مبارک» همسر رئیس‌جمهور وقت مصر، کمیته‌ایی تشکیل شد تا به ریاست جمهوری و دولت در مورد تأثیر سیاست‌های عمومی بر زنان مشاوره دهد.^(۱) برخی از رهبران (NCW) افراد صاحب مقام بودند - مانند رهبران کمیته‌ی پیش از خود تحت عنوان کمیته‌ی ملی کودکان و مادران (که در سال ۱۹۸۸ توسط سوزان مبارک تأسیس شد) - اگرچه این زنان با سازمان‌های دولتی کار می‌کردند، اما به دلیل نزدیکی‌شان به دولت، اعتماد و احترام خود را در نزد مردم از دست داده بودند.

به جای قضاوت درباره‌ی (NCW)، اجازه دهید پرسیم که آن‌ها چه نقشی در زمینه‌ی حقوق زنان در مصر ایفا کردند؟ (NCW) می‌خواست منحصر به فرد باشد و شروع به دعوت از زنانی کرد که در این حوزه فعال بودند، این دعوت فردی بود، نه دعوت برای نماینده شدن کمیته. این اقدام کمیته، سازمان‌های غیردولتی را تضعیف کرد. جای تعجب نیست زیرا کمیته توسط خانواده‌ی رئیس‌جمهور اداره می‌شد و کمک‌های عظیمی از دولت مصر، برنامه‌های توسعه‌ی سازمان ملل و آژانس توسعه‌ی بین‌المللی ایالات متحده دریافت می‌کرد، که بسیاری از سازمان‌های کوچک و رادیکال فمنیست‌ها از چنین کمک‌هایی محروم بودند. به دلیل انحصار پروژه‌هایی که تحت نظارت این کمیته انجام می‌شد، این کمیته به بزرگ‌ترین نهادی تبدیل شد که از طریق آن، حقوق زنان در مصر مورد بحث قرار گرفت و وارد حوزه‌ی عمل شد.

این کمیته یک کانال خاص برای کمک‌های مالی داشت، همزمان با

(1) Naomi Sakr, "Friend or Foe? De pen den cy Theory and Women's Media Activism in the Arab Middle East," Critique: Critical Middle Eastern Studies 13, no. 166 : (2004) 2.

همکاری‌های سیاسی و اجتماعی، میزان بودجه‌ای که این کمیته دریافت می‌کرد اندک نبود، به‌عنوان مثال: مبلغ تخمینی سازمان ملل که برای یک پروژه در سال ۲۰۰۶ توسط برنامه‌ی توسعه‌ی سازمان ملل در پنج سال اختصاص داده است، ۳۴۰ میلیون دلار تخمین زده می‌شود، هنوز مبلغی که بانک جهانی به آن بخشیده نیز حساب نشده است.^(۱)

مشارکت سازمان‌های دولتی در دفاع و تعریف حقوق زنان، تنها تغییر در حوزه‌ی اجتماعی «حقوق زنان مسلمان» در مصر در آن دوره نیست، بلکه یک تغییر برنامه‌ریزی شده در انواع پروژه‌ها و زبان وجود داشت که به دلیل بین‌المللی شدن حقوق زنان در جهان، سازمان‌های غیردولتی به نمایندگی از زنان در مصر به فعالیت می‌پرداختند. بنابراین، خود سازمان‌های غیردولتی و مردم‌نهاد بخشی از آن تعریفی هستند که «جنت هلی» آن را «فمینیسم حکومتی» می‌نامد، که در آن نخبگانی به نمایندگی از زنان صحبت می‌کنند و از تخصص جنسیتی خود در نهادهای مشهور و تاثیرگذار استفاده می‌کنند.^(۲) لذا حقوق بشر برای تسلط بر حمایت از حقوق زنان در مصر آمد.

همچنین حمایت بین‌المللی از سازمان‌های حقوق زنان، با خواست زنان تحصیل‌کرده‌ی حرفه‌ای مصر و توجه افراطی بین‌المللی به زنان خاورمیانه و مسلمان با هم ادغام شدند. این امر منجر به گسترش سازمان‌ها و پروژه‌ها و ساختارهای حاکمیتی فراملی موقتی در بسیاری از کشورهای جنوب جهانی شد. این افزایش به وضوح در تأسیس سازمانی در سال ۱۹۸۷ به نام (ائتلاف برای توسعه و تثبیت زنان) دیده می‌شود که به اختصار به آن (ADEW) می‌گویند، این سازمان به دادن وام به آن

(1) United Nations Egypt, United Nations Development Assistance Framework 2011 -2007 Egypt: Moving in the Spirit of the Millennium Declaration: The DNA of Progress (Egypt: United Nations, 22, (2006.

(2) Janet Halley et al., "From the International to the Local in Feminist Legal Responses to Rape, Prostitution/Sex Work, and Sex Trafficking: Four Studies in Contemporary Governance Feminism," Harvard Journal of Law & Gender 509 -335 : (2006) 29.

دسته از زنانی که سرپرستی خانواده را بر عهده دارند، اختصاص داده شده است.^(۱) با وجود فهرستی جالب توجه از اهداکنندگان بین‌المللی، (ADEW) در نهایت شروع به برنامه‌ای از بین بردن بی‌سوادی، خدمات بهداشتی، سمینار آگاهی حقوقی و ساخت پناهگاه کرد، که در پنج منطقه‌ی مختلف مصر و پانزده دفتر با ۲۰۰ کارمند فعالیت خود را انجام می‌دهند.

هماهنگی نهادهای اسلامی و گفتمان دینی

دومین ویژگی حقوق اجتماعی زنان مصر در دهه‌ی گذشته، هماهنگی با نهادهای دینی و ایدئولوژیک بود. اگرچه اکثر کسانی که در حوزه‌ی رسمی حقوق زنان در کشور مصر به فعالیت می‌پردازند، همانند جاهای دیگر این‌گونه فکر می‌کنند که حقوق زنان تحت تهدید رشد اسلام‌گرایان اصولگرا است، اما راه‌های متفاوتی برای مواجهه داشته است، به ویژه در محیطی که روابط در آن بسته و نزدیک هستند.

واضح‌ترین پیوند با اسلام را می‌توان در دنیای سازمان‌های غیردولتی دید، همان‌طور که این امر برای سازمان‌های دولتی نیز صدق می‌کند. مرکز همکاری حقوقی برای زنان مصری (CEWLA) نمونه‌ی خوبی برای تحلیل ارائه می‌دهد، خود این مرکز در سال ۱۹۹۵ در منطقه‌ای فقیرنشین و شلوغ از قاهره تأسیس شده است. در این منطقه تأسیس شد زیرا هدف از تأسیس آن خدمت به این قشر بود، حتی پس از این‌که بعداً کمک مالی بیشتری به این منطقه شد، از ترک این منطقه به دلیل پایبندی به وعده‌ی خدمت به جامعه خودداری نمود. در ابتدا (CEWLA) به شکل محدودی فعالیت‌هایش را آغاز کرد، به طوری که تنها دو اتاق داشت و توسط یک وکیل زن به نام «عزه سلیمان» مدیریت می‌شد، و بخش زیادی از کارکنانش نیز به همین شکل وکیل بودند. این وکلا در دانشگاه‌های مصر تحصیل کرده‌اند

(1) Association for the Development and Enhancement of Women, "History of ADEW," 2008, adew.org/en/?action=10000&sub=1.

که در آن نیمی از دانشجویان زن هستند، همان‌طور که تحصیلات عالی در اکثر کشورهای عربی به همین شکل است. به دلیل شروع کمک‌های مالی متنوع از آژانس توسعه‌ی بین‌المللی کانادا، هلند و سازمان همکاری بین‌المللی زنان و بنیاد (فورد) و (ساویرس)، (CEWLA) وظایف و فعالیت‌های خود را از کمک‌های حقوقی گرفته تا ترویج آگاهی درباره‌ی خشونت و حقوق کودکان و همچنین ایجاد لابی‌گری در سطح بین‌المللی، انجام تحقیق و نشر تحقیقات، و نیز ارائه‌ی خدمات مستقیم مانند: ارائه‌ی کلاس‌های آموزشی به نوجوانان و آموزش کودکان درباره‌ی مسئله‌ی دموکراسی و همچنین آگاهی بهداشت جنسی و تولید مثل برای نوجوانان گسترش داد.

ابتکار عمل (CEWLA) در سال ۲۰۰۸، فعالیت سازمان را به جهت دیگری سوق داد که نمایانگر تغییر در زندگی اجتماعی و نهادی حقوق زنان مسلمان بود. اگرچه پویایی فعالیت در مصر بود، اما همان‌طور که در فصل ششم به آن می‌پردازم، (CEWLA) در راستای این فعالیت با یک ترند جهانی دیگری همکاری می‌کرد. ترند عبارت بود از برجسته‌سازی هویت‌های دینی زنان، علی‌رغم این‌که سازمان‌های غیردولتی بر مبنای دین فعالیت نمی‌کنند، یا ارتباط مشخصی با دین خاصی ندارند.

(CEWLA) برای این اختصاص داده شده بود تا تلاش کند پیمان‌نامه‌ی (سیداو) را با قوانین شریعت، یا دقیق‌تر بگوییم با قوانین مربوط به خانواده در اسلام سازگار کند. پذیرش این وظیفه توسط (CEWLA) پاسخی بود به وضعیت فرهنگی و سیاسی - که در آن دینداری به طور مداوم احترام بیشتری پیدا می‌کرد - و همچنین نگرانی‌هایی که از طرف افراد عادی نیازمند از زن و مرد و جوان به آن‌ها می‌رسید. «سهام علی» وکیلی بود که درباره‌ی (CEWLA) با من صحبت کرد و توضیح داد که مردم در کشور مصر به هر چیزی که منبع آن غربی است شک دارند، برخی بر این باورند که هدف (سیداو) تخریب خانواده و دین است. در این راستا

(CEWLA) نیز می‌خواهد خود را در یک قالب جدید نهادی نشان دهد و افراد متخصص در قوانین اسلامی، به ویژه افراد برجسته و «بی‌طرف» از استادان فلسفه‌ی اسلامی در دانشگاه الازهر را پیش بفرستد.^(۱)

سازمان (CEWLA) تنها سازمان غیردولتی نیست که با دانشگاه الازهر همکاری می‌کند. در چارچوب همکاری توسعه‌ای سازمان ملل متحد برای کشور مصر در سال ۲۰۰۷-۲۰۱۱، دانشگاه الازهر به عنوان یکی از شرکای شورای ملی زنان و برخی وزارتخانه‌های دیگر از جمله وزارت اوقاف تعیین شد، این هم برای رسیدن به دو هدف: تغییر دیدگاه نسبت به مسئله‌ی حقوق زنان، و مقابله با خشونت جنسیتی.^(۲)

تجارت با حقوق زنان

یکی از تغییرات دراماتیک در سال (۲۰۰۰)، و همچنین نشانه‌هایی که جامعه را به سمت مدلی نئولیبرال از تمدن سوق می‌دهد، این بود «دکتر ایمان بیبرز» بیانگذار فمینیستی (ADEW)، هماهنگ‌کننده‌ی برنامه‌ی توانمندسازی خاورمیانه و آفریقای شمالی شد که بخشی از موسسه‌ی (آشوکا) بود. (آشوکا) خود را به عنوان یک سازمان جهانی کارآفرینان پیشرو معرفی می‌کند. در یک مصاحبه‌ی تلویزیونی، «دکتر بیبرز» بیان می‌کند «ما افرادی سرمایه‌دار هستیم که ثروت خود را در بخش اجتماعی سرمایه‌گذاری می‌کنیم». (آشوکا) بودجه‌ی دولت

(1) Seham Ali interview, 2008. The director of CEWLA, Azza Sleiman, is also part of a transnational network of Muslim feminists who launched an organization called Musawah in Kuala Lumpur in February 2009, dedicated to seeking justice and equality within Islamic family law. For more on this organization, see Chapter 6.

(2) United Nations Egypt, United Nations Development Assistance Framework 2011-2007 Egypt; for more on the alliance of the state and Al-Azhar in Egypt, see Malika Zeghal, "Religion and Politics in Egypt: The Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94)," International Journal of Middle East Studies 31, no. 3: 371-399 (1999); and Tamir Moustafa, "Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt," International Journal of Middle East Studies 32, no. 3: 22-3 (2000) 1.

را نمی‌پذیرد، بلکه در عوض به دنبال مشارکت بین شرکت‌ها و موسسات است.^(۱) زبان تجاری (آشوکا) در وبسایتشان این‌گونه است: «ما معتقدیم که رشد جهانی شهروندی با فعالیت فردی کارآفرینان آغاز می‌شود. این کارآفرینان بخش را به جلو سوق می‌دهند و به چالش‌های جدید و نیازهای متغییر اسخ می‌دهند، آن‌ها ریشه در جامعه‌ی خود دارند، اما تفکر و عملشان جهانی است، این افراد پیشگامان اصلی و ستون‌های اصلی جهان‌بینی (آشوکا) هستند که هر کس برای خود تغییردهنده‌ای است.»^(۲)

این سومین مسیری است که حداقل تا زمان قبل از انقلاب، در پیشبرد حقوق زنان مسلمان در کشور مصر به کار گرفته شد. و بعد از انقلاب گفتمان حقوق زنان در دنیای تجارت نیز ظهور کرد. این تغییر چشمگیر را می‌توان به وضوح در کار مرکز حقوق زنان مصر (ECWR) مشاهده کرد که در سال (۱۹۹۶) یعنی یک سال پس از تأسیس وبسایت (CEWLA) تأسیس شد. وبسایت (ECWR) به وضوح ایدئولوژی لیبرال خود را اعلام می‌کند: «فعالیت (ECWR) مبتنی بر این عقیده است که حقوق زنان بخشی جدایی‌ناپذیر از حقوق بشر است و برای هرگونه پیشرفت اساسی در جهت ایجاد یک فرهنگ دموکراتیک و پیشرفت در مصر و منطقه‌ی خاورمیانه ضروری است.»

یکی از کمپین‌های مهم (ECWR) علیه آزار و اذیت جنسی در خیابان‌ها بود. بدون انکار این‌که آزار و اذیت جنسی در خیابان‌های قاهره و دیگر شهرها رخ می‌دهد، می‌خواهم به یک جنبه از مبارزات انتخاباتی آن‌ها توجه کنم که برای تفکر درباره‌ی جنبه‌ی اجتماعی حقوق زنان مهم است، (ECWR) فناوری نوآورانه‌ای را

(1) Bibars was interviewed on Al- Jazeera by Riz Khan. Ashoka, "Iman Bibars and Sakeena Yacoobi on Al Jazeera," Ashoka: Innovators for the Public, September 2008, 22, ashoka.org/video/5007.

(2) Ashoka, "Support Social Entrepreneurs," Ashoka: Innovators for the Public, n.d., ashoka.org/support.

برای رفع این مشکل بسیج کرد که هیچ تجزیه و تحلیل سازمان‌یافته‌ای مرتبط با نابرابری جنسیتی و نیز هیچ هدف دیگری غیر از مردان با نگرش فرهنگی نامناسب ندارد. یکی از تلاش‌های انجام شده جمع‌آوری پول برای ایجاد سیستمی بود که در آن نقشه‌ی آزارهای جنسی از طریق (SMS) برای شهروندان ارسال شود. این پیشنهاد در سال (۲۰۰۸) توسط آژانس توسعه‌ی بین‌المللی ایالات متحده برای رقابت اعلام شد؛ فرد برنده که بهترین ایده را برای ایجاد سیستم داشت توسط کمیته، و سپس رای‌گیری مردمی به پانزده نفر نهایی رسید. سپس (ECWR) از شرکای «داوطلب» خود - Nile و Egyptsoft، Filbalad.com، Masrawy.com، Nugoom FM، Goethe Institute، Netsmart Egypt - به خاطر «صرف وقت و توانایی خود برای کمپینی که با فعالیت سازمان‌های غیردولتی مصر ناآشنا بود، تشکر کرد». پیشنهاد استفاده از تکنولوژی موبایل و هماهنگی با شرکت‌های بزرگ و رای‌گیری عمومی، کاملاً با قاهره‌ی معاصر متناسب بود، شهری که مراکز خرید، تلویزیون و تبلیغات شرکت‌های تلفن، کل شهر را فرا گرفته است.^(۱)

همچنین این کمپین باعث تثبیت و نهادینه‌سازی یک روند بین‌المللی در مصر شد، که بر خشونت علیه زنان تمرکز داشت، این روند از سوی سازمان‌های مختلف ملل متحد، به ویژه هیئت توسعه و همکاری زنان ملل متحد و کمیته‌ی پیمان‌نامه سیداو حمایت می‌شد.

چیز جالبی است اگر توجه کنید که چندین کمپین جمع‌آوری پول و فرصت‌های کاری دیگر در کنار این موضوع، به دور از سالن ملل متحد و بدون آگاهی (سیداو)

(1) Mona Abaza, *Changing Consumer Cultures of Modern Egypt: Cairo's Urban Reshaping, Social, Economic, and Political Studies of the Middle East and Asia* (Leiden, Netherlands: Brill, 2006); Diane Singerman and Paul Ammar, eds., *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the Globalized Middle East* (Cairo, Egypt: American University in Cairo Press, 2006); Anouk De Koning, *Global Dreams: Class, Gender, and Public Space in Cosmopolitan Cairo* (Cairo, Egypt: American University in Cairo Press, 2009). For a major study of contemporary Cairo that focuses instead on informal development across the social classes, see David Sims, *Understanding Cairo: The Logic of a City*.

به آن پرداخته می‌شود. برای مثال: کمپین جهانی (از هر سه زن، یکی) که برای بالا بردن سطح آگاهی نسبت به خشونت علیه زنان برگزار شده بود، از شما می‌خواست که محصولاتشان را بخرید که شامل: کارت تزئین شده و وسایل تزئینی و گردنبند بود؛^(۱) شرکت (peacekeepers Cause-metics) مربوط به لوازم آرایشی از شما می‌خواهند با خرید رژ لب و لاک ناخن از مسئله‌ی زنان حمایت کنید.^(۲) در حالی که این شرکت بخش کمی از درآمدش را برای مقابله با جنایات ناموسی و انواع دیگر خشونت علیه زنان در جهان اسلام صرفا می‌کند. سازمان «آیان هیرسی علی» نیز شروع به تجارت از طریق حقوق زنان کرده است، و از ما می‌خواهد یک کیف دستی با کیفیت بالا را برای کمک مالی بخریم.

فلسطین: سیاستی اجتناب‌ناپذیر

تفکر درباره‌ی خشونت علیه زنان، ما را به پرونده و فضای فعالیت دیگری بر روی حقوق زنان می‌رساند. «کمپین توقف کشتار و سنگسار زنان» یک پروژه‌ی جهانی است که از سال (۲۰۰۷) شروع به فعالیت کرد و شبکه‌ی «زنان و قوانین در مسلمانان (WLUMI)» که در سال (۱۹۸۴) و با درآمدی اندک توسط فمینیست فرانسوی-الجزایری و ضد اصول‌گرا «ماری هری لوکاس» تأسیس شد، میزبانی آن را برعهده گرفت.^(۳) (WLUMI) گسترش پیدا کرد تا این‌که به عنوان یک بازیگر مهم بین‌المللی در دفاع از حقوق زنان، شروع به نشر آگاهی، تحقیق و برگزاری

(1) One in Three Women: A Global Campaign to Raise Awareness about Violence against Women, Domestic Violence, Sexual Assault, Human Trafficking, n.d., oneinthreewomen.com/. The website indicates an interesting mix of commerce and good works: It states, "One in Three Women™ is a program of Moxie Company, Seattle, WA, founded by Cheyla McCornack and Evelyn Brom. Moxie Company is a social enterprise supporting programs and organizations working to end violence against women"; oneinthreewomen.com/index.cfm?action=about.

(2) eaceKeeper Cause- metics, "Women's Health Advocacy and Urgent Human Rights," 2013, iamapeacekeeper.com/peacekeeperadvocacyissuesnew.htm?

(3) Women Living under Muslim Laws (WLUMI), "Violence Is Not Our Culture: The Global Campaign to Stop Violence against Women in the Name of Culture," 2009, stop-stoning.org/.

کنفرانس درباره‌ی مسئله‌ی ظلم و وخیم بودن وضعیت زنان مسلمان کرد.^(۱)

این کمپین تنها برخی اشکال و انواع خشونت فرهنگی علیه زنان را مورد هدف قرار می‌دهد، یا آن را به یک مسئله‌ی عمومی تبدیل می‌کند، برای مثال: نقض حقوق زنان مسلمان توسط رژیم‌های مسلمان، مسلمانان اصولگرا و خانواده‌های (مسلمان) محلی. در یکی از کنفرانس‌های مطبوعاتی، این کمپین به وجود خود مشروعیت می‌بخشد تا «با قوانین متراکم فرهنگی و مذهبی که باعث خشونت علیه زنان می‌شوند مقابله کند»^(۲). موارد سنگسار یا تهدید به سنگسار، شلاق زدن و جنایات ناموسی و غیره در وبسایت کمپین با هم آمیخته شده‌اند، گویا همه‌ی این‌ها نمونه‌هایی از همین پدیده هستند، علاوه بر این که تفاوت‌های اساسی بین موارد فردی وجود دارد، مانند تفاوت در کشور و محل سکونتشان.

خشونت علیه زنان یک مشکل جدی در سراسر جهان است، اما برای این که بدانیم چه چیزی منجر به جداسازی خشونت علیه زنان مسلمان به‌طور خاص شده است، باید به شرایطی توجه کنیم که کمپین در آن آغاز به فعالیت کرد. اول: ما نمی‌توانیم این واقعیت را انکار کنیم که این کمپین در بحبوحه‌ی مجموعه‌ای از پروژه‌های تحریک‌آمیز برای نجات زنان مسلمان از فرهنگ خود ظاهر شد، طوری که برخی از جوانان فرهنگ خود را به عنوان یک فرهنگ بدوی و عقب‌مانده تصور می‌کنند، همان‌طور که در فصل چهارم به آن اشاره کردم، یا به این دلیل که آن‌ها معتقدند زنان مسلمان در نتیجه‌ی قوانین ستمگرانه‌ی اسلامی زنان مورد ستم قرار می‌گیرند، همان‌طور که (آیان هیرسی) و راست‌گرایان آمریکا و اروپا و حتی فمینیست‌های دیگر نیز بدان معتقدند و همه‌ی این‌ها نتیجه‌ی دیدگاه عمومی جدیدی است که

(1) Valentine M. Moghadam, *Globalizing Women: Transnational Feminist Networks*, Themes in Global Social Change (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 172-142, (2005, for an excellent description of WLUML's positions and history.

(2) Women Living under Muslim Laws (WLUML), "The Global Campaign 'Stop Stoning and Killing Women!' Concept Paper," 2, 2007, wluml.org/english/news/stop_stoning_and_killing_women20%_concept_paper.pdf.

برای مردم ایجاد شده است.^(۱)

دومین جنبه‌ی این وضعیت اینست کمپین زمانی شروع به فعالیت کرد که خشونت زیادی علیه زنان مسلمان که در مناطق جنگی بودند وجود داشت. زمانی که کمپین اعلام شد جنگ در کشورهای عراق و افغانستان همچنان ادامه داشت، مدت کوتاهی پس از اعلام کمپین نیروهای دفاعی اسرائیل به غزه حمله کردند. در بیست و سه روز، پس از آن که بیش از (۱۳۰۰) نفر کشته شدند - زنده در خانه‌هایی که توسط افشازنده‌ها بمباران شدند، یا با گلوله زده شدند، از دریا به آن‌ها شلیک کردند، توسط تانک‌ها مورد هدف قرار گرفتند، یا با سلاح‌های فسفری که همانند ناپالم عمل می‌کند کشته شدند-^(۲) چند نفر از کشته‌شدگان، زن بودند؟! یادم است آن زمان از خودم می‌پرسیدم: (خب، کمپین «فمینیست‌های جهانی» علیه کشتار و زخمی کردن این تعداد زیاد از زنان مسلمان کجاست؟ تعداد زیادی از زنان و افراد غیرنظامی در مناطق جنگی به دلیل خشونت‌هایی که رخ می‌دهد با مرگ روبرو می‌شوند؟)^(۳)

فعالان زن فلسطینی به مدت چندین سال تنها می‌توانستند این وضعیت را محکوم کنند و از حقوق زنان دفاع کنند، و نیز با دیگر فمینیست‌ها در کشورها و سایر مناطق ارتباط برقرار کنند، آن‌ها همچنین باید نسبت به وضعیت سیاسی خاصی

(1) Robert Spencer and Phyllis Chesler, *The Violent Oppression of Women in Islam* (Los Angeles: David Horowitz Freedom Center, 2007).

(2) Amnesty International, *Israeli Army Used Flechettes against Civilians* (New York: Amnesty International, January 2009, 27), amnesty.org/en/news-and-updates/news/israeli-used-flechettes-against-gazacivilians-20090127; James Hider, "Names of Commanders to Be Kept Secret as Gaza Weapons Inquiry Begins," *Times of London: TimesOnline*, January 2009, 22, timesonline.co.uk/tol/news/world/middle_east/article5563082.ece.

(3) United Nations Human Rights Council (UN/HRC), *Human Rights in Palestine and Other Occupied Arab Territories: Report of the United Nations Fact Finding Mission on the Gaza Conflict*, September 2009, 15. www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/specialsession/9/FactFindingMission.ht

آگاهی داشتند که هم خودشان و هم زنانی که از آنها دفاع می کردند در آن زندگی می کردند و به فعالیت می پرداختند. علی رغم این که انتشار انتقادات مبنی بر تاثیر سیاست «غیردولتی کردن» سازمان های زنان فلسطین وجود داشت، که منجر به حرفه ای شدن و رتبه بندی بر اساس سطح آگاهی و احیای اراده ای افراد کمک کننده برای آموزش جنسیت، نوشتن گزارش و تحقیقات شده بود، زنان فعال فلسطینی قدرتمندانه در پیمان ملی که بسته بودند باقی ماندند و همچنین از وضعیت سیاسی گسترده آگاهی بالایی داشتند.^(۱) سازمان های غیردولتی و پروژه های فلسطینی، چه در سرزمین های اشغالی و چه در مرزهای (۱۹۴۸) ممکن است توسط نهادهای کمک کننده ای اسکاندیناوی، آلمان، بنیاد فورد، جوامع باز و سازمان بهداشت جهانی و (UNIFEM)، درست مانند سازمان های مردم نهاد مصر حمایت شوند، با این حال در هسته ای فعالیت آنها واقعیت غیرقابل اجتناب از اشغال و نظامی سازی، و در مورد شهروندان فلسطینی در اسرائیل نیز حاشیه نشینی و تبعیض وجود دارد.

یکی از تاثیرگذارترین مطالعات که در این منطقه انجام شده است، یک گزارش مطالعاتی درباره ی زنان و آسیب دیدگی های دوره ی انتفاضه ی دوم بود که از ابتدای سال (۲۰۰۰) آغاز شد. این گزارش چندین جنبه ی مختلف در مورد کار بر روی حقوق زنان در فلسطین را نشان می دهد که آن را از حقوق اجتماعی زنان در مصر متفاوت می کند. این مطالعه به منظور کمک به روش های درمانی جنبه ی

(1) Carapico, "NGOs, INGOs, GO- NGOs and DO- NGOs"; Sari Hanafi and Linda Tabar, The Emergence of a Palestinian Globalized Elite: Donors, International Organizations and Local NGOs (Ramallah, Palestine: Institute of Jerusalem Studies; Muwatin, Palestinian Institute for the Study of Democracy, 2005); Islah Jad, "Between Religion and Secularism: Islamist Women of Hamas," in On Shifting Ground: Muslim Women in the Global Era, ed. Fereshteh Nourai-Simone (New York: Feminist Press at the City University of New York, 2005); Islah Jad, "The Demobilization of the Palestinian Women's Movement in Palestine: From Empowered Active Militants to Powerless and Stateless 'Citizens,'" MIT Electronic Journal of Middle East Studies 8 (Spring 111 -94 :2008; Penny Johnson, "Violence All Around Us: Dilemmas of Global and Local Agendas Addressing Violence against Palestinian Women, an Initial Intervention," Cultural Dynamics 20, no. 131 -119 :2008) 2.

