



زن نگار، نشریه پژوهش‌گران و کنش‌گران مطالعات زنان
دی ماه ۱۳۹۱، ژانویه ۲۰۱۲

اتحاد فرامذهبی برای تغییر

فمینیسم در خاورمیانه

بی‌صدا کردن زنان فلسطینی: الان وقتش نیست!

خاورمیانه‌ای بودن در اروپا

دادگاه خانواده؛

جایی برای براندازی مجاز

زن مسلمان آمریکایی از خانه بیرون می‌زند

دولوز و فمینیسم عربی

سایه سیاست بر رابطه جنسی

ZANNEGAAR

•

NET

LIKE US

 /ZANNEGAAR



زن نگار، نشریه پژوهش‌گران و کنش‌گران مطالعات زنان

سال تاسیس ۱۳۹۰-۲۰۱۱

ساحب امتیاز | Institute for War and Peace Reporting

مدیر مسئول | رزا افتخاری

مدیر هماهنگی | لوا زند

روابط عمومی و امور رسانه | نسرين افصلي

گروه مشاورین علمی زن‌نگار

دکتر نانسی فریزر: استاد دانشکده علوم سیاسی و اجتماعی دانشگاه نیو اسکول، نیویورک. ایالات متحده آمریکا

دکتر ساندرا هیل: استاد دانشکده مردم‌شناسی و مطالعات جنسیتی دانشگاه کالیفرنیا در لوس آنجلس، ایالات متحده آمریکا

دکتر هما هودفر: استاد دانشکده مردم‌شناسی دانشگاه مونترال در کانادا.

دکتر دنیز کاندیوتی: استاد دانشکده مطالعات توسعه در دانشگاه لندن. بریتانیا

دکتر زیبا میرحسینی: محقق مرکز قوانین اسلامی و خاورمیانه در دانشگاه لندن. بریتانیا

دکتر آرزو اصائلو: استاد دانشگاه سیاتل در ایالت واشنگتن در مرکز قانون، جوامع و عدالت. ایالات متحده آمریکا

کاترین سامه: دانشجوی دکتری در مرکز تحقیقات زنان در دانشگاه برنارد در نیویورک. ایالات متحده آمریکا

دکتر نیره توحیدی: استاد دانشکده مطالعات زنان و جنسیت در دانشگاه ایالتی کالیفرنیا در شهر نورتریج. ایالات متحده آمریکا

زن‌نگار نشریه پژوهشی آنلاین با محور مطالعات زنان و جنسیت است که درصدد است برای اولین بار دانشنامه‌ای جامع از تحقیقات، یافته‌ها، و تحلیل‌های مطرح در این حوزه را به زبان فارسی در اختیار پژوهش‌گران و کنش‌گران ایرانی و علاقمند قرار دهد. زن‌نگار به صورت ماهانه منتشر می‌شود و هر ماه به یک مضمون اختصاص دارد. مشاوران زن‌نگار که شامل گروهی از محققان و اندیشمندان برجسته مطالعات زنان هستند، به گروه تحریریه زن‌نگار در انتخاب مطالب مضمونی هر شماره کمک می‌کنند. پیشنهادها و انتقادهای شما در بهبود محتوای زن‌نگار بسیار موثر خواهد بود. اگر درباره مطالب منتشرشده در نشریه نظری دارید یا مایلید درباره مضمونی خاص در حوزه مطالعات زنان بیشتر بدانید؛ حتماً به صفحه ارتباط با ما بروید و نظر خود را با ما در میان بگذارید.

مشاور مهمان در انتخاب مطالب این شماره | کلودیا یعقوبی: دانشجوی دکترای ادبیات و فمینیسم در دانشگاه کالیفرنیا

عکس روی جلد: Dreamstime Royalty Free Image

WWW.ZANNEGAAR.NET

ZANNEGAAR@IWPR.NET

استفاده از مطالب سایت زن‌نگار با ذکر منبع بلامانع است. مطالب درج شده در سایت لزوماً بیانگر نظرات گروه تحریریه زن‌نگار نیست. مقالات ترجمه و منتشر شده اغلب گزیده‌ای از مطلب اصلی‌اند.

Designed by



SIFANI DESIGN
GRAPHIC DESIGN STUDIO

T. +1 (647) 247 5747

W. www.SIFANIDESIGN.com

E. Contact@SIFANIDESIGN.com

مقدمه

نویسندگان غربی در طول تاریخ چهره‌ای رازآلود، نامتعارف از زنان مسلمان - به‌ویژه زنان مسلمان خاورمیانه‌ای - به تصویر کشیده‌اند. مستشرقان داستان‌های خیالی خود را از حرمسراها، اندرونی‌ها و حمام‌های زنانه با آب و تاب تعریف می‌کردند. زن مسلمان خاورمیانه‌ای به چشم موجودی منفعل و تحت ستم دیده می‌شد. چنین دیدگاهی آن‌چنان برجسته شد که در سال‌های اخیر «نجات» این زنان، به توجیهی برای حمله و حضور نظامی در خاورمیانه بدل شد.

اما آیا غرب تصویر درستی از زندگی زنان خاورمیانه را نشان می‌دهند؟ آیا این زنان از هیچ‌گونه عاملیت و قدرت فردی و جمعی برخوردار نیستند؟ جریان جدیدی از خاورمیانه‌شناسان - که بسیاری‌شان هم زنان مسلمان اهل خاورمیانه هستند که در دو دهه گذشته وارد فضای دانشگاهی و حرفه‌ای غرب شده‌اند - تلاش کرده تا این نگرش را تغییر دهد. در این جریان هم فمینیست‌های سکولار حضور دارند و هم مسلمان. نگاه آن‌ها به مسائل مربوط به برابری جنسیتی متفاوت است و میان‌شان اختلافات فراوان. اما پیوستگی‌ها و هماهنگی‌هایی نیز میان‌شان دیده می‌شود و البته تأثیرات زیادی نیز بر هم گذاشته‌اند. این پژوهش‌گران و کنش‌گران تلاش می‌کنند تا آنچه «واقعیت» زندگی زنان خاورمیانه می‌نامند به دنیای خارج از این منطقه همیشه پرآشوب شناسانده شود. در این شماره زن نگار بی‌آنکه به بررسی جریان‌های فکری و تاریخی فمینیستی در خاورمیانه بپردازیم، نگاهی داریم به برخی از مطالعات و تحقیقاتی که درباره مسئله‌های مختلف مربوط به زنان مسلمان و چالش‌های فمینیسم در خاورمیانه انجام شده است.

فهرست مطالب

۵	اتحاد فرامذهبی برای تغییر
۸	بی‌صدا کردن زنان فلسطینی: الان وقتش نیست!
۱۲	خاورمیانه‌ای بودن در اروپا
۱۶	دادگاه خانواده؛ جایی برای براندازی مجاز
۲۰	دولوز و فمینیسم عربی
۲۵	زن مسلمان آمریکایی از خانه بیرون می‌زند
۲۸	سایه سیاست بر رابطه جنسی
۳۱	شهرنشینی و گسترش افق‌های شهروندی زنان
۳۵	قدرت صدا
۴۰	مردسالاری با اصلاح‌گری نابود نمی‌شود
۴۲	دغدغه‌های کنش‌گران جلای وطن کرده



مارگرت کراکو، نادیا پرویز، مردیت کتر

مترجم: نسیم گل‌کو

لینک مطلب

اتحاد فرامذهبی برای تغییر

نویسندگان این مقاله نگاهی دارند به تاریخ زنان در خاورمیانه با تمرکز بر سه دین بزرگ یهودیت، مسیحیت و اسلام. به عقیده این نویسندگان، مدارس توجه بیشتری به تدریس تاریخ‌مذهب در جهان می‌کنند، اما به حضور زنان به عنوان بخشی از این تاریخ توجه نشان نمی‌دهند. این در حالی است که مذهب همواره یکی از برجسته‌ترین خطوط افتراق در خاورمیانه بوده است. نویسندگان این مقاله، درباره زنان منطقه و این که چگونه مذهب و فرهنگ زندگی زنان را در این منطقه از جهان تحت تاثیر قرار داده‌است، تحقیق کرده‌اند. ترجمه گزیده‌ای از این مقاله را می‌خوانید.

همسر و مادر تاکید بسیار دارند. کشورهای دیگری مانند سوریه، جنوب یمن، الجزایر و عراق علاوه بر این امکاناتی را برای مشارکت زنان در وجوه سیاسی، اقتصادی و آموزشی جامعه فراهم کرده‌اند. گروه سومی هم از این کشورها مانند مراکش و مصر نیز هستند که «ایجاد فرصت برای زنان» در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی را به شرط عدم تداخل با شریعت اسلام تضمین کرده‌اند.⁴

متأسفانه تاکید بر حقوق زنان در قانون اساسی به معنای دسترسی کامل آن‌ها به این حقوق نیست. با آن که قوانین سیاسی و اقتصادی در بسیاری از این کشورها منطبق بر چارچوب‌های بین‌المللی و غربی است، قانون خانواده در همین کشورها معمولاً توانایی زن برای احقاق حقوق سیاسی و اقتصادی‌اش را محدود می‌کند: «در برخی از کشورهای عربی ممکن است زنان حق کار داشته باشند و حقوق کار نیز عادلانه باشد، اما قانون خانواده به مرد این اجازه را می‌دهد که کار کردن همسرش در بیرون از خانه را منوط به اجازه خود کند.»⁵ بنابراین در این جوامع نیز مثل جوامع دیگر خانواده و طبقه و تحصیلات در این که زنان واقعا چه می‌توانند بکنند نقشی تعیین‌کننده دارند.

آن‌ها که اطلاعات چندانی از اسلام ندارند منطقی تصور می‌کنند که اعمال پیروان این دین نمونه خوبی از آموزه‌های آن است. اما در مورد اسلام هم همچون ادیان دیگر این امر الزاماً صادق نیست. زنان در کشورهای خاورمیانه همان قدر محصول دین خود هستند که محصول فرهنگ‌شانند، حتا اگر به‌سختی بتوان میان این دو تمایز قائل شد. در سال‌های آینده

امروزه بسیاری از زنان مسلمان فاقد حقوقی هستند که زمانی در چارچوب مذهب شان، از آن بهره‌مند می‌شدند. این زنان گاه از حقوق خود آگاه نیستند و گاه در جوامعی زندگی می‌کنند که این حقوق توسط افرادی که در قدرت هستند (در دولت، فرهنگ یا خانواده) بد تعبیر یا بد نمایانده شده است. در کشورهای مسلمان، میان آن چه متون دینی توصیه می‌کنند و آن چه عملاً و واقعا انجام می‌شود فرقی اساسی هست؛ اختلاف و شکاف میان واقعیت و امر ایده‌آل.¹ غالباً اتفاق می‌افتد که آن دسته از محدودیت‌های اعمال شده بر زنان در برخی از جوامع که ظاهراً «ریشه در دین دارند» چندان ربطی به آموزه‌های اسلام ندارند. این گونه محدودیت‌ها بیشتر نتیجه عوامل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی هستند. از جمله نمونه‌های جدید این نوع محدودیت می‌توان به افغانستان تحت کنترل طالبان اشاره کرد که زنان را از دریافت خدمات پزشکی از مردان منع و رفت و آمد آنان در خارج از خانه را محدود می‌کردند (انجمن انقلابی زنان افغانستان). به همین ترتیب ممنوعیت رانندگی زنان در عربستان سعودی ربط چندانی به اسلام ندارد و بیشتر مربوط است به محدودیت‌های سنتی در این جامعه خاص.² در حالی که این محدودیت‌ها بیشتر زائیده فرهنگ هستند تا دین، معمولاً حامیان و پیروان‌شان این محدودیت‌ها را تحت لوای اسلام، مشروع و توجیه‌پذیر جلوه می‌دهند.