روانشناختی و اجتماعی برای زنان موثر طراحی شده است، و در عین حال به تجربه‌ی زنان در منازعات سیاسی نیز می‌پردازد. همان‌طور که «نادیره شالهبوب کیوورکیان» آغازگر این مطالعه در بخش (زنان، منازعه‌ی مسلحانه و از دست دادن سلامت روان زنان فلسطینی در سرزمین‌های اشغالی) استدلال می‌کند این پروژه برای ایستادگی در برابر: «چهارراهی بین نقض حقوق بشر و سلامت روان و تحقیقات» است^(۱). در این تحقیق به داستان‌های شخصی چندین زن اشاره شده است، از جمله: خاطرات شوک و تروما و مقابله در پاسخ به خشونت سیاسی (برای مثال تماشای ریختن مغز پسرش روی زمین، وقتی سربازان اسرائیلی آن را زیر پای خود له می‌کنند)، یا تخریب خانه و ویرانی آن (ببینی که خانه‌ات را منفجر می‌کنند و تو فرزندان را در چاه حیاط پنهان کرده‌ای)، ترور و آزار جنسی (سربازان به دختران تجاوز می‌کنند)، خشونت‌های مرتبط با جنسیت (جاسوسی از همسران شهیدان، زایمان در پاسگاه‌ها، مردان بیکار و ناامید در خانه)، ترس و ناامنی مداوم.^(۲)

بسیاری از فعالان فمینیست فلسطینی با سازمان‌های بین‌المللی و دولتی همکاری می‌کنند تا بتوانند بر روی مسائل زنان و تثبیت آن‌ها به فعالیت بپردازند. به طور ویژه فراخوان‌های حقوق بشر به عنوان یک ابزار قدرتمند برای فلسطینی‌ها در نظر گرفته می‌شود، فراخوان‌هایی که نمی‌توانند از آن دست بردارند، هرچند که آن‌ها از انتقادات آکادمیک و سیاسی حقوق بشر مطلع هستند و آن را درک کرده‌اند.^(۳)

(1) Nadera Shalhoub- Kevorkian, "Conceptualizing Voices of the Oppressed in Conflict Areas," in *Women, Armed Conflict and Loss: The Mental Health of Palestinian Women in the Occupied Territories*, ed. Khawla Abu Baker (Jerusalem: Women's Studies Centre, 2004), published with Swedish funding: Kvinna Till Kvinna (Woman to Woman) and Sida (Swedish International Development Cooperation Agency).

(۲) همان منبع پیشین، صفحه‌ی ۱۷-۳۱

(3) Lori Allen, "Martyr Bodies in the Media: Human Rights, Aesthetics, and the Politics of Immediation in the Palestinian Intifada," *American Ethnologist* 36, no. 161: (2009) 1. Didier Fassin also comments on the depoliticizing focus on trauma during the second intifada; see his *Humanitarian Reason* (Berkeley: University of California Press, 2012). Islah Jad, based at Birzeit University in Palestine, chose to coauthor the UNDP's Arab Human Development

سازمان‌های غیردولتی زنان در فلسطین به مجموعه‌ای از سازمان‌های بزرگ‌تر اشاره می‌کنند که بر زندگی زنان فلسطینی تاثیرگذار هستند، حتی کسانی که در شبکه‌ها و موسسات بین‌المللی مربوط به حقوق زنان مشارکت دارند، اکثر اوقات در مورد وقایع سیاسی که در زندگی روزمره رخ می‌دهد سکوت اختیار می‌کنند. همین موضوع برای مصر صادق نیست، به ویژه که انتقاد از حکومت دشوار است و همچنین به نظر می‌رسد که اصلاحات نئولیبرال تاثیر ویرانگری بر زندگی مردان و زنان و نیز عدم کنترل آن‌ها حداقل تا زمان انقلاب را داشته است.

بر اساس گفته‌های «پنی جانسون»، پژوهشگر دانشگاه بیرزیت، مشکل اصلی فعالان حقوق فلسطینی این است که پژوهشگران - کنشگرانی مانند شلهوب کوورکیان که با سازمان‌های بین‌المللی مانند دیده‌بان حقوق بشر (HRW) همکاری می‌کنند، گاهی با ناامیدی درمی‌یابند که «هیچ‌یک از تحلیل‌های آن‌ها درباره‌ی خشونت ناشی از اشغال و محاصره و تاثیرات آن بر زنان و خانواده‌ها» در گزارش‌های نهایی گنجانده نمی‌شود.^(۱)

«جانسون» از این‌که گزارش دیده‌بان حقوق بشر با عنوان «پرسشی درباره‌ی امنیت»، «خشونت خانگی و به طور ضمنی روابط جنسیتی و خانواده‌های فلسطینی را از تمام زمینه‌هایی که در آن عمل می‌کنند، جدا می‌کند» انتقاد می‌کند. سپس «جانسون» این گزارش‌ها را متهم می‌کند که تاثیرات اشغال و محاصره بر توانایی تشکیلات خودگردان فلسطین در اجرای قانون را نادیده می‌گیرند و تاثیرات خشونت فراگیر و خفقان اقتصادی بر روابط خانوادگی فلسطینی‌ها را در نظر نمی‌گیرد.

اگر «فمینیسم حکومتی» هالی به خوبی ویژگی‌های بسیاری از فعالیت‌های حقوق زنان مصر را توصیف می‌کند، پس افرادی همانند «اصلاح جاد» و دیگران نیز

Report 2005: Towards the Rise of Women in the Arab World. Scholar- activists, including Nadera Shalhoub- Kevorkian, assisted Human Rights Watch (HRW) in preparing A Question of Security, its 2006 report on violence against Palestinian women a

(1) Johnson, "Violence All Around Us," 125.

به طور مشابه نشان داده‌اند که چگونه تأسیس تشکیلات خودگردان فلسطین در کرانه‌ی باختری و غزه، و به ویژه حمایت آن از فموکرات‌ها (یک سازمان دولتی که از سیاست‌های فمینیستی دفاع می‌کند) در کنار گسترش سازمان‌های غیر دولتی با بودجه‌ی خارجی از دهه‌ی (۱۹۹۰)، منجر به آنچه آن‌ها «غیر سیاسی شدن» جنبش زنان فلسطین می‌نامند، شده است.^(۱) توجه دقیق به انواع فعالیت، اشکال سازمانی، سلسله مراتب و نیز شبکه‌های اجتماعی که شیوه‌های جدید پیگیری حقوق زنان به همراه داشته - یعنی زندگی اجتماعی حقوق - نشان می‌دهد که تضعیف تدریجی فعالان زن رخ داده است. «جاد» بیشتر نگران این است که چگونه این امر عرصه‌ی فعالیت‌های مردمی زنان را برای بسیج اسلامگرایان باز گذاشته است (که او به طور منحصر به فردی نسبت به این دیدگاه باز داشته است)،^(۲) اما من فکر می‌کنم او تاثیر فناوری‌های غیرسیاسی سازمان‌های غیردولتی مانند دوره‌های آموزش جنسیتی را دست کم می‌گیرد که هنوز می‌توانند در بستر ملی بسیار حساس فلسطین، با سایر انواع فعالیت‌های حقوق زنان که در مسیرهای فعالیت‌تری انجام می‌شوند، تلافی کرده و آن‌ها را تقویت کنند.

شواهدی از این را می‌توان از داستان پژوهشگر دیگری به نام «سما عویضه» درباره‌ی اولین دیدارش از اردوگاه آوارگان جنین دریافت که موضوع مطالعه‌ی «شلهوب کیوورکیان» درباره‌ی از دست دادن زنان نیز بود. هیئت چندملیتی که این محقق برای ورود به اردوگاه‌های ویران شده‌ی پناهندگان همراهی کرد، توسط اتحادیه‌ی کمیته‌های امداد پزشکی فلسطین سازماندهی شده بود، وقتی آن‌ها رسیدند، با تعدادی مرد جوان که مشغول امدادسانی پزشکی بودند، مواجه شدند.

(1) Jad, "Demobilization of the Palestinian Women's Movement in Palestine."

(2) Islah Jad, "Between Religion and Secularism: Islamist Women of Hamas;" Islah Jad, "The Politics of Group Weddings in Palestine: Political and Gender Tensions," Journal of Middle East Women's Studies 5, no. 53-36: (2009) 3.

* Sama Aweidah, "A Glimpse into the Women's Stories," in Abu Baker, Women, Armed Conflict and Loss, 102.

وقتی این مردان جوان فهمیدند دو فلسطینی موفق شده‌اند با هیئت بین‌المللی وارد اردوگاه شوند، از شنیدن این‌که آن‌ها از مراکز زنان آمده‌اند هیجانزده شدند؛ چرا که معلوم شد این مردان جوان قبلاً در مرکز مطالعات زنان اورشلیم آموزش جنسیتی دیده بودند. آن‌ها حتی اسم او را به یاد داشتند زیرا نوشته‌های وی بخشی از واحد درسی دوره‌ی آموزشی‌شان بود. چنین تلاقی‌هایی از آموزش جنسیتی تا کار درمانی و سیاسی، به دلیل ویژگی‌های این بستر ملی، مشخصه‌ی حوزه‌ی کار حقوق زنان در فلسطین است.

مدارهای ترکیبی در زندگی روزمره

اگر اکنون درک بهتری از حوزه‌های متغیر فعالیت حقوق زنان در مصر و پیوند تنگاتنگ حقوق زنان و سیاست ملی در فلسطین داریم، هنوز باید درباره‌ی چگونگی میانجی‌گری حقوق زنان مسلمان در خارج از دسترس مستقیم این مدافعان محلی حقوق زنان بیندیشیم. برای تمام این متخصصان، که گاه به عنوان قهرمانان شجاع مبارزه برای حقوق زنان در جوامع خود معرفی می‌شوند، زنانی (غیر از خودشان) وجود دارند که به عنوان هدف تلاش‌های حمایتی آن‌ها تصور می‌شوند. حقوق زنان مسلمان چگونه در زندگی این ذی‌نفعان مردمی جریان می‌یابد؟

من می‌خواهم به روستایی که در مصر علیا می‌شناسم بازگردم تا ببینم چگونه ابزارهای اجتماعی حقوق در زندگی زنان آنجا میانجی‌گری میکنند. ما باید بفهمیم که چگونه مدارهای حقوق در چنین روستاهایی با مدارهایی که در مکان‌های نخبه‌ی شهری و بین‌المللی دنبال می‌کردیم تلاقی می‌کند و از آن‌ها متمایز می‌شود. وقتی به جوامع زنانی روی می‌آوریم که به نظر می‌رسد خارج از حوزه‌های تحت پوشش و شبکه‌های اجتماعی گروه‌های حقوق زنان مصر قرار دارند، چه اتفاقی می‌افتد؟ من به این زنان روی نمی‌آورم تا متخصصان و فعالانی را که در عرصه‌های اجتماعی حقوق زنان مسلمان فعالیت می‌کنند بی‌اعتبار یا تحقیر کنم، بلکه می‌خواهم هم دامنه و هم شکل‌های گفتمان‌های حقوق دختران و زنان مسلمان را در

فاصله‌ای دور از مراکز شهری که در آن‌ها این گفتمان‌ها بسیار پررنگ، متنوع و دارای بودجه‌ی خوبی هستند، نشان دهم.

من برخی از احزاب در دایره‌ی بین‌المللی را در مورد حقوق پیگیری کردم، از بسیاری از سازمان‌های مختلف زنان بازدید کردم که از حق زنان دفاع می‌کردند، و نیز به تحقیق درباره‌ی بنیادهای اهدا کننده‌ای پرداختم که این سازمان‌ها را تامین می‌کردند. همچنین دو حکومت مصر و فلسطین را مورد بررسی قرار دادم که دستورکار حقوق را به برنامه‌ی کار خود تبدیل کرده بودند. من به عنوان یک انسان‌شناس که در مناطق روستایی فعالیت می‌کند، می‌خواهم بدانم که با مطالعه‌ی زندگی عادی زنان، حقوق زنان مسلمان چگونه است؟

زمانی که در سال (۲۰۰۸) در مورد سازمان‌های حقوق زنان در مصر به تحقیق پرداختم، مرخصی گرفتم و به نزد برخی از دوستانم در روستا رفتم، تا درباره‌ی پروژه جدیدم با آن‌ها صحبت کنم. بیشترشان حرفی برای گفتن داشتند (همان‌طور که سه سال پیش زینب دلش از حکومت پر بود)، دو زن جوان که من از زمانی که دختر بودند آن‌ها را می‌شناختم، بلافاصله شروع به صحبت درباره‌ی سریالی کردند که به تازگی در ماه رمضان، آن را تماشا کرده بودند. برای من ماجرای سریال را این‌گونه تعریف کردند: چندین پسر جوان، یک پزشک زن و تعدادی پرستار را در شب می‌ربایند که در مسیر بازگشت به خانه بودند، و به یکی از دخترها تجاوز می‌کنند، آن‌ها برایم توضیح دادند که تمام فیلم درباره‌ی آوردن این تجاوزکاران به دادگاه بود. آن‌ها می‌خواستند بدانند که مجازات فرد متجاوز، اعدام است.

اهمیت دادنشان به پیام یک سریال تلویزیونی و گفتگو درباره‌ی مسئله‌ی تجاوزجنسی چیز مهمی است، اما اصلاً موضوع جدیدی نیست. سریال‌های مصری غالباً مسائل مهم اجتماعی را مطرح می‌کنند، همان‌طور که من در کتاب خودم با عنوان (سریال‌های ملی) به این موضوع پرداخته‌ام. سریالی با عنوان (مشکل افکار عمومی) وجود داشت، که مسئله‌ی خشونت علیه زنان را به یک پیام تبدیل

کرده بود. پس از پخش، سریال بازتاب زیادی به دنبال داشت و بازیگر اصلی سریال نیز در جشن «شانزده روز برای پایان دادن به خشونت علیه زنان» برنده‌ی جایزه‌ی (UNIFEM) در کشور اردن شد.

دختر جوان دیگری در روستا خاطرنشان ساخت که تلویزیون ملی در آگاهی‌بخشی زنان از حقوقشان در مناطق روستایی مصر نقش بسزایی داشته است. وقتی از آن دختر پرسیدم که درباره‌ی حقوق زنان چه می‌داند، به من گفت: «موضوعی است که سوزان مبارک روی آن کار می‌کند. درباره‌ی ختنه‌ی دختران است.»، در واقع یکی از پروژه‌های اصلی شورای ملی کودکان و مادران که به خشونت علیه دختران خردسال پرداخته است، تشویق به ختنه‌ی رایگان در روستاها بود.

زنان روستایی به گفتمان ملی حقوق پیوند داده شده بودند. زمانی که از یک مادر و دختر نوجوانش پرسیدم که آیا درباره‌ی سازمان‌های محلی که به حقوق زنان می‌پردازند چیزی می‌دانند؟ به من گفتند هیچ‌چیزی در این‌باره نمی‌دانند، آن‌ها فکر می‌کردند که شاید چنین سازمان‌هایی در قاهره و جاهای دیگر وجود داشته باشد، اما هیچ اطلاعاتی در مورد منطقه‌ی خودشان نداشتند. سپس به این موضوع پرداختیم که اگر زنی با شوهر خود مشکل داشته باشد چکار باید بکند؟! مادر گفت: آن وقت خانواده‌ی هر دو طرف گرد هم می‌آیند تا مشکل را رفع کنند و بین زوجین صلح و آشتی برقرار کنند.

وقتی درباره‌ی مسئله‌ی ارث و میراث پرسیدم، در ابتدا گفت اگر در این مورد مشکلی پیش بیاید، زن می‌تواند به دادگاه برود، اما بعداً گفت: اگر برادر هم مقاومت کند، آن وقت مردم با او صحبت می‌کنند تا او را ترغیب کنند که سهم الارث خواهرش را بدهد.

وقتی به این مادر گفتم دلیل این‌که من روی موضوع حقوق زنان مسلمان کار می‌کنم اینست برخی از مردم غرب فکر می‌کنند که زنان مصری تحت ظلم‌وستم هستند، شروع به خندیدن کرد و گفت: «نه، نه، این قضیه مربوط به گذشته بود،

الان همه چیز پیشرفت کرده است. الان همه‌ی دختران تحصیل کرده هستند". دختران هم‌دوره‌ی این خانم باید در خانه به مادرشان در کارهای خانه کمک می‌کردند، همان‌طور که این مادر توضیح می‌داد، اما الان آن‌ها اجازه می‌دهند فرزندانشان تحصیل کنند. این زن و شوهرش مدام کار می‌کردند تا فرزندانشان به مدرسه بروند و دخترشان را تشویق می‌کردند زبان فرانسوی بخواند تا به راحتی وارد دانشگاه شود. دقت کردم که کلمه‌ی «حق» را در صحبت‌های این زن نشنیدم، بلکه صحبت از گفتمانی پیشرفت‌خواهانه می‌کرد که تحصیل دختران را به عنوان یک نماد نمونه از پیشرفت یا حتی حق قلمداد می‌کرد. این زن به خوبی می‌دانست که اگر بخواهد فرزندانش بهتر زندگی کنند باید بیشتر کار کند، به ویژه کار دامداری. این پرسش درباره‌ی حقوق زنان در مدرسه و رسانه‌ها از سوی حکومت رواج داده می‌شود، به ویژه از زمانی که رویای توسعه‌ی ملی از سال‌های (۱۹۵۰) به راهی برای اتلاف و خرج کردن بی‌رویه تبدیل شده است.

گفتگوهای بعدی‌ام با سایر زنان روستا به من نشان داد که مراکز و سوابق زیادی برای مسئله‌ی حقوق زنان در روستا وجود دارد. «عایشه» زنی است که در دهه‌ی چهل زندگی‌اش برای اولین بار او را در یک کلاس ادبی در اواسط سال‌های (۱۹۹۰) دیدم، این خانم بهترین مدرک را درباره‌ی دوگانگی در مفهوم «حقوق زنان مسلمان» به من ارائه داد، همچنین سرخ‌ی درباره‌ی تعدد موسساتی که از طریق آن‌ها قوانین صادر و پیگیری می‌شوند. کلاسی که «عایشه» را در آن دیدم بخشی از آن مکانیزم ملی بود که از سوی (سوزان مبارک) به عنوان بخشی از برنامه‌ی حقوق زنان حمایت می‌شد، که به مدت دو سال ادامه داشت، همچنین معلم‌هایش زنان فارغ‌التحصیل دانشگاه منطقه بودند، اما بعداً بدون دلیل کلاس‌ها تعطیل شدند.

وقتی به «عایشه» گفتم که پروژه‌ی جدیدم درباره‌ی حق و حقوق زنان مصری است، به من گفت: «بگذار به تو بگویم، زنان مصری بالاترین سطح حق و حقوق را دارند. واقعاً... «لیلی» می‌دانی که ما وزیر زن داریم؟ وزیر!، وزیر امور اجتماعی و

مدیر وزارت دارایی همه زن هستند. این‌جا در مصر، حکومت به زن حق داده است، صددرصد.»

اما بعد حرف‌هایش را مشروط به این کرد: «اما مردم، یعنی خانواده‌ی زن، حق زن را غصب می‌کنند. پدری سه هکتار زمین به ارث برای دخترش به جا گذاشت، اما برادرش آمد و گفت: (نخیر نباید این‌قدر ببرد، نباید این زمین را به او داد). در این‌جا حکومت، حق دختر را داده است». متوجه شدم که در زمان تعریف ماجرا، ضمیرها را تغییر داد، از او پرسیدم آن زن خودت بودی که این‌طور با او رفتار شد؟ شروع به خندیدن کرد و گفت: «این فقط یک مثال بود، سبحان الله، خانواده‌ی من صاحب زمین نبودند». بعد ادامه داد: «برادر سهم خواهرش را برد. چنین چیزهایی اتفاق می‌افتد، در برخی خانواده‌ها این امر اتفاق می‌افتد، برخی دیگر حق دخترشان را می‌دهند.... آن مرد می‌گفت: (من این زمین را برای خودم برمی‌دارم، من مرد هستم، باید برای من باشد).»

پاسخ او برای آن برادر این بود که: «خدای سبحانه و تعالی ارث را نیز به زن بخشیده است»^(۱). بعد هم این آیه‌ی قرآن‌کریم را خواند که دادن ارث به زنان را واجب می‌گرداند. سپس گفت: «اگر خداوند در قرآن، زنان را به عنوان وارث تعیین کرده باشد، تو کی هستی تا با آن مخالفت کنی؟»

وقتی پرسیدم خب در این وضعیت زنان چه می‌کنند؟ گفت: «به حکومت پناه می‌برد»، اما پس از چند ثانیه پاسخش را اصلاح کرد و گفت: «خودش در ابتدا پیش خانواده‌اش می‌رود و به نزد ریش‌سفیدها شکایت می‌کند»، فوراً هم یک مثال

(۱) برای اطلاعات بیشتر از زنان عرب نگاه کنید به:

Fida Adely, Gendered Paradoxes (Chicago: University of Chicago Press, 2012); Adely, "Educating Women for Development: The Arab Human Development Report 2005 and the Problem with Women's Choices," International Journal of Middle East Studies 122-105: (2009) 41; for more on education in the village, see Lila Abu- Lughod, Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt, Lewis Henry Morgan Lectures 2001 (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

متفاوت آورد که مربوط به روستای خودشان بود. از این صحبت کرد: یک شخصیت مشهور دینی در روستای روبرویشان وجود داشته که پدر و پدربزرگش هم جزو شخصیت‌های مشهور دینی بوده‌اند. «عایشه» به من گفت که: «هر مشکلی داشته باشیم به نزد او می‌رویم». درست در آن لحظه برادرش وارد اتاق شد و «عایشه» حرفش را نیز برای او تکرار کرد: «مگر نه این که اگر زنی با عمو و برادرانش مشکل داشته باشد، شکایتش را پیش شیخ می‌برد؟ این خیلی عادی است، شیخ هم به سخنان زن گوش می‌دهد». پس از آن که برادرش سری برای او تکان داد، «عایشه» شروع به تعریف داستان دیگری کرد، در این مورد که چگونه این شخصیت برجسته‌ی دینی، مشکلات را نه تنها بین زن و خانواده‌اش حل می‌کند، بلکه بین چند خانواده‌ی مسلمان و مسیحی که بر سر زمین و ملک دچار مشکل شده بودند. این مثال‌ها نشان‌دهنده‌ی احترام و خردمندی، و میانجی‌گری کردن آن مرد در مشکلات بود.

تنها در طول این گفتگو، «عایشه» از چندین جنبه و به‌طور غیرمستقیم به مسئله‌ی حق اشاره کرد: صحبت از حقوق قانونی زنان کرد، ارزیابی تصویر سیاسی در برابر مسئله‌ی حقوق زنان، صحبت از کشمکش‌های درون خانواده و چند خانواده کرد، و در نهایت از حق خدادادی زنان در قرآن کریم صحبت کرد. سپس یک سال بعد دوباره گفتگویی برگزار کردیم، این‌بار به طور کلی از اسلام صحبت کرد. اصرار داشت بر این که اسلام حق کار کردن و تحصیل را به زنان بخشیده است و مثال چند زن دوران رسول خدا (صلی الله علیه وسلم) را آورد: «نفیسه» معلم بود، «عایشه» حدیث از پیامبر روایت کرده است.

سپس صحبت از این کرد که برخی افراد فکر می‌کنند آزادی به معنای پوشیدن لباس کوتاه و برهنه گشتن در کوچه و خیابان است. در پایان صحبت‌هایش می‌گفت هم‌اکنون آزادی زیادی فراهم است و یک‌بار دیگر صحبت از چندین نوع حق کرد، سپس توضیح می‌داد که «قاسم امین» هیچ وقت منظور از این نوع آزادی نبوده است. این‌جا «عایشه» صحبت از «قاسم امین» کرد، که اصلاح‌گر مدرن قرن بیستم

و نویسنده‌ی کتاب (آزادی زنان) بود، همچنین حامی تحصیل دختران و برداشتن حجاب نیز بود.

عایشه همچنین در میان صحبت‌هایش به موسسات متعددی اشاره کرد که میانجی‌گر حقوق در مصر هستند، یعنی انجمن‌هایی که زنان می‌توانند از طریق آن‌ها به دنبال عدالت و حقوق خود بروند؛ همچنین نهادهای مذهبی و شخصیت‌های دینی محلی که اگر یک زن توسط خانواده‌ی خود مورد ظلم واقع شد، تحت عنوان حقوق و اخلاق اسلامی مداخله می‌کنند. توجه کنید که عایشه به سازمان‌های غیردولتی و مردم نهاد اشاره نمی‌کند، علی‌رغم این‌که در منطقه‌های نزدیک آن‌ها یک سازمان بین‌المللی وجود دارد که کمک عظیمی به آن می‌شود و به انجام پروژه‌های انسانی می‌پردازد که آموزش دختران روستا و آگاهی‌بخشی به آن‌ها در مورد «حقوق معمولی‌شان، از جمله حق یادگیری، تفریح و گشت‌وگذار» است. همانند دختران و زنان دیگری که سخنانشان را ذکر کردم. «عایشه» نیز این شیوه‌ی متنوع زندگی کردن و بدست آوردن حقوق مربوط به خود را از طریق تلویزیون، مدرسه، تحصیلات دینی و زندگی روزمره‌ی اطراف خودش کسب نموده است. به این دلیل که افراد جامعه دوست دارند کمتر حرف ناگفته و راز داشته باشند، بنابراین اطلاعاتشان درباره‌ی گزینه‌های در دسترس زیاد و فشرده است.

در سال (۲۰۱۲) برای ملاقات با عایشه برگشتم، که تقریباً یک سال پس از تظاهرات کشور و مستقیماً پس از انتخابات پارلمان بود، آن زمان شوکه شدم از این‌که به هر جایی می‌رفتم زنان و دختران می‌خواستند به بحث و گفتگو بپردازند و از سیاست صحبت کنند. زنان از چهره‌ی پنهان حکومت که در حال آشکار شدن بود به حیرت آمده بودند، از این تعجب می‌کردند که چگونه حکومت از رده‌های پایین به بالا فاسد شده است، و توانسته‌اند این همه ثروت عظیم را برای خود و اعضای خانواده‌شان جمع‌آوری کنند. آن‌ها به‌ویژه وقتی فاش شد که «سوزان مبارک» جواهرات ملکه نازلی و مادر پادشاه سابق را برای خودش برداشته است، احساس رسوایی

کردند، زیرا معتقد بودند که این جواهرات متعلق به ملت است. همچنین عصبانی بودند از این که پرونده‌ی رئیس‌جمهور سابق تقریباً یک سالی است که در دادگاه است، اما هنوز عدالت در مورد او اجرا نشده است. با این حال همدردی خاصی نسبت به خانواده‌ی جوانانی نشان دادند که به دست نیروهای امنیتی در خیابان‌ها و در اولین هفته‌های تظاهرات قربانی شدند، این خانواده‌ها شایسته‌ی عدالت هستند.

در سطح داخلی هم زنان به دلیل انتخابات پارلمانی که مدت کمی نیست برگزار شده بود، شور و شوق خوبی داشتند، همچنین مشتاق صحبت درباره‌ی کمپین‌های انتخاباتی، و نگرانی‌های به جایشان نسبت به اخوان‌المسلمین بودند، به ویژه وقتی مطمئن شدند که جلوی بخش گردشگری را نمی‌گیرد (که درآمد آن‌ها حاصل از گردشگری است)، بلکه تنها گردشگران را ملزم می‌کند احترام به اخلاق کشور را رعایت کنند، بسیاری از زنان این ایده را دوست داشتند، برخی هم از برخی جنبه‌ها به این پروژه می‌خندیدند. اخوان‌المسلمین برای جابه‌جایی دختران و زنان به پایگاه‌های رای‌گیری وسیله‌ی نقلیه فراهم کرده بود، زنان نیز هوشمندانه متوجه شده بودند که هدف اخوان‌المسلمین از انجام این کار، حمایت از نامزدهای آن‌ها در پارلمان بود. یکی از دختران می‌گفت: «خب چطور می‌دانند ما به چه کسی رای می‌دهیم؟»

همه از این صحبت می‌کردند که چگونه در گذشته مردم نمی‌توانستند آزادانه صحبت کنند، اما اکنون فضای گسترده‌ای برای گفتگو وجود دارد. و هرگز دوباره به این سکوت و ناامیدی باز نخواهند گشت. به تدریج آشکار می‌شد که حکومت و به‌طور خاص سیستم، چقدر آن‌ها را فریب داده است، نه به عنوان شهروند، بلکه به عنوان یک زن.

لازم است به شیوه‌ای دیگر درباره‌ی حقوق زنان مسلمان به تفکر بپردازیم. مسئله‌ی بین‌المللی که وابسته به احساسات مردم شده است، و به قضیه‌ی مداخله‌ی نظامی و فمینیسم بین‌المللی، موسسات ترقی‌خواه، مسئله‌ی کار و بیمه‌های اداری و تجارت با ادبیات پیوند خورده است. -

چگونه، کی و کجا این ایده سر برآورد که مسئله‌ی حقوق زنان، جهان را اصلاح و بازنویسی می‌کند؟ تحت عنوان این نوع درکیات چه تغییر اجتماعی و فردی در زندگی اشخاص رخ داد؟ چه کسی این درکیات را به منصفی ظهور رساند و اکنون در این جهت به فعالیت می‌پردازد؟ آیا این نوع درکیات چه مسیرهای جدیدی از قدرت و سرمایه‌داری - اقتصادی و فرهنگی - را می‌گشاید؟

انسان‌شناسان ما را به مطالعه‌ی «کاربرد اجتماعی حقوق» و مشاهده‌ی دقیق گفتمان حقوق و اجرای آن تشویق کرده‌اند.^(۱) من در اینجا برای چیزی بیشتر استدلال می‌کنم: این‌که به دقت، در عرصه‌های متعدد، به دنبال روش‌هایی باشیم که هم کاربردها و هم گفتمان حقوق، حوزه‌های اجتماعی و سیاسی را سازماندهی می‌کنند و سازمان‌ها، پروژه‌ها و اشکال حکومت‌داری را تولید می‌کنند، همان‌طور که خود توسط آن‌ها تولید می‌شوند. اگر این رویکرد را در پیش بگیریم، چارهای نداریم جز این‌که به جزئیات حقوق زنان مسلمان پردازیم همان‌طور که آن‌ها در مکان‌ها و جوامع خاص رفت‌وآمد می‌کنند. در قاهره، صنعت حقوق زنان مسیرهای شغلی ایجاد می‌کند، منابع مالی را هدایت می‌کند، تعهدات را برمی‌انگیزد، به بازیگران جدید اعتبار می‌بخشد، شبکه‌های اجتماعی را ایجاد و مختل می‌کند، و چارچوب‌ها و ایده‌آل‌های سیاسی و فکری را مشروعیت می‌بخشد. حقوق زنان مجرای برای مداخله‌ی خارجی و دخالت دولتی در نظم‌دهی به زندگی روزمره هم طبقه‌ی متوسط و هم افراد حاشیه‌نشین فراهم می‌کند. حقوق زنان موضوع حمایت شرکت‌ها هستند و به عنوان نمادی از مدرنیته پذیرفته شده‌اند، اما همچنین - و اکنون بیش از پیش - موضوع کشمکش میان نهادها و سازمان‌های مذهبی، به ویژه احزاب و جنبش‌های اسلامی هستند، و توسط اشکال جدید فمینیسم که برخی آن را فمینیسم اسلامی می‌نامند، مورد توجه قرار گرفته‌اند، همان‌طور که در فصل ششم به آن می‌پردازم.

(1) Mark Goodale, "Introduction to 'Anthropology and Human Rights in a New Key,'" American Anthropologist 108, no. 3: (2006) 1; Richard Ashby Wilson, "Afterword to 'Anthropology and Human Rights in a New Key': The Social Life of Human Rights," American Anthropologist 108, no. 81: (2006) 1.

پیوند دادن مورد مصر به فلسطین، نشان‌دهنده این است که مسئله حقوق زنان در سطح بزرگ سیاسی چقدر وضعیت مستقل و متفاوتی دارند، بنابراین لازم است به سازمان‌ها و منابع کشور و منافع بین‌المللی در آن مسئله نگاه کنیم. ممکن است در فلسطین سازمان غیردولتی‌ای وجود داشته باشد که به اندازه یک سازمان مصری کمک مالی دریافت کند، اما طبیعت آن کاری که آنها می‌کنند و آن وضعیت اجتماعی که وجود دارد و ارتباطشان با موسسات ملی و بین‌المللی، و حتی ارتباط گروه‌های سازمان و زنان درون آن و میزان منافعشان، باعث ایجاد تفاوت بزرگی در مقایسه با آنهایی که در مصر هستند می‌شود.^(۱)

هر کسی که به‌طور جدی به حقوق زنان مسلمان علاقه‌مند است، باید آنها را در حرکت‌شان دنبال کند. روستایی که من خوشبختانه طی سال‌های بسیار در آن کار کرده‌ام، میزبان انواع زنان حاشیه‌نشینی است که اغلب تصور می‌شود ذی‌نفعان کار حقوق هستند: زنان «سنتی» که به حقوق و توانمندسازی نیاز دارند. زنان و دختران این روستا عضو هیچ سازمان حقوق زنان نیستند یا از بودجه‌ی آنها بهره‌مند نمی‌شوند. آنها موضوع حقوق نبوده‌اند، مگر از طریق یک برنامه‌ی سوادآموزی کوتاه‌مدت دولتی برای زنان در دهه‌ی (۱۹۹۰) (که در آن فیروز یاد گرفت نام خودش را بنویسد)، و چند ابتکار عمل به همان اندازه گذرا توسط افراد اروپایی برای تولید صنایع دستی.

قطعات گفتگو درباره‌ی موضوع حقوق زنان که من از این روستا گزارش کرده‌ام، نشان می‌دهد که هیچ‌کس از گردش گفتمان‌های حقوق زنان مسلمان و روش‌های عملی که پیگیری آنها در حال مذاکره است، بی‌تأثیر نیست. درعین‌حال، این قطعات نشان می‌دهند که چارچوب و پروژه‌های حقوق زنان مسلمان، برداشت زنان از حقوق یا تجربیات آنها در تلاش برای اثبات این حقوق را به طور کامل پوشش نمی‌دهند.

(1) Smadar Lavie, "Mizrahi Feminism and the Question of Palestine," Journal of Middle East Women's Studies 7, no. 56: (2011) 2.

فصل ششم

یک انسان‌شناس در قلمرو حقوق

همه‌ی ما که نگران رنج و رفاه زنان هستیم، خود را در دنیایی اشباع‌شده از گفتمان حقوق و نهادهایی می‌یابیم. کوچک بزرگ و، محلی و بین‌المللی. - که برای دفاع از آنها به وجود آمده‌اند. من به دلیل نگرانی‌ام درباره‌ی شیوه‌های به‌کارگیری سیاسی حقوق زنان مسلمان برای مداخله در افغانستان، وارد قلمرو حقوق شدم. سپس، در طول دهه‌ی گذشته، شروع به کاوش در مناطق و شاخه‌های دیگر این نظام حقوقی کردم. پیشرفت‌های فمینیست‌ها در سازمان‌های بین‌المللی و محلی برای حقوق زنان، همان‌طور که در فصل پنجم مورد بحث قرار گرفت، خارج از قدرت نبودند، حتی اگر احساس همبستگی آن‌ها با دیگر زنان و احساس تابعیت مشترک ممکن است کار حقوق زنان را از برخی اشکال دیگر کار حقوق بین‌المللی یا احساسات بشردوستانه متمایز کند.

شاید به دلیل این‌که من تازه‌وارد این قلمرو بودم، کسی که پژوهش‌های انسان‌شناسی او در طول سی سال حول محور حقوق، چه بشر و غیر آن، سازماندهی نشده بود، همچنان با این چارچوب دست و پنجه نرم می‌کنم. وقتی به حقوق فکر می‌کنم، به دلیل پژوهش‌های قوم‌نگاری که انجام داده‌ام، برخی «غنی» و برخی «سطحی»، با مشکلات ناراحت‌کننده‌ای در تطبیق مواجه می‌شوم.^(۱)

قوم‌نگاری غنی مربوط به زندگی روزمره در روستایی در مصر است. قوم‌نگاری سطحی، پژوهش محدودی درباره‌ی سازمان‌هایی است که حقوق زنان و توانمندسازی

(1) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973). George E. Marcus picked this up in the title of his book, *Ethnography through Thick and Thin* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998).

آنها را در متمم مناطق جهان اسلام ترویج می دهند. کار حقوق زنان مسلمان اشکال خلاقانه‌ی جدیدی به خود می گیرد.

بنابراین، به جای صحبت درباره‌ی سازمان‌های غیردولتی سکولار که از دهه‌ی ۱۹۷۰ بر صحنه مسلط بوده‌اند و در فصل ۵ به آنها پرداخته‌ام، در اینجا بر ابتکارهای جدیدتر فمینیست‌های اسلامی تمرکز خواهم کرد.

با در نظر گرفتن هر دو جنبه‌ی مفهومی و عملی حقوق به عنوان موضوعات مطالعه، انسان‌شناسان دیگر نشان داده‌اند که حقوق می‌توانند اجرایی باشند. آنها باعث وقوع اتفاقاتی می‌شوند و مردم را بسیج می‌کنند. و این که چارچوب حقوق می‌تواند به زبان‌های دیگر پیوند زده شود و ترجمه شود، آنچه سالی مری (sally merry) آن را زبان‌های محلی نامیده است.^(۱) انسان‌شناسان پیگیری کرده‌اند که چگونه ابزارها و زبان حقوق از طریق یک ماشین اجتماعی تولید می‌شوند که در بسیاری از مکان‌ها، از دفاتر سازمان ملل متحد و دولت‌ها تا سازمان‌های غیردولتی گسترده در سراسر جهان فعالیت می‌کند.

برخی از انسان‌شناسان از مردم بومی و سایر گروه‌های محروم حمایت کرده‌اند تا از حقوق آنها دفاع کنند؛ دیگران نسبت به دیگری محتاط‌تر بوده‌اند. حتی وقتی از گروه‌های حاشیه‌ای حمایت کرده‌اند، از بن‌بست‌ها و تناقض‌های دوگانه آگاه بوده‌اند. به عنوان مثال در استرالیا، خواسته‌های چندفرهنگ‌گرایی لیبرال، بومیان استرالیا را که تلاش می‌کنند ادعای مالکیت زمین کنند، در موقعیت عجیبی قرار داده است که باید اصالت فرهنگی و تداوم را ثابت کنند، درحالی که همان مهاجرانی که زمین‌های آنها را گرفتند، فرهنگ آنها را نیز نابود کرده بودند. انسان‌شناسانی که در آفریقا کار می‌کنند، نشان داده‌اند که چگونه کار حقوق بشر منجر به ترویج تمایزات اجتماعی جدید، گشودن فرصت‌های شغلی برای برخی، و غیرسیاسی کردن

(1) Sally Engle Merry, Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice, Chicago Series in Law and Society (Chicago: University of Chicago Press, 2006).

اصلاحات نئولیبرال و حاکمیت بین‌المللی شده است.^(۱)

بسیاری از انسان‌شناسان متوجه شده‌اند که ادعاهای حقوق بشر، به رفتار با رنج انسانی در سطح طبیعی بدن بستگی دارد که سایر انواع ادعاهای سیاسی، مانند ادعاهای مبتنی بر حق شهروندی افراد را جابجا می‌کند.^(۲)

هنگامی که انسان‌شناسان، اخلاق بی‌گناهی نظام حقوق را به چاش می‌کشند، با این کار به تعدادی از نظریه‌پردازان سیاسی و حقوقی می‌پیوندند که پرسیده‌اند؛ آیا بشردوستی، چهره‌ی جدید استعمار است. برخی به تناقض‌های استدلال‌های مبتنی بر حقوق اشاره کرده‌اند: این که آن‌ها به مردم اجازه می‌دهند ادعاهایی را مطرح کنند، اما آن‌ها را در هویت‌های ثابتی که توسط آسیب‌هایشان تعریف شده‌اند زندانی می‌کنند، به جای این که آن‌ها را از این هویت‌ها به دنیایی از برابری سوق دهند؛ یا آن‌ها عاملان خشونت گذشته را با تبدیل کردن به مدافعان حقوق تبرئه می‌کنند. نظریه‌پردازان فمینیست بین‌المللی نگران پیامدهای پیوند حقوق زنان به حقوق بشر بوده‌اند. تحلیل تاثیرگذار راتنا کاپور (Ratna Kapur) از شیوه‌ای که گفتمان‌های حقوق بشر، زنان جهان سوم را به عنوان «افراد قربانی» قلمداد می‌کنند، و اتهام ایندیرپال گروال (Inderpal Grewal) مبنی بر این که حقوق بشر «یک رژیم حقیقت است» که هم به رفاه و اشکال قدرت مرتبط است، هر دو نمونه‌ای هستند.^(۳)

(1) Elizabeth Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2002).

(2) See Harri Englund, *Prisoners of Freedom: Human Rights and the African Poor* (Berkeley: University of California Press, 2006), writing on Malawi; and Michael Jackson, *Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects* (New York: Berghahn Books, 2005), writing on Sierra Leone. See also James Ferguson and Akhil Gupta, "Spatializing NOTES TO PAGE 265 174 States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality," *American Ethnologist* 29, no. 110-98: (2002) 4

(3) Ratna Kapur, "The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the 'Native' Subject in International/Post-Colonial Feminist Legal Politics," *Harvard Human Rights Journal*: (2002) 15 38-1; Inderpal Grewal, " 'Women's Rights as Human Rights': The Transnational Production of Global Feminist Subjects," in *Transnational America: Feminisms, Diasporas, Neoliberalisms*, ed. Inderpal Grewal, *Next Wave* (Durham, N.C.: Duke University Press, 125, (2005).

ناراحتی من از چارچوب و کاربردهای حقوق برای کسانی که می‌خواهند به رنج و بدبختی قربانیان پردازند و عدالت اجتماعی را ترویج دهند، از چیزی اضافی ناشی می‌شود که با نگاه نه به حقوق بشر یا زنان سکولار متعارف، بلکه با برخی ابتکارات جدید که به دنبال ایجاد حقوق زنان از طریق اسلام هستند، آن را روشن می‌کنم. آن‌ها این کار را با تلاش برای اصلاح قانون اسلامی، به‌ویژه قانون خانواده، یا با ارائه‌ی تفسیرهای غیرمردسالارانه از قرآن انجام می‌دهند. دوگانگی من درباره‌ی این پروژه‌های فعالانه - متنوع، نوآورانه و با پتانسیل تحول‌آفرینی که ممکن است باشند - از تفکر درباره‌ی آن‌ها در پرتو آنچه درباره‌ی زندگی زنان در جوامع روستایی مصر می‌دانم، برمی‌خیزد. زنانی مانند زینب، عایشه، امل و دیگرانی که در این کتاب معرفی می‌کنم، ذی‌نفعان تصویری این تلاش‌های فمینیست‌های مسلمان برای تضمین حقوق زنان از طریق چارچوبی بومی‌تر هستند. این‌ها همان «زنان مسلمان ستمدیده‌ای» هستند که همان‌طور که قبلاً توضیح داده‌ایم، سایر مبارزان اخلاقی به دنبال نجات آن‌ها هستند.

استدلال من شامل دو بخش است:

اول: از نظر جامعه‌شناسی، می‌پرسم آیا ابتکاراتی مانند این‌ها را می‌توان خارج از چارچوب‌های حاکمیت جهانی که به امتیاز طبقاتی و تحصیلات مرتبط هستند، درک کرد؟ حتی اگر شرکت‌کنندگان با احساس مشترکی از جامعه‌ی مذهبی و دانش مذهبی تحسین‌برانگیز کار کنند؟

دوم: می‌پرسم آیا هر چارچوب قانونی حقوق یا برابری جنسیتی می‌تواند عدالت را برای زنان با تمام پیچیدگی‌ها و رنج‌های موجود در زندگی‌اش به ارمغان بیاورد؟ وقتی از نزدیک به مشکلات پیش روی زنان در یکی از روستاهای مصر نگاه کردم، به این نتیجه رسیدم که همیشه یک عدم تناسب خاص بین زندگی روزمره و تصور اجتماعی از حقوق، چه توسط افراد خارجی، و چه توسط کهنه‌کاران فعالیت زنان در منطقه، و یا توسط جنبش‌های جدید فمینیست اسلامی وجود دارد.

من برای ابراز ناراحتی خود نسبت به چارچوب حقوق، از وضعیت یک زن جوان به نام «خدیجه» به عنوان قربانی خشونت خانوادگی استفاده می‌کنم. خشونت یک نقض کلاسیک حقوق زنان تلقی می‌شود و سال‌ها کانون جنبش فمینیسم بین‌المللی زنان بوده است، همچنین کانون حداقل یکی از این ابتکارات جدید فمینیست اسلامی است. نگرانی من در اینجا این است که ارائه‌ی انتخابی زندگی زنان در جهان اسلام از نظر حقوق، خطر تقویت ساده‌سازی‌های موجود (و گاهی بدخواهانه) از زندگی و تجارب پیچیده‌ی آن‌ها را به همراه دارد. این مورد علی‌رغم این واقعیت است که اکثر کسانی که برای ارتقاء و بهبود حقوق زنان در این جوامع تلاش می‌کنند، به این دیدگاه‌های منفی و ساده‌انگارانه توجهی نمی‌کنند و آن را به اشتراک نمی‌گذارند، با وجود این‌که اکنون زنان در سراسر جهان - و حتی در مناطق روستایی مصر - همان‌طور که در فصل پنجم در مورد عایشه مشاهده کردیم، از زبان‌های ترکیبی و گاه متناقض حقوق برای اظهار ادعاهای خود استفاده می‌کنند.

حقوق زنان و اصلاح اسلامی

چند طرح اخیر حاکی از آن است که یک پیکربندی اجتماعی جدید و میدان بازی برای حمایت از حقوق زنان مسلمان در حال ظهور است. بسیاری از زنان مسلمان تحصیل‌کرده، با استفاده از بسیاری از ابتکارات محلی در ایران، افغانستان، ترکیه، اندونزی، لبنان و مصر، و با پاسخ به شیوه‌های پیچیده به احیای اسلامی و جاذبه‌ی رو به رشد سیاست مسلمانان، دیگر نسبت به کاوش در آنچه آمریکایی‌ها آن را فمینیسم «مبتنی بر ایمان» می‌نامند، حالت دفاع به خود نمی‌گیرند. این پروژه‌های جدی و متفکرانه کاملاً متمایز از تلاش‌های بسیار تبلیغاتی برخی زنان مسلمان در غرب هستند که ادعا می‌کنند اسلام را از درون نقد می‌کنند، اما بازی متفاوتی را دنبال می‌کنند.^(۱) آن‌ها همچنین متمایز از تعاملات سیاسی بسیاری از زنان در

(۱) بهترین مثال برای این موضوع، نوشته‌های «ارشاد مانجی» است که «سبا محمود» از آن انتقاد کرده است. نگاه کنید به:

سراسر جهان اسلام هستند که به احزاب و جنبش‌های سیاسی اسلام‌گرا پیوسته‌اند، زنانی که بدون توسل به زبان حقوق، از طریق فعالیت‌های سیاسی و خدمات عمومی خود، هنجارهای جنسیتی را در جوامع خود به چالش کشیده‌اند. مایلم قبل از پرسیدن این‌که چگونه آن‌ها ممکن است با زندگی روزمره برخی زنان در یک روستا ارتباط داشته باشند، با دقت به دو ابتکار نگاه کنم.

اولین گروهی که باید در نظر گرفت، مساوات (که به معنای برابری است) است، این گروه که در فوریه‌ی سال (۲۰۰۹) در کوالالامپور تاسیس شد و خود را یک «جنبش جهانی در راه اعتلای برابری و عدالت در میان خانواده‌های مسلمان» می‌نامد. این جنبش توسط یک سازمان پیشرو از آنچه بسیاری آن را فمینیسم اسلامی می‌نامند، یک سازمان فمینیستی مستقر در مالزی تحت عنوان «خواهران در اسلام» بود. این سازمان که در سال (۱۹۹۳) به عنوان یک سازمان غیردولتی ثبت شد، از اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ در حمایت و دفاع از حقوق زنان مسلمان و قانون خانواده‌ی تبعیض‌آمیز فعال بوده است.

سه ویژگی از نحوه‌ی شروه بیانیه‌ی مأموریت «مساوات» است: «ما به عنوان یک مسلمان و یک شهروند اعلام می‌کنیم که برابری و عدالت در خانواده هم ضرورت و هم می‌توان به آن دست یافت. زمان تحقق این ارزش‌ها در قوانین و عوامل اجرایی مان فرا رسیده است». اول: به ضمیر «ما» به عنوان بخشی از جامعه و حق صحبت از درون خود توجه کنید. دوم: به هویت‌های دویعدی سیاسی و مذهبی توجه داشته باشید که ادعاهای حقوق را با عبارت «ما به عنوان یک زن مسلمان و شهروند» تعریف می‌کند. ویژگی سوم: منابع ترکیبی حقوق را که در ادامه به آن استناد می‌کنند، در نظر بگیرید: «جنبش مساوات اعلام می‌کند که برابری در خانواده از طریق چارچوبی امکان‌پذیر است که با آموزه‌های اسلامی، اصول حقوق جهانی بشر

و تضمین‌های حقوق اساسی زن و واقعیت‌های زندگی زنان و مردان سازگار است». به این شکل ایده‌ی (مساوات) از دو اصل پیروی می‌کند: اول: آن‌ها اهداف شریعت را نسبت به مکاتب حقوقی در اولویت قرار می‌دهند (همان‌طور که از نظر تاریخی توسعه یافته‌اند)، و آن‌ها اصرار دارند که باید تناسبی با دنیای معاصر وجود داشته باشد. آن‌ها به این‌صورت آن را بیان می‌کنند: «قوانین و عوامل اجرایی مسلمانان باید عدالت را منعکس کنند، که هدف غیرقابل انکار شریعت است. این قوانین همچنین باید برابری را حفظ کنند، که بخش ضروری درک امروزی از عدالت است».^(۱)

الگوهای عمومی «جنبش مساوات» به همان اندازه از دنیای ایده‌آل سازمان‌های بین‌المللی لیبرال گرفته شده‌اند، که از گفتمان حقوقی یا اخلاقی اسلامی گرفته می‌شود. همچنین «چارچوب اقدام مساوات» عمداً بر اساس اسنادی مانند اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر ساختار بندی شده است: این سند مقدمه‌ای دارد که اصول و شرایط را اعلام می‌کند، و به دنبال آن تعیین قواعد و اصول از طریق شکل مواد شماره‌گذاری شده است. اما آنچه آن را از الگوهایش متمایز می‌سازد و آن را به عنوان یک شکل ترکیبی علامت‌گذاری می‌کند، مقدمه‌ی مذهبی آن است: «ما اصول اسلام را منبع عدالت، برابری، وجدان‌پروری، شکوه، انصاف و کرامت برای همه‌ی انسان‌ها می‌دانیم».^(۲)

پروژه‌های اصلاح‌طلبانه‌ی فمینیست‌های مسلمان که سازمان‌های مشابه‌ای مانند جنبش مساوات را تأسیس کرده‌اند، کیفیت‌های تفکر و استدلال مشترکی با پروژه‌های اصلاح‌طلبانه‌ی قبلی در جهان اسلام دارند که از مبارزه‌ی با استعمار پدید آمده‌اند. تمرکز صریح «جنبش مساوات» بر قوانین خانوادگی مسلمان است، و این سازمان وارد بحث در مورد بهترین روش تفسیر قرآن نمی‌شود، بلکه با این دیدگاه

(۱) در مقدمه‌ی آن آمده است: «قوانین خانوادگی مسلمان، تفسیرهای انسانی از شریعت است که به تئورها و احتمالاتشان متکی است، بنابراین می‌توان این قوانین را با تغییر واقعیت و زمان، همراه با مفاهیم معاصر عدالت تغییر داد».

(2) Musawah: For Equality in the Family, "Musawah Framework for Action."

متواضعانه و درست شروع می‌کند که قوانین خانواده ساخته‌ی دست بشر هستند، نتیجه‌ی تفسیرهایی که تحت‌تاثیر شرایط اجتماعی در طی دوره‌های تاریخی شکل گرفته‌اند، که در آن‌ها متون مقدس اسلام توسط فقها به قانون تبدیل شده‌اند. درعین‌حال از استدلال‌های اصلاح‌طلبانه‌ی مدرنیستی استاندارد قرن گذشته پیروی می‌کند که باید به دنبال یک اسلام اخلاقی بود، وفادار به روح آن و هدایت‌شده توسط اهداف شریعت، و بدین‌ترتیب اسلام را برای واقعیت‌های معاصر مناسب ساخت.

اهداف انتقادات «مساوات»، فقهای مسلمان و ادعاهای تخصص و اقتدار آن محافظه‌کارانی هستند که از آن‌ها پیروی می‌کنند. برای حمایت از موضع خود، مساوات را به مردم یادآوری می‌کند که تنوع عقیده در سنت اسلامی اهمیت دارد، به آیات خاصی از قرآن اشاره می‌کند که برابری را ترویج می‌کنند، نشان می‌دهد که چگونه تفسیر انسانی درک از متون را فاسد کرده است، و مفاهیمی را در سنت برجسته می‌کند که می‌توانند از حقوق بشر حمایت کنند.

واژگان لیبرالیسم دموکراتیک، استدلال‌های مساوات را اشباع می‌کند. کل‌نگری (Holism) مفهوم کلیدی در مقدمه‌ی کتاب «زینت انور» تحت عنوان (برابری و عدالت در میان خانواده‌ی مسلمان)^(۱) است. وی خاطرنشان می‌سازد که گروه‌های زنان در کشورهای مختلف اسلامی «برای یافتن یک چارچوب وسیع‌تر و جامع‌تر شروع به کاوش کرده‌اند که برای اصلاحات از دیدگاه‌های متعددی استدلال می‌کند، از جمله دیدگاه مذهبی، حقوق بین‌المللی بشر، تضمین‌های حقوق اساسی و بنیادین و واقعیت‌های زندگی زنان». ۱۰. بنابراین یکی از جنبه‌های کل‌نگری برای «زینت انور» محدود کردن نقش دین است، وی توصیه می‌کند که دین را فقط به عنوان یک منبع برای سیاست و اصلاحات قانونی در نظر بگیرند.

(1) Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family

Saba Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation," Public Culture 18, no. 347-323: (2006) 2

بنابراین اولین پروژه‌ی تحقیقاتی جنبش مساوات، مطالعه در مورد زمینه‌ی مشترک بین کنوانسیون سازمان ملل متحد درباره‌ی رفع همه‌ی اشکال تبعیض علیه زنان (سیداو) و قوانین خانوادگی مسلمانان بود.^(۱)

برخی افراد، سازمان «خواهران اسلام»، «زنان در سایه‌ی قوانین مسلمانان» (WLUMI) و اکنون «جنبش مساوات» را به‌عنوان پیشدرآمد یک روشنگری مدرن در جهان اسلام جشن گرفته‌اند. این نشان می‌دهد که حداقل برخی از مردم این ابتکارات اصلاحی را با سنت لیبرالیسم سکولار مرتبط می‌دانند. عنوان هوشمندانه‌ی وبلاگ یک پژوهشگر حقوق درباره‌ی آغاز فعالیت «جنبش مساوات» حتی با یکی از متون کلیدی در ژانر ادبی «زنان مسلمان مظلوم» که توسط محافظه‌کاران جدید آمریکا به شدت ترویج شده، بازی کرد و بنابراین به صورت شبیح‌گونه‌ای آن را تقویت نمود.

بدین‌شیوه عنوان کتاب «مهدوی سوندر» (Mahdavi Sunder)، قرآن را در کوالالامپور بخوانید، و «خواندن لولیتا در تهران» رمان پرفروش «آذر نفیسی» را منعکس می‌کند.^(۲)

نمایش سوندر از گروه‌های حقوق زنان مسلمان مانند مساوات به این شیوه، دیدگاه‌های استاندارد لیبرال را - هم در درون و هم خارج از جهان اسلام - که عقب‌ماندگی ذهنی و محافظه‌کاری را با مدرنیسم روشنگرانه مقاسه می‌کنند، بازتولید می‌کند.

(1) Musawah, "CEDAW and Muslim Family Laws," December 2011, 12, musawah.org/cedaw-and-muslim-family-laws-search-common-ground.