ناصر³ پس از بررسی قانون اساسی بسیاری از کشورهای خاورمیانه دریافت که همه برابری جنسیتی تحت قانون را تأیید می‌کنند، اما در عین حال بر اهمیت شرع اسلام نیز تاکید دارند. کشورهایی چون کویت، امارات متحده عربی، بحرین، قطر، شمال یمن و سودان بر نقش زنان به عنوان

آن‌ها که اطلاعات چندانی از اسلام ندارند منطقاً تصور می‌کنند که اعمال پیروان این دین نمونه خوبی از آموزه‌های آن است. اما در مورد اسلام هم همچون ادیان دیگر این امر الزاماً صادق نیست

استقلال [کشورشان] نقش ایفا کردند. این چنین فعالیت‌هایی «به آنان به عنوان فعال سیاسی مشروعیت داد»، اما با این حال میزان مشارکت زنان در رخدادهای سیاسی و ملی از کشوری به کشور دیگر بسیار فرق می‌کند.

با وجود این تفاوت‌ها، باید از چند سازمان زنان در منطقه نام برد. شبکه زنان اسرائیل^{۱۰} که در سال ۱۹۸۴ به راه افتاد «تلاش می‌کند وضع زنان اسرائیل را فارغ از گرایش سیاسی، عقاید مذهبی و پیشینه قومی‌شان بهبود بخشد». این سازمان گزارش‌هایی از مسائل زنان به مجلس اسرائیل و لابی‌های قانون‌گذاری در این کشور ارائه می‌کند. شبکه زنان اسرائیل همچنین برای تصویب قوانینی علیه آزار جنسی و مبارزه با تبعیض در محیط کار تلاش کرده است. به علاوه این سازمان یکی از طرف‌های اصلی در ائتلافی بود که در نهایت موفق شد حوزه قدرت دادگاه‌های خانواده را آن قدر گسترش دهد که زنان عرب، مسلمان و مسیحی را نیز دربرگیرد.

سازمان «زنان علیه خشونت» که در سال ۱۹۹۲ تاسیس شد تلاش می‌کند تا «حقوق انسانی زنان اسرائیلی-فلسطینی را ارتقا بخشد، تاثیر و نفوذ زنان عرب بر مراکز قدرت را افزایش دهد، و خشونت جنسیتی را از میان ببرد». این سازمان اولین سازمانی بود که پناهگاه و مرکزی برای قربانیان تجاوز از میان زنان عرب در اسرائیل درست کرد، و اکنون مشارکت زنان در مراکز سیاسی و عمومی قدرت را تبلیغ می‌کند. همچنین در اسرائیل سازمانی هست به نام لاقیه که در سال ۱۹۹۶ آغاز به کار کرد و هدفش کمک به زنان بادیه‌نشین جنوب اسرائیل است که شاهد تغییر شیوه زندگی خود بر اثر سیاست‌های دولت بوده‌اند. این سازمان علاوه بر این برنامه‌ای دارد با عنوان «خیاطی در بیابان»، به این ترتیب که زنان بیوه و مطلقه و رها شده می‌توانند از راه خیاطی در خانه درآمدی کسب کنند. لاقیه سمینارهایی هم برای زنان درباره حقوق زنان، مراقبت‌های بهداشتی و سوادآموزی برگزار می‌کند. گروه لاقیه با کمک مالی صندوق جهانی زنان به راه افتاده و در وب‌سایت این سازمان معرفی شده است.

و همزمان با بلوغ این منطقه، نقش زنان نیز رشد و نمو خواهد داشت (تقریباً تمام کشورهای خاورمیانه در قرن بیستم به استقلال رسیده و مسلماً فرصت این را نداشته‌اند که نهادهای سیاسی و اجتماعی خود را مدرن کنند). در آینده نزدیک این احتمال هست که زنان مسلمان خاورمیانه بتوانند از میزان بیشتری از آن حقوقی که دین به آن‌ها اعطا کرده بهره‌مند شوند. بعضی مسلمانان معتقدند که اگر حقوقی که در زمان عایشه و خدیجه به زنان داده می‌شد، امروزه نیز اعمال می‌شد، زنان مسلمان وضع بهتری می‌داشتند. در این میان گروهی هم هستند نگران از این که در آمیختن قانون خانواده و قوانین اسلام باز به تقویت پدرسالاری دامن بزند. مجموعه جدیدی درباره زنان و اسلام که بر وب‌سایت «ویمنز ای‌نیوز»^۶ [اخبار زنان] قرار گرفته می‌تواند مقدمه‌ای باشد برای آشنایی با مناسبات پیچیده فرهنگ و دین برای زنان مسلمان سراسر جهان.^۷

< جنبش‌های زنان در تلاش برای تغییر

در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی، زنان هر سه دین [اصلی]، مخصوصاً آن‌ها که در شهرها زندگی می‌کردند، شروع به پرسش درباره نقش، حقوق و مسئولیت‌های خود کردند. این زنان به طرفداری از حقوق خود مجله راه انداختند، علیه کار کودکان مباحثه کردند، و خواهان اصلاحات حقوقی شدند.^۸ آن‌ها همچنین دست به تشکیل انجمن‌هایی برای زنان زدند، جدا از موسسات خیریه و مذهبی‌ای که به دست زنان نخیه و طبقه بالا اداره می‌شد. گروه‌های مسلمان و مسیحی هم مدارس برای دختران راه‌اندازی کردند که بعدها به ابزاری در دست رهبران ملی‌گرای کشورها برای تربیت همسران و مادران خوب تبدیل شد.^۹

پژوهش‌گران بر میزان تاثیر این سازمان‌ها در هدایت زنان به سوی تفکر و تامل در باب تحصیلات و مشارکت و قدرت‌شان تاکید کرده‌اند.

همزمان با به راه افتادن جنبش‌های ملی‌گرایانه و ضداستعماری در منطقه، به‌ویژه بعد از جنگ جهانی اول، بسیاری زنان فعالانه در حمایت از

**مناسفانه تاکید بر حقوق زنان در قانون اساسی به معنای
دسترسی کامل آن‌ها به این حقوق نیست**

پانویس

1. Esposito, J. 1998. Women in Islam and Muslim societies. In Haddad and Esposito 1998, ix-xviii
2. Amnesty International. 2000. Saudi Arabia: A secret state of suffering. <http://www.amnesty.org/en/library/info/MDE23/001/2000> (accessed January 15, 2007)
3. Nassar, N. 1985. Wad' al-Mar'ah fi al-Dasat-ir al-'Arabiyah. al-Wahdah 1 (9): 7. Cited in Haddad and Esposito 1998, 6
4. Haddad, Y. Y. 1998. Islam and gender: Dilemmas in the changing Arab world. In Haddad and Esposito 1998, 3-29
5. Hijab, N. 1998. Islam, social change, and the reality of Arab women's lives. In Haddad and Esposito 1998, 45-56
6. Women's eNews. 2007. Women and Islam: Pushes and pulls from all directions. Women's eNews, December 4. <http://www.womensenews.org/article.cfm?aid=3412> (accessed May 23, 2008).
7. Women's eNews. 2007. Women and Islam: Pushes and pulls from all directions. Women's eNews, December 4 <http://www.womensenews.org/article.cfm?aid=3412> (accessed May 23, 2008)
8. a. b. Tucker, J. 2004. Rescued from obscurity: Contributions and challenges in writing the history of gender in the Middle East and North Africa. In Meade and Wiesner- Hanks 2004, 393-412
9. Keddie, N. R. 2004. Women in the Middle East since the rise of Islam. In Women's history in global perspective, vol. 3, ed. B. Smith, 68-110. Urbana: University of Illinois Press.
2007. Women in the Middle East: Past and present. Princeton: Princeton University Press
10. Israel Women's Network (IWN). Passage of the amendment to the Family Courts Law: The coalition for equality in personal status. <http://www.iwn.org.il/innerEn.asp?newsid=165> (accessed May 14, 2008)
11. <http://www.iwn.org.il/innerEn>
12. Khouri, G. Caught in the middle: Women in Lebanon. <http://www.geocities.com/Wellesley/3321/win13b.htm> (accessed May 25, 2008)
- 1 Crocco, Margaret S., Nadia Pervez and Meredith Katz. "At the Crossroads of the World: Women of the Middle East." The Social Studies, May/June 2009. P. 107-114. Reprint Permission granted by Taylor and Francis.

موسسه دیگری که تحت حمایت صندوق جهانی زنان قرار دارد انجمن توسعه زنان فلسطینی واقع در غزه فلسطین است. این سازمان در سال ۲۰۰۲ تاسیس شده و از آن زمان در پی ارتقای حقوق زنان، بهداشت زنان و محیط زیست بوده است. انجمن زنان بحرین نیز با حمایت صندوق جهانی زنان در سال ۱۹۷۵ و همزمان با اولین انتخابات دموکراتیک در این کشور تاسیس شد. این موسسه خود را وقف گسترش نقش زنان در عرصه عمومی از طریق آموزش و پرورش و آموزش اصول مدیریت و رهبری کرده است. این سازمان از مادران حمایت و علیه آزار و سوءاستفاده جنسی از کودکان فعالیت می‌کند.

همچنین مرکز زنان اورشلیم «می‌کوشد برای زنان فلسطینی فرصت آموزش در زمینه توسعه دموکراسی، حقوق بشر، فعالیت‌های مدنی و دیگر مهارت‌های کنش‌گری را فراهم آورد تا از این راه جایگاه و نقش آن‌ها در جامعه فلسطین ارتقا یابد». و سر آخر دولت اردن کمیسیون ملی زنان اردن را برای تقویت جایگاه قانونی و حقوقی زنان، تضمین اجرای حتمی برنامه‌های برابری جنسیتی موجود و افزایش نقش زنان در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی تاسیس کرده است. اطلاعات بیشتر درباره این سازمان را می‌توانید بر روی وبسایت آن بیابید.¹¹

این سازمان‌ها در واقع نمایانگر اولین قدم‌های زنان برای ایجاد تغییر در وضعیت خود در خاورمیانه هستند. زنان مسیحی، مانند خواهران مسلمان و یهودی خود، در راه صلح و تحقق توانایی‌های خود در اسرائیل، فلسطین و لبنان تلاش می‌کنند. برای مثال، زنان لبنان در سال ۱۹۵۳ به حق رای رسیدند، و از آن زمان تاکنون از طریق سازمان‌ها و گروه‌هایی چون شورای زنان لبنان و کمیته حقوق سیاسی زنان برای گسترش حقوق مدنی و مالکیت خود تلاش کرده‌اند.¹²

با وجود موانع دشوار، زنان تمامی ادیان، گاه به‌تنهایی و گاه در کنار هم، برای بهتر کردن شرایط و به وجود آوردن جوامعی از نظر جنسیتی برابر برای هم‌وطنان خود تلاش کرده و می‌کنند.



امال امیره
مترجم: مانا زرگر
لینک مطلب

بی صدا کردن زنان فلسطینی: الان وقتش نیست!