(2) Madhavi Sunder, "Reading the Quran in Kuala Lumpur"; for more on Nafisi, see Chapter 3 and Laila Lalami, "The Missionary Position," Nation, June 2006, 19, thenation.com/article/missionary-position; Rokhsana Bahramitash, "The War on Terror, Feminist Orientalism and Orientalist Feminism: Case Studies of Two North American Bestsellers," Critique: Critical Middle Eastern Studies 14, no. 268; 235-221 (2005) 2 NOTES TO PAGES 180-178 Hamid Dabashi, "Native Informers and the Making of the American Empire," Al-Ahram Weekly Online, June 2006, 1, weekly.ahram.org.eg/797/2006/special.htm; Mahmood, "Feminism, Democracy, and Empire."

اما برخی از افراد دخیل زنان با این چارچوب‌بندی مخالفت می‌کنند. زیبا میرحسینی، یکی از بنیانگذاران مساوات، فمینیسم اسلامی (اصطلاحی که او آن را گیج‌کننده می‌داند) را فرزند ناخواسته‌ی اسلام سیاسی می‌داند.^(۱) با این حال، او از تلاش‌های جدید فمینیست‌های مسلمان به این شکل دفاع می‌کند:

"در برابر انتخاب ظاهری شیطان کسانی که می‌خواهند تفسیرهای مردسالارانه از متون مقدس اسلام را تحمیل کنند، و دریای عمیق آبی کسانی که یک پروژه‌ی هژمونیک نوکولونیالیستی جهانی را به نام روشنگری و فمینیسم دنبال می‌کنند، برای ما که متعهد به دستیابی عدالت برای زنان و یک جهان عادلانه هستیم، گزینه‌ای جز آوردن دیدگاه‌های اسلامی و فمینیستی در کنار یکدیگر نداریم. باقی نمی‌ماند. در غیر این صورت، تلاش زنان مسلمان برای برابری گروگان نیروها و گرایش‌های سیاسی مختلف باقی خواهد ماند. همان‌طور که در قرن بیستم چنین بوده است، و در قرن جدیدی که با سیاست «جنگ علیه ترور» آغاز شد، همچنان ادامه دارد."^(۲)

ابتکار دیگری که هنوز به اندازه‌ی مساوات نهادینه نشده، با آن همخوانی دارد. این ابتکار برخی از همان مسیرها را طی می‌کند و برخی از اعضای مشترک دارد. با نوع متفاوتی از پایگاه نهادی، دیدگاه جهان‌وطنی‌تر و نامحدودتر، و جنبه‌ی مذهبی - معنوی صریح‌تر، ابتکار اسلامی زنان در معنویت و برابری (WISE) اولین رویداد عمومی خود را در سال (۲۰۰۶) در نیویورک برگزار کرد.^(۳) از این کنفرانس، تصمیم به تشکیل یک شورای مشورتی جهانی زنان مسلمان برای پرداختن به کمبود مشارکت زنان در گفتمان‌های مربوط به قانون اسلامی گرفته شد.

(1) Ziba Mir- Hosseini, "Beyond 'Islam' vs. 'Feminism,'" IDS Bulletin 42, no. 77 -67 : (2011) 1, esp. 71.

(۲) همان منبع پیشین، صفحه‌ی ۷۰.

(3) Their sophisticated new website is Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality (WISE), "WISE Muslim Women," wisemuslimwomen.org/

(WISE) توسط «دیزی خان» به عنوان بخشی از انجمن پیشرفت مسلمانان آمریکا (ASMA) (آنچه که قبلاً به عنوان انجمن مسلمانان صوفی آمریکا شناخته می‌شد، اگرچه در هیچ جای مطالب فعلی آن‌ها این موضوع تایید نشده است) هدایت می‌شود. انجمن پیشرفت مسلمانان آمریکا که در سال (۱۹۹۷) در نیویورک توسط شوهر «دیزی خان»، امام «فیصل عبدالرئوف» تاسیس شد ارتباط نزدیکی با ابتکاری دارد که او هدایت می‌کند: ابتکار کوردوبا که به تفاهم بین مسلمانان و غرب اختصاص دارد و نیز بازگرداندن فضای تسامح بین ادیان و احترامی که مسلمانان، مسیحیان و یهودیان هشتصد سال پیش در کنار هم مسالمت‌آمیز زندگی می‌کردند، تمرکز داشت^(۱). میانه‌روی و کثرت‌گرایی و تسامح، اصطلاحات کلیدی لیبرال است که «فیصل عبدالرئوف» معتقد است در دنیای قطبی‌شده‌ی امروزی ضروری هستند.^(۲)

در سال (۲۰۰۸)، از من دعوت شد تا در یکی از جلسات مقدماتی (WISE) شرکت کرده و آن را مشاهده کنم. این نوع کار میدانی است که انسان‌شناسان حقوق بشر انجام می‌دهند زمانی که با وکلا و کمیسیون‌ها کار می‌کنند، یا فرآیندهای اجتماعی بوروکراسی‌هایی را مشاهده می‌کنند که مسائل حقوق بشر را ایجاد و درباره‌ی آن مذاکره می‌کنند.

آنچه بیش از همه در مشاورات یک روزه به چشم آمد، خلاقیت غیرقابل پیش‌بینی بودن فرآیندی بود که از طریق آن، تصمیمات جمعی می‌گرفتند. هیچ

(1) The Cordoba Initiative," cordobainitiative.org/; see also Rosemary R. Hicks, "Translating Culture, Transcending Difference? Cosmopolitan Consciousness and Sufi Sensibilities in New York City after 2001," *Journal of Islamic Law and Culture* 10, no. 306-281: (2008) 3. For more on the cosmopolitan ideology of Sufi s in New York and the work of Imam Feisal, see Rosemary R. Hicks, "Creating an 'Abrahamic America' and Moderating Islam: Cold War Political Economy and Cosmopolitan Sufi s in New York After 2001" (Ph.D. diss., New York: Columbia University, 2010).

(2) Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006)

انتقاد جامعی درباره‌ی رژیم‌های حقوق یا بشردوستی به عنوان استعمار جدید نمی‌تواند این کیفیت را نشان دهد.

زنانی که برای این جلسه گرد هم آمدند، تصور فرهنگی شکل‌گرفته توسط ایده‌آل‌های مدرنیستی و لیبرال صوفی، اسناد سازمان ملل متحد، سازمان‌های حقوق بشر و زنان، مدل‌های سازماندهی و فعالیت فمینیستی بین‌المللی و کنفرانس‌های اکادمیک را روی میز آوردند؛ آن‌ها ابزارهای دانش برگرفته از منابع مختلف؛ از تفسیر قرآن تا تاریخ‌نگاری فمینیستی و علوم اجتماعی کمی را آوردند.

در یک نظرسنجی که درست قبل از این جلسه برای اعضا ارسال شد، کمیته‌ی راهبری پنج موضوع بالقوه را برای تحقیق و سپس استفاده به عنوان زمینه‌ی آزمایشی برای اولین فتوای خود، یا بیانیه‌ای که شروع به نامیدن آن کردند، پیشنهاد کرد تا از جنبه‌ی منفی فتوا در غرب دور شوند و شاید منابع رسمی فتوا در کشورهای مختلف را تحریک نکنند. این بیانیه قرار بود کانون راه‌اندازی رسمی شورای مشورتی زنان در ژوئیه (۲۰۰۹) در کوالالامپور باشد، همان جایی که مساوات به تازگی از آنجا سر برآورد. اعضا به اتفاق آرا به دو موضوع رأی دادند: خشونت خانگی و اقتدار مذهبی زنان. اما در بدهستان جلسه، اجماعی حول یک تمرکز کمی متفاوت برای اولین اعلامیه‌ی شورای مشورتی ایجاد شد. چند شخصیت صاحب‌نفوذ آن‌ها به یک پروژه‌ی جاه‌طلبانه هدایت کردند؛ آن‌ها قصد داشتند به خشونت خانگی همراه با افراط‌گرایی خشن پردازند. در طول روز و با طرح اعتراضات متفکرانه توسط شرکت‌کنندگان مختلف به جنبه‌هایی از آنچه پیشنهاد شده بود (چگونه خشونت افراطی یک مسئله‌ی جنسیتی بود؟ آیا چالش‌های تحلیلی قابل‌توجهی در پیوند دادن خشونت خانگی و نظامی وجود داشت؟ آیا منابع متنی دینی که باید به گفتگو آورده می‌شدند، کاملاً متنوع نبودند؟ آیا استفاده از اصطلاح جهاد خطرناک نبود؟ (یک اشتیاق عمومی برای «جهاد علیه خشونت»

به عنوان اولین کمپین شورای مشورتی ایجاد شد)^(۱). اگرچه کارکنان معیارهای خود را انتخاب یک موضوع (اهمیت آن برای زنان، حمایت احتمالی آن توسط زنان، امکان‌پذیری آن از نظر تحقیق، توانایی آن در جلب‌توجه رسانه‌ها و، سطح مقاومتی که ممکن است از نهادهای سنتی برانگیزد) ابلاغ کردند، اما زنان صریح در جلسه - عمدتاً دانشگاهیان، روزنامه‌نگاران و وکلا - راه خود را ادامه دادند.

قوم‌نگاری من هرچند سطحی بود، اما نشان داد که نتیجه از یک فرآیند توطئه‌آمیز یا تنظیم‌شده به وجود نمی‌آید، بلکه یک فرآیند اجتماعی زنده و پر جنب‌وجوش است. کسانی که دارای اعتقادات قوی، تحلیل‌های خوب و تجربه بودند، نتیجه را شکل دادند. این گروه متنوع در دیدگاه و پیشینه بودند (با ریشه‌های خانوادگی در آسیای شمالی و خاورمیانه‌ی عربی، ترکیه، ایران و ایالات متحده). برخی از شرکت‌کنندگان متخصص در شریعت و شعارهای اسلامی بودند، درحالی‌که برخی دیگر متخصص قرآن و تاریخ اسلام بودند. به نظر می‌رسید برخی هم از واژگان و ابزارهای اسلام بصورت استراتژیک برای متقاعد کردن مردم استفاده می‌کنند. برخی دیگر نیز در مورد اعتقادات خود مبنی بر این‌که این کار را برای کامل کردن اسلام خود و یک مسلمان خوب بودن انجام می‌دهند، برخی هم از مریدان متدین شیوخ صوفی، دانشجویان فلسفه و پیشگامان گفتگوی بین ادیان بودند. برخی موهای خود را می‌پوشاندند، برخی هم نه. شایان ذکر است که برخی منتقد جدی امپریالیسم غربی بودند، درحالی‌که دیگران از جنگ علیه ترور دولت ایالات متحده‌ی آمریکا حمایت بیشتری داشتند. بحث گاهی داغ بود، اما زنان مودب و محترمانه باقی ماندند.

لحن دموکراتیک، فراگیر و مثبتی که توسط مدیر مناظره تنظیم شد، به زنان کمک کرد تا سخت به هدف مشترک که تعیین آنچه شورای مشورتی می‌توانست

(1) Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality (WISE), Jihad against Violence: Muslim Women's Struggle for Peace, July 2009, wisemuslimwomen.org/pdfs/jihad-report.pdf.

بهتر انجام دهد، بپردازند.

(WISE) قبلاً در دو سالی که فعال بود، دستاوردهای خوبی به دست آورد. این ساختار خود را سازماندهی کرد، یک تیم کاری توانمند تشکیل داد، یک برنامه‌ی استراتژی و کنگره‌ی مهمی برگزار کرد، و همچنین در سازماندهی چندین جلسه‌ی برنامه‌ریزی پیشرفت چندانی داشت. درست به دنبال آنچه که (جنبش مساوات) انجام داد، (WISE) پیمان‌نامه‌ای تنظیم کرد که برگرفته از شریعت اسلامی بود، که تعهد خود را به حقوق زنان بر اساس شش هدف شریعت، یعنی حفظ دین، جان، عقل، ناموس و حفظ مال شدت بخشید. نامه‌ی پیوست شده‌ای هم که برای اعضای (WISE) فرستاده شده بود، بیان داشت که این مقاصد در سنت‌های اسلامی ثابت هستند و ریشه در قرآن کریم دارند.

(WISE) همچنین در جمع‌آوری کمک مالی موفق بوده است. این سازمان به تازگی کمک مالی ۱ میلیون یورویی از صندوق MG3 وزارت امور خارجه‌ی هلند دریافت کرده بود، این صندوق نیز ابتکاری مرتبط با توسعه‌ی کشورهای جهان سوم از نظر برابری جنسیتی و توانمندسازی زنان است.^(۱) همان‌طور که دیزی خان در جلسه تأکید کرد، (WISE) قصد داشت کار دیگران را تسهیل و تقویت کند، نه این‌که با آن‌ها رقابت کند. و در واقع، چند سال بعد، در ژوئن ۲۰۱۱، آن‌ها پورتال وب جامع زنان مسلمان را راه‌اندازی کردند و از ابتکارات متعددی حمایت کردند.

چهار ماه پس از جلسه‌ای که من در آن شرکت کردم، یک جلسه‌ی دو روزه برگزار شد که در آن اصول خاصی مورد توافق قرار گرفت. باز هم، نتیجه‌ی غیرقابل پیش‌بینی از نظر محتوا و استراتژی گفتمانی وجود داشت. دستاورد عمده‌ی این جلسه‌ی پژوهشی، یافتن راهی برای پیوند دادن خشونت خانگی و خشونت گروه‌های افراطی بود. با تکیه بر سنت اسلامی، این دو خشونت از طریق پرسش درباره رهبری

(۱) به طرز عجیبی، تعدادی از محققان دیگر، موسسه‌ای را برای تحقیق در مورد اسلام و مسلمانان در دنیای مدرن تاسیس کردند، اما دولت هلند تمام کمک‌های خود را از آن‌ها قطع کرد.

خوب و بد به هم پیوند داده شدند،^(۱) داستان ملکه‌ی سبا نیز به عنوان تمثیل سازمان‌دهنده استفاده شد.

در این جلسه، شرکت‌کنندگان باتجربه، مدل‌ها و ژانرهای متعدد نمایش و استدلال را به کار گرفتند. در میان بحث‌هایشان دانش عمیق اسلامی، مهارت‌ها و بینش زنان حرفه‌ای را که در ابتکارات بین‌المللی حقوق زنان شنیده می‌شوند، به اشتراک گذاشتند: آن‌ها به زبان‌های انگلیسی، حقوق و زبان بوروکراتیک سازمان ملل متحد روان صحبت می‌کردند. استدلال‌هایی که آن‌ها آماده کردند، مانند جنبش مساوات مقدمه‌ای داشت. (WISE) همچنین از ابزارهای مبتنی بر علوم اجتماعی -نظرسنجی‌ها و رأی‌گیری‌ها- استفاده کرد. حتی برجسته‌تر از جنبش مساوات، تعهد WISE به تفسیر مذهبی و نقل قول قرآنی با تکیه بر توافق‌نامه‌های بین‌المللی درباره‌ی حقوق فرهنگی سکولار ترکیب می‌شود.

ابتکاراتی مانند مساوات و شورای مشورت جهانی زنان (WISE) به نظر می‌رسد موج آینده باشند. اگرچه آن‌ها بر سنت چند دهه‌ای فعالیت زنان مسلمان بنا می‌شوند که برخی از آن‌ها صراحتاً بر هویت و اعتقاد مذهبی مبتنی بوده‌اند، اکنون از طرف بنیادها و دولت‌های غربی حمایت بطور تعجب‌آوری قوی دریافت می‌کنند. تلاش‌های آن‌ها قابل ستایش است، به ویژه با توجه به اشکال اخیر هیستری غربی پیرامون شریعت و پوشیدن حجاب که در بحث‌های موردنظر در فصل‌های قبلی نشان داده شده است، مانند اعتراضات بریتانیا و کانادا در مورد شوراهای داوری خانوادگی مسلمان و ممنوعیت پوشیدن نقاب از سوی اروپایی‌ها (بدون ذکر پیشنهادات مسخره‌ای مانند قانون پیشگیری از جهاد که توسط یک عضو جمهوری خواه مجلس نمایندگان ایالات متحده در سال ۲۰۰۸ معرفی شد؛ لایحه‌ای که خواستار این بود که بیگانگان گواهی دهند که به عنوان شرط برای ویزای ورود و حتی تابعیت، از

(1) Interestingly, the American Society of Muslim Advancement's (ASMA's) other big initiative is to train young leaders.

ایجاد یک «سیستم قانون شریعت» در ایالات متحده دفاع نخواهند کرد!

همانند انتقادات ناپخته از سازمان‌های غیردولتی در جاهایی مانند مصر، که در آن‌ها حقایق مربوط به بودجه‌ی خارجی می‌توانست - و اغلب اوقات - بیش از حد بزرگ شود و برای بی‌اعتبار کردن ابتکارات حقوق در خدمت راست‌گرایان مذهبی یا دولت‌ها برای محدود کردن فعالیتهای سیاسی مستقل استفاده شود، باید درباره‌ی اهمیت دادن بیش‌ازحد به بودجه‌ی خارجی پروژه‌های فمینیستی زنان مسلمان که به اصلاح داخلی اهمیت می‌دهند، محتاط بود^(۱). به طرز تعجب‌آوری با اهداف کلیشه‌ای که از طریق مطالعه‌ی رسانه‌های حساس و ادبیات غیرداستانی عامه‌پسند با آن‌ها آشنا هستیم، همسو شده است. برجسته‌ترین موارد، تخلفات فرهنگی معمول مانند ختنه‌ی زنان، سنگسار، قتل‌های ناموسی و ازدواج اجباری هستند.

بررسی اجماع جدید در جامعه‌ی حقوق بین‌الملل و در میان بسیاری از فعالان و دانشمندان فمینیست مسلمان که معتقدند اسلام و حقوق بشر زنان باید با هم آشتی داده شوند و اصلاحات داخلی ضروری است، ارزشمند است. یک وکیل و محقق حقوق بشر در سال ۲۰۰۶ مقاله‌ی مهمی درباره‌ی بحرانی که سازمان‌های غیردولتی بین‌المللی مانند دیده‌بان حقوق بشر (HRW) و عفو بین‌الملل که در خاورمیانه و جهان اسلام کار می‌کنند، با آن مواجه هستند، منتشر کرد. او از این‌که چگونه زبان جنبش حقوق بشر با زبان دولت بوش طنین‌انداز شده، ناراحت بود، خاطرنشان کرد که معضل پیش روی کارگزاران «چگونگی برخورد جنبش حقوق بشر با شریعت اسلامی است»^(۲). ناز مدیرزاده استدلال کرد که روش فعلی این بود که از موضوع اجتناب

(1) Naomi Sakr, "Friend or Foe? De pen den cy Theory and Women's Media Activism in the Arab Middle East," Critique: Critical Middle Eastern Studies 13, no. 174 -153: (2004) 2; Maha M. Abdelrahman, Civil Society Exposed: The Politics of NGOs in Egypt, Library of Modern Middle East Studies (London: Tauris Academic, 2004); Maha M. Abdelrahman, "The Nationalisation of the Human Rights Debate in Egypt," Nations and Nationalism 13, no. 300 -285: (2007) 2

(۲) Naz K. Modirzadeh, "Taking Islamic Law Seriously: INGOs and the Battle for Muslim",

Hearts and Minds, Harvard Human Rights Journal ۱۹ (۲۰۰۶): ۱۹۲

شود، با شروع هر گزارش با تذکری که سازمان هیچ موضعی در مورد شریعت اسلامی اتخاذ نخواهد کرد (تا بی طرف و غیر امپریالیستی به نظر برسد)، اما سپس در متن گزارش به فهرست کردن تخلفات مرتبط با «قوانین شریعت اسلامی» پردازد بدون این که صریحاً آن را اذعان کند^(۱). مدیرزاده سه راه برای خروج از این معضل ارائه داد. دو سال بعد، او از نتیجه‌ی ارزیابی خود از نحوه‌ی برخورد سازمان‌های غیردولتی بین‌المللی با شریعت متعجب شد. دیده‌بان حقوق بشر تصمیم گرفت یک پست و جایگاه جدید برای متخصص شریعت داخلی ایجاد کند، پستی که هنوز کسی در آن قرار نگرفته است.

بیست سال پیش، هیچ کس پیش‌بینی نمی کرد که حقوق زنان مسلمان تا این حد منظم در شریعت اسلامی، احزاب اسلام‌گرا، و اکنون گفتمان‌ها و شیوه‌های اعتدال و اصلاح اسلامی در میان یک نخبه‌ی حرفه‌ای تحصیل کرده مورد توجه قرار بگیرد. این به معنای زیر سؤال بردن اصالت یا یکپارچگی چنین پروژه‌هایی نیست. به عنوان یک قوم‌نگار، من فقط می‌خواهم مدارهایی را که آن‌ها در آن مشارکت می‌کنند - اجتماعی، سیاسی و اقتصادی - یادداشت کنم. و می‌خواهم به منابع فرهنگی متعددی که آن‌ها برای فرموله کردن پروژه‌های حقوق اسلامی خود استفاده می‌کنند، اشاره کنم.

ناسازگاری آشکار

(بین زندگی اکثر زنان و زبان فعالان فمینیست)

یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی که یک انسان‌شناس مانند من با تجربه در مناطق روستایی و در میان زنان غیرنخبه احساس می‌کند باید پرسد، این است که چگونه سازمان‌هایی که توسط نخبگان شهری تحصیل کرده طراحی و اداره می‌شوند - که انرژی قابل‌توجهی را صرف مطالعه، تفکر، تدوین بیانیه‌های موضع‌گیری، درخواست

(۱) همان منبع پیشین، صفحه‌ی ۲۰۷.

بودجه و معرفی اسلام به غرب می کنند - می توانند با کسانی که به نام آنها و به نمایندگی از آنها کار می کنند، ارتباط برقرار کنند. این گروه های فمینیستی جدید که در چارچوب اسلام فعالیت می کنند، امیدوارند با یافتن منابع معنادار محلی و شخصی، زندگی زنان مسلمان عادی را بهبود بخشند. آنها همچنین امیدوارند از اتهامات وارد کردن ایدئولوژی های خارجی یا کم ارزش کردن تعهدات زنان به مسلمان خوب بودن اجتناب کنند، حتی درحالی که اکثر آنها اصرار دارند که مذهب، براساس مدل لیبرال، مسئله ای مربوط به ایمان خصوصی است. این پروژه های اصلاح طلبانه جدید، با ساختارهای حقوق زنان از نظر شریعت و سنت اسلامی و روح مسلمانی - اما برخاسته از موقعیت های اجتماعی خود این زنان در عرصه های جهانی حکمرانی فمینیستی که در آن نخبگان از جنوب جایگاهی بسیار مشهود و برجسته دارند - چگونه با زندگی روزمره ی برخی زنان مسلمان عادی در جوامع خاص مطابقت می کنند؟

هیچ کس نمی تواند نماینده ی «زنان عادی» باشد یا از طرف آنها صحبت کند، اما فکر می کنم منصفانه است که از داستان های زندگی زنان در یک روستای مصر علیا که می شناسم استفاده کنم تا معماهایی را که همه ی ما هنگام تلاش برای تفکر درباره ی عرصه ی پیچیده حقوق زنان در جهان اسلام امروز با آن مواجه هستیم، روشن سازم. تجربیات این زنان می تواند به ما کمک کند تا درباره ی چارچوب های موجود برای پرداختن به مشکلات زنان مسلمان تأمل کنیم، چه آنهایی که ابتکاراتی مانند (WISE) یا مساوات را سازماندهی می کنند، یا هر پروژه ی بین المللی و محلی دیگر برای توانمندسازی و دفاع از حقوق. عدم تناسب عمیقی بین زندگی این زنان «عادی» خاص که من می شناسم و اصطلاحاتی که آنها در حوزه ی حقوق با آن تصور می شوند، وجود دارد؛ از جمله تنظیم نسخه های فمینیست اسلامی برای این حقوق.

یک راه برای دیدن این عدم تناسب، در نظر گرفتن ابعاد معنای دینداری

یا تقوا برای زنان این روزها در این روستا است. تنوع و تنشها در میان اشکال روزمره‌ی زندگی مذهبی آشکار است، همان‌طور که روش اندیشه و عمل اسلامی در این روستا طی پنجاه سال گذشته تغییر کرده است. این موضوع، ویژگی خاص و سیاست طبقاتی برخی از این پروژه‌های اصلاح اسلامی را که تحت نام فمینیسم اسلامی فعالیت می‌کنند، آشکار می‌سازد. وقتی زندگی روستایی و پروژه‌های بین‌المللی را در کنار هم قرار می‌دهیم، مجبور می‌شویم بپرسیم که چشم‌اندازهای تفسیر مدرن روشنگرانه‌ی قرآن یا اصلاحات قانونی هدایت شده توسط اهداف شریعت تا چه اندازه تنوع معانی تجربه‌ی مذهبی مسلمانان برای زنانی مانند آن‌هایی که می‌شناسم را در نظر می‌گیرند. سوال فوری‌ای که مطرح می‌شود این است: این پروژه‌ها چه اقتدار و کانال‌هایی ممکن است بیابند تا با مراجع و نهادهای موجود در میدان رقابت کنند؟ در این روستای خاص مصر، این‌ها از معلمان در سیستم مدارس الازهر یا برنامه‌های قرآنی بعد از مدرسه‌ی محلی تا مبلغان تلویزیونی محبوب؛ از برادری‌های صوفی تا موسسات جدید مطالعات اسلامی برای دختران گسترده‌اند.

اسلام در زندگی روستایی متنوع و مدام در حال تکامل است. تفاوت‌های نسلی مرتبط با تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در مصر طی دهه‌های گذشته وجود دارد. زنان مسن‌تر خود را مسلمانان خوبی می‌دانند و لباس‌های متواضعانه و گشاد می‌پوشند و موهای خود را نیز می‌پوشانند. قدیمی‌ترین نسل هنوز برای مناسبت‌های رسمی، شل پشمی سیاه سنتی را روی لباس‌هایشان می‌پوشند، اما این برای زنان در دهه‌ی چهل عمر خود با عبای مُدتر یا پالتوی دوخته‌شده جایگزین شده است. اگرچه گرایش ملی به متدین‌تر شدن زمانی که من در سال ۱۹۹۳ وارد روستا شدم به آنجا رسیده بود، نمازهای منظم زنان مسن‌تر چیز جدیدی نبود.

برای نسل جوان‌تر، عوامل کلیدی گسترش همزمان نفوذ آموزش و تلویزیون و احیای اسلامی بوده است. زنان و مردان جوان به طور فزاینده‌ای ایمان خود را به

شیوه‌های دیگر بیان می‌کنند و متفاوت لباس می‌پوشند. برخی از زنان جوان شلوار جین با انواع مختلف بلوزهای آستین بلند یا تونیک‌های مد می‌پوشند. برخی ژاکت و دامن بلند می‌پوشند. این‌ها اشکال شهری پوشش هستند که آن‌ها را به لوکسور، آن سوی رودخانه، و قاهره، پایتخت دوردست، پیوند می‌دهند. هیچ کس فکر نمی‌کند که بدون حجاب یا روسری از خانه خارج شود؛ افراد مدگراتر حجاب‌های رنگارنگی می‌پوشند که با سبک‌های فعلی تغییر می‌کنند. اما همه‌ی زنان جوان این‌گونه نیستند؛ آن‌هایی که در مدارس الازهر تحصیل می‌کنند - سیستم موازی که برنامه‌ی درسی ملی را دنبال می‌کند اما شامل مطالعات اسلامی دقیق‌تر است - حجاب خود را بیشتر روی موهایشان می‌کشند و لباس‌های بلند بی‌طرح می‌پوشند (که البته می‌تواند از پارچه‌ی زیبا باشد). این‌ها دخترانی هستند که خانواده‌هایشان تحصیل غیرمختلط را ترجیح می‌دهند، جایی که هزینه‌ها کمتر است و فرصت‌های ادامه‌ی تحصیلات عالی بیشتر.

برای زن جوانی که می‌شناختم، تلاش برای گرفتن مدرک، نجات او از بی‌حوصلگی بود. پس از اتمام مدرک حرفه‌ای تجارت خود، خود را در خانه گیر افتاده یافت. سخت بود که از آراستن خود و رفتن به لوکسور هر روز - برای مطالعه، امتحان دادن، معاشرت با دختران دیگر، و تحمل آزار خوشایند پسرانی که اطراف مدرسه پرسه می‌زدند - به نشستن در خانه تغییر کند. او که طرفدار پرشور فوتبال بود، هنگام تشویق تیم‌هایش در تلویزیون جان می‌گرفت. اما بیشتر وقتش با کارهای خانه، تنهایی که برای کمک به مادرش انجام می‌داد، پر می‌شد، مادری که با گاوها و گوسفندانی برای کمک خرجی شوهرش مشغول بود. تنها یک پیشنهاد ازدواج می‌توانست به او زندگی متفاوتی بدهد زیرا اشتغال بسیار کمی در منطقه وجود دارد، به ویژه برای دختری از یک خانواده‌ی فقیر بدون ارتباطات.