این مقاله به بررسی اتفاقات سال‌های اخیر فلسطین در خصوص زنان می‌پردازد و به کمبود واکنش‌های جمعی و فمینیستی به این وقایع اشاره می‌کند. امال امیره، پژوهش‌گر فمینیست و استاد دانشگاه جورج میسون، استدلال می‌کند که این غیبت نتیجه منطقی تاریخ اخیر جنبش زنان در فلسطین است. جنبش زنان در فلسطین همواره از سه تابو در زندگی سیاسی فلسطینیان دوری جسته است: جنسیت، نظامی‌گری و مذهب. وی عقیده دارد که درسی که فمینیست‌های فلسطینی می‌توانند از جنبش اسلامی بگیرند این است که مسائل زنان و در سطح وسیع‌تر مسائل جنسیتی را نمی‌توان به تعویق انداخت یا به حاشیه راند. ترجمه گزیده‌ای از این مقاله را اینجا می‌خوانید.

جولیانو میرخامس، بازیگر و کارگردان، در مقابل تئاتر آزادی جنین که خود در کمپ پناهندگان این شهر تاسیس کرده بود به ضرب گلوله کشته شد. او متهم بود که «اخلاق جوانان مسلمان را تخریب و آن‌ها را به شورش علیه آداب و رسوم جامعه وادار می‌کند».^۶ زنان و روابط جنسی در پروژه «فسادبرانگیز» میرخامس نقش اساسی داشتند.

حلقه پیوند این داستان‌ها آن است که همه مستقیماً به زنان فلسطینی مربوطند، پیامدهای جدی برای کل جامعه فلسطینی‌ها دارند و همگی با سکوت جنبش زنان مواجه شدند. فمینیست‌ها هیچ پاسخ جمعی به هیچ یک از این اتفاقات ندادند: نه بیانه‌ای، نه مقاله‌ای تحلیلی و نه تظاهراتی.^۷

چه طور می‌توان این سکوت را درک کرد؟ استدلال من این است که این بی‌صدایی پیامد منطقی تاریخ اخیر جنبش زنان فلسطین است، جنبشی که همیشه از ورود به محدوده سه تابو در حیات سیاسی فلسطینی‌ها حذر کرده است: جنسیت، نظامی‌گری و مذهب. دهه‌هاست که این جنبش اسیر دست الگوی اولویت‌ها است که بر سیاست ملی‌گرای سکولار فلسطین غلبه داشت. طبق این الگو، «مسائل زنان» همیشه به زمانی بهتر در آینده موکول می‌شود، حالا یا چون مسائل مهم‌تری اولویت دارند، مثل آزادسازی ملی، یا چون خطر مشروعیت یا تاثیرگذاری سیاسی زیادی در طرح مسائل جنبش، هنگامی که جامعه «آماده نیست»، وجود دارد.^۸ در ادامه تاریخ اخیر این جنبش را به این امید شرح می‌دهم که شاید گذشته نکته‌ای در مورد آینده به ما بیاموزد.

با آن که زنان فلسطینی همیشه جزئی از جنبش ملی فلسطین بوده‌اند، برجسته بودن حضورشان و نقش آنها در طول اولین انتفاضه (۱۹۸۷ تا ۱۹۹۲) از نظر

چند هفته پس از توقف بارش بمب‌های اسرائیل بر سر غزه - که به کشتن هزار و چهارصد زن و مرد و کودک فلسطینی انجامید و جهان با بی‌تفاوتی تنها شاهد این اتفاق بر صفحه تلویزیون‌ها بود - زنی را در خانه والدینش در غزه در حالی پیدا کردند که در اثر ضربات چاقو کشته شده بود. ما اسم او و دلیل مرگش را نمی‌دانیم، گرچه از لحن گزارش خبری در این باره می‌توان حدس زد که توسط خویشاوندی، احتمالاً پدر یا برادرش، کشته شده است.^۱ هنوز مدتی از این اتفاق - که بعید است دیگر درباره‌اش چیزی بشنویم - نگذشته بود که حماس اعلام کرد که وکلای زن در غزه باید سرکار حجاب داشته باشند.^۲ گرچه این تصمیم بعداً در پی اعتراض سازمان‌های حقوق بشری فلسطین و اتحادیه وکلای فلسطینی لغو شد، حماس به سیاست محدود کردن آزادی‌های فردی و اجرای کمپین پلیس اخلاقی در خیابان‌ها و ساحل غزه ادامه داد تا زمانی که مرگ یسری الاعظمی، بیست ساله، به دست مردانی مرتبط با حماس اعلام شد که او را به خاطر قدم زدن در ساحل با نامزدش با شلیک گلوله‌ای به سرش کشتند.^۳ در کرانه باختری، گروهی - که زیرمجموعه تشکیلات خودگردان فلسطینی بودند - از یک نوار سکس برای به دام انداختن و تحقیر رفیق الحسینی، یکی از مسئولان داخلی تشکیلات، استفاده کردند، آن هم به بهانه حفاظت از ناموس و شرافت زنی فلسطینی که وقتی جویای کار بود این مقام ظاهراً به او پیشنهادی جنسی داده بود.^۴ ضبط آن نوار به دست سازمان اطلاعات فلسطین در واقع بازاجرای یکی از شیوه‌های شباک، سازمان امنیت اسرائیل، بود که برای به دام انداختن زنان و مردان فلسطینی و واداشتن آن‌ها به همکاری با خود به آن‌ها متوسل می‌شود. ریما نجار توسط عده‌ای از دانشجویانش به خاطر تدریس رمان مصور پرسپولیس اثر مرجانه ساتراپی به توهین به پروردگار متهم و به استعفا از سمت ریاست بخش زبان انگلیسی دانشگاه عربی آمریکایی در شهر جنین مجبور شد.^۵ سال گذشته،

این داستان در کنار سایر اتفاقات نشان می‌دهد که زنان فلسطینی با مشارکت در مقاومت در برابر اشغال سرزمین به دست اسرائیل چه طور در عین اختیار نقش‌ها و کلیشه‌های جنسیتی آن‌ها را به چالش کشیده‌اند؟

جوان مسلح کنترل خیابان‌ها را در دست گرفتند، حضور و مقاومت زنان نیز شکست‌های بزرگ به خود دید. علیه زنان دو کمپین به راه افتاد، آن هم با هدف محدود کردن جنبش آنان و غیرمشروع جلوه دادن خدمات ملی‌گرایانه آن‌ها. تشخیص این که این کمپین‌ها عکس‌العملی نمودی از نگرانی موجود از برجستگی حضور زنان فلسطینی در جنبش مقاومت و کلا در محیط عمومی بود واقعا سخت نیست. این برجستگی نقش زنان اگرچه در حیطه ایدئولوژی جنس غالب شکل گرفته، توانسته است فضایی برای به چالش کشیدن نقش‌های جنسیتی باز کند که در همین ایدئولوژی جا افتاده‌اند.

اولین آن‌ها کمپین رعایت حجاب (پوشش سر) بود که توسط جنبش اسلامی در تابستان سال ۱۹۸۹ آغاز شد، یعنی بلافاصله پس از این که این گروه از مدافع اشغال سرزمین به دست اسرائیلی‌ها به گروهی مخالف آن تغییر ماهیت داد. این کمپین بیشتر به ابزار تعرض و تحقیر زنان بی‌حجاب (از طریق شعارنویسی، پرتاب سنگ، حمله کلامی و تهدید) شبیه شد و گفتمانی به راه انداخت که بر اساس آن حجاب نه تنها نشانه تقوی، که نشان‌دهنده میهن‌پرستی محسوب می‌شد. گروه‌های زنان تنها توانستند موقتاً با توسل به رهبر ملی مذکر، این کمپین علیه فعالان و اعضای خود را متوقف کنند، رهبری‌ای که در آن زمان قدرت سیاسی لازم برای درخواست از جنبش اسلامی برای توقف کمپین را داشت (قدرتی که دیگر اثری از آن نمانده است).^{۱۳} اما به هر حال گفتمانی که رعایت حجاب را معادل میهن‌پرستی و فلسطینی بودن می‌گرفت تداوم یافت و کمتر فعال سکولاری، چه زن و چه مرد، آن را به چالش کشید.

معمولاً دو دلیل برای توجیه این سکوت ارائه می‌شود: اول این که طرح مسئله حجاب یا هر مسئله‌ای مرتبط با زنان و مذهب در زمانه اشغال تفرقه‌انگیز است. از همین روست که در هیچ جا از بیانیه رهبری متحد انتفاضه (نامه شماره ۴۳) که در واقع پاسخی به کمپین حجاب جنبش اسلامی بود، کلمه حجاب اصلاً ذکر نشده و به جای آن فقط به «تعرض» به زنان اشاره مبهمی شده است. علاوه بر این همان تعرض هم به سطح تعرض به «سنت‌ها» تقلیل داده شده است، با این توجیه که «با سنن و عرف جامعه ما و همچنین نگاه مقبول و مطلوب به زن از نظر ما متناقض است». تنها اشاره به ارتباط این عبارت تعرض با پوشش در اولین بخش از این بیانیه دیده می‌شود: «ما مخالف افراط در پوشش شخصی و استفاده از لوازم آرایش در این دوران

کافی با دوره‌های پیش از خود متفاوت بود.^۹ این حکایت خیالی از انتفاضه اول نوع اتفاقاتی را که در طول جنبش به وقوع پیوست به خوبی نشان می‌دهد: سربازان اسرائیلی گروهی از مردان جوان فلسطینی را که سنگ پرتاب می‌کردند آن قدر تعقیب کردند تا بالاخره توانستند یکی از آنها را بگیرند. همان طور که اسرائیلی‌ها جوان را به سمت جیب‌شان می‌کشیدند تا دستگیرش کنند، زنی جوان که کودکی در آغوش داشت جلو دوید و با عصبانیت سر جوان فلسطینی داد زد که «تو که این جایی! بهت نگفتم این‌جا نیا! گفتم که مشکل درست می‌شود! حالا اگر دستگیرت کنند، من چه کار کنم؟ چه بخورم؟ چه طور شکم بچه‌مان را سیر کنم؟ خسته شدم از بی‌مسئولیتی‌های تو! بیا بچه‌ات را بگیر و سیرش کن!» و بعد از این که بچه را در آغوش مرد جوان که زبانش بند آمده بود گذاشت فرار کرد. سربازان که به اندازه مرد شوکه شده بودند، دیگر الان باید با آن بچه هم کنار می‌آمدند. در نهایت تحیر، سربازان مرد را دوباره به سمت خیابان هل دادند، سریع سوار جیب‌شان شدند و رفتند. مرد با کودک در آغوش تنها باقی ماند. بالاخره مادر بچه از پشت ساختمانی در آن نزدیکی پیدایش شد، به سمت مرد جوان قدردان رفت که او را هرگز پیش از این ندیده بود. بچه را از او گرفت و به خانه رفت.^{۱۰}

این داستان در کنار سایر اتفاقات نشان می‌دهد که زنان فلسطینی با مشارکت در مقاومت در برابر اشغال سرزمین به دست اسرائیل چه طور در عین اختیار نقش‌ها و کلیشه‌های جنسیتی آن‌ها را به چالش کشیده‌اند. زنان از مردان جوان محافظت کردند، عملاً بین فعالان مرد و سربازان ایستادند، و در راستای مقاومت صدا البته وارد بسیاری فعالیت‌های دیگر نیز شدند. در این میان کمیته‌های زنان ستون فقرات نافرمانی‌های مدنی را تشکیل می‌داد که آغازگر و باعث تداوم انتفاضه اول بودند. از تحصن و اعتراض خیابانی تا پرتاب سنگ، برپایی مدرسه، جمع‌آوری زباله، توزیع غذا و سایر اقدامات حمایتی. در این میان در حالی که نقش زنان در این دوره آن طور که باید و شاید ثبت شده،^{۱۱} در تاثیر متحول‌کننده آنها بر جامعه فلسطینی‌ها و سازمان‌های سیاسی موجود اغراق شده است، هم به این دلیل که عمر این فعالیت‌ها کوتاه بود، و هم چون زنان از قالب جنسیتی متداول و تجویزی خود پا را فراتر نگذاشتند.^{۱۲}

اما وقتی جنبش مدنی به شکل فعالیت نظامی نزدیک شد، حتی دستاوردهای کوچک زنان فلسطینی در دوره انتفاضه اول به باد رفت. همراه با تمرکز بیشتر و حالت دموکراتیک کمتر در رهبری انتفاضه و هنگامی که مردان

در این میان لابی‌گران زن بر روی مسائل فمینیستی کار می‌کردند، اما در عین حال هنوز از عنوان «فمینیست» اجتناب می‌کردند؛ مبارزه با ازدواج زودهنگام یکی از این مسائل بود

زمینه متمرکز کردند: تغییر قانون وضعیت فردی (ازدواج، طلاق، حضانت و ارث)، مبارزه با خشونت علیه زنان و لابی کردن برای مشارکت سیاسی بیشتر.

در این میان لابی‌گران زن بر روی مسائل فمینیستی کار می‌کردند، اما در عین حال هنوز از عنوان «فمینیست» اجتناب می‌کردند؛ مبارزه با ازدواج زودهنگام یکی از این مسائل بود.¹⁷ آن‌ها همچنین تلاش کردند حقوق کیفری را طوری اصلاح کنند که اگر مردی زنی را به بهانه حفظ حیثیت خانواده از پای درآورد به اندازه امروز مشمول تخفیف در مجازات نشود. (البته موضوع جرم‌زدایی از مسائل جنسی هنوز مطرح نیست، به این دلیل که بیش از حد پرخطر محسوب می‌شود).¹⁸ لابی‌گرها در پی آن بودند که سقط جنین در موارد تجاوز، زنا با محارم و همچنین هنگامی که جان مادر در خطر است، مانند قانون فعلی، قانونی باشد. البته استدلال آن‌ها خود مسئله‌ساز بود، چرا که می‌گفتند، در موارد تجاوز و زنا با محارم، نگه داشتن بچه خطری برای جان مادر است، چرا که ممکن است باعث به قتل رسیدن او شود و بنابراین سقط جنین باید قانونی اعلام شود. لابی‌گرها همچنین در پی تغییر قانونی بودند که به موجب آن اعدام مرد متجاوزی که به ازدواج با قربانی خود رضایت می‌دهد جایز نیست. آن‌ها به دنبال محدود کردن چندهمسری و از جمله اعطای حق طلاق به زنانی بودند که شوهران‌شان زنی دیگر اختیار می‌کنند. درخواست دیگر آن‌ها این بود که قانون به زنان اجازه شکایت رسمی علیه زنا با محارم را بدهد، چرا که در قانون فعلی شرط این است که تنها ولی یا قیم کودک، معمولاً مرد، می‌تواند شکایت کند.¹⁹

این خواسته‌ها، گرچه به سختی می‌توان افراطی دانست‌شان، با مقاومت زیادی روبه‌رو شدند.

ارزشمندترین درسی که ما فمینیست‌های فلسطینی می‌توانیم از جنبش اسلامی بگیریم این است که مسائل زنان و در سطح وسیع‌تر مسائل جنسیتی را نمی‌توان به تعویق انداخت یا به حاشیه راند. چنین مسائلی در مرکز مبارزات فلسطینی‌ها در راه آزادی و عدالت است. در این میان دیدن نسل جدیدی از فعالانی که این الگوی اولویت‌ها را نمی‌پذیرند و بر جدانشدنی بودن آن از مبارزه برای آزادی اصرار دارند دلگرم‌کننده است. گروه زنان همجنس‌گرای اصوات، گروه فراهنجار القوس و «فراهنجارهای فلسطینی برای بی‌دی‌اس (بایکوت، محرومیت، تحریم)» مدل‌های جدیدی برای کار و فعالیت سیاسی ارائه داده‌اند که در آن اعتقادی به موکول کردن مسائل مربوط به گرایش جنسی و جنسیت به زمانی دیرتر نیست.²⁰ این گروه‌ها متوجهند که الگوی اولویت‌ها که طبق آن «مسائل اجتماعی» باید به بعد از تحقق آزادی موکول شوند، اصل وجود فمینیسم و نیروهای پیشرو در فلسطین را تهدید می‌کند. اقدام نویدبخش دیگر بسیج اخیر جوانان فلسطینی است که از بهار عربی برای رساندن پیام عزم و اراده‌شان الهام گرفته‌اند. امید است که این ابتکارها بتواند

هستیم. این به میزان مساوی هم شامل زنان می‌شود و هم مردان.¹⁴ آغاز کردن فهرست بایدها و نبایدها برای مردم با چنین موردی بیانگر دو چیز است: اول این که در برابر اسلام‌گرایان کوتاه می‌آیند که «حجب و حیا» نشانه میهن‌پرستی است و در نتیجه بار دیگر زنان در موضع ضعف قرار می‌گیرند، وضعیتی که در آن بدن زن تحت کنترل دولت قرار دارد. و دوم این که نام بردن از حجب و حیا به عنوان شرطی برای مردان فقط به قصد پنهان کردن جنسیتی بودن چنین حملاتی به زنان و نوع نگاه‌شان به حجب و حیا صورت می‌گیرد (به هر حال لغت لوازم آرایش محصولات خاص زنان را به یاد می‌آورد، چون مردان فلسطینی به استفاده از لوازم آرایش شناخته نشده‌اند). در مثالی مشابه، زمانی که زنان مترقی فلسطین در سال ۱۹۹۰ در اورشلیم کنفرانسی در پاسخ به اسلامی شدن جنبش ملی و جامعه فلسطینی برگزار کردند، برگزارکنندگان مراقب بودند که موضوع مذهب برجسته نشود. عنوان کنفرانس یعنی «انتفاضة و برخی مسائل اجتماعی» بسیار بی‌ضرر و محتاطانه انتخاب شده بود. موضوع اصلی کنفرانس، «تاثیر جنبش اسلامی بر زندگی روزمره و نهایتاً بر جهت‌گیری جنبش»، هم به قول رما حمامی «خیلی کلی» بود.¹⁵ طنز قضیه این‌جاست که جنبش اسلامی هیچ‌گاه به الگوی اولویت‌ها که مسائل اجتماعی و مذهب را پایین‌تر از سیاست‌های ملی قرار می‌داد باور نداشت. برعکس مسائل اجتماعی و به‌ویژه مسائلی که به زنان، جنسیت و موضوعات جنسی مربوط می‌شود در پروژه سیاسی آن‌ها نقش اساسی داشت، امری که خود دلیل موفقیت‌شان در ایجاد تحول در جامعه فلسطینی‌ها، ابتدا در غزه و سپس در کرانه باختری، را روشن می‌کند.

دلیل دوم برای توجیه این انفعال را می‌توان ذات‌گرایی سکولار کاهلانه نامید. بر اساس این استدلال، جامعه فلسطینی‌ها- و جنبش ملی فلسطین که آن را نمایندگی می‌کند- همیشه ماهیتی سکولار داشته و خواهد داشت. این منطق ذات‌گرا مستند به اشاره به «سنن و عرف جامعه ما» در همین بیانیه رهبری متحد است که در بالا آمد. و این منطقی است که کنش‌گرها و چپ‌ها برای معاف کردن خود از هر مسئولیتی در ایجاد تغییر و تحول اجتماعی ارائه می‌کنند و راه را برای اسلام‌گراها باز می‌گذارند تا پروژه ساخت «امت مسلمان» را با از بین بردن هرچه به نظرشان سنت غلط یا تحت تاثیر خارجی می‌آید پیش ببرند. سخنان یکی از مسئولان سیاسی رده بالای گروه حماس این پروژه را کاملاً روشن می‌کند: «ما باید برای آینده‌ای اسلامی برای نسل بعد، بذر تغییرات اجتماعی را بپایسیم. باید ذهنیت و طرز فکر مردم را به کمک یک سیستم ارزشی اسلامی تغییر دهیم. ما این کار را با آموزش و استفاده از نمونه‌ها می‌کنیم. بدون سروصدا و با استقامت این کار را می‌کنیم.»¹⁶ این گفته نشان می‌دهد که اسلام‌گرایان سازندگان واقعی جامعه هستند، در حالی که ملی‌گرایان سکولار تنها ذات‌گرایانی هستند که تصور می‌کنند برای تأمین آن چه در زمان حال مورد بحث است فقط استناد به گذشته کافی است. سازمان‌های غیردولتی زنان فلسطینی تلاش‌ها و کمپین‌های خود را بر سه

and Schuster, 1990)

10. Virginia Quirke, "Politics — Middle East: Women Look at Their Contribution to the Palestinian Uprising," 8 November 2000, www.oneworld.net (accessed 17 June 2002, link no longer active)

11. See, e.g., Orayb Aref Najjar, *Portraits of Palestinian Women* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992); Suha Sabbagh, ed., *Palestinian Women of Gaza and the West Bank* (Bloomington: Indiana University Press, 1998); and Strum, *The Women Are Marching*

12. According to Eileen Kuttub, the work of female activists during the intifada was consumed by social service and therefore was not a radical break from the charitable work of an older generation. See Rita Giacaman and Penny Johnson, "Searching for Strategies: The Palestinian Women's Movement in the New Era," *Middle East Report* 24 (1994): 24

13. See Rema Hammami, "From Immodesty to Collaboration: Hamas, the Women's Movement, and National Identity in the Intifada," in *Political Islam: Essays from "Middle East Report,"* ed. Joel Beinin and Joe Stork (London: I. B. Tauris, 1997), 194–210

14. Leaflet no. 43, United Leadership of the Intifada; quoted in Hammami, "From Immodesty to Collaboration," 200 – 201

15. Hammami, "From Immodesty to Collaboration," 205

16. Quoted in Sara Roy, "The Transformation of Islamic NGOs in Palestine," *Middle East Report* 214 (2000): 24. While Roy uses this quotation to argue for a "dramatic change" that shifted the Islamic agenda from political and military activity to a social and cultural one, I argue that the social and cultural were always central to their agenda and predates Oslo

17. For more on avoiding the feminist label, see Sherna Berger Gluck, "Palestinian Women: Gender Politics and Nationalism," *Journal of Palestine Studies* 24 (1995): 5 – 15. For a discussion of early marriage, see Halima Khaleel Abu Sulb, "Nahwa thaqafa qanuniya jamahereya" ("Toward a Popular Legal Culture"), *Al Quds* (Jerusalem), 26 September 1997

18. The Islamic movement attitude to this issue is important: they claim "honor killing" is un-Islamic, but they oppose changing the law that gives the murderer a reduced sentence, which is what the women's movement is challenging. The reason behind this half-hearted position is that the Islamic movement would like to replace the existing law with sharia laws that still criminalize sexual behavior. They have never been challenged on this because to do so is to confront heads on the question of criminalization of sexuality and the religious discourse on the subject, something the women's movement feels it cannot touch

19. See Amal Khreisheh, "Palestinian Women: Responsibilities . . . Challenges," *This Week in Palestine*, www.thisweekinpalestine.com/details.php?id=1638&ed=112 (accessed 8 November 2011); and Suheir Azzouni, "Lobbying for Citizenship: The Palestinian Case: The Role of the Women's Affairs Technical Committee," 8 March 2000, info.worldbank.org/etools/docs/library/119089/papers/civil/Azzouni.pdf

20. For a discussion of the work of these groups, see Amal Amireh, afterword to "Queer Politics and the Question of Palestine/Israel," ed. Gil Hochberg, special issue, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 16 (2010): 635–47

Amireh, Amal. "Activists, Lobbyists, and Suicide Bombers: Lesson from the Palestinian Women's Movement". *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 32.2, 2012. P. 437-446. Reprint Permission granted by Amal Amireh.