در حالی که او منتظر بود کسی از او خواستگاری کند - و شاید با آگاهی از تعداد فزاینده‌ی زنان جوان در روستا که هرگز خواستگاری برایشان نمی‌آمد - مدرسه

دینی چالشی فکری پیش رویش گذاشت، فرصتی نادر پس از چهار سال نشستن در خانه. و بی‌گمان بعداً هم راهی مناسب برای کسب درآمد است. او می‌توانست تا هشت سال در این مدرسه ادامه تحصیل دهد؛ پس از دو سال مدرک دریافت می‌کرد، سپس پس از دو سال دیگر، مدرکی دیگر. او گفت که دانستن بیشتر درباره‌ی دینش را دوست دارد و مطالعه را کاملاً دوست داشت، هرچند تفسیرهای متفاوت چهار مکتب فقه اسلامی را بسیار گیج‌کننده می‌یافت.

همه افرادی که در مدارس الازهر، کتاب‌ها، دوره‌های دانشگاهی علوم دینی و این نوع جدید مؤسسه‌ها هستند، در حال کسب آگاهی درباره‌ی اسلام به شیوه‌هایی هستند که مادرانشان، و حتی پدرانشان به این شکل از آن آگاه نبودند. آن‌ها باسواد هستند و تاریخ اسلامی، تفسیر قرآن و قانون را مطالعه می‌کنند. آن‌ها با این دانش توانمند می‌شوند، و دیگران - حتی خانواده‌هایشان - به این دلیل به آن‌ها احترام می‌گذارند. آن‌ها اعتماد به نفس دارند و درباره‌ی حقوق خود بیشتر می‌دانند. آن‌ها همچنین در عمل توانمند می‌شوند زیرا فرصت حرکت و فعالیت دارند و مستقل هستند. اما نوع آموزش دینی که دریافت می‌کنند، به نظرم محافظه‌کارانه است. بنابراین، اگرچه دانش‌آموزان ممکن است مجهز به درک زمینه‌هایی باشند که مساوات یا شورای مشورتی (WISE) بر اساس آن استدلال‌های خود را مطرح می‌کنند (تا آنجا که از مفاهیم و منابع اسلامی استفاده می‌کنند)، بعید است که آن‌ها هرگز چنین استدلال‌هایی را به عنوان دلیل سازگاری (CEDAW) و شریعت ببینند. و تفسیرهایی که از نقش زنان در جامعه‌ی اسلامی در چنین موسساتی می‌شنوند، احتمالاً از انقلابی یا برابری‌طلبانه بودن فاصله دارند. این مورد حتی با وجود این‌که برخی اصول کلیدی، مانند اهمیت رضایت برای ازدواج، اکنون در میان این گروه از زنان جوان بطور گسترده‌ای تثبیت شده است، همان‌طور که در بحث پایانی بحث می‌کنم، صدق می‌کند.

خشونت خانگی

شکاف متفاوتی بین چارچوب مورد استفاده‌ی سازمان‌های اصلاح‌طلب و تصورات این زنان روستایی از مسئولیت اجتماعی و خواسته‌های فردی وجود دارد. برای بررسی این موضوع، می‌خواهم یک مورد «خشونت خانگی» در روستا را تحلیل کنم. خشونت خانگی سنگ‌بنای کار حقوق زنان در سراسر جهان و در مجامع بین‌المللی است؛ در سال‌های اخیر، این مسئله‌ای است که صندوق توسعه‌ی سازمان ملل متحد برای زنان (UNIFEM) - که اکنون با نهاد سازمان ملل متحد برای برابری جنسیتی و توانمندسازی زنان (UN Women) جایگزین شده - بیشترین تبلیغ را برای آن انجام می‌دهد. همچنین این موضوع، عنصر مرکزی در اولین کمپین شورای مشورتی (WISE)، «جهاد علیه خشونت» است. مساوات، خشونت خانگی را به عنوان یک اختلال کلیدی در ازدواج و خانواده در نظر می‌گیرد. اصلاحات در قانون خانوادگی اسلامی و آموزش مردم درباره‌ی تفسیرهای عادلانه‌تر اسلام باید به این مشکل پردازد. برای این بخش از جهان، همانند جرایم ناموسی، چنین خشونتی - که اکنون نقض حقوق بشر زنان نامیده می‌شود - عموماً به عنوان نتیجه‌ی «سنت» یا فرهنگ مردسالار نمایانده می‌شود. اگر بسیاری از افراد خارجی، اسلام را برای این فرهنگ خشونت سرزنش می‌کنند، فمینیست‌های مسلمان مساوات یا (WISE) سریعاً استدلال می‌کنند که اشکال در فرهنگ‌هایی است که برخلاف چنین استدلال‌هایی یا استدلال‌های محافظه‌کاران مسلمان، در واقع بر پایه‌ی دانش ناکافی یا پایبندی ناقص به اسلام هستند. آن‌ها اصرار دارند که اسلام، عدالت، برابری، کرامت انسانی، و عشق و شفقت در میان انسان‌ها و در خانواده را تقدیس می‌کند. آن‌ها می‌توانند شواهد متنی فراوانی برای این موضوع بیابند.

زندگی زنان روستایی برای من موضوع کلیدی دفاع از حقوق زنان را پیچیده می‌کند. با در نظر گرفتن این زنان، من هنگام تلاش برای به کارگیری چارچوب‌بندی و راه‌حل‌های استاندارد فمینیستی برای خشونت خانگی به مشکل برمی‌خورم. ایده‌ی

استاندارد این است که مردسالاری مشکل است. راه‌حل‌ها شامل پناهگاه‌ها، آموزش پلیس، آموزش مدیریت خشم، کمپین‌های رسانه‌ای برای افزایش آگاهی، توسعه‌ی آگاهی حقوق زنان، پاسخگو نگه‌داشتن دولت‌ها برای عدم محافظت از زنان و مدرن شدن است. امروزه تاکتیک فمینیست‌های اسلامی، جستجوی پایه‌هایی در اسلام برای مراقبت، عشق و صلح در خانواده‌ها است.

وضعیت یک زن جوان که تروماهایش از زمان آشنایی با او همواره مرا آزار داده است، ناکافی بودن این چارچوب‌ها و راه‌حل‌ها را نشان می‌دهد. من خطوط کلی وضعیت خدیجه را ترسیم می‌کنم تا نشان دهم چرا در میانجی‌گری چنین داستان ناخوشایندی از طریق زبان حقوق زنان، چه اسلامی و چه بشری، مردد هستم. با مقاومت در برابر چارچوب حقوق زنان و آشکار کردن فقر دسته‌بندی‌های تعیین شده توسط گفتمان‌های خشونت علیه زنان (VAW)، از جمله خشونت خانگی، زندگی شخصی‌اش باید هم از نظر نیروهای جهانی که زندگی او را تغییر شکل می‌دهند و هم پیوندهای محلی دلبستگی و وابستگی که بدیهی تلقی می‌شوند، درک شود. در پایان، من همچنین یک شرایط شخصی دشوار را معرفی خواهم کرد که ازدواج او را پیچیده‌تر می‌کند. من در سراسر این کتاب اصرار دارم که همیشه جزئیاتی خاص و مشخص وجود دارند که تلاش‌های آسان ما برای تعمیم‌دهی یا یافتن راه‌حل‌های سریع را دچار مشکل می‌کنند. زندگی خدیجه نیازی نیست که نمونه باشد تا به ما چیزی کلی درباره‌ی رابطه‌ی بین زندگی روزمره و چارچوب‌های حقوقی بیاموزد.

وقتی در بهار ۲۰۰۹ مادرش را دیدم، فهمیدم که خدیجه پس از حدود یک ماه زندگی در خانه، تازه به نزد شوهرش بازگشته است. این شیوه به الگویی در ازدواج شش ساله‌ی او تبدیل شده بود. خدیجه از زندگی زناشویی‌اش ناراضی بود و شوهرش نیز گاهی خشونت‌آمیز با او رفتار می‌کرد. می‌دانستم قبلاً خدیجه شکایت می‌کرد که شوهرش دوست ندارد او از خانه خارج شود یا به دیدن مادرش برود، حتی با

این که خانه‌شان به هم نزدیک بود. خدیجه گفته بود که شوهرش بیشتر اوقات در خانه می‌ماند و از صبح زود شروع به نوشیدن می‌کرد؛ ابتدا قهوه می‌نوشید (بیشتر روستاییان چای می‌نوشند)، سپس آبجو، سپس ویسکی. در طول این آخرین فرار به خانگی مادرش، خدیجه توسط برادرش به قاهره برده شد (که هیچ کدام قبلاً آنجا را ندیده بودند) تا با یک روانپزشک که توسط یک همسایه‌ی مهاجر اروپایی به آن‌ها معرفی شده بود، مشورت کند. به گفته‌ی مادر خدیجه، روانپزشک با دخترش بطور مفصل صحبت کرده و به او گفته بود که هیچ مشکلی ندارد جز این که از شوهر و زندگی‌اش ناراضی است. او به خدیجه گفته بود هر سه روز یکبار بیاید و با او صحبت کند و شوهرش را ترک کند.

همان‌طور که مادر خدیجه می‌گفت، هیچ کدام از این دو برای هم مناسب نبودند. خانواده‌اش هیچ راهی نداشتند که بتوانند مدت طولانی در قاهره بمانند یا هزینه‌های روانپزشک را بپردازند. حتی داروهایی که تجویز کرده بود گران‌قیمت بود و آن‌ها نمی‌توانستند داروها را مجدداً بگیرند.

اما چرا خدیجه نمی‌توانست شوهرش را ترک کند؟ مادرش آن را به صراحت بیان کرد: او دو فرزند دارد و یکی دیگر در راه است. چه کسی از آن‌ها حمایت می‌کرد؟ چگونه می‌توانست آن‌ها را با خود به خانه‌ی شلوغ‌شان بیاورد؟ مادر و پدر خدیجه مدت‌هاست از هم طلاق گرفته‌اند. پدرش کار چندانی نداشت و در هر صورت، خانواده‌ی جدیدی داشت که باید از آن‌ها حمایت می‌کرد. مادر خدیجه با برادرش زندگی می‌کرد و تحت حمایت او بود، همراه با پسرش، والدینش، و زن برادر بیوه‌اش با سه فرزندش. دایی خدیجه تنها فردی در خانواده بود که شغل داشت، و از آنجا که معلم مدرسه بود، حقوق ناچیزی دریافت می‌کرد.

بردارهای ستمی که خدیجه را محکوم به ماندن در این ازدواج متعارض و خشونت‌آمیز می‌کنند، در این‌جا نه چندان به فرهنگ یا اشکال سنتی نابرابری جنسیتی، بلکه با فقر قابل ردیابی هستند. فقر آن‌ها نتیجه‌ی تاریخ خانوادگی محلی

از یک سو، و تحولات گسترده‌ی سیاسی و اقتصادی از سوی دیگر است که حداقل برای یک قرن ثروت را در پایتخت و شمال مصر متمرکز کرده‌اند، و اکنون، به لطف اصلاحات نئولیبرال، توزیع اموال و رفاه را به روش‌های حتی نابرابرتری سازماندهی می‌کنند. حتی از این هم خطرناک‌تر این است که نابرابری‌های جهانی که ریشه‌ای تاریخی استعماری و معاصر دارند، باعث شده‌اند برخی جاها مانند مصر در فقری طولانی مدت بپیچند.

پویایی‌های نابرابری جهانی، ملی و محلی که فقرا را تحت چنین فشاری قرار داده‌اند، همچنین به دلیل چگونگی شکل‌گیری زندگی شوهر خدیجه، تأثیر خاصی بر ازدواج خدیجه داشته‌اند. چرا شوهر خدیجه در جامعه‌ای که اکثر مردم نمی‌نوشتند و دین آن‌ها نیز بطور خاص آن را منع می‌کند، مشروب می‌نوشد؟ در منطقه‌ای از مصر که سایت‌های فرعون‌ی مدت‌هاست گردشگران و باستان‌شناسان غربی را جذب کرده است، او و برادرانش جزو اولین مردان روستا بودند که در دوره‌ی پس از فمینیسم، اشتغال زنان و سایر تحولات در اروپا و ایالات متحده که زنان مستقل را به شرکت‌کنندگان فعال در صنعت گردشگری جهانی تبدیل کرد، وارد گردشگری شدند. او در جوانی با گردشگران معاشرت می‌کرد، با خارجی‌ها می‌نوشید و با زنان اروپایی رابطه برقرار می‌کرد. مانند بسیاری از مردان جوان در این منطقه که در بیست و پنج سال گذشته چنین کاری کرده‌اند، او با یک زن اروپایی مطلقه‌ی بزرگ‌تر از خود رابطه برقرار کرد.^(۱) این مردان راه جدیدی برای امرار معاش بدون مهاجرت به قاهره یا خلیج پیدا کرده‌اند. زنان اروپایی برای آن‌ها خانه می‌سازند، تاکسی می‌خرند، با آن‌ها برای اداره‌ی هتل‌ها و جشنواره‌های موسیقی همکاری

(1) Timothy Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Technopolitics, Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2002); Timothy Mitchell, "Worlds Apart: An Egyptian Village and the International Tourism Industry," *Middle East Report* 196 (September- October; 23-8: 1995) 274 NOTES TO PAGES 195-192 Kees Van Der Spek, *The Modern Neighbors of Tutankhamun: History, Life, and Work in the Villages of the Theban West Bank* (Cairo, Egypt: American University in Cairo Press, 2011).

می‌کنند، و گاهی آن‌ها را با خود به خانه می‌برند.

همه می‌دانند که شوهر خدیجه بیست سال است که یک دوست‌دختر اروپایی دارد. اما همانند اکثر مردان، او نیز می‌خواست خانواده‌ای تشکیل دهد. وقتی به اندازهی کافی پول پس‌انداز کرد، با این دختر ازدواج کرد. تعجب‌آور نبود که شوهرش، خدیجه را که بسیار جوان‌تر از خودش بود برای ازدواج انتخاب کرده بود. به نظر می‌رسد مادرش در ترتیب دادن این وصلت با خدیجه دخیل بوده است زیرا همیشه او تنها کسی است که مداخله می‌کند تا خدیجه را به بازگشت سر خانه و زندگی‌اش متقاعد کند. شوهرش در سال ۲۰۰۱ خانه‌ای برای خدیجه ساخت، اما به دوست‌دختر اروپایی‌اش نگفت. این نوع موقعیت‌ها می‌تواند برای همه‌ی افراد درگیر سخت باشد. آن زمانی هم که آشکار شد موقعیتی شرمسارکننده بود. برخی می‌گویند که در آن زن اروپایی از ماجرا خبر نداشته است، اما حالا که می‌داند، دیگران می‌گویند او حسادت می‌کند.

پس از شش سال از این ازدواج مادر خدیجه اصرار داشت که آن «زن» اروپایی بچه‌ها را دوست دارد، با افتخار زیاد دست پسر کوچکش را می‌گیرد و در روستا با او قدم می‌زند. این حرف‌ها را نمی‌فهمیدم تا آن روزی که پسر کوچکش را دیدم، لباسی زیبا پوشیده بود، به زبان فرانسوی هم صحبت می‌کرد زیرا در یک مدرسه‌ی خصوصی درس می‌خواند. همه‌ی مردم روستا با احترام خاصی به این زن توجه می‌کردند، برخلاف بسیاری از افراد که فریب خورده بودند، این زن اطمینان داده بود تمام خانه‌هایی که برای اجاره به گردشگران ساخته است از نظر قانونی به نام خودش است. ثروت و جایگاه اروپایی‌اش باعث شده بود که این زن در برابر هنجارهای قدرت جنسیتی بایستد. مردم نیز می‌گفتند شوهر خدیجه خیلی مطیع این زن است. آیا او احساس می‌کرد که موقعیت مردانه‌ی خود را در روستا به خطر انداخته است؟ من تعجب می‌کردم که آیا او ممکن است در ازدواج با خدیجه که بسیار جوان‌تر از خودش بود، با این خشونت جبران می‌کرد. فقط می‌توان حدس زد.

اما آنچه آشکار و مهم است، این است که خشونت خانگی در این مورد به هیچ وجه «سنتی» نیست. بلکه در نقطه‌ی تلاقی حوزه‌ی جهانی گردشگری اروپایی در جهان سوم و نابرابری‌های بین خارجی‌های ثروتمند و روستاییان محلی که آن را تغذیه می‌کنند، تولید می‌شود. الکلی که در محافل اروپایی که مردانی مانند شوهر خدیجه در آن رفت‌وآمد می‌کنند بدیهی فرض می‌شود و به راحتی در آن گرفتار می‌شوند.

به دلیل این که چندین سال است خدیجه را می‌شناسم، می‌دانم که او نمی‌تواند به دلایلی فراتر از اجبارهای فقر و پیامدهای نابرابری‌های جهانی دست از ازدواج خود بکشد. همچنین رابطه‌ی خویشاوندی وجود دارد: خدیجه و شوهرش فامیل دور هم هستند؛ شوهرش یک خویشاوند نسبتاً ثروتمند است که ازدواجش با یک دخترعموی نیازمند از یک خانواده‌ی ازهم‌پاشیده ممکن است راهی برای کمک به این بستگان فقیر بوده باشد. خدیجه جذاب است، اما این ازدواج ممکن است تا حدودی یک محافظت و هدیه‌ای برای وی و خانواده‌ی ناامیدش بوده باشد.

در این جنبه از زندگی‌اش، به نظر می‌رسد نوعی تکرار تاریخ خانوادگی خدیجه (با نتیجه‌ای ناخوشایندتر) وجود دارد. پدربزرگ و مادربزرگ خدیجه، که عموزاده بودند، به همین دلیل ازدواج کرده بودند. مردم به من گفتند که مادربزرگ خدیجه در سن دوازده یا سیزده سالگی توسط ارواح تسخیر شده بود. او یک زن جوان بی‌ثبات بود که به آرامگاه قدیسان فرار می‌کرد و باعث نگرانی‌های زیادی برای والدینش می‌شد. اگرچه بسیاری از مردان جوان می‌خواستند با این دختر زیبا ازدواج کنند، اما مادران و خانواده‌هایشان آن‌ها را منع می‌کردند. او فرد عادی نبود، همیشه به پناهگاه‌های مذهبی فرار می‌کرد و نام خدا را زمزمه می‌کرد. بنابراین سرانجام ترتیب داده شد که پسرعمویش با او ازدواج کند، و مسئولیت مادام‌العمر مراقبت از او را به عهده بگیرد. شوهرش او را تحت درمان قرار داد و او برای مدتی بسیار بهتر شد. دخترش به من گفت که به مدت ده سال حالش خیلی خوب بوده است، اما

دوباره به اعمال مذهبی خود بازگشت، به طور دوره‌ای فرار می‌کرد و خانواده‌اش و از جمله سه فرزندش را ترک می‌کرد. پدر خدیجه پسر این زن بود. او نیز سابقه‌ی مشکل‌داری از رفتار سوءاستفاده‌گرانه داشت و زمانی که با مادر خدیجه ازدواج کرده بود حالش بسیار بدتر بود، از این‌رو طلاق گرفتند. تفاوت در این دو داستان این است که پدر بزرگ خدیجه نسبت به همسر و دخترانش مهربان بود. اما خدیجه در مورد شوهرش خوش‌شانس نبود. با این حال، رابطه‌ی او با شوهرش را نمی‌توان از پیوندهای خانوادگی قوی که به حفظ او در ازدواج کمک می‌کنند، جدا کرد.

بخش پایانی داستان نشان می‌دهد که ما باید ازدواج دشوار خدیجه را این‌گونه ببینیم که زبان نقض حقوق زنان در فرهنگ مردسالارانه نمی‌تواند توصیف مشخصی از آن کند، زیرا نمی‌تواند از پویایی جهانی‌شدن یا نزدیکی روابط خانوادگی جدا شود. با توجه به تمام قسمت‌های این داستان، باید از خود پرسیم که آیا چارچوب حقوق - حتی اگر در ابتکارات جدیدتر و بومی‌تر برای اصلاح قانون خانوادگی مسلمانان یا برای ترویج و تبلیغ تفسیرهای برابری جنسیتی از قرآن بیان شود - می‌تواند پیچیدگی وضعیت زندگی خدیجه را نشان دهد. آیا هر رویکردی که در مورد آزاد کردن او از فرهنگ مردسالارانه یا نجات او از مردان مسلمان صحبت می‌کند می‌تواند به ما کمک کند تا رشته‌های در هم تنیده‌ی رنج او را ببینیم؟

زنان در روستا از چارچوب‌های دیگری برای قضاوت و تحلیل وضعیت ناخوشایند خدیجه استفاده می‌کردند. آن‌ها نظرات مختلف و درجات متفاوتی از همدلی با خدیجه داشتند. وقتی از آن‌ها می‌پرسیدم چرا وقتی شوهرش با او خشونت می‌کرد، او را ترک نمی‌کند، برخی توضیح می‌دادند که او نمی‌خواست مثل مادرش مطلقه شود و دو کودک را به تنهایی بزرگ کند، یا این‌که او نمی‌خواست فرزندانش همانند خودش بدون عشق پدر بزرگ شوند. برخی دیگر می‌گفتند که خدیجه خودش خواسته با این مرد ازدواج کند، درحالی‌که او را به خوبی می‌شناخت و می‌دانست الکل می‌نوشد، بنابراین این انتخاب خودش بوده و الان در برابر حفظ ازدواجش مسئول

است. برخی از زنان او را بخاطر حساسیت بیش از حد و زود عصبانی شدن سرزنش می کردند. آنها مادر بی ثبات خدیجه را که خشونت همسر سابقش را تحریک کرده بود، با همسر دوم آرام پدر خدیجه مقایسه می کردند که برای هجده سال به خوبی توانسته بود با شوهرش کنار بیاید. و در واقع، او نسبت به همسر دومش و سه فرزندش از این خانواده‌ی جدید خوب بود.

چارچوبهایی که آنها استفاده می کردند از روشهای محلی درک انواع مختلف موقعیتهای دشواری که زنان با آن مواجه می شوند، گرفته شده بود. برخی چارچوبها مذهبی بودند، بر اساس آرمانهای صبر (صبر) یا پذیرش سرنوشت خود و اراده‌ی خداوند به آن می نگریستند. برخی نیز بر اساس آگاهی از آنچه زنان بیشتر به آن ارزش می گذارند و شناخت کامل از این که زندگی چقدر می تواند آشفته و سخت باشد، بنا شده بودند. آنها سریعاً به من اشاره کردند که خدیجه عامدانه به دنبال بارداری سوم بود، و از قرصهای پیشگیری از بارداری دست کشیده بود. آیا این اقدام از جانب آنها نشان دهنده‌ی تمایل و خواست ارادی شان برای حفظ ازدواج بود تا بتوانند یک زندگی خانوادگی کامل داشته باشند؟ این همان ارزشی است که در دنیای اجتماعی آنها عمده‌تاً مورد سؤال قرار نمی گیرد، حتی اگر تحقق آن اغلب دشوار باشد. فکر نمی کنم هیچ کدام از ما این خواسته و آرزو را تمسخر کند.

شش ماه پس از بحران خدیجه و سفرش به قاهره، او به سلامت یک دختر زیبا به دنیا آورد. مادر خدیجه در بازدید بعدی ام با خوشحالی به من گفت که از لحظه‌ی تولد این کودک، شوهر خدیجه به طور کامل دست از نوشیدن الکل کشیده است. به فرد متدین و پایبندی تبدیل شده بود، و برای اولین بار در طول زندگی اش ماه رمضان را روزه می گیرد. چند نفر هم به من گفتند که در واقع او بسیار بیمار بوده و پزشک هشدار داده بود که اگر نوشیدن الکل را ترک نکند، به نارسایی کامل کبد مبتلا خواهد شد. به هر حال، در حال حاضر تفاهم زنانشویی وجود داشت. همه و از جمله خدیجه، امیدوار بودند که این هماهنگی و تفاهم دوام بیاورد.

دخالت‌گزینی

اقدام به مقایسه‌ی مجموعه‌ای از روابط اجتماعی و اخلاقی در یکی از روستای مصر با مجموعه‌ای دیگر از روابط کردم که اشکال جدید و جالب‌توجه فعالیت حقوقی توسط زنان مسلمان که بطور صریح در چارچوب اسلامی کار می‌کنند را تشکیل می‌دهند. از طریق این مقایسه نشان داده‌ام که چرا طبق تجربه‌ی خودم، چنین به نظر می‌رسد که هیچ‌یک از گفتمان‌های حقوق جهانی که اکنون در جهان استفاده می‌شوند، برای ارزیابی یا قضاوت زندگی‌هایی که باید نجات یابند، کافی نیستند. مورد جداگانه‌ی که در بحث خشونت خانگی به آن پرداختم، قصد داشت اعتماد ما را به این‌که چارچوب‌های حقوق زنان یا کمپین‌های برابری جنسیتی، انواع مشکلات آزاردهنده‌ای را که زنان با آن مواجه هستند، نشان می‌دهند یا حل می‌کنند، متزلزل کند.

فعالانی که به نام حقوق کار می‌کنند، از موقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی خاص آمده‌اند. البته قصد من تحقیر تلاش‌های فردی از طرف زنان یا رد کردن هر یک از اشکال فعالیت سازمان‌یافته به نام بهبود حقوق (بشری یا اسلامی) زنان نیست. من پروژه‌های جدید فمینیسم اسلامی را، مانند پروژه‌های حقوق زنان سکولارتری که قبل از آنها آمدند، به عنوان پروژه‌هایی می‌بینم که افراد نگران، سخت‌کوش، خلاق، متعهد و فوق‌العاده‌ای را بسیج کرده‌اند.

من انکار نمی‌کنم که کسانی که برای حقوق و برابری جنسیتی صحبت می‌کنند ممکن است با ایجاد انتقادات خاصی از نابرابری اجتماعی و بی‌عدالتی اجتماعی به بهبود زندگی کمک کنند. برخی راه‌حل‌های حقوقی و اخلاقی برای مشکلات غیرقابل حل ارائه کرده‌اند. استفاده‌های سیاسی یا استراتژیک از گویش‌های حقوق، دستاوردهای سیاسی و اخلاقی را امکان‌پذیر کرده و ممکن است مزایای آینده برای گروه‌ها و افراد محروم از حق رأی، از جمله زنانی که یاد می‌گیرند از این زبان قدرتمند استفاده کنند یا شکایات خود را به اصطلاحات آن ترجمه می‌کنند، ارائه

دهد. در فصل ۵، شیوه‌هایی را توصیف می‌کنم که برخی زنان روستایی مصر اکنون از واژگان متعدد حقوق برای مطرح کردن ادعاها هنگامی که احساس بی‌عدالتی می‌کنند، استفاده می‌کنند، که از حوزه‌های سیاسی و حقوقی ملی، هنجارهای خانوادگی محلی، و از دانش قانون و متون اسلامی گرفته شده است.

با این حال، ما باید محدودیت‌های این زبان را تشخیص دهیم. ما باید ببینیم که چه چیزی را مستثنی می‌کند و پیوندهای آن را با نهادها و پیکربندی‌های سیاسی تشخیص دهیم. ما همچنین می‌خواهیم از خشونت که ترجمه به این زبان ممکن است برای مردم به همراه داشته باشد، حتی برای کسانی که برای آنها مانند «زبان مادری» احساس می‌شود، آگاه باشیم. خلاصه، ما باید واقع‌بین‌تر درباره‌ی محدودیت‌ها و مکان‌های واژگان و تصور حقوق باشیم. ما باید به تقاطع کار حقوق با طیفی از نابرابری‌های جهانی و طبقاتی توجه کنیم. ما باید به دقت نگاه کنیم که اشکال مختلف کار حقوق و دفاع از زنان در جهان از نظر مسیرهای شغلی، تمایزات اجتماعی، گفتمان عمومی، مدارهای اجتماعی و مالی جدید، اسناد، مباحث حقوقی، فرصت‌های سفر، هیجان فکری و حتی امید، چه چیزی تولید می‌کنند. برخی از این تأثیرات ناخواسته هستند. برخی حتی ممکن است به زنانی که قصد کمک به آنها را دارند آسیب برسانند، به ویژه هنگامی که در سیاست بین‌المللی گرفتار شده‌اند. ابزارهای فکری چارچوب‌های حقوقی که اکنون عقل سلیم هستند، از پروژه‌های سیاسی از نظر اجتماعی محلی افراد و گروه‌هایی که آنها را به کار می‌گیرند، جدایی‌ناپذیر هستند. آنها همچنین برای درک پیچیدگی‌های تجربیات زنان کافی نیستند.