در مقابل ایدئولوژی مسلط ملی که تعریف بسته‌ای از آزادی و عزم و اراده دارد تاب آورد. اگر قتل میرخامس در جنین به دست مردمی که به تأثیر آزادی او معترض بودند (و هنوز هم عمدتاً هستند) به شکلی ترسناک یادآور خطر دست زدن به چنین کارهای پیشرویی است، قتل ویتوریو آریگونی، فعال ایتالیایی، در غزه، که ده روز بعد به دست گروهی سلفی (بیش از حد محافظه‌کار) رخ داد یادآور خطرات فجیعی است که به تعویق انداختن این پروژه در پی خواهد داشت. فردا همین اکنون است.

پانویس

1. See "UN: Violence against Gaza Strip Women on the Rise," Ma'an News Agency, 25 March 2009, www.maannews.net/eng/ViewDetails.aspx?ID=209432
2. See "Female Lawyers in Gaza Ordered to Wear Headscarf," Independent (London), 26 July 2009, www.independent.co.uk/news/world/middle-east/female-lawyers-in-gaza-ordered-to-wear-headscarf-1761791.html
3. See Ghazi Hamad, "A Murder in Gaza," *Palestine Report*, 20 April 2005, www.palestinerreport.ps/article.php?article=743
4. See Rory McCarthy, "Palestinian official in sex tape scandal denies he abused his position: Rafiq Hussein, sacked as chief of staff to President Mahmoud Abbas, condemns secret filming and says he was entrapped," *Guardian*, 12 April 2010, www.guardian.co.uk/world/2010/apr/12/palestinian-sex-scandal-rafiq-husseini
5. For details on Rima Najjar's story, see Suheir Abu Oksa Daoud, "The Price of Teaching Satrapi in the Palestinian Occupied Territories," paper circulated on the Association of Middle East Women's Studies e-mail list, 9 March 2010, amews2@lists.ucla.edu
6. From a statement against Mer-Khamis distributed in the Jenin camp before his assassination, quoted in Mohannad Abdel Hamid, "Joul Khamis wa Vittorio Arrigoni: Shaja'a wa Nubl" ("Jule Khamis and Vittorio Arrigoni: Courage and Nobility"), *Al Ayyam Ramallah*, 19 April 2010
7. The only exception is regarding Hamas's repressive practices in Gaza. These practices have been criticized by Palestinians from Fateh and from leftist political groups, which seems to have emboldened some women to follow in their footsteps. See, e.g., Rima Nazzal, "Women and Public and Personal Freedom in Gaza," *Al-Hewar al Mutamaden*, 21 November 2010, www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=235801
8. See Rima Nazzal, "A Feminist Reading of the Palestinian Local Elections in Its First Stage," *Al-Hewar al Mutamaden*, 5 March 2005, www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=32839
9. For works on the role of Palestinian women in the National Movement before the intifada, see Ellen L. Fleischmann, *The Nation and Its "New" Women: The Palestinian Women's Movement 1920 – 1948* (Berkeley: University of California Press, 2003); Orayb Aref Najjar, *Portraits of Palestinian Women* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992); and Julie M. Peteet, *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement* (New York: Columbia University Press, 1992). For works on Palestinian women's role in the first intifada, see Philippa Strum, *The Women Are Marching: The Second Sex and the Palestinian Revolution* (New York: Lawrence Hill Books, 1992); Ebba Augustin, ed., *Palestinian Women: Identity and Experience* (London: Zed Books, 1993); Suha Sabbagh, ed., *Palestinian Women of Gaza and the West Bank* (Bloomington: Indiana University Press, 1998); and Ze'ev Schiff and Ehud Ya'ari, *Intifada: The Palestinian Uprising, Israel's Third Front* (New York: Simon



شیرین حسین و جیل من تورپ
مترجم: رفعت شمس
لینک مطلب

خاورمیانه‌ای بودن در اروپا

نویسندگان این مقاله سعی می‌کنند با ارائه آمار و تحلیل، نگاهی به موقعیت زنان خاورمیانه و شمال آفریقا در مهاجرت-به کشورهای اروپایی- داشته‌باشند. آنها به دنبال یافتن این پاسخ‌اند که ازدواج در میان این زنان تا چه اندازه برگرفته از فشارهای اجتماعی و خانوادگی است و نقش زنان در ازدواج و انتخاب همسر چگونه است. به گفته آنان حل مسائلی نظیر ازدواج تحمیلی و ختنه زنان مستلزم اعتماد و مهارت فراوان است، اما زنان مهاجر مسلمان تلاش می‌کنند میان زندگی کاری و خانوادگی خود تعادل برقرار کنند و با خوبی‌ها و بدی‌های مهاجرت کنار بیایند. ترجمه گزیده‌ای از این مقاله را می‌خوانید.

ازدواج هم بیانگر متغیرهای خرد هستند و هم کلان. متغیرهای کلان بیشتر به محیطی مربوطند که زنان پیش از ازدواج در آن می‌زیسته‌اند، مانند نوع محیط (شهری یا روستایی) و نوع منطقه و مشخصات آن (نظیر نسبت زنان تحصیل کرده منطقه و این که آیا منطقه مورد نظر نسبت بالایی از قومیتی خاص دارد یا خیر). ارتباط بین مشخصه‌های مربوط به ازدواج (نظیر سن ازدواج، نرخ طلاق و...) و مشخصه‌های زنان و خانواده‌های آنها هم بررسی شد. دو موضوع به‌ویژه با دقت بررسی شد: این که زنان چگونه همسر خود را انتخاب کرده بودند و این که مشخصه‌ها و ویژگی‌های متفاوت چگونه بر فرایند انتخاب همسر اثر می‌گذارند.

هدف این مقاله کمک به مددکاران اجتماعی اروپایی جهت درک بهتر ازدواج و دینامیک خانواده زنان کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا [موسوم به کشورهای منا] است که به اروپا مهاجرت کرده‌اند. به جای آن که به این مقاله تنها به عنوان اشاراتی ساده برای مددکاران اجتماعی نگاه شود، مهم است که بدانیم احتمالاً بر تعداد زنان شمال آفریقا در کار مددکاری اجتماعی اضافه خواهد شد و از همین رو افرادی که اکنون با این زنان همکاری یا در آینده همکاری خواهند شد باید بعضی مسائل را در نظر داشته باشند.

< داده‌ها و روش‌ها

< تفسیر نتایج

حدود یک چهارم زنان در مصر ازدواج فامیلی کرده‌اند، در حالی که تنها ۳۶ درصد از زنان با مردانی ازدواج کردند که جز آنها همسر دیگری نیز داشته‌اند. تقریباً همه زنان ازدواج می‌کنند، به طوری که حدود ۹۵ درصد زنان پیش از ۳۰ سالگی ازدواج کرده‌اند. حدود یک‌چهارم زنان پیش از ۱۶ سالگی و قریب به ده درصد آنها پس از ۲۵ سالگی ازدواج می‌کنند. در کل نتایج این تحقیق حاکی از آن است که هنجارهایی سنتی بر فرایند ازدواج زنان مصری حاکم است که از مشخصه‌های آن می‌توان به ازدواج در سنین پایین، ازدواج فامیلی و اختلاف سنی زیاد بین زوجین اشاره کرد.^۱ همچنین تفاوت‌های آشکاری بین زنان روستایی هست که بیشتر در سن پایین و بیشتر ازدواج فامیلی می‌کنند، و تفاوت‌هایی آشکار در مناسبت با تحصیل و دیگر شاخص‌های توسعه انسانی در محل زندگی زنان.

در تحقیق آماری جمعیت‌شناسی و بهداشت مصر متعلق به سال ۱۹۹۵ که با کمک مالی سازمان توسعه بین‌الملل ایالات متحده (یواس‌اید) انجام شد، «ضرب جاییگاه زنان» اطلاعاتی درباره زنان متأهل (از جمله زنان بیوه و مطلقه) به دست می‌دهد. اطلاعات ارائه شده موضوعات مختلفی از جمله چگونگی انتخاب همسر اول (و احیاناً دوم) از سوی زنان و دینامیک خانواده پس از ازدواج را شامل می‌شود. این‌ها علاوه بر سوابق کلی آنهاست. سوالات تحقیق هم از زانی پرسیده شد که متأهل بودند یا سابقه ازدواج داشتند و در زمان انجام تحقیق بین ۱۵ تا ۴۹ سال داشتند. ۷۱۲۳ زن به پرسش‌های تحقیق پاسخ دادند و پاسخ‌ها را مصاحبه‌کنندگان در پرسشنامه وارد کردند.

اطلاعات و داده‌ها در چارچوبی مبتنی بر این فرض بررسی شدند که الگوهای

در کل نتایج این تحقیق حاکی از آن است که هنجارهایی سنتی بر فرایند ازدواج زنان مصری حاکم است که از مشخصه‌های آن می‌توان به ازدواج در سنین پایین، ازدواج فامیلی و اختلاف سنی زیاد بین زوجین اشاره کرد

تاehl انتظارات بالایی دارند و تلاش می‌کنند از راه به دست آوردن حمایت خانواده به این استانداردها برسند که این موضوع به نوبه خود سبب تحکیم سنت نقش خانواده در ازدواج فرزندان می‌شود.^۸

در این میان به نظر می‌رسد گروهی از زنان که از استقلال بیشتری برخوردارند ازدواج‌شان را به تاخیر می‌اندازند تا همسر مناسب خود را بیابند یا وقت بیشتری را صرف تحصیل یا کار کنند. اما اگر ازدواج آن‌ها از سن مشخصی، مثلاً ۲۵ سال در این مورد، فراتر رود، بار دیگر فرایند انتخاب همسر از سوی خانواده شدت می‌گیرد و صرف نظر از ویژگی‌های فردی دختر، نقش وی در این فرایند کم‌رنگ می‌شود. این امر بیانگر آن است که از سن مشخصی به بعد، فشارهای اجتماعی بر زنان مجرد، صرف نظر از آن که دلیل آن گرایش جنسی باشد یا هر علت دیگری، شدت می‌گیرد. زنانی که بین سنین ۲۲ تا ۲۴ ازدواج می‌کنند نسبت به آن‌ها که در ۲۵ سالگی یا بالاتر ازدواج کرده‌اند، بیشترین مشارکت را در فرایند انتخاب همسر برای خود دارند. با توجه به این که میانگین سن ازدواج در مصر ۱۹ سالگی است، آن دسته که بین سنین ۲۲ تا ۲۴ ازدواج می‌کنند، نسبت به این میانگین دیرتر ازدواج می‌کنند، اما تاخیر آن‌ها به اندازه دختران بالای ۲۵ سال نیست که خانواده را برای دخالت در امر ازدواج تشویق کند.

< بحث و بررسی

داده‌هایی که در بالا بدان اشاره شد برای مددکاران اجتماعی در اروپا در چند سطح و به چند شکل معنا دارد. ما برای تسهیل تحلیل داده‌ها در این تحقیق، بررسی‌های خود را حول سه محور یا حوزه عمده متمرکز می‌کنیم: مددکاران اجتماعی که از زنان و کودکان منطقه منا که در اروپا زندگی می‌کنند حمایت می‌کنند؛ کارکنان خدمات اجتماعی که به عنوان کارمند در حوزه استخدام منابع انسانی فعالیت می‌کنند؛ و مددکاران اجتماعی که همکارانی از منطقه منا یعنی خاورمیانه و آفریقای شمالی دارند. آشکارا بین این سه دسته هم‌پوشانی هم هست و بین کشورهای اروپایی نیز مشابه کشورهای منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا تفاوت‌هایی هست، همان طور که میان خانواده‌های منطقه منا تفاوت هست. با این حال داده‌هایی که در

تأثیر دیگر عناصر هم گسترده است، برای مثال، تجربه کاری زنان علاوه بر این که احتمال ازدواج آن‌ها در سنین پایین را کاهش می‌دهد، احتمال طلاق آن‌ها را نیز افزایش می‌دهد. رابطه منفی بین کار کردن زنان و افزایش خشونت خانگی می‌تواند تا حدودی به نقش سنتی زنان در منطقه نسبت داده شود. تحقیقات در زمینه زنان عرب-آمریکایی نیز الگوهای مشابه از پذیرش خشونت خانگی در منطقه را نشان می‌دهد. کول‌ویکی و میلر^۲ مشاهده کردند که ۵۹ درصد از زنان عرب-آمریکایی تایید می‌کنند که مرد به همسرش «سیلی بزند». در همین حال از زنان عرب انتظار می‌رود که تقریباً تمام بار کار خانه و مراقبت از کودکان را بدون کمک همسر و به تنهایی به دوش بکشند.^۳ این مسئولیت‌های خانگی پیش از ازدواج نیز بر عهده زن‌هاست و دخترهای خانواده صرف نظر از این که مشغول تحصیل باشند یا خیر، مسئولیت بیشتری نسبت به پسرها دارند.^۳ ابراهیم و واصف^۵ در تحقیقات خود به این نتیجه رسیدند که اختلاف سطح مسئولیت‌ها بین جنس‌های مختلف در نظام آموزشی و فرهنگی مصر ریشه دوانده است.^۶ جالب است که نتایج تحقیقات انجام گرفته درباره زنان عرب-آمریکایی نیز حاوی مشاهداتی مشابه از تجربه کار برای زنان است.^۶ کار ممکن است بار اضافی بر دوش زن باشد، از توان وی برای انجام کارهای خانه بکاهد و سبب عمده ناراضی‌ت و اختلاف در خانواده باشد. چنین نتایجی سبب می‌شود که زنانی که کار می‌کنند بیشتر در معرض طلاق باشند و احتمالاً علت آمار بالای طلاق بین زنان شاغل نیز همین مورد است.^۱

فرایند انتخاب همسر در مصر معمولاً درون خانواده انجام می‌پذیرد. حتا آن دسته از زنان که اظهار می‌کنند خود همسران‌شان را انتخاب کرده‌اند، اکثریت آن‌ها این کار را با در نظر گرفتن کامل معیارهای قابل قبول خانواده و پس از تایید خانواده کرده‌اند. همان طور که پیش از این نیز اشاره شد، مشاهدات حاکی از آن است که ازدواج در منطقه کشورهای عربی به جای آن که پیوند دو فرد باشد، در واقع برقراری پیوند بین دو خانواده است. منس و همکارانش^۷ در تحقیقی تازه درباره ویژگی‌های همسر ایده‌آل از نظر نوجوانان مصری به این نتیجه رسیدند که دختران و پسران مصری دید بسیار متفاوتی از همسر ایده‌آل خود دارند و در این بین دختران باورهایی کمتر سنتی دارند. زنان جوان مصری در مورد استانداردهای زندگی پس از

در این میان به نظر می‌رسد گروهی از زنان که از استقلال بیشتری برخوردارند ازدواج‌شان را به تأخیر می‌اندازند تا همسر مناسب خود را بیابند یا وقت بیشتری را صرف تحصیل یا کار کنند

تجربه‌های زنانی که از کمک مددکاران اجتماعی بهره گرفته‌اند ممکن است در متقاعد کردن زنانی موثر باشد که شک دارند این نوع طلب کمک با احترام به هویت‌شان سازگار باشد. در همین حال مهاجرت به کشور بیگانه تا حدود زیادی وابستگی زنان مصری به خانواده‌هاشان را با چالش مواجه و آن‌ها را منزوی می‌کند. در این حالت ممکن است شبکه‌های اجتماعی ویژه مسائل و امور کودکان نظیر مدارس ارزش بسیار زیادی برای زنان منزوی داشته باشد.

البته صلاحیت فرهنگی متخصصان و سازمان‌های فعال در امر مددکاری اجتماعی نیز از مهم‌ترین اهداف سیاست‌های به کار گرفته شده حول این موضوع است، اما توانایی حرفه‌ای‌ها برای کار با افراد با علم به چالش‌هایی که ممکن است سر راه خود در مسیر ارتباط با این زنان و خانواده‌ها مواجه شوند نیز حائز اهمیت است.¹² از جمله این موارد یکی دانستن این موضوع است که زنان منطقه منا ممکن است احساس مبهم و دوگانه‌ای در مورد ابعاد فرهنگ خود داشته باشند، و دیگری دانستن این که مهاجرت می‌تواند گزینه‌ها و انتخاب‌های بیشتری پیش پای آن‌ها بگذارد و به آن‌ها این فرصت را بدهد که برای آن دسته از عناصر فرهنگی که از لحاظ اخلاقی یا مذهبی پسندیده‌ترند ارزش بیشتری قائل شوند. در اروپا، مسئله ازدواج‌های اجباری یکی از حوزه‌های برخورد فرهنگ‌هاست، به‌ویژه این که غالباً در مورد درک تفاوت ازدواج اجباری و ازدواجی که خانواده ترتیب می‌دهد سوءتفاهم پیش می‌آید. مددکاران اجتماعی باید خود درک درستی از جایگاه حقوقی ازدواج داشته باشند و بدانند که در تعامل با زنانی که احتمال ازدواج تحمیلی و اجباری در موردشان بالاست باید چه توصیه‌هایی بکنند.¹³

فرایند سنتی انتخاب همسر که معمولاً شامل روند درازمدت آشنایی دو خانواده با یکدیگر است ممکن است در شرایطی که خانواده‌ها در کشور خود نیستند با مانع روبه‌رو شود. در این حالت گزینه‌های افراد تا حد زیادی کاهش می‌یابد و دو اتفاق ممکن است رخ دهد. احتمال اول آن است که خانواده به دختر خود آزادی بیشتری دهد تا بتواند همسر مناسب خود را بیابد یا حتی مشارکت بیشتری در فرایند همسرایی داشته باشند و به دنبال همسر مناسبی برای دختر خود باشند. اما احتمال دوم آن است که مرز میان

بالا بدان اشاره شد حاکی از آن است که درباره زنان این منطقه چیزهای بسیار می‌توان آموخت، زنانی که احتمالاً به دلیل عوامل جنسی و سیاسی و نژادی تا حد زیادی از دیده‌ها پنهانند.

«مددکاری اجتماعی»

ممکن است مددکاران اجتماعی از اهمیت ازدواج و ساختارهای سنتی مشخص و متمایز در منطقه، خواه از لحاظ اهمیت موضوع و خواه از نظر ماهیت گزینه‌های ممکن برای ازدواج، بی‌خبر باشند. مددکاران اجتماعی اهل شمال اروپا غالباً دیدگاه مبتنی بر عدم دخالت دولت‌ها در مسئله رفاه کودکان و زنان و پدرسالاری⁹ را کهنه و به ضرر کودکان دانسته‌اند، اما باید توجه داشت که همین مسئله ممکن است در رابطه زنان مهاجر امروزی با فرزندان‌شان نیز وجود داشته باشد.

در مقام عمل نیز مشکلاتی به چشم می‌خورد، مشکلاتی در زمینه پذیرش خشونت خانگی و راه‌های کمک آژانس‌ها و سازمان‌ها به زنان و خانواده‌های آن‌ها که با درخواست حمایت و کمک، خطر طرد شدن از اطرافیان را به جان می‌خرند. از آن‌جا که خشونت‌های خانگی معمولاً «مسئله خانوادگی»¹⁰ تلقی می‌شوند، گذاشتن نام خشونت خانگی بر رفتار افراد ممکن است برای بسیاری از زنان قابل پذیرش نباشد و از همین رو لازم است که تبلیغات در این زمینه طوری انجام شود که احترام به تجربیات فردی و عدم بی‌احترامی به ارزش‌های آن‌ها لحاظ شود. ما هنوز از بهترین راه‌های نزدیک شدن به خانواده‌های عربی، به‌ویژه زنان، و حمایت و کمک‌رسانی به آن‌ها چیز زیادی نمی‌دانیم و در این راه شاید بتوان از اقدامات انجام شده در زمینه حمایت از زنان جنوب آسیا چیزهایی آموخت.¹¹ نیاز مبرم به به‌کارگیری گفت‌وگوهای حساس و استفاده از استراتژی‌های پیش‌گیرانه و آموزشی در زمینه خشونت خانگی محسوس است.

این حساسیت فرهنگی ممکن است همچنین به سازمان‌هایی ارتباط پیدا کند که به زنان مطلقه یا زنانی با ازدواج ناموفق کمک می‌کنند. ممکن است زنان رجوع به سازمان‌های مددکاری را چندان آسان نیابند. تبلیغاتی شامل

پانوش

and the Maghreb Countries, PhD Thesis, London School of Economics, University of London

2. Kulwicki, A. & Miller, J. (1999) 'Domestic violence in the Arab American population: transforming environmental conditions through community education', *Issues in Mental Health Nursing*, vol. 20, no. 3, pp. 199-217

3. Haddad, M. (1988) 'Women and health in the Arab world', in *Women of the Arab World*, ed. N. Toubia, Zed Books Ltd, London & New Jersey

4. Mensch, B., Ibrahim, B., Lee, S. & El-Gibaly, O. (2000) *Socialization to Gender Roles and Marriage among Egyptian Adolescents*, Population Council New York, Policy Research Division Working Papers No. 140

5. Ibrahim, B. & Wassef, H. (2000) 'Caught between two worlds: youth in the Egyptian hinterland', in *Alienation or Integration of Arab Youth: Between Family, State and Street*, ed. R. Meijer, Routledge, London

6. Read, J. (2004) 'Family, religion, and work among Arab American women', *Journal of Marriage and Family*, vol. 66, no. 4, pp. 1042-1050

7. Mensch, B., Ibrahim, B., Lee, S. & El-Gibaly, O. (2003) 'Gender-role attitudes among Egyptian

adolescents', *Studies in Family Planning*, vol. 34, no. 1, pp. 8-18

8. Amin, S. & Al Bassusi, N. (2004) 'Education, wage work, and marriage: perspectives of Egyptian working women', *Journal of Marriage and Family*, vol. 66, no. 5, pp. 1287-1299

9. Fox Harding, L. (1997) *Perspectives in Child Care Policy* 2nd edn, Longman, Harlow. Gallard, C. (1995) 'Female genital mutilation in France', *British Medical Journal*, vol. 310, pp. 1592-1593

10. Douki, S., Nacef, F., Belhadj, A., Bouasker, A. & Ghachem, R. (2003) 'Violence against women in Arab and Islamic countries', *Archives of Women's Mental Health*, vol. 6, no. 3, pp. 165-171

11. Humphreys, C. (1999) 'Avoiding and confronting social work practice in relation to domestic violence and child abuse', *Child and Family Social Work*, vol. 4, no. 1, pp. 77-87

12. Anis, M. (2005) 'Talking about culture in social work encounters: immigrant families and child welfare in Finland', *European Journal of Social Work*, vol. 8, no. 1, pp. 3-19

13. Foreign & Commonwealth Office (2004) *Young People & Vulnerable Adults Facing Forced Marriage, Practice Guidance for Social Workers*, Foreign & Commonwealth Office, London

14. Leon, A. & Dziegielski, S. (1999) 'The psychological impact of migration: practice considerations in working with Hispanic women', *Journal of Social Work Practice*, vol. 13, no. 1, pp. 69-82

15. Orme, J. (2002) 'Feminist social work', in *Social Work: Themes, Issues and Critical Debates*, eds R. Adams, L. Dominelli & M. Payne 2nd edn, Palgrave, London

16. Nybell, L. & Gary, S. (2004) 'Race, place, space: meaning of cultural competence in three child

welfare agencies', *Social Work*, vol. 49, no. 1, pp. 17-26

Hussein, Shereen and Jill Manthorpe. "Women from the Middle East and North Africa in Europe: Understanding their Marriage and Family Dynamics." *European Journal of Social Work* 10.4, 2007. P. 465-480. Reprint Permission granted by Shereen Hussein.