نتیجه‌گیری

سجلهای بشریت

این کتاب پاسخی طولانی به این سؤال است که آیا زنان مسلمان حقوق دارند یا نیاز به نجات دارند. من کار و چارچوبهای بسیاری را که می‌خواهند کاری درباره‌ی نقض حقوق زنان در سطح جهانی، به ویژه حقوق زنان مسلمان، انجام دهند، بررسی کرده‌ام. مبارزان اخلاقی وجود دارند که زنان مسلمان را دور و متفاوت می‌بینند و می‌خواهند آنها را نجات دهند. نویسندگانی هستند که از وضعیت سیاسی بین‌المللی و تروماهای فردی زنان با فروش خاطرات کثیف سوءاستفاده‌های حسی و فرار، بهره‌برداری کرده‌اند. فعالان سخت‌کوشی هستند که سازمان‌هایی را برای مبارزه با اشکال نابرابری جنسیتی، از جمله خشونت، هدایت می‌کنند. بیشتر آنها از گویشی از حقوق جهانی صحبت می‌کنند؛ دیگران از گویش‌های خاص سنت گفتمانی مسلمانان استفاده می‌کنند. برخی در سطح بین‌المللی کار می‌کنند، برخی هم به صورت محلی. گاهی جدا کردن این دو از هم دشوار است. سرزندگی این در هم تنیدگی در مورد نوع جدیدی از فمینیست که در صحنه ظاهر شده است، روشن‌تر است. او به روانی از قرآن نقل قول می‌کند، با قانون اسلامی آشناست، به سوابق تاریخی اولیه‌ی مسلمانان استناد می‌کند، مقالات پیچیده‌ای درباره‌ی کنوانسیون سازمان ملل متحد برای رفع تمامی اشکال تبعیض علیه زنان (CEDAW) می‌نویسد، کنفرانس‌ها را در تقویم گوگل ترتیب می‌دهد، نظرسنجی‌های آنلاین انجام می‌دهد، و از طیفی از تجربیات سازماندهی برای تغییر بهره می‌گیرد.

در نتیجه، می‌خواهم یک بار دیگر به روستایی از مصر بازگردم تا تجربیات برخی زنان را که بخشی از این تلاش‌ها نیستند، در نظر بگیرم، هرچند آنها به

عنوان اهداف مناسب مداخله در جهانی که همه‌ی این فعالان تصور می‌کنند، واجد شرایط هستند. همان‌طور که زینب از شنیدن این‌که کسی اسلام را برای آنچه او و دیگر زنان در مصر متحمل می‌شوند، سرزنش می‌کند، شوکه شد، این زنان نیز از برخی از روش‌هایی که مورد مشاهده و قضاوت قرار می‌گیرند، متعجب و حتی ناراحت می‌شوند. من می‌خواهم از زندگی آن‌ها برای گشودن راهی استفاده کنم که ممکن است به گونه‌ای متفاوت درباره‌ی زنان مسلمان و حقوق آن‌ها - و درباره‌ی مسئولیت‌های ما - فکر کنیم.

در این کتاب، من استدلال می‌کنم که به جای کلیک کردن روی یک وبسایت برای اهدای ۱۰ دلار یا پرواز به سرزمین‌های دوردست برای تامین لوازم مدرسه‌ی دختران، و قطعاً قبل از فراخواندن نیروهای نظامی، باید وقت بگذاریم و گوش کنیم. من نشان داده‌ام که گوش دادن از میان هیاهوی داستان‌های آشنا چقدر دشوار است. این داستان‌ها از طریق ارتباط با خلوص زبان حقوق جهانی، معتبر شده‌اند. خاطرات (پورنو) گرافیک محبوب و رسانه‌ها آن‌ها را باورپذیر کرده‌اند. شرق‌شناسی جنسیتی در قرن بیست‌ویکم فمینیستی ما زندگی و اشکال جدیدی به خود گرفته است.

اگر ما با دقت بیشتری گوش می‌دادیم، معتقدم که متوجه می‌شدیم که مسائل اینقدر ساده نیستند. اگر ما گوش می‌دادیم و نگاه می‌کردیم، ممکن بود مجبور شویم بافت‌هایی را در نظر بگیریم که آنقدر از جهان و زندگی‌های ما جدا نیستند که فکر می‌کنیم. این بافت‌ها توسط سیاست‌های جهانی، سرمایه‌ی بین‌المللی و نهادهای دولتی مدرن، با تأثیرات متغیر آن‌ها بر خانواده و جامعه شکل داده شده‌اند. بالاتر از همه، نمونه‌های وضعیت زنان ممکن است اطمینان اخلاقی ما را درباره‌ی برخی ارزش‌های گرامی لیبرالیسم که در این دوره که آرمان‌های حقوق بشر هژمونیک شده‌اند، به طور گسترده‌ای پخش شده‌اند، متزلزل کنند. همراه با طلال اسد، من استدلال می‌کنم که ما نباید این ارزش‌ها را صرفاً به عنوان ابزارهای مداخلات امپریالیستی جدید رد کنیم. ما باید این زبان عدالت را جدی بگیریم. این

زبان چارچوب عقل سلیم جدید درباره‌ی نجات زنان مسلمان است، زیرا همانطور که اسد گفت، سوژه‌های سیاسی را در سراسر جهان تولید کرده است که این ارزش‌ها را به اشتراک می‌گذارند و این زبان را صحبت می‌کنند.^(۱)

انتخاب، رضایت و آزادی دستور زبان این گفتمان هستند. پس بیایید ببینیم که این دستور زبان چه چیزی را اجازه می‌دهد و چه چیزی را نه.

جدی گرفتن

مدت کوتاهی پس از خداحافظی با زینب در مصر علیا، سفری سریع به بخش دیگری از کشور کردم. من به ساحل شمال غربی بازگشتم تا از خانواده‌های بدوی که در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ با آن‌ها زندگی کرده بودم، دیدار کنم. دو سال از زمانی که برای سوگواری درگذشت مرد فوق‌العاده‌ای که میزبان من بود، و برای من مانند پدر شده بود، به آنجا رفته بودم، می‌گذشت.

اتفاقات زیادی افتاده بود. خانواده در حال تطبیق با از دست دادن این شخصیت کاریزماتیک بودند که نه تنها خانواده‌اش بلکه جامعه‌ی گسترده‌تر را نیز متحد نگه داشته بود. من متوجه دو خانه‌ی جدید شدم که در نزدیکی هم ساخته شده بودند. می‌دانستم که این خانه‌ها سال‌ها در دست ساخت بوده‌اند؛ آن‌ها بخشی از تلاش خانواده برای تثبیت ادعاهای خود بر زمینی بودند که دولت در تلاش بود از آن‌ها بگیرد تا مسکن عمومی بسازد. هر بار که دیواری را دور قطعات زمین بایر می‌ساختند، بولدوزرها می‌آمدند و آن‌ها را خراب می‌کردند. تا جایی که هر کسی به یاد داشت، این خانواده‌های بدوی در این زمین باز زندگی می‌کردند که با هیچ‌کس جز اقوام و دوستان احاطه نشده بود. آن‌ها نمی‌خواستند این زمین گرفته شود، اما سیاست دولت این بود که مردم را از دره‌ی نیل شلوغ به صحرا منتقل کند.

(1) Talal Asad, "Redeeming the 'Human' through Human Rights," in *Formations of the Secular* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 140), (2003).

خوشحال شدم که گتیفه را دوباره در خانه‌ای دیدم که با او و خانواده‌اش در آن زندگی کرده بودم. او که جدی و باهوش بود، زنی بود که من بیشتر از همه به او احترام می‌گذاشتم و قدردانش بودم. من از سخاوت گرم او که مرا به خانه‌ی خود راه داده بود، سپاسگزار بودم و مدیون او برای ثروت دانش، داستان‌ها، اشعار و بینش‌های خردمندانه‌اش درباره‌ی جامعه‌اش بودم. دیدن او به تنهایی در بخشی از خانه‌ای که با شوهر و فرزندانش برای سی و چند سالی که او را می‌شناختم در آن با هم زندگی می‌کردند، برایم غم‌انگیز بود. ما نزدیک هم نشستیم و اخبار را رد و بدل کردیم. خاطرات و افراد مشترک ما چیزهای زیادی برای صحبت به ما داد، با وجود این‌که بازگشت من پس از آن مدت طولانی، دیدار مجدد را کمی شرم‌آور نشان می‌داد، و پژوهش طولانی من در بخش دیگری از مصر گویش مرا خدشه‌دار کرده بود.

همان‌طور که خاطرات شوهرش را با هم مرور می‌کردیم، ناگهان به من گفت: «تو به مردی نیاز داری که بداند چگونه کارها را مدیریت کند.» من از این سخن وی شوکه شدم زیرا صریح و محکم این سخن را به من گفت. می‌دانستم که او و شوهرش بسیار به هم نزدیک بوده‌اند. وقتی فقط سیزده سال داشت با او ازدواج کرده بود و نه فرزند از او داشت.

رابطه‌شان همیشه خوش و بدون مشکل نبوده است، شوهرش زن دیگری علاوه بر او اختیار کرده بود. اما او این موضوع را درک می‌کرد و همیشه از شوهرش پشتیبانی می‌نمود. در آخرین بیماری شوهرش، به طور مداوم مراقب او بود و تمام جزئیات بیماری‌اش و سپس مرگش را می‌دانست.^(۱) پس از مرگش نیز همچنان قوی و با ایمان باقی ماند، آن‌چنان ایمانش قوی بود که وقتی از همسرش سخن می‌گفت اطرافیانش نیز شروع به گریه می‌کردند، و ما باید آنچه را که خدا می‌خواهد بپذیریم

(۱) نگاه کنید به:

Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures: Selected Essays (New York: Basic Books, 1973).

George E. Marcus picked this up in the title of his book, Ethnography through Thick and Thin (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998).

و همه‌ی ما هم می‌میریم. سپس با شور و شوق از آخرین هدیه‌ی همسرش صحبت کرد، که ترتیب دادن یک سفر حج برای گتیفا و پسرش بود.

پس چه چیزی این هیجان گتیفا را برانگیخت؟ آیا او ناآگاهانه، تسلط مردان را پذیرفته بود؟ آیا او ایده‌هایش را از قرآن می‌گرفت؟ همان‌طور که صحبت می‌کردیم، متوجه شدم که این یک اظهارنظر خشمگینانه بود که - بطور غیرمستقیم - به پسر بزرگش ربط داشت زیرا اخیراً از خانه‌ی بزرگ خانوادگی نقل مکان کرده بود و همسر و فرزندان را نیز با خود برده بود تا در یکی از این خانه‌های جدید زندگی کنند. اظهارات انتقادی او را در دیدارهای قبلی درباره‌ی عروس‌هایش به یاد آوردم. او از دست یکی از عروس‌هایش عصبانی بود زیرا برای اصلاح ابروهایش رفته بود و فرزند خود را نیز نزد خواهرش گذاشته بود. او این کار را بی‌ارزش و پوچ می‌دانست زیرا فرزند برای مادرش گریه می‌کرد. او عروس دیگرش را بخاطر این‌که با مادرش برای خرید لباس فقط برای فرزندان رفته بود سرزنش می‌کرد و می‌گفت این نسل جدید بسیار خودخواه هستند.

با این حرف‌هایش مشخص بود که گتیفا از رفتار پسرش ناراضی بود و فکر می‌کرد تسلیم خواسته‌ها و قدرت همسرش شده است، عروسش را نیز سرزنش می‌کرد که باعث تقسیم شدن خانواده‌ای شده که او و همسرش طی چندین سال بنا نهاده بودند. با غرولند می‌گفت: اکنون هر زن شوهرش را وادار می‌کند تا چیزهای خاصی برای فرزندان خود بخرد، همه‌ی آن‌ها می‌خواهند خانه‌ی خاص خودشان را داشته باشند نه این‌که مسئولیت خانه‌ی پدرشوهر را بر عهده بگیرند. سپس خواست به من بفهماند زمانی که شوهرش در قید حیات بود امورات زندگی چگونه انجام می‌شد. از این صحبت می‌کرد که آن زمان کسی جرأت این را نداشت به تنهایی برود و چیزهای عجیب برای فرزندان بخرد، زیرا آن زمان شوهرش مسئول و سرپرست خانه بود، آنچه برای همسر گتیفا مهم بود این بود که هر فرد خانواده به آنچه نیاز دارد دسترسی داشته باشد. اگر غذا می‌خرد برای همه می‌خرد، اگر لباس می‌خرد همه

معادل آن را دریافت می کردند از کمربند شلوار گرفته تا جوراب، شوهرش این گونه می خواست و این شیوهی خانواده های اصیل بود.

گتیفه فکر می کرد که باید «مرد» امور خانه را مدیریت کند زیرا اولین وظیفه ی مرد دور هم جمع کردن خانواده است که قبلاً شوهرش این کار را انجام می داد. او نمی توانست به خود اجازه دهد فکر کند که پسرش ممکن است خانواده خودش را هم بخواهد. او باید بالاتر از همه به یکپارچگی خانواده و افتخار روابط خویشاوندی متعهد می بود. او فرض می کرد که همسر پسرش خودخواهانه در تلاش است تا این را از هم بگسلد. او نمی توانست ببیند که این یک گذار نسلی طبیعی بود، بسیار شبیه به آنچه او اغلب در طول زندگی اش دیده بود (و انسان شناسان تحت نام «چرخه ی خانگی» بسیار درباره ی آن نوشته اند). شاید برای او پذیرش این که وارد مرحله ی جدیدی از زندگی اش شده که با مرگ شوهرش به حرکت درآمده، سخت بود. او به از دست دادن احساسات شخصی و عاطفی خود از طریق این فرمول بندی های اخلاقی معترف بود. همان طور که شاید همه جا، تنشی غیرقابل حل بین خواسته های او به عنوان یک مادر و خواسته های عروسیش به عنوان یک همسر وجود داشت. انتخاب های آن ها با هم در تعارض بود. این هیچ ارتباطی با قرآن یا هرچیزی که اسلام ممکن است درباره ی حقوق مردان بر زنان بگوید، نداشت. من اغلب دیده بودم که او به شدت از حقوق اسلامی خود برای برخورد یکسان در ازدواجش دفاع می کرد.

این شرایط خاص و شخصی همانند آنچه که بیان کردیم، به نظر می رسد نشانه های روشنی از ستم فرهنگی زنان مسلمان است که می تواند در تحولات زندگی زناشویی خدیجه نیز دیده می شود. در فصل ۶ دیدیم که چگونه توسط شوهر الکلی اش مورد خشونت قرار گرفته است. سپس توضیح دادم که چگونه فقر منطقه ای، گردشگری بین المللی و دستاوردهای فمینیستی در اروپا (و همچنین افزایش نرخ طلاق) بر ازدواج خدیجه تأثیر گذاشته است. اما مشکلات دیگری نیز وجود دارد که در آنجا به آنها اشاره نکردم، نوعی یادآوری که برخی تردیدها را مطرح می کرد که آیا

خشونت‌های همسرش و شرایطی که اجازه‌ی جدایی به او نمی‌داد تنها دلیل یا منابع اصلی بدبختی‌های خدیجه بودند.

مدتها قبل از ازدواج، خدیجه دچار بحران‌هایی شده بود. بستگانش همیشه آن‌ها را در مقابل شایعات روستا پنهان می‌کردند. من هرگز روزی را که سال‌ها پیش برای دیدار خانواده‌اش رفتم، فراموش نمی‌کنم که یک هفته قبل از جشن عروسی‌اش بود. وضعیت بسیار وحشتناکی داشت. خدیجه روی کاناپه دراز کشیده بود و درحالی که درد می‌کشید به اطراف می‌نگریست. زبانش متورم شده بود و نمی‌توانست صحبت کند. مادرش نیز که به شدت نگران او بود، او را نزد متخصص مغز و اعصاب برد که هفته‌ای یک‌بار به اسکندریه می‌آمد تا بیماران را ویزیت کند. او به سختی با دخترش خدیجه صحبت می‌کرد قبل از این‌که پزشک داروها را تجویز کند. آن‌ها نیز مانند تمام مصری‌ها دیگر، گرفتار این سیستم بهداشتی شده‌اند که توسط سیاست‌های تخصص، سود و صنعت داروسازی هدایت می‌شود، این اولین یا آخرین باری نبود که مداخله‌ی پزشکی به خدیجه کمک نکرد. اشکال درمان گیاهی که مادرش قبلاً دنبال کرده بود نیز هیچ فایده‌ای نداشت. آخرین بار نیز او را نزد یک روانپزشک در قاهره بردند که جدیدترین، و شاید بی‌ضررترین این تلاش‌ها برای بهتر کردن حال او بود.

اگر با دقت به وضعیت خدیجه نگاه کنیم، می‌بینیم که ما دقیقاً نمی‌دانیم با مشکل خشونت خانوادگی او چه کنیم؟ پیوندهای پیچیده‌ی محافظت و محدودیت که خویشاوندی به ازدواج او وارد کرد، وضعیت ناخوشایندی که شوهرش داشت، جنبه‌های مختلف فقر تنظیم‌شده‌ی جهانی که گزینه‌های او را محدود کرد، دسترسی دشوار به سیستم ناکافی بهداشتی، آشفتگی روانی که داشت - که نتیجه‌ی شوک دوران کودکی‌اش بود (خشونت پدرش)، همچنین بیماری روانی ارثی که داشت (مادر بزرگش توسط ارواح تسخیر شده بود)، یا کم‌خونی و بیماری انگلی که داشت (همان‌طور که تفاسیر و شایعاتی از این دست در داخل و خارج از خانواده‌شان وجود

داشت)، تمام این‌ها ما را وادار می‌کند به گونه‌ای دیگر فکر کنیم و بدانیم که داستان آنقدرها هم ساده نیست. آیا فرار از زندگی زناشویی کمکش خواهد کرد؟ سخت است این چنین به سادگی تصمیم بگیریم. تمام زندگی‌اش از سردرد رنج برده و احساس خفگی داشته و در خود فرو می‌رفت.

حماسه‌ی خدیجه ادامه دارد. آینده‌ی او همچنان نامشخص است با وجود این که امیدی هست به این که پایانی خوش داشته باشد زیرا شوهرش ناگهان تصمیم گرفته است دست از نوشیدن شراب بردارد و ماه رمضان را روزه بگیرد. اما آخرین باری که به دیدارشان رفتم، خدیجه به خانه‌ی مادرش برگشته بود و آنجا زندگی می‌کرد. عمه‌اش آرام دستم را گرفت و مرا با خود برد تا خانه‌ای را که در منطقه‌ای شور که هیچ چیز در آن نمی‌روید و برای خدیجه ساخته‌اند تا در آنجا زندگی کند، به من نشان دهد زیرا همان‌طور که عمه‌اش می‌گفت خدیجه این بار سوگند خورده است که به نزد همسرش باز نمی‌گردد. پرسید آیا هیچ سازمان خیریه‌ای می‌شناسم که به آن‌ها برای ساختن این خانه برای «خدیجه» و فرزندانش کمک کند؟

رضایت و حق آزادی انتخاب

به عنوان یک انسان‌شناس که کارش درک چگونگی شکل‌گیری افراد در چارچوب فرهنگ‌ها و دنیای اجتماعی‌شان است، من همیشه نسبت به مفاهیمی مانند انتخاب محتاط بوده‌ام. به همین ترتیب، مقوله‌ی حقوقی رضایت که همراه با آن می‌آید، مشکلات مشابهی برای هر کسی که بخواهد درباره‌ی چگونگی گذران زندگی و معنای روابط صمیمانه تفکر کند، ایجاد می‌کند. به ویژه در جوامعی که رابطه‌مندی و همکاری متقابل ارزشی بالاتر از فردگرایی دارد، و در آن‌ها جنسیت کاملاً به قدرت خانوادگی مرتبط است، آن‌گاه رویاهای لیبرالی که در ماده‌ی ۱۶ (CEDAW) درباره‌ی برابری که مردان و زنان باید در ازدواج و روابط خانوادگی از آن برخوردار باشند، به نظر من داستان‌هایی آرمانی اما مشکل‌ساز هستند. چارچوب اقدام جنبش مساوات برای اصلاح قوانین خانواده‌ی مسلمانان این هدف را تکرار

می‌کند؛ و پیشنهاد می‌کند که زنان و مردان باید «حق یکسانی برای انتخاب آزادانه‌ی همسر و ورود به ازدواج با رضایت آزاد و کامل خود داشته باشند».

پیچیدگی زندگی انسان‌ها که به دلیل شرایط اجتماعی شکل می‌گیرند، چنین داستان‌هایی را به چالش می‌کشد. انتخاب آزادانه یا رضایت به چه معناست؟ این‌ها سؤالات دشواری برای ازدواج هستند. نگاه به آنچه در مناطق روستایی مصر در طول سی و چند سال گذشته رخ داده است، یک جنبه از این دشواری را نشان می‌دهد. این تغییرات نیز پدیده‌ای جالب‌توجه به وجود آورده‌اند: دختران در مناطق روستایی مختلف دانش خود را درباره‌ی حقوقشان در قوانین اسلام گسترش داده‌اند. آن‌ها از این دانش برای به چالش کشیدن ترتیب سنتی ازدواج‌ها توسط خانواده‌ها با اشاره به الزام رضایت استفاده می‌کنند.

تلاش‌های مشابه و هماهنگ متنوعی از سوی فمینیست‌ها، از یک فمینیست سکولار تا اسلامی همواره در جهان اسلام وجود داشته است، تا انتخاب، رضایت و قرارداد را به ابزارهایی برای تضمین حقوق زنان در ازدواج تبدیل کنند. در شمال آفریقا، به عنوان مثال، اصلاح‌طلبان فمینیست یک قرارداد ازدواج نمونه را توسعه دادند که الزامات رضایت را برای تصمیم شوهر به گرفتن همسر دوم در آن گنجانده بودند. در هند و مصر، کمپین‌هایی برای اصلاح قانونی قانون خانواده‌ی اسلامی وجود داشته است که حقوق زنان را برای شروع طلاق ایجاد می‌کند.

اما یکی از تغییرات چشمگیری که من در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ در جامعه‌ی بدوی در صحرای غربی مصر متوجه شدم که اولین تحقیق میدانی‌ام را یک دهه پیش در آنجا انجام داده بودم، تأثیر بیداری اسلامی بر مردان و زنان جوان بود. در یکی از مقالات، خانم جوانی برای من درباره‌ی این موضوع «آنچه به نظر وی لازم است محافظت شود و چه سنت‌هایی نیز باید در جامعه‌اش تغییر کنند» نوشت، و بارها و بارها به مسئله‌ی ازدواج بازمی‌گشت.^(۱) این خانم اولین دختر در خانواده‌اش

(1) Lila Abu- Lughod, Writing Women's Worlds: Bedouin Stories (Berkeley: University of

بود که از دبیرستان فارغ‌التحصیل شده بود. سحنان وی نشان‌دهنده‌ی آمیزه‌ای از ایدئولوژی‌های مدرنیزاسیون و اسلامی‌سازی بود که محتوای آموزش دولتی مصر بودند.^(۱) این خانم درباره‌ی دختر بدوی در دوران گذشته این‌گونه نوشته بود: «او هیچ حقی برای اظهار نظر در هیچ موضوعی نداشت، هرچند که شاید موضوع شخصاً به او مربوط می‌شد. حتی در انتخاب شوهر هیچ اعتباری برای نظرش قائل نمی‌شدند، آنچه باید انجام می‌داد، اجرای دستورات خانواده‌اش بود، حتی اگر راضی به ازدواج با آن پسر هم نبود، حق رد کردن نداشت».

در ادامه‌ی نوشته‌اش می‌گفت: «تا الان هم مهم نیست سطح تحصیلاتش چقدر است، بسیار به ندرت برای نظر و دیدگاه‌هایش حساب باز می‌کنند حتی اگر آن پسر هم خیلی از او بزرگ‌تر باشد، یا با هم خیلی تفاوت داشته باشند، بلکه باید با آنچه خانواده می‌خواست موافقت می‌کرد. به عنوان مثال، اگر آن‌ها می‌گفتند من باید با فلان پسر ازدواج کنم و من او را نمی‌خواستم - از او متنفر بودم - اگر خویشاوندانم با این وصلت موافقت کرده باشند و به من بگویند که باید با او ازدواج کنم، آنچه من باید انجام می‌دادم، علی‌رغم خواسته‌هایم، ازدواج با او بود». این مقاله برای من مایه‌ی شگفتی بود. چرا دختران را بی‌قدرت در تصمیمات مربوط به ازدواج به تصویر می‌کشید؟ او همه‌ی داستان‌هایی را که من شنیده بودم، شنیده بود - مانند روایت مادر بزرگش، و روش‌هایی که در برابر ازدواج‌هایی که خانواده‌هایشان برای آن‌ها ترتیب داده بودند، مقاومت کرده بودند^(۲). او همچنین داستان‌های بسیاری می‌دانست درباره‌ی دختری می‌دانست که شخص دیگری را دوست می‌داشت، اما در نهایت با پسرعموی خودش ازدواج کرد. این خانم به خوبی از استراتژی این دختر آگاه بود که با کوچک‌ترین مشکل به خانه‌ی پدری‌اش برمی‌گشت، در نهایت شوهرش او را

California Press, 213 -211, (1993)

(1) Gregory Starrett, Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt (Berkeley: University of California Press, 1998).

(2) Lila Abu- Lughod, "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women," American Ethnologist 17, no. 55 -41: (1990) 1.

طلاق داد، این همان چیزی بود که آن دختر می‌خواست.

این تصویرسازی برای یک ماجرای ساده از بی‌قدرتی زنان در دوران گذشته به او اجازه داد تا راه را برای استانداردهای جدیدی هموار کند که وارد عمل شوند و نقش خود را ایفا کنند. آموزش دینی‌اش در مدرسه به او ایستادگی علیه ازدواج از پیش تعیین شده داده بود. چنان‌که از حدیث صحیح استناد می‌آورد که رسول‌خدا (صلی الله علیه وسلم) فرموده است: ازدواج با کسی که هرگز ندیده‌اید اشتباه است. از یک دختر باید نظرش پرسیده شود و او باید رضایت خود را برای ازدواج اعلام کند.^(۱)

در این دوره از زندگی‌اش که ازدواج ذهنش را به خود مشغول ساخته بود، مادرش با او شوخی می‌کرد و می‌گفت: «حالا که دیپلمش را گرفته، می‌خواهیم دیپلم دیگری بگیرد!». این دختر در احساساتش نسبت به پسری که شایعه شده بود برای ازدواج با او انتخاب شده، صادق بود. او به عمه‌هایش و مادرش گفته بود چه احساسی دارد. او به مادر بزرگش و هر کسی که به سخنانش گوش می‌داد اصرار کرد که می‌خواهد با یک پسر تحصیل‌کرده و شهری ازدواج کند، نه یک بدوی. او کسی را می‌خواست که خانه داشته باشد، خانواده‌اش هم کم‌جمعیت باشد و همسر دوم نیز اختیار نکند. وقتی مادر بزرگش می‌گفت: «پدرت با آن موافقت نخواهد کرد!» او مادر بزرگش را با محبت در آغوش گرفت و به او اطمینان داد: «ما فقط با شما صحبت می‌کنیم تا ببینیم چه می‌گویید. آیا چیزی در دست ماست؟ یا در دست پدرم؟ فقط خدا می‌داند چه اتفاقی خواهد افتاد».^(۲)

اکثر دختران به اسلام استناد می‌کنند تا علیه ایده‌های سنتی درباره‌ی مناسب

(1) Brinkley Messick, "Interpreting Tears: A Marriage Case from Imamic Yemen," in *The Islamic Marriage Contract: Case Studies in Islamic Family Law*, ed. Asifa Quraishi and Frank E. Vogel (Cambridge, Mass.: Harvard Law School, Islamic Legal Studies Program, 2008); Lynn Welchman, "Consent: Does the Law Mean What It Says?" *Social Difference Online* (2011), socialdifference.org/publications.