ازدواج به کمک خانواده و ازدواج تحمیلی از بین برود. علاوه بر این گزارش شده است که در برخی گروه‌های قومی کوچک در اروپا، نسل دوم مهاجران با افرادی از اقوام دیگر ازدواج می‌کنند که برای مثال می‌توان به ازدواج ترک‌ها و مراکشی‌ها در بلژیک اشاره کرد.¹⁴

نتایج تحقیقات و داده‌ها حاکی از آن است که هر چه زن و مادرش تحصیل کرده‌تر باشند، آزادی او به هنگام انتخاب همسر بیشتر خواهد بود. رفتارهای پس از مهاجرت ممکن است به پیشینه تحصیلی خانواده بستگی داشته باشند. با این حال به دلیل تغییر شرایط فرهنگی پس از مهاجرت، ارتباط بین فرایند انتخاب همسر و میزان تحصیلات خانواده مشابه شرایط قبل از مهاجرت نیست. علاوه بر این برای اطلاع از چگونگی عملکرد این موارد در هنگام انتخاب همسر و وجود فرهنگ‌گزیزی یا فرهنگ‌پذیری نیاز به تحقیقات بیشتری هست.

< نتیجه‌گیری

جابه‌جایی جمعیت‌ها بر فعالیت مددکاران اجتماعی در سراسر جهان اثر می‌گذارد. زمانی که از مهاجران به اروپا صحبت می‌کنیم، معمولاً آن‌ها را به صورت خانواده در نظر می‌گیریم و کمتر به موقعیت زنان و شرایط آن‌ها فکر می‌کنیم. ممکن است در کنار آن‌ها کار کنیم یا این افراد به شکل تصادفی در مراکز مددکاری اجتماعی عضو شوند. با این حال وجود تحلیل یا بنیان فمینیستی برای کار مددکاری، خواه با هدف مطالعه ارتباط مردان و زنان و خواه به صورت جنبش جهانی تغییرات و مقابله با چالش‌های مهاجرتی، می‌تواند به ما کمک کند که زنان را در محیط خودشان ببینیم.¹⁵ اگر مددکاران چنین رویکردی را به کار گیرند، آن گاه آن رویکرد نیازمند ارزیابی دقیق است. تفکر درباره مسائل نژاد و مکان سبب می‌شود که تمرکز گسترده‌تر شده و از حوزه مطالعه فردی مددکاران اجتماعی که به افرادی از فرهنگ‌های مختلف کمک می‌کنند، به موضوعات وسیع‌تری از قبیل مهاجرت و تاثیرات آن بر جامعه توسعه یابد. نژاد و فرهنگ بر سازمان‌های خدمات اجتماعی نیز اثر می‌گذارند و اثرشان به افراد محدود نمی‌شود.¹⁶ تحلیل‌هایی که در این‌جا مورد بررسی قرار گرفت حاوی نکاتی مهم است درباره موقعیت زنان خاورمیانه و شمال آفریقا که می‌توانند نقطه آغازی باشند برای درک بیشتر و بهتر کمکی که این زنان می‌توانند به دنیای مددکاری اجتماعی کنند. حل مسائلی نظیر ازدواج تحمیلی و ختنه زنان مستلزم اعتماد و مهارت فراوان است، اما زنان مهاجر که تلاش می‌کنند میان زندگی کاری و خانوادگی خود تعادل برقرار کنند و با خوبی‌ها و بدی‌های مهاجرت کنار بیایند، می‌توانند از واکنش‌های ظریف و توأم با همدردی همکاران خود هم بهره بگیرند.

1.a. b. Hussein, S. (2002) *An Exploration of Nuptiality Patterns in Egypt*



آرزو اصائلو
مترجم: فرهاد کشاورز
لینک مطلب

دادگاه خانواده؛ جایی برای براندازی مجاز

نویسنده این مقاله نگاهی دارد به شرایط و اوضاع دادگاه‌های خانواده در تهران و اینکه چگونه تفاوت نگاه قانون به زن و مرد و برتری‌هایی که قانون خانواده به مرد می‌دهد باعث شده که زنان برای به دست آوردن حقوق قانونی خود دانش و سوادشان در حوزه حقوق خانواده را بالا ببرند. آرزو اصائلو، استاد حقوق در دانشگاه واشنگتن، عقیده دارد که دادگاه خانواده- در تهران- نقطه مهمی است برای بررسی این که زنان تا چه اندازه از حقوق خود سردر می‌آورند، و این نه فقط به خاطر آن است که دادگاه محیطی قانونی و حقوقی است، بلکه همچنین به این دلیل که مفهوم خانواده و نقش اساسی زنان در آن، به نمادی برای انقلاب و جمهوری اسلامی تبدیل شده است. ترجمه گزیده‌ای از این مقاله را اینجا می‌خوانید.

که زنان در طول تاریخ و در بافت اسلامی از توانایی بسیار محدودی برای پایان دادن به ازدواج برخوردار بوده‌اند. از آنجا که حق فسخ ازدواج به مردان داده شده است، اگر زن بخواهد از شوهر خود جدا شود باید از او بخواهد که طلاقش بدهد. اگر شوهر با این درخواست موافقت کند، طلاق دوجانبه و توافقی اتفاق می‌افتد. در این مورد زن غالباً از حق دریافت مهریه می‌گذرد. اما اگر مرد با درخواست لغو ازدواج از سوی همسرش موافقت نکند یا زن حاضر به گذشتن از حق مهریه نباشد، در این صورت زن تلاش می‌کند با اعمال فشار حق طلاق را به دست آورد. برای این کار زن باید در مقابل مقامی رسمی حاضر شود و دلایل خود را برای درخواست طلاق ارائه کند تا آن مقام حق طلاق را از مرد سلب و به زن واگذار کند.^۲ امروزه در بیشتر کشورهای اسلامی، این مقام رسمی قضایی است که در یک دادگاه ترکیبی مدنی و اسلامی بر مسند قضاوت تکیه می‌زند.

در مجموعه قوانین مدنی ایران که با فقه اسلامی پیوند خورده است، این گونه دعاها بر اساس قوانین مدنی بررسی می‌شود که تنها مرتبط به شریعتند، اما مستقیماً به آن ارجاع نمی‌دهند. در دادگاه مدنی، زن به عنوان طرف دعا باید به عنوان «خواهان» ادعای خود را بر اساس روندی حقوقی و مدنی اثبات کند، روندی که قاضی در آن نقش حقیقت‌یاب را هم بر عهده دارد. بنابراین، برخلاف مردان، زنان نقش عامل قانون مدنی را بر عهده می‌گیرند چون که شوهران‌شان هیچ نیازی به برعهده گرفتن آن ندارند.

برای مثال به مورد «سحر» توجه کنید که یک روز بعد از ظهر در راهروهای

دادگاه در نگاه اول شاید جایی راکد و بی‌پویا به نظر برسد که عوامل حکومت آموزه‌های قانونی جزمی را در آن اعلام می‌کنند، اما همین دادگاه در عین حال محلی است برای مذاکره و مقابله و همچنین درهم شکستن برداشتهای حکومتی از نقش‌های جنسیتی. اهمیت دادگاه فقط در این نیست که محلی برای مبارزه و کشمکش است، بلکه دادگاه جایی است که شخص در آن جنسیت می‌یابد. دادگاه‌هایی که تلفیقی از پیکربندی اسلامی و مدنی‌اند به این دلیل سوژگی فردیت‌یافته [در افراد] ایجاد می‌کنند که طرفین دعوا مجبورند [در این دادگاه‌ها] همچون صاحب حق، مستقل و خویشتن‌دار عمل کنند.

< قوانین خانواده و ازدواج در متون اسلامی

پژوهشگران غالباً زنان در جوامع مسلمان را صاحب حقوقی بسیار محدود برای لغو ازدواج می‌دانند و مشاهده می‌کنند که مردان از حق یک‌جانبه برای رد همسر خود (طلاق) برخوردارند. می‌گویند که اساس و بنیان این دیدگاه در قرآن، کلام موثق خداوند، موجود است، و به همین دلیل بسیاری عقیده دارند که این قانون انکارناپذیر است. با این حال بهتر آن است که مفهوم طلاق بر زمینه و بافت قوانین خانواده و ازدواج اسلام بررسی شود. زنان، یا بهتر است بگوییم در بیشتر موارد خانواده آنان، در مورد پیشنهاد ازدواج (و قبول و قرارداد آن) تصمیم می‌گیرند.^۱ در بعضی موارد، حق انحصاری مردان برای پایان دادن به ازدواج به عنوان حقی در ازای حق پیشنهاد ازدواج از سوی زنان لحاظ می‌شود. این از جمله دلایل اصلی است

**اگر زن بخواهد از شوهر خود جدا شود باید از او بخواهد که
طلاق بدهد. اگر شوهر با این درخواست موافقت کند، طلاق
دوجانبه و توافقی اتفاق می‌افتد**

دادگاه با او آشنا شدم. سحر با ۲۲ سال سن به فردی کارکن شده در امور دادگاه خانواده تبدیل شده بود. او به دیوار تکیه داد و زیر چادر دست به سینه ایستاد و گلایه کرد که «از ساعت هشت صبح اینجام و حالا هم باید بروم مدرسه دنبال پسر. هر بار که اینجا می‌آیم قاضی می‌گوید به یک پرونده جدید احتیاج دارم، یک سوگندنامه دیگر، یک شاهد، یا یک فرم دیگر. مدام باید به دادگاه بیایم و بروم و این پله‌ها را بالا و پایین بکنم، به خاطر همین حالا دیگر بیشتر از وکلای مدافع از قانون سردمی‌آورم. اصلا کی وکیل می‌خواهد؟» او این توضیحات را در جواب این سوال من می‌دهد که برای پیش بردن پرونده‌اش با وکیل مشورت کرده است یا نه. «من قانون را این طوری یاد گرفتم. اگر کاری را که می‌گویند دقیقاً انجام ندهی، به نتیجه نمی‌رسی.»