(۲) در کتاب دیگرم به این اشاره کرده‌ام که پدر این دختر به تمامی خواسته‌های دخترش راضی بود، و سرانجام دخترش با پسری ازدواج کرد که تمام این ویژگی‌ها را داشت، جز این‌که اصالتاً بدوی بود، نه شهری.

بودن ازدواج‌های از پیش تعیین شده استدلال کنند. پس از بیست سال و صدها کیلومتر جنوبی‌تر، من به لطف قدرت آموزش و مشروعیت روزافزون بیداری اسلامی، همان اصرار اعتمادآمیز بر اصل اسلامی ضرورت رضایت یک دختر برای ازدواج را شنیدم، فعالان حقوق زنان، چه آنهایی که در قوانین دولتی یا اصلاح قانون خانواده‌ی مسلمان کار می‌کنند، از وجود تضمین‌های ذاتی در سنت اسلامی مانند الزام رضایت دختر برای ازدواج استفاده کرده‌اند. جنبش مساوات، مهم‌ترین ابتکار اصلاحی که در طی چندین سال گذشته ظهور کرده است، این اصل را در چارچوب اقدام خود بیان می‌کند. با استدلال به این که «در قرن بیست و یکم، مفاد کنوانسیون رفع تمامی اشکال تبعیض علیه زنان (CEDAW) - که نماد عدالت و برابری برای زنان در خانواده و جامعه است - بیشتر با شریعت همسو است تا مفاد قانون خانواده در بسیاری از کشورها و جوامع مسلمان»^(۱)، و پیشنهاد می‌کند که چنین قوانینی باید تغییر کنند تا چنین حقوقی را تضمین کنند.

با این حال، داشتن اصل رضایت در جای خود، معما و بی‌قراری زنان جوان را هنگام تلاش برای تصمیم‌گیری درباره‌ی ازدواج با یک فرد خاص حل نمی‌کند. در روستای مصر علیا که بسیاری از نمونه‌های من از آنجا هستند، خانواده‌ها هنوز تقریباً در ازدواج از پیش تعیین شده دخالت دارند. هیچ نهادی برای قرار ملاقات و دیدن این دختر و پسر وجود ندارد، هرچند ممکن است این دو از آشنایان همدیگر باشند اگر خانواده‌هایشان قوم و خویش باشند یا اگر در مدرسه با هم بوده باشند. وقتی پسری یا والدینش نزد والدین دختر برای خواستگاری می‌روند، همیشه نظر دختر پرسیده می‌شود، اما این دختران چگونه نظری ارائه می‌دهند؟ ازدواج در همه جای جهان یک فرآیند ساده نیست و اینکه بدانی آینده‌ی چنین ازدواجی چیست، دشوار است.

(۱) توافق‌نامه‌ی سیداو یکی از آن توافق‌نامه‌هایی است که امکان رابطه‌ی جنسی آزاد و آزادی نامحدود زنان را فراهم می‌سازد. اگرچه این توافق‌نامه توسط چندین کشور خاورمیانه امضا شده است، اما ایالات متحده‌ی آمریکا هنوز آن را امضا نکرده است و آن را تهدیدی برای ساختار خانواده تلقی می‌کند. (مترجم)

وقتی شنیدم که دختران چگونه تصمیم می‌گیرند که پسر را رد کنند یا قبول کنند، شوکه شدم. جدایی دختر بزرگ «زینب» فرصت خوبی برای چنین گفتگوهایی فراهم کرد زیرا او طی دهه‌ی گذشته چندین خواستگار را رد کرده بود. سپس به یکی از آنها راضی شد و نامزد کرد. یکی از دوستان نزدیک مادرش، رضایت او را این بار به عنوان سرنوشت (نصیب) توجیه کرد. همان‌طور که او برای من توضیح داد، «اگر دلت گرفت، دیگر نمی‌توانی نه بگویی. من از این و آن متنفر نبودم، اما وقتی قرار است بشود (قسمت و نصیبی است) دیگر خودت راضی می‌شوی».

زن جوان دیگری تأیید کرد که امروزه از دختر می‌پرسند آیا خواستگار را قبول دارد، درحالی که گذشته این‌طور نبود و چنین کاری نمی‌کردند؛ اگر خانواده‌اش با وصلت موافقت می‌کردند، دختر نیز موافقت می‌کرد. اما دوباره باید پرسید رضایت یا عدم رضایت دختر بر چه اساسی بود؟ امروزه دختران انتظار دارند با داماد آینده بنشینند و صحبت کنند و او را کمی بشناسند، اگر قبلاً این کار انجام نمی‌شد و طرف خواستگار را نمی‌شناختند، پس چگونه تن به این ازدواج می‌دادند یا نمی‌دادند. اما این به سختی می‌تواند به هر کدام از آنها معلومات زیادی درباره‌ی شخصی که قصد دارند با او زندگی کنند، بدهد. راه دیگری به وجود آمد تا به دختران در تصمیم‌گیری کمک کند. همین دختر که خودش در یکی از مؤسسات مطالعات اسلامی تحصیل می‌کند برایم توضیح داد که وقتی دختری نمی‌داند که به خواستگارش جواب مثبت بدهد یا نه، نماز استخاره می‌خواند. در طول نماز، روشن خواهد شد که آیا باید خواستگار را قبول کند یا نه. این زمانی است که شما به خدا خیلی نزدیک هستید، این دختر با اطمینان گفت که نماز استخاره آن را برای شما آشکار می‌کند. اگر در طول این نماز احساس کردید که این مرد برای شما مناسب نیست، نه می‌گویید.

هر یک از این دختران به نیرویی برتر، نه احساس درونی خود، استناد کردند؛ سرنوشت، در نهایت، اراده‌ی خداست، و همچنین خواندن نماز ویژه‌ای برای درخواست

راهنمایی از خداوند در تصمیم شخصی فرد شیوه‌ای بسیار مستقیم است. است. با توجه به این‌که برای هر کسی تصمیم‌گیری درباره‌ی این‌که آیا زندگی آینده رضایت‌بخش یا مایه‌ی بدبختی خواهد بود یا این‌که آیا پروسه‌ی طولانی مدت ازدواج برای وی مایه‌ی خیر و خوشی می‌شود یا نه، دشوار است، لذا ارجاع تصمیم به یک نیروی هدایت‌کننده به جای شیوه‌ی قبلی که والدین در آن دخیل بودند، منطقی است. این شیوه، آزادی انتخاب ایده‌آل CEDAW یا فمینیست اسلامی نیست، اما کاملاً با رضایت و حق انتخاب مرتبط است.

در این مورد، عواملی که تصمیم دختر زینب درباره‌ی ازدواج را شکل دادند، عادی‌تر بودند. نامزدش پسریکی از دوستان مادرش بود که مانند بسیاری از پسران جوان این منطقه در اروپا کار می‌کرد. کمبود فرصت شغلی باعث شده است که پسران جوان برای پیدا کردن کار به خارج بروند و به دنبال کار بگردند. این پسر نسبتاً جوان و جذاب بود. به یاد دارم که دختر «زینب» چگونه درباره‌اش صحبت می‌کرد و می‌گفت که سؤالات زیادی از او پرسیده و برایش مشخص شده که اخلاق خوبی دارد و می‌توان راحت با او صحبت کرد.

وقتی فهمیدم که نامزد دارد، بسیار خوشحال شدم. این دختر همیشه با من صادق بود و از همراهی‌اش لذت می‌بردم و شایستگی این را داشت که تشکیل خانواده بدهد. وقتی برای اولین بار با او آشنا شدم نوجوان بود و در دبیرستان به سختی درس می‌خواند و بسیار زیرک و باانرژی بود. او همیشه پشتیبان بزرگی برای مادرش و نیز قدردان تلاش‌های او بود که به تنهایی مسئولیت خانواده را به دوش می‌کشید.

او با احساس عمیق سختی‌هایی که مادرش متحمل می‌شد، به تدریج تمام کارهای خانه و حتی مراقبت از خواهران کوچک‌ترش را به عهده گرفت. او مسئولیت‌های خود را با جدیت تمام انجام می‌داد، اما در حال حاضر به دلیل این‌که صاحب کسب و کار بودند و برادرش هم کافه داشت، کمتر به او نیاز بود. بنابراین زمان آن فرا رسیده است که او نیز زندگی خودش را شروع کند.

با این حال، هشت ماه بعد، ناگهان تصمیم گرفت نامزدی‌اش را بهم بزند. و جواهرات و طلاهایش را که احساس خاصی به او می‌داد نیز برگرداند. او بین مادر و والدین این پسر احساس بدی ایجاد کرد. وقتی از او پرسیدم چه چیزی منجر به این جدایی شده است؟ گفت: این پسر خواسته‌های بسیار قدیمی داشت. و به او گفته بود که هر سال یکبار برای کار به اروپا می‌رود، و در طول این مدت، حق ندارد آپارتمانی که خانواده‌ی شوهرش در آن زندگی می‌کنند ترک کند. و نمی‌تواند در این مدتی که شوهرش نیست، او به خانه‌ی پدری خود برگردد. حتی به او گفته بود که نباید با همسایه‌ها معاشرت کند. وقتی از او پرسیدم چگونه همه‌ی این‌ها را متوجه شده است. توضیح داد با تلفن خیلی با هم صحبت می‌کردند و این‌ها را به او گفته است. وقتی تعجبم را از این‌که او پس از سال‌ها زندگی در اروپا اینقدر سختگیر بود، ابراز کردم، او نیز با من موافق بود و گفت: «فکر می‌کردم پس از زندگی در اروپا فکرش بازتر خواهد بود. اما در واقع، هیچ‌کس در این‌جا هرگز چنین شرایطی را بر زن خود تحمیل نمی‌کند».

از مادرش نیز چیز دیگری کشف کردم. آن پسر قصد داشت با همسر/دوست‌دختر اروپایی‌اش، کسی که اجازه‌ی کار در اروپا را برای او گرفته بود، همچنان بماند و ازدواج جدیدش با دختر او را برای مدتی مخفی نگه دارد. شاید زینب این حرف را برای حفظ آبرو گفته باشد. اما به نظر می‌رسد دخترش نمی‌تواند این توهین به شخصیت را قبول کند زیرا این ازدواجی نبوده که او دلش می‌خواست. این دختر توانایی پذیرش این شرایط را ندارد، حتی اگر به معنای داشتن شوهر و شروع یک زندگی هم باشد. این چیزی است که اکثر مردم در این جامعه و بسیاری از جوامع دیگر می‌خواهند.^(۱)

تا سنش بیشتر بالا می‌رود، احتمال ازدواج او هم کمتر و کمتر می‌شود، او قبلاً

(1) Dialects of Women's Empowerment: The International Circuitry of the Arab Human Development Report." International Journal of Middle East Studies 41, no. 103-83: (2009) 1.

چندین پیشنهاد ازدواج را به دلیل این که سن شان زیاد یا سطح تحصیلات شان همانند او نیست، یا مردانی که به نظر می رسید رفتار ناخوشایندی دارند، رد کرده بود. والدینش به تصمیمات او احترام می گذاشتند، اگرچه از این که این نامزدی بهم خورد، ناراحت بودند. آن ها همانند من، از این می ترسیدند که دیگر هیچ پیشنهاد ازدواجی به او داده نشود. هیچ کس علناً این را نگفت، اما او بیش از سی سال در جامعه ای قرار دارد که دخترانش از اوایل هفده سالگی ازدواج می کنند و اکثر عروس ها در اوایل دهه ی بیست خود هستند. همچنین در این جامعه زنان زیادی وجود دارند که هیچ وقت شانس ازدواج نداشته اند و مسئولیت مراقبت از والدین پیر خود را به عهده گرفته اند. مانند اکثر جاهای دیگر، زنان زیادی در این روستا مجرد مانده بودند که عدم ازدواج در خاورمیانه از سوی افراد محافظه کار «بحران ازدواج» نامیده می شود.^(۱)

دو سال بعد، دختر زینب از این که ازدواج نکرده بود، ابراز پشیمانی کرد. او می گفت که به اشتباه درباره ی زندگی قضاوت کرده بود. احساس نیاز زیادی می کرد، مسئولیت زیادی برای کمک به مادرش با بار سنگین خانه داری، به ویژه پس از این که میچ پای مادرش شکست و دیگر قادر به کشاورزی یا حتی نگهداری از یک گاو برای دوشیدن نبود بر دوش او بود. می گفت دیگر نمی تواند تصور کند مادرش و خانواده ای را که خیلی به او نیاز داشتند، رها کند. او اضافه کرد که به خواهران کوچکش (از جمله آن یکی که دیابت داشت) خیلی وابسته شده بود و می گفت «احساس می کردم مادرشان هستم».

مشکل این بود که شرایط تغییر کرده بود. پدرش از کارش در قاهره بازنشسته شده و به خانه بازگشته بود تا با خانواده اش زندگی کند. به نظر او خواهرانش به سرعت بزرگ می شدند. خواهر بیست و دو ساله اش که از دانشگاه در رشته ی مطالعات

(1) Frances Susan Hasso, Consuming Desires: Family Crisis and the State in the Middle East (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011).

اسلامی فارغ‌التحصیل شده بود، ازدواج کرد. خواهر هفده ساله‌اش هم تازه پیشنهاد ازدواج را قبول کرده بود. یکی از برادرانش نیز ازدواج کرده بود و همسرش بخشی از کارهای خانه را انجام می‌داد. او اعتراف کرد که باید بیشتر به فکر خودش می‌بود، از تلاش و فداکاری‌هایش قدردانی نشده؛ والدینش با خود فکر می‌کنند او خیلی سخت‌گیر بوده که این همه پیشنهاد ازدواج را رد می‌کرد. در واقع به این دلیل نبود که او نمی‌خواست ازدواج کند، بلکه احساس مسئولیت می‌کرد، اما نمی‌خواست خانواده‌اش مسئولیت‌پذیری او را به عنوان یک بار و امر ناخوشایند احساس کنند.

در میان قرص‌هایی که برای او تجویز شده بود، انباشته که برای بازرسی من باز کرد، من یک داروی ضد افسردگی توجه کردم.

آن ترس ناگفته اکنون تبدیل به یک غم همیشگی شده است، چگونه دیگر می‌توان آشفته‌گی روانی و گریه‌های غیرقابل کنترل او را توضیح داد؟ او اکنون از دکتري به دکتر دیگر می‌رود، در یک کیسه‌ی پلاستیکی انباشته از دارو که برای او تجویز شده بود، داروی ضد افسردگی دیدم.

بردهٔ عشق: یک برده‌ی جایگزین

توصیف این‌که چگونه یک زن جوان بار مسئولیت‌ها و خواسته‌هایش را به دوش می‌کشد، می‌خواست به آنچه می‌دانست و دوست داشت تبدیل شود، و درعین‌حال می‌خواست چیز جدیدی را انتخاب کند بدون این‌که بداند برای او مناسب است یا نه، آیا برای او خوشبختی یا بدبختی به همراه خواهد داشت، به ما آنچه را که همه می‌دانیم یادآوری می‌کند: انتخاب‌ها آنقدر هم آسان نیستند و آنچه می‌خواهیم همیشه روشن و واضح نیست. تضمین حق رضایت، چه با پشتیبانی (CEDAW)، شریعت، احترام و عشق خانوادگی، یا محاسبه‌ی عاقلانه نمی‌توانست به دختر زینب در گرفتن این تصمیم مهم کمک زیادی کند. هرکجای جهان که بگردیم، افرادی را می‌یابیم که دچار بندهای مشابهی از این نوع رابطه شده‌اند.

به همین دلیل لازم است این نوع روابط را در هر بحث مربوط به انتخاب آزادانه و رضایت در نظر گرفت.

پس بیایید به طور مختصر به ادبیات غیر داستانی عامه‌پسند که در فصل‌های قبلی بحث شد، بازگردیم تا این ملاحظات درباره‌ی رضایت را تقویت کنیم: این که در زندگی مردم تمایز بین آزادی و وظیفه، رضایت و بردگی آسان نیست. همچنین مرتبط با داستان‌هایی درباره‌ی اجبار، همانند آنچه که از کتاب «کافر» ایان هیرسی علی‌نشان دادم، می‌توانیم به آثار برخی درک‌های جایگزین و برخی تناقضات برسیم که هیچ وقت مورد بحث قرار نگرفته‌اند به دلیل این که با گفتمان عمومی مردم در تضاد بوده‌اند. این‌ها نیز بر پیچیدگی شرایط و احساسات زنان نور می‌اندازند.

بدون این که بخواهم سختی، خیانت و سوءاستفاده‌ی تحمل شده توسط دو نوجوان یمنی-بریتانیایی، زنا و نادیا را کم‌اهمیت جلوه دهم، باز هم می‌خواهم در مورد این دختران که داستان‌هایشان در کتاب‌های «فروخته شده» و «بی‌رحمانه» بیان شده است صحبت کنم، و پرسم که اگر برای این دو دختر ازدواج با دو مرد ثروتمند یا طبقه متوسط تحصیلکرده ترتیب داده می‌شد آیا همین واکنش را داشتند؟ آیا این دختران و مادرشان باز هم از اجبار و ظلم شکایت می‌کردند، پس از این که محله‌ی خشن بیرمنگام و خانه‌ی مشاوره را ترک کردند، یا زمانی که چندین ساعت در یک مغازه‌ی پیتزا کار می‌کردند و پدری خشن و الکلی داشتند، زمان‌هایی که آینده‌شان روشن نبود و از قوانین نژادپرستانه رنج می‌بردند (همه‌ی این‌ها در کتاب اشاره شده است)؟

خشم زنا به نظر می‌رسد بیشتر نتیجه‌ی سختی و شیب منطقه‌ی کوهستانی‌شان، کار بسیار سخت کشاورزی، آسیب کردن ذرت با دست، و حمل سطل‌های آب به بالای صخره‌ها در حالی که باردار بود، باشد. شکایت و بی‌دادی زنا به دلیل نبود غذای کافی و همسر بیمارارش است. همه‌ی این‌ها به طور نامحسوس با محکومیت ازدواج اجباری و سیستم مردسالاری خشن ادغام می‌شوند. با این حال، اگر داستان

او را با دقت بخوانیم، می‌بینیم که مردانی که از این دختران حمایت می‌کنند نیز با همان شرایط سخت مواجه هستند. اما به دلیل این‌که در خوشی‌های ساده‌ی دیگر جامعه و در جشن عروسی به مرکز توجه تبدیل شده‌اند، مردان در این ناراحتی‌ها به حساب نمی‌آیند. هرچند ازدواج در منطقه‌ی یمن بدون جشن و مهریه است که این‌ها از الزامات شرعی در قانون خانواده‌های مسلمان هستند. به طور خلاصه، این یک وضعیت ناسالم برای همه‌ی افراد درگیر بود (نه فقط زنان)، اگرچه برای افرادی که عادت به زندگی در این منطقه‌ی خشن داشتند، شرایط سخت معیشت عادی است.

اما من به چیزی دردناک‌تر و پیچیده‌تر در تأملات خود درباره‌ی امتناع مبهم خواهر کوچک‌تر نادیا از پذیرفتن بلیط مادرش برای آزاد شدن از خانه توجه کردم. به نظر نمی‌رسد مادرش بتواند سردرگمی دخترش نادیا را که به آن دچار شده درک کند، زمانی که می‌خواهد خشم او را با گرفتار شدن در آن وضعیت با هم سازگار کند و آن را فرو بنشاند و همچنین احساس دخترش را که اکنون زندگی معناداری در یمن ساخته و بسیار وابسته به فرزندان و حتی شاید به همسرش است درک نمی‌کند. بنابراین او نمی‌تواند «آزادی» را انتخاب کند.

معضل بسیار انسانی نادیا، مانند معضل‌هایی که بسیاری از ما در انتهای دیگر چرخه‌ی زندگی با آن مواجه هستیم که «آزادی» خود را بخاطر مراقبت از والدین مسن یا عزیزان بیمار به خطر می‌اندازند، راه‌های جدیدی برای تفکر درباره‌ی زنان مسلمان، حقوق و درست و غلط آن‌ها باز می‌کند. «جودیت باتلر» در مقاله‌ای عمیق درباره‌ی رضایت جنسی، فراتر از انتقادهای معمول از رضایت قانونی را نشان می‌دهد که به هیچ‌وجه نمی‌توان رضایت را یک ارزش اصلی لیبرال دانست، بلکه بخشی از یک فانتزی قوی از خودمختاری است؛ از این‌رو، ما به این ایده دلبستگی شدیدی پیدا کرده‌ایم. او به ما یادآوری می‌کند، همان‌طور که آنتونیو گرامشی نیز بیان کرد که رضایت یک رفتار ساختگی در سطوح شخصی و سیاسی است. ما باید اهمیت

قدرت در تعیین «انتخابها گزینهها» را در نظر بگیریم. اما از همه اساسی تر این است که باتلر از ما می خواهد تأمل کنیم که چگونه در مسائل مربوط به تمایلات شخصی و خواسته ها، رضایت ممکن است معنای چندانی نداشته باشد. در نهایت، ما هرگز نمی دانیم وقتی بله می گوییم، به چه چیزی رضایت می دهیم، یا در آینده چگونه پیش خواهد رفت؟ رضایت از یک رابطه چه معنایی خواهد داشت؟ یک ناشناختگی عمیق تمام خواسته ها، اعمال و آینده های انسانی را مشخص می کند.

یک قرن اندیشه ی انسان شناختی درباره ی بشریت ثابت کرده است که درک روزمره ی ما از فرد از نظر فرهنگی و تاریخی خاص است و درک غالب غربی مدرن از خود با بسیاری از مفاهیم دیگر خود که خودمختاری را به گونه ای متفاوت ارزش می گذاشتند و با ادراکات زمینی تر از رابطه ی متقابل بین خود و دیگری کار می کردند، متفاوت است.^(۱) انسان شناسان همچنین با کلیفورد گیرتز موافقت می کنند که بهترین راه برای درک طبیعت انسان این است که به عنوان یک موجود کاملاً فرهنگی به آن نگاه کنیم، زیرا برای این که ما انسان ها زنده بمانیم، به یک دوره ی طولانی از اجتماعی شدن در میان خانواده ها و جوامع نیاز داریم.^(۲)

با این حال، انسان شناسان به ندرت گام بعدی را برمی دارند تا ببینند چگونه در

(1) The idea of the individual we work with today was developed, as Émile Durkheim so nicely suggested, as part of the cult of the individual personality that grew up with the modern division of labor or, as Marcel Mauss put it in 1979, as a product of social evolution. Anthropologists have pursued this idea of different senses of the individual in many societies. For India, McKim Marriott called this the "dividual" rather than the individual. Dorothy Lee was an early thinker on this subject, but Shelley Rosaldo also contributed. Marcel Mauss, *Sociology and Psychology: Essays* (London: Routledge, 1979); Marriott, referenced in E. Valentine Daniel, *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way* (Berkeley: University of California Press, 1984); Dorothy Lee, *Freedom and Culture* (Prospect Heights, Ill.: Waveland Press, 1987); Michelle Zimbalist Rosaldo, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

(2) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973).

برخی شرایط خاص، ارزش‌های حق انتخاب و رضایت ممکن است فتیش شوند و از آن‌ها دفاع شود تا برای افراد فانتزی بودن سوژه‌های خودمختار را حفظ کنند. این پویایی را در ادبیات غیر داستانی عامه‌پسند درباره‌ی ازدواج اجباری و جرایم ناموسی یافتیم. همچنین آن‌ها به خوبی بیان نکرده‌اند که چقدر برای انسانیت ما اساسی است که به یکدیگر مرتبط باشیم، حتی اگر بسیاری از ما انسان‌شناسان که درباره‌ی مردم در مکان‌های دیگر نوشته‌ایم، درباره‌ی معنای عمیقی که پیوندهای خانوادگی برای مردان و زنان دارد، اظهارنظر کرده‌ایم. من قطعاً این کار را در مطالعات خود درباره‌ی جوامع مسلمان عرب که فرصت زندگی و پژوهش در آن‌ها را داشته‌ام، انجام داده‌ام.^(۱)

جودیت باتلر در پاراگراف پایانی مقاله‌اش درباره‌ی رضایت جنسی از دیدگاه قانون و روانکاوی، حقیقتی دردناک درباره‌ی محدودیت‌هایی که هریک از ما به عنوان افراد و به عنوان مردم در زمان و مکان خود که ارزش انتخاب آزادانه را تأیید می‌کنند، با آن مواجه هستیم، ارائه می‌دهد. او به ما یادآوری می‌کند که اساسی‌ترین واقعیت وجود ما این است که ما در خانواده‌هایی متولد می‌شویم و به آن‌ها وابسته هستیم که انتخاب نکرده‌ایم. او می‌نویسد: «اشکالی از نزدیکی، مجاورت و هم‌زیستی و هم‌رفتاری وجود دارد که به طور رادیکال انتخاب نشده‌اند. و این‌ها شکل اساسی اجتماعی بودن را تشکیل می‌دهند که هیچ‌کس به طور قراردادی وارد آن نمی‌شود، و آن بخش از شرایط اجتماعی زندگی را تشکیل می‌دهند که ما هرگز به آن‌ها رضایت نداده‌ایم، و نسبت به رضایت ما بی‌تفاوت هستند. این‌ها

(۱) نگاه کنید به:

e Lila Abu- Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley: University of California Press, 1986); Abu- Lughod, *Writing Women's Worlds*; Lila Abu- Lughod, "Against Universals: The Dialects of (Women's) Human Rights and Human Capabilities," in *Rethinking the Human*, ed. J. Michelle Molina, Donald K. Swearer, and Susan Lloyd McGarry (Cambridge, Mass.: Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School, Harvard University Press, 2010).

شرایطی هستند که ما با این حال موظف به محافظت و دفاع از آنها هستیم، حتی اگر هرگز با آنها موافقت نکرده باشیم، و از اراده‌ی ما نشأت نگرفته‌اند».

به عنوان یک فیلسوف، او سپس می‌تواند بیانیه‌ای کلی درباره‌ی چگونگی شکل دادن این وضعیت به همه‌ی ما ارائه دهد: «وضعیت‌هایی که من در آن قرار گرفته‌ام و بخشی از انتخاب من نبوده است، وضعیتی است که نشان می‌دهد من که هستم، بنابراین هیچ زندگی‌ای نیست که منحصراً متعلق به من باشد... ما در نهایت مخلوقات زندگی هستیم، از جمله مخلوقات شور و اشتیاق، که به آنچه نمی‌توانیم کاملاً بفهمیم یا انتخاب کنیم، نیاز داریم، و زندگی جنسی و عاطفی ما از همان ابتدا با این پیوند با یکدیگر با ندانستن و ضرورت نشانه گذاری شده است.»^(۱)

این کلمات راه متفاوتی برای تفکر درباره‌ی حقوق زنان مسلمان به ما می‌دهند. این‌جا برخی از کلیات (Universal) هستند که هنجاری نیستند و وانمود نمی‌کنند که انتزاعی هستند، درحالی‌که با دقت جزئیات‌گرایی و سیاست خود را پنهان می‌کنند. این‌جا برخی از کلیات هستند که از این فرض شروع می‌شوند که ما همه به عنوان یک انسان چیزی را به اشتراک می‌گذاریم. این جهانی‌ها ما را به جای این‌که به طور مصنوعی به کسانی که آزادانه انتخاب می‌کنند و کسانی که نمی‌کنند، کسانی که از حقوق دفاع می‌کنند و کسانی که هیچ حقی ندارند، یا به اندازه‌ی کافی یا انواع درست آن را ندارند، تقسیم کنند، با هم متحد می‌کنند. این موضع پیامدهایی بر چگونگی تفکر درباره‌ی حقوق، آنچه باید درباره‌ی حقوق زنان انجام دهیم، و این‌که چگونه باید به جنگ مناطق دوردست برای زنان برویم، دارد.

استناد به این نوع انسانیت مشترک با توهم جهانی بودن حقوق بشر یکسان نیست. می‌توان در این‌جا به نمایشگاه معروف عکاسی «خانواده‌ی انسان» یادآوری شویم، که به عنوان بخشی از اعلامیه‌ی آرزومندانه‌ی انسانیت مشترک در دوره‌ی پس از

(1) Judith Butler, "Sexual Consent: Some Thoughts on Psychoanalysis and Law," Columbia Journal of Gender and the Law 21, no. 429-405:(2011) 2.

جنگ تصور شده بود. بی شک نامگذاری آن به «خانواده‌ی انسان» اشاره‌ای به اهمیت تاریخی‌اش بود. و این که مقدمه‌ی اعلامیه جهانی حقوق بشر سازمان ملل متحد باید اعضای «خانواده‌ی بشری» را با «حقوق برابر و جدایی‌ناپذیر» آنها تعریف کند، بسیار عجیب است، با توجه به تجربیات ما از خانواده‌های واقعی که می‌شناسیم. خانواده‌ها به طور طبیعی احتمالی و همیشه در حال تغییر هستند، پویایی آنها بی‌ثبات، و عضویت آنها انعطاف‌پذیر است. انسان‌شناسان در گذشته روابط خویشاوندی را مطالعه می‌کردند. آنها آرایه‌ی حیرت‌انگیزی از روش‌هایی که انسان‌ها روابط اجتماعی و عاطفی خود را تصور کرده‌اند، و همچنین منطقی که با آن خود را سازماندهی کرده‌اند، مطالعه کردند. آنها به ما درباره‌ی معانی متفاوتی که مردم به تفاوت‌ها و شباهت‌های خود داده‌اند آموختند و شمول‌ها و طردهای مختلف خویشاوندی را که توسط کارکردهای حافظه و فراموشی پیکربندی شده‌اند، مطالعه کرده‌اند. مانند رمان‌نویسان، آنها از احساسات شدید و تعاملات تیزی که تجربه‌ی فردی و شخصیت را در خانواده‌های متنوع شکل می‌دهند، شگفت‌زده شده‌اند.

در سال‌های اخیر، انسان‌شناسان فمینیست شیفته‌ی اشکال خویشاوندی شده‌اند که فناوری‌های تولیدمثلی جدید و پیوند اعضا ایجاد کرده‌اند، همان‌طور که قبلاً آنها ساختارهای هنجاری دگرجنسی را که باعث می‌شدند ما خانواده‌ها را فقط به یک شکل، یا به عنوان امری زیست‌شناختی تصور کنیم، نقد کرده‌اند. در عمل، هر «خانواده» متفاوت است، حتی خوشبخت‌ها، برخلاف اظهارنظر معروف لئو تولستوی در ابتدای آنا کارنینا. خانواده‌ها فاصله و نزدیکی، خشونت و عشق، بی‌تفاوتی و اشتیاق را در خود جای می‌دهند. آیا این امر آنها را به مدلی بهتر از رابطه‌مندی مردم در جهان نسبت به یک انسانیت انتزاعی که با یکنواختی مشخص می‌شود، یا تقابل‌های ستیزه‌جویانه‌ی فرهنگ‌ها یا تمدن‌های عقب‌مانده در برابر مدرن تبدیل می‌کند؟ خانواده یعنی با هم زندگی کردن، علی‌رغم تفاوت‌های فردی، در روابطی مدام در حال تغییر که همیشه بر اساس عشق و عاطفه نیست، بلکه گاهی بر اساس استقلال، مبارزات بر سر اقتدار، و دوگانگی است.

عدالت، تنها یک کلیک فاصله ندارد.

من نشان داده‌ام که بهترین درک ما از «حقوق» به عنوان پروژه‌هایی است که توسط مردم در بسترهای اجتماعی خاص تصور و پیگیری می‌شوند، چه در خانواده‌هایشان یا در دادگاه، چه در سازمان‌های بین‌المللی ایجاد شده برای تحقق آن‌ها یا سازمان‌های مردمی که از آن‌ها به عنوان ابزار استفاده می‌کنند. بنابراین، به جای این‌که پیرسیم آیا زنان مسلمان حقوق دارند یا نه، پیشنهاد می‌کنم پیرسیم مفاهیم «حقوق زنان مسلمان» یا «زن مسلمان ستمدیده» امروزه در جهان چه کاری انجام می‌دهند و چه کسانی از این مفاهیم سود می‌برند. من برخی روش‌هایی را آشکار کرده‌ام که تعهد به جنگ برای حقوق زنان در سرزمین‌های دوردست، در پروژه‌های سیاسی تفرقه‌انگیز و گاهی ویرانگر مشارکت می‌کند. اما همچنین ظرفیت هر چارچوب حقوقی را برای درک پیچیدگی زندگی واقعی مردم زیر سؤال برده‌ام. من نشان دادم که این زبان عدالت بخشی از زندگی بسیاری از زنان و مردان در سراسر جهان شده است. ما انحصار حقوق نداریم، حتی اگر منابع و خطوط کلی حقوق متفاوت باشد. ما این را در استناد عایشه به ترکیبی از حقوق برگرفته از قانون دولتی، عرف و قرآن می‌بینیم.

با ارائه‌ی برخی نگاه‌های اجمالی به زندگی و معضلات زنان در جوامعی که در سوی دیگر تقسیم جغرافیای تخیلی قرار دارند که «برخورد تمدن‌ها» را تغذیه می‌کند، چهار استدلال در این کتاب ارائه می‌کنم:

اول، مانند دیگر زنان، انواع رنج‌هایی که زنان مسلمان متحمل می‌شوند بسیار متنوع است و دلایل مختلفی دارد که تنها برخی از آن‌ها ممکن است به سنت‌های مذهبی یا شکل‌گیری‌های فرهنگی مرتبط باشد. این شکل‌گیری‌ها باید در تمامیت خود فهمیده شوند، نه به صورت کاریکاتوری.

دوم، نقض آنچه ممکن است به طور گسترده به عنوان حقوق برابری، سلامت، کرامت یا حتی حق انتخاب توافق شود، ممکن است در واقع الگوهایی داشته باشد که در راستای جنسیت قرار می‌گیرند و تحلیل آن‌ها ضروری است. با این حال، باید

متوجه باشیم که این الگوها در ارتباط با فرصتها و امکانات موجود برای افراد در جوامع و دوره‌های تاریخی مختلف، به شکل‌های متفاوتی پیکربندی شده‌اند. بنابراین می‌خواهیم به روش‌هایی که جنسیت، خشونت و همچنین وضعیت، رفاه و گزینه‌ها را در هر زمینه خاص ساختار می‌دهد، توجه کنیم.

سوم، هیچ یک از ما از رنج یا مشکلات، یا پتانسیل تخلقات از نوع وحشتناک‌ترین آن، مصون نیستیم. روزنامه‌های ما شواهد روزانه‌ای از بی‌رحمی وحشتناک در دنیای خودمان را ارائه می‌دهند. با این حال، ما با تمرکز نگاه خود بر اشتباهات چشمگیر در جاهای دیگر، به رهبری کسانی که اغلب خیرخواه و گاه خودپسند هستند، و توسط روایات احساسی از جمله خاطرات رسانه‌ای تغذیه شده، حواس خود را پرت می‌کنیم. اغلب هنگامی که با صحبت‌های متکبرانه در مورد رنج زنان در جاهای دیگر جهان مواجه می‌شوم، به داستان‌های کوتاه آلیس مونرو، نویسنده‌ی کانادایی، فکر می‌کنم. این داستان‌ها درباره‌ی زندگی روزمره‌ی زنان، الگوی مخالف آنچه گفتمان حقوق زنان هنگام تفسیر زندگی زنان انجام می‌دهد را ارائه می‌کند.

مونرو به طرز ظریفی جستجوهای ناامیدانه‌ی زنان برای معنا یا خوشبختی در داخل و خارج از ازدواج را به تصویر می‌کشد. او به طرز دردناکی درباره‌ی سازش‌هایی که در زندگی می‌کنند، دوگانگی‌هایی که نمی‌توانند از آن فرار کنند، و خواسته‌ها و رویاهایی که می‌میرند، می‌نویسد. او به آرامی، قدرت ناگهانی شخصیت‌ها یا تجاوز تحریک‌آمیز، سوءتفاهم‌های بین کسانی که عاشق هستند، روابطی که خفه می‌کنند، دروغ‌هایی که روابط را مسموم می‌کنند، و قضاوت‌ها و حلال‌های کنوانسیون اجتماعی و دینی را ترسیم می‌کند. ما معمولاً نمی‌توانیم در تعادل گفتمان جهانی حقوق با این دیدگاهی که بسیار انسانی‌تر است، به ویژه زمانی که شخص را به خوبی نمی‌شناسیم، یا در فرهنگی دور از ما زندگی می‌کند تعادل برقرار کنیم.^(۱)

(1) Alice Ann Munro, Runaway (Toronto: McClelland & Stewart Limited, 2004). For an

ناتوانی در جستجوی شباهت‌ها خطرناک است. از طریق چنین شکست‌هایی، ما نه تنها انسانیت مشترک خود را انکار می‌کنیم، بلکه همدستی خود را در اشکال رنجی که مردم، از جمله زنان، در جاهای دیگر جهان تجربه می‌کنند، نیز انکار می‌کنیم. همان‌طور که از تحلیل کنديوتی از تأثیر ناامنی و فقر ناشی از جنگ بر خانواده‌های افغانستان که اکنون خود را تحت فشار برای «فروش» دختران جوان می‌بینند، یا تحلیل هیرشکیند و صبا محمود از تأثیر بلندمدت تأمین مالی سیا در دوران جنگ سرد برای مجاهدین افغانی، جنگ‌سالارانی با دیدگاه‌ها و شیوه‌های مضطرب نسبت به زنان، می‌بینیم، فقر محدودیت‌های ناتوان‌کننده‌ای بر انتخاب‌های زنان ایجاد می‌کند و فرهنگ‌های نظامی‌گری، احترام به زنان را گریزان می‌کند. خدیجه، با شوهر الکلی و «دوست‌دختر» اروپایی‌اش، فقر توان را از او گرفته بود؛ در منطقه‌ای که نه تنها توسط سرمایه‌داری بین‌المللی بلکه توسط سیاست دولتی عمداً محروم شده است، به همان اندازه بخشی از اقتصاد و نظام اجتماعی مدرن جهانی است که ما در آمریکا و فرانسه و بریتانیا زندگی می‌کنیم. هنگامی که ائتلافی تصمیم می‌گیرد برای زنان به جنگ برود، پیامدهای پیش‌بینی نشده‌ای برای همه به همراه دارد.

چهارم، ما همیشه باید در مورد قدرت فکر کنیم. این برای سرزنش کردن نیست، بلکه برای پرسیدن برخی سؤالات اساسی در مورد این که چه کسی قدرت این را دارد که از ارزش زنان بکاهد، به ویژه زنان مسلمان که حق و حقوقی ندارند، با راه‌حلهایی که از قبل توسط دیگران شناخته شده است؛ از جمله پیشرفت، توانمندسازی، مسیحی‌سازی، حقوق زنان، حقوق بشر، یا اصلاحات اسلامی. چه سرمایه‌ی اجتماعی می‌تواند پروژه‌هایی را برای ایجاد حقوق زنان تضمین کند؟ این‌سوال قضاوت اخلاقی نیست بلکه تحلیل دقیقی است. اصرار بر بی‌گناهی و جدایی‌مان از کسانی که زندگی‌شان باعث نگرانی و تاسف ما می‌شود، خودفریبی

است و دانستن این که چه باید کرد را دشوار می کند. برای من، به عنوان یک انسان شناس، محدودسازی زندگی دردناک و پیچیده‌ی زنان مسلمان به یک سوال از حقوق یا برابری - چه زنان یا انسان - رضایت بخش و قانع کننده نیست. بخشی از آن بدین دلیل است که زندگی و منابع رنج آن‌ها بسیار پیچیده است. اما بخش دیگری به این دلیل است که زندگی زنان تحصیل نکرده، فقیر یا روستایی به طور منظم از طریق صحبت درباره‌ی حقوق و نقض حقوق آن‌ها از زندگی بقیه‌ی ما آسان تر به دست می آید.

آیا خدیجه، امل و دیگر زنان روستا، احساسات پیچیده، روابط درهم تنیده و رؤیا ندارند؟ آیا آن‌ها تمام تلاش خود را برای مانور در شرایط و محدودیت‌های خود انجام نمی دهند؟ آیا امکانات خلاقانه‌ی موجود برای خود را در این آبادی کوچک در مصر علیا، همان طور که همه‌ی ما در محیط‌هایی که خود را در آن می یابیم، کشف نمی کنند؟

من چوب جادویی ندارم تا تمام مردم را از رنج و بدبختی‌های زنان مسلمان آگاه کنم، این پیامی بود که توسط کتاب‌هایی که درباره‌ی رنج جهانی زنان صحبت می کرد، ارائه شده است. داستان‌هایی که من گفته‌ام و تحلیل‌هایی که این جا انجام داده‌ام نشان می دهد که هیچ راه حل سریع یا پاسخ آسانی وجود ندارد. اگر برای یک معادله‌ی جایگزین، تحت فشار قرار بگیرم، احتمالاً توصیه‌ی زیر را ارائه خواهم داد: با دقت نگاه کنید و گوش دهید، در مورد تصویر بزرگ به سختی فکر کنید، و مسئولیت آن را برعهده بگیرید.

نگاه کردن و گوش دادن چه چیزی می تواند به ما بیاموزد؟ این کتاب شما را با برخی زنان در مکان‌های خاص که در تلاش برای زندگی خوب هستند، آشنا کرده است. آن‌ها تصمیماتی می گیرند که اکثر اوقات انتخاب‌های سختی هستند، که با موانع حال حاضر و ترس‌های آینده محدود شده‌اند. من همه‌ی آن‌ها را به مدت چندین سال به عنوان افرادی که در خانواده، جامعه و در کشور خود زندگی می کنند که

بخشی از این جهان هستند، شناخته‌ام. آن‌ها مشکلاتی را که با آن مواجه هستند چگونه می‌بینند؟ آیا آنچه که می‌گویند، همان است که می‌خواهند؟ چگونه ما را دعوت می‌کنند که متفاوت از آن مکان اسطوره‌ای فکر کنیم که در آن زنان مسلمان، بدون تمایز از نظر مکان یا شرایط شخصی، زندگی‌هایی را می‌گذرانند که کاملاً جدا و متمایز از زندگی خود ما هستند؟ نگاه دقیق به شرایط این زنان می‌تواند به ما چیزهای زیادی در مورد ارزش‌های بارگذاری شده مانند انتخاب و آزادی و چگونگی عملکرد واقعی آن‌ها در زمینه‌ی زندگی انسان بیاموزد.

فکر کردن در مورد تصویر بزرگ به معنای به یاد داشتن این است که هیچ فردی جزیره نیست. مردم با دیگران در ارتباط و درگیر هستند - با خانواده‌های خود، دوستان خود، روستاها یا محله‌های خود، و کشورهای خود - چه امید انقلاب سیاسی داشته باشند، یا قربانی حمله‌ی پهباد باشند، یا برگزاری انتخاباتی که در آن سیاستمداران با بسترهای نژادپرستانه ضد مهاجر رقابت می‌کنند. همه‌ی ما توسط نیروهایی شکل گرفته‌ایم که گروه‌های وسیعی را درگیر می‌کنند و بسیار فراتر از ما هستند. همه‌ی ما در زمان واقعی زندگی می‌کنیم، دنیای ما با تغییر، بحث و مجادله‌ی اجتماعی مشخص می‌شود. آنچه در مکان‌هایی رخ می‌دهد که (ساخته شده‌اند) بی‌انتها یا عقب‌افتاده به نظر می‌رسند، همیشه محصول یک تاریخ طولانی است. نادیده گرفتن گذشته یا زمینه‌های پویای حال ممکن است ما را فریب دهد که می‌توانیم نابسامانی‌های زندگی واقع‌مان را با شیوه‌های شکسته و متضادی که در آن هست، پشت سر بگذاریم، اما هیچ فراری از سیاست یا تاریخ وجود ندارد. ما باید نسبت به هر کسی که از ما می‌خواهد چشمان روی ستم دیگر زنان باشد، مشکوک باشیم، گویی که این زنان با ما و آنچه انجام می‌دهیم، از جمله دولت و مؤسسات مالی ما مرتبط نیستند، یا انگار که این زنان با ما در انسانیت شریک نیستند.

در نهایت، خودتأملی صادقانه در مورد این‌که چگونه امتیازات افراد نخبه یا

طبقه‌ی متوسط ممکن است با استمرار نابرابری‌های ویرانگر مرتبط باشد - چه در سواحل دوردست یا در حیات پشته‌ی ما - که برای هر موضع اخلاقی نسبت به حقوق بشر زنان ضروری است. آیا می‌توانیم خطوط کلی شکل‌گیری‌های خاص قدرت و نابرابری را که ما را به هم پیوند می‌دهد، ردیابی کنیم؟ نتایج مداوم ناامیدکننده‌ی مداخلات - چه نظامی، بشردوستانه یا توسعه‌گرا - شواهد کافی هستند که ما نتوانسته‌ایم ماهیت ارتباطات را درک کنیم.

چه مسئولیت‌هایی باید از آگاهی از رنج زنان یا استمرار نابرابری جنسیتی در سایر نقاط جهان جریان داشته باشد؟ این کافی نیست که روی وبسایت (woman-to-woman) کلیک کنید تا چند دلار برای حمایت از زنان آفریقایی که تسبیح‌سازی یاد می‌گیرند یا زنان افغانی که کیف می‌دوزند اهدا کنید (با این امید که سازمان حامی بتواند ترتیب فروش این کالاها را در فروشگاه‌های نیویورک فراهم کند، درعین‌حال حقوق خوبی برای تلاش‌های خود کسب کند). همان‌طور که رنا سویس توضیح می‌دهد وبسایت‌های سازمان‌های بین‌المللی که دختران نوجوان «آشنا با فناوری» را ترغیب می‌کنند تا با دختران فقیر در کشورهای درحال‌توسعه ارتباط برقرار کنند و با رنج و بدبختی آن‌ها احساس «همدردی» کنند، تنها شکاف بین اهداکنندگان و موضوعات همدردی آن‌ها را تقویت می‌کنند.^(۱) غرولند کردن درباره‌ی قوانین شرف در قبیله‌گرایی‌های قدیمی، یا حتی با پنهان کردن همدردی زنان آنجا، ما را به قلب مشکلات در کراچی یا برادفورد نمی‌رساند. درخواست از زنی مانند زینب یا عایشه، یا عمه‌ی فلسطینی من در اردن برای انکار دین، هویت آن‌ها به عنوان مسلمان، یا احساس عمیق تعلق به خانواده و جامعه نوعی بی‌احترامی است، همان‌طور که توصیه به یک دختر مسلمان برای فرار از خانه صرفاً بی‌مسئولیتی است.

[1] Rania Kassab Sweis, "Saving Egypt's Village Girls: Humanity, Rights, and Gendered Vulnerability in a Global Youth Initiative", *Journal of Middle East Women's Studies* 8, no. 2 29: (2012)

این کتاب، تلاشی برای شفاف‌سازی چنین پاسخ‌های به ظاهر ساده و فریب‌دهنده‌ای است که برای آن دسته از مشکلات مطرح می‌شوند، که با خود فکر می‌کنیم آن‌ها را درک کرده‌ایم یا فکر می‌کنیم باید روی آن‌ها کار کنیم، حتی بدون این‌که خود مشکل را درک کرده باشیم. من برخی از روش‌هایی را که امروزه به شکل سیاسی و عملی روی بازنمایی‌های رنج زنان مسلمان و استدلال‌هایی در مورد فقدان حقوق آن‌ها کار می‌کنند، آشکار کرده‌ام. من «حقوق زنان مسلمان» را در میان گفتگوها و مباحثات و استدلال‌ها، در سازمان‌های فمینیستی و فعالان زنان، در احساسات شدید مردم، در خاطراتی که پر از موضوعات جنسی خشن هستند، همچنین در زندگی درون روستاها، در اردوگاه‌های پناهندگان، در مناطق فقیرنشین و در سالن‌های سازمان ملل متحد دنبال کرده‌ام. من آنچه را که این چارچوب - دنبال گرفتن زنان در مناطق دوردست از نظر حقوق - از خشونت روزمره و اشکال عشق از ما پنهان می‌کند، بیان کرده‌ام. ما باید از خودمان بپرسیم این چارچوب، که زندگی را بر اساس حق علیه فرهنگ (یا مذهب) ارزیابی می‌کند، برای (و علیه) انواع مختلف زنان چه می‌کند. من نشان داده‌ام که چگونه نمادهای کلیدی به حاشیه رانده شده‌ی «فرهنگ مسلمان» - از حجاب گرفته تا جنایت ناموسی - در پروژه‌های سیاسی معاصر، جنگ مخرب، بیگانه‌هراسی و پروژه‌های انسانی سودآور استفاده شده‌اند.

من کاملاً از تناقض‌های یک محقق ممتاز در آمریکای شمالی که زندگی زنان فقیر روستایی در سرزمین‌های دورافتاده را برای اظهار نظر درباره‌ی شکاف بین چنین زندگی‌هایی و دیدگاه‌های ارائه شده توسط سایر متخصصان ممتاز یادآوری می‌کند، آگاه هستم. عذر من این است که تعهد به مشاهده به جای مداخله در زندگی روستا مرا نسبت به پیچیدگی این زندگی‌ها، و حتی ثروت شگفتانگیز آن‌ها حساس کرده است. تعهد به مطالعه‌ی تاریخ طولانی پروژه‌های «بازسازی زنان» در سراسر جهان اسلام مرا متواضع کرده است. نمی‌توانستم نابرابری‌های جهانی را که زنانی مانند کسانی که درباره‌شان نوشته‌ام، بسیار آسیب‌پذیرتر از ما به نظر برسند که نیاز به مداخله‌ی بیگانگان داشته باشد، از ذهن خود خارج کنم.

دنیایی که در آن احساس می‌کنم انگیزه‌ی اخلاقی برای مداخله دارم، دنیای ممتازی است که در آن به عنوان یک حق برابر شرکت می‌کنم، نه دنیای زنان روستایی در جاهای دیگر. با توجه به گستره‌ی جهانی کار و گفتمان حقوق، و پیامدهای آنها در پروژه‌های قدرتمند برای بازسازی زندگی انسان، ترجیح می‌دهم از دانش و تجربه‌ی خود برای مداخله در دنیای قدرت استفاده کنم که کار حقوق و درک‌های گاهی خطرناک زندگی اجتماعی انسان را که به آنها داده می‌شود، مجاز و طبیعی می‌کند. ترجیحاً تشخیص دهم که جوامع در همه جا درباره‌ی عدالت بحث می‌کنند، برای قدرت و حق مبارزه می‌کنند و به دنبال تغییر هستند. دیگران ممکن است متفاوت انتخاب کنند. اما امیدوارم که بر اساس تحلیل دقیق، خودانتقادی و تشخیص مداوم انسانیت مشترک ما باشد، انسانیتی که تحت نیروهای مختلف قرار گرفته و در ثبتهای مختلف بیان می‌شود.

سپاسگزاری

چگونه می‌توان از تمام کسانی که به تفکر انسان درباره‌ی جهانی پیچیده کمک کرده‌اند، قدردانی کرد؟ این کتاب نشان‌دهنده‌ی اثر تمام کسانی است که با آنها درباره‌ی حقوق زنان در طول دهه‌ی گذشته فکر کرده‌ام و سخن گفته‌ام، از جمله کسانی که تنها از طریق نوشته‌هایشان آنها را می‌شناسم. از آنها به شیوه‌ای که هرگز نمی‌توانم به‌طور شایسته قدردانی کنم، سپاسگزارم.

دین من به زنان و مردانی که در مصر شناخته‌ام و داستان‌هایشان صفحات این کتاب را پر کرده، بی‌اندازه است. اگر آنها با گرمی مرا به زندگی‌شان راه نداده بودند، هرگز این‌قدر مطمئن نمی‌شدم که باید نسبت به گفتمان‌های رایج درباره‌ی حقوق زنان و زنان مسلمان بسیار انتقادی باشیم. آنها به من کمک کردند تا دنیا را از دیدگاه خودشان ببینم. امیدوارم تجربیات و دیدگاه‌های آنها و تحلیل من از وضعیت پیچیده‌شان بتواند شرایط مباحثات را تغییر دهد. متأسفم که نمی‌توانم نام آنها را اینجا ذکر کنم، اما آنها آنچه از ایشان آموختم را خواهند شناخت.

فهرست مطالب

۷	درباره‌ی نویسنده.....
۸	پرابلماتیک: نوشتن علیه فرهنگ.....
۹	چه کسانی در شکل‌گیری اندیشه‌ی ابولغود مهم‌ترین تأثیرات را داشته‌اند؟.....
۱۱	میدان.....
۱۱	آثار.....
۱۴	مفاهیم و واژگان.....
۱۵	مقدمه.....
۱۵	حقوق و زندگی.....
۱۹	مانند یک آنتروپولوژیست (انسان‌شناس) فکر کنید:.....
۲۴	دیدگاه‌های جایگزین.....
۲۸	فمینیسم کجاست؟!.....
۳۰	آیا باید با زیرمجموعه‌های یکسان و همگن خود کار کنیم، مثلاً «زنان مسلمان» یا نه؟.....
۳۶	انتخاب‌های گمراه‌کننده.....
۳۹	پرنده‌ی زخمی.....
۴۶	سیاستِ روزمره.....

فصل اول

۴۸	آیا (هنوز هم) لازم است زنان مسلمان نجات داده شوند؟.....
۵۲	توضیحات فرهنگی و جنبش زنان.....
۵۷	سیاست حجاب.....
۷۱	پشت‌گفتمان‌رهایی.....

فصل دوم

- ۷۹ حس مفاهیم مشترک جدید
- ۸۰ رفتن به جنگ، به خاطر زنان
- ۸۹ احساسی فوق العاده و والا
- ۹۷ اسلامستان
- ۱۰۴ کدام زن مسلمان؟
- ۱۱۱ آماده شدن برای یک جنگ صلیبی اخلاقی

فصل سوم

- ۱۱۳ توجیه جنگ صلیبی اخلاقی
- ۱۱۴ اتوپیای برتر
- ۱۲۰ جهان خیالی «داستان واقعی و بی ارزش»
- ۱۲۶ طعم قدرت، طعمی برای قدرت
- ۱۳۱ سرقت ادبی
- ۱۳۸ برده‌ی پورنوگرافی
- ۱۴۴ خواسته‌های سازمان یافته

فصل چهارم

- ۱۵۳ گمراهی‌های «قتل ناموسی»
- ۱۵۶ معماهای اخلاقی
- ۱۶۰ زورگویی‌های فانتزی لیبرالیسم
- ۱۷۱ حذف دولت
- ۱۸۰ نسیم تغییر

فصل پنجم

۱۸۶	 حقوق زنان مسلمان در زندگی اجتماعی
۱۹۱	 مصر: میدان حوزه‌ها
۱۹۵	 دولتی شدن مسئله‌ی حق
۱۹۷	 هماهنگی نهادهای اسلامی و گفتمان دینی
۱۹۹	 تجارت با حقوق زنان
۲۰۲	 فلسطین: سیاستی اجتناب‌ناپذیر
۲۰۹	 مدارهای ترکیبی در زندگی روزمره

فصل ششم

۲۱۹	 یک انسان‌شناس در قلمرو حقوق
۲۲۳	 حقوق زنان و اصلاح اسلامی
۲۳۵	 ناسازگاری آشکار
۲۴۰	 خشونت خانگی
۲۴۸	 دخالت‌گزینشی

نتیجه‌گیری

۲۵۰	 سجل‌های بشریت
۲۵۲	 جدی گرفتن
۲۵۷	 رضایت و حق آزادی انتخاب
۲۶۶	 برده‌عشق: یک برده‌ی جایگزین
۲۷۳	 عدالت، تنها یک کلیک فاصله ندارد



آیا زنان مسلمان باید نجات داده بشوند؟

آیا زنان مسلمان تحت ظلم و ستم هستند؟ اگر چنین است، آیا اسلام باعث و بانی آن است؟!

این کتاب، پژوهش یک خانم انسان‌شناس آمریکایی است که به سؤالات فوق و موارد مشابه می‌پردازد. همچنین به‌روشنی خطر برخورد با تمامی زنان مسلمان به عنوان انسان‌هایی با مشکلات و دشواری‌های یکسان را نشان می‌دهد. پژوهشگر می‌خواهد بررسی کند که زنان مسلمان تا چه اندازه دارای هویت و سبک زندگی خاص خود هستند و چقدر از تصویری که غرب با تمام ابزارهای رسانه‌ای، کتاب‌ها و نوشته‌هایش از آن‌ها ترسیم کرده، دور هستند.