دادگاه با او آشنا شدم. سحر با ۲۲ سال سن به فردی کارکن شده در امور دادگاه خانواده تبدیل شده بود. او به دیوار تکیه داد و زیر چادر دست به سینه ایستاد و گلایه کرد که «از ساعت هشت صبح اینجام و حالا هم باید بروم مدرسه دنبال پسر. هر بار که اینجا می‌آیم قاضی می‌گوید به یک پرونده جدید احتیاج دارم، یک سوگندنامه دیگر، یک شاهد، یا یک فرم دیگر. مدام باید به دادگاه بیایم و بروم و این پله‌ها را بالا و پایین بکنم، به خاطر همین حالا دیگر بیشتر از وکلای مدافع از قانون سردمی‌آورم. اصلا کی وکیل می‌خواهد؟» او این توضیحات را در جواب این سوال من می‌دهد که برای پیش بردن پرونده‌اش با وکیل مشورت کرده است یا نه. «من قانون را این طوری یاد گرفتم. اگر کاری را که می‌گویند دقیقاً انجام ندهی، به نتیجه نمی‌رسی.»

از آن لحظه به بعد سحر شروع کرد به تحقیق و پرس‌وجو درباره امکانات موجود، اول برای این که شوهرش را وادار به مذاکره کند، بعد اگر در این راه به جایی نرسید، طلاق. یک روز سحر مرا به طبقه پایین ساختمان دادگاه برد و سه نفر را نشانم داد که در اتاق مشاوران حقوقی نشسته بودند. گفت: «آنها از دانشگاه مدرک گرفته‌اند، ولی من قانون را از روی نیاز یاد گرفتم. چیزی که زن‌های ایرانی نمی‌فهمند این است که قانون هست، ولی ما نمی‌دانیم چه طور از آن استفاده کنیم. داشتن حق به چه درد می‌خورد اگر دنبال گرفتنش نباشی؟ من این قدر این‌جا می‌آیم و فرم پر می‌کنم تا بالاخره به حق و حقوقم برسیم.»

از او پرسیدم: «حق و حقوق تو چیست؟»

«حقوق من مال من است. حقوق من چیزهایی است که هیچ کس نمی‌تواند آنها را از من بگیرد، مثل حق تحصیل یا پسر.»

سحر را که بیشتر شناختم، فهمیدم وقتی ۱۵ سال داشته مردی به اسم محمد از او خوشش آمده است. محمد که او را هنگام رفتن از خانه به مدرسه دیده بوده، مادرش را برای صحبت با مادر سحر می‌فرستد تا به آنان بگوید که قصدش آبرومندانانه است. سحر پیش از آن اصلاً محمد را ندیده بود، اما وقتی روز خواستگاری او را دید، از محمد خوشش آمد.

خانواده سحر ساکن جنوب تهران بودند و حقوق پدرش با وجود این که در کار ساختمان‌سازی بود به‌زحمت کفاف همسر و شش فرزندش را می‌داد. سحر که بزرگ‌ترین فرزند خانواده بود وقتی با خواستگاری مواجه شد که کسب و کار خودش را داشت، ازدواج با او را به عنوان راهی برای رسیدن به آینده‌ای بهتر دید. اما به خاطر این که آن زمان هنوز به مدرسه می‌رفت، فقط یک شرط برای ازدواج گذاشت و آن این که بتواند به درسش ادامه بدهد. به گفته سحر، محمد با این درخواست موافقت کرده است.

یکی از قوانین اصلی که دادگاه‌های خانواده در ایران پر از جنب‌وجوش کرده است ماده ۱۱۳۳ قوانین مدنی است: حق انحصاری مرد برای طلاق. زنان که از این حق برخوردار نیستند برای به دست آوردن آن باید به دادگاه خانواده پناه ببرند. اگر زنی بتواند قصور شوهرش در پای‌بندی و

در ابتدا با وجود آن که محمد ۲۷ ساله ۱۲ سال از سحر بزرگ‌تر بود، آن دو زوج خوبی به نظر می‌رسیدند. سحر عنوان کرد که بعد از ازدواج در آپارتمانی کوچک نزدیک خانواده‌هاشان به خوشی زندگی می‌کردند. او به مدرسه می‌رفت و محمد هم سر کار. اما بعد از مدتی محمد از درس

یکی از قوانین اصلی که دادگاه‌های خانواده را در ایران پر از جنب و جوش کرده است ماده ۱۱۳۳ قوانین مدنی است: حق انحصاری مرد برای طلاق. زنان که از این حق برخوردار نیستند برای به دست آوردن آن باید به دادگاه خانواده پناه ببرند

از این امر کمک کند که زنان چگونه به عنوان خواهان در دادگاه خانواده در ایران دارای سوژگی و فردیت می‌شوند. باتلر با تکیه بر دیدگاه‌های فوکو سوژگی یافتن را در درون ساختارهای قدرت تعریف می‌کند، نه خارج از آن. سوژه‌ها با ظهور از درون ساختار قدرت دولت، در زمانی که از دل شرایط یا ساختارهای موجود امکانات تازه پدیدمی‌آورند خود به‌قدرت می‌رسند. اگر قوانین را مظهر دولت در قدرت فرض کنیم، خواهیم دید که مواجهه زنان در مقام «خواهان» در دادگاه خانواده با این قوانین به طور همزمان این نهادها را هم تقویت می‌کند و هم به چالش می‌کشد و در عین حال امکانات تازه‌ای را پدیدمی‌آورد.

صبا محمود با بررسی موشکافانه نظریه کاربردپذیری و عاملیت باتلر برای درک بهتر جنبش‌های مذهبی زنان در میان مسلمانان مصر به نقد فمینیسم لیبرال غربی پرداخته است. یکی از نکات مهم در دیدگاه محمود بحث آغازین اوست که شخص هنجاربنیاد را سوژه آگاه فردیت‌یافته فرض نمی‌کند. محمود در عوض به تحلیل نمودهای بدنی آشکار زنان مسلمان می‌پردازد تا بفهمد چگونه این نمونها و عملکردهای دیدنی موجب می‌شوند فردیت درونی مذهبی به وجود بیاید. هدف از پژوهش من درباره حضور زنان در دادگاه به عنوان خواهان، کاوش در این است که چگونه دادگاه‌ها بر اساس نمودهای بدنی بیرونی زنان باعث تغییر در سوژگی می‌شوند. در حالی که محمود به تحلیل این می‌پردازد که چطور نمود بدنی موجب دست یافتن به درکی بهتر از خود درونی بدون فردیت می‌شود، هدف من این است که نشان دهم چگونه این نمونها موجب به وجود آمدن «موقعیت سوژه» می‌شود.

کاوش در تاریخ متاخر دادگاه خانواده در ایران که در پی می‌آید تلاشی است برای درک بهتر قدرت و روش اعمال آن در فضایی که دارای دو عنوان «اسلامی» و «جمهوری» است و اثر محدودکننده آن بر امکانات سوژگی یافتن زنان خواهان در دادگاه. درک صحیح‌تر از بنیان‌های مدنی لیبرال

اجرای قانون خانواده یا مفاد عقدنامه را اثبات و قاضی را متقاعد کند که مصالحه هم ممکن نیست، در آن صورت ممکن است قاضی حق طلاق را به زن بدهد. مردان با چنین امور مشکلی مواجه نیستند. آنان برای حضور در دادگاه به عنوان پاسخ‌گو نیازی به این ندارند که از رویه‌های قانونی یا اصول آن آگاه باشند یا اصلاً نگران آن‌ها باشند. در حالی که همسران آنها باید تمام این چیزها را بدانند، اولاً برای این که گوش شنوایی برای شکایت خود پیدا کنند و دوم برای این که بتوانند ادعای خود را اثبات کنند. به همین دلیل در سال‌های اخیر افزایش دادخواست طلاق از سوی زنان همراه بوده است با ظهور زنانی که به دنبال حقوق خود هستند و به همین دلیل نسبت به مردان عامی در دنیای قانون و در روند آئین دادرسی دانش و اطلاعات بیشتری از قوانین دارند. در واقع امر هم پاسخ‌دهندگان مردی که به پرسش‌های من پاسخ می‌دانند، نسبت به پاسخ‌دهندگان زن، به‌ندرت اطلاع دقیقی از روند دادگاه و چارچوب‌های قانونی آن داشتند. بسیاری از زنانی که با آنها صحبت کردم هم مانند سحر - که آموزش رسمی نداشت - در روند دریافت حق طلاق به افرادی متخصص و هم‌تراز با وکلا از نظر آشنایی با قوانین طلاق تبدیل شده بودند.

< دادگاه اسلامی و مدنی خانواده: ساختن، برهم زدن، و بازساختن

دادگاه محل خلق سوژگی فردی است و به‌ویژه به زنان اجازه می‌دهد در روندی قانونی که اشکال نو دانش و معنا را خلق می‌کند موقعیت تجویزی سوژه را به چالش بطلبد.³ از این رو دادگاه می‌تواند جایی برای مقاومت،⁴ تولید و بازتولید فرهنگ،⁵ قدرت⁶ و عمل باشد. در ایران، زمینه‌ای که دادگاه‌ها برای به چالش کشیدن موقعیت‌های تجویزی سوژه فراهم می‌کنند در واقع نتیجه و پیامد چارچوب اسلامی و مدنی دادگاه خانواده در تهران و قوانین مدنی اعمال شده در آن است. بررسی‌های جودیت باتلر در زمینه کاربردپذیری و شکل دادن به سوژگی می‌تواند به درک ما

دادگاه خانواده در تهران مکان مهمی است برای بررسی این که زنان تا چه اندازه از حقوق خود سردر می آورند، و این نه فقط به خاطر آن است که دادگاه محیطی قانونی و حقوقی است، بلکه همچنین به این دلیل که مفهوم خانواده و نقش اساسی زنان در آن بعداً به نمادی برای انقلاب و جمهوری اسلامی تبدیل شد

این نتیجه رسیدیم که وضع قوانین اسلامی خانواده در ایران موجب پدید آمدن شرایطی شده است که در آن قوانین مدنی و اسلامی (۱) بخشی از قدرت حکومت مرکزی است، (۲) دارای شفافیت و کیفیت مشخص و معین است و (۳) به سوژه‌های مدرن و دارای حق اجازه ظهور می‌دهد. اما این شکل از سوژگی مستقل به شکل یکپارچه و کامل به شرایط دیگر قابل تعمیم و انتقال نیست. در موقعیت‌های دیگر، زنان باید برای ایفای نقش خود با هزاران احتمال دیگر دست و پنجه نرم کنند.

و اسلامی این ساختارهای قدرت به توضیح سوژگی زنان در این بافت‌ها به عنوان افرادی منفرد و مستقل، حتا وقتی که آشکارا مذهبی‌اند، کمک می‌کند، اما در عین حال برداشت از شخص در مقام عنصر آگاه یا تجویزی را بدیهی نمی‌شمارد.

< براندازی مجاز

دادگاه خانواده در تهران مکان مهمی است برای بررسی این که زنان تا چه اندازه از حقوق خود سردر می‌آورند، و این نه فقط به خاطر آن است که دادگاه محیطی قانونی و حقوقی است، بلکه همچنین به این دلیل که مفهوم خانواده و نقش اساسی زنان در آن بعداً به نمادی برای انقلاب و جمهوری اسلامی تبدیل شد. دادگاه‌های خانواده در تمام دنیا بر جنسیت، خانواده، هویت و سوژگی اثر می‌گذارند.⁷ در مورد ایران، نیروهای انقلابی، چه حکومتی و چه شبه‌نظامی، تصویر زنان را به عنوان حاملان نمادین پرچم عفت و تقوا به نمایش گذاشتند، به عنوان افرادی که نماینده شرافت و عزت ملت بودند و به همین دلیل باید از منجلاب فساد غرب نجات می‌یافتند.⁸ بلافاصله پس از شکل‌گیری جمهوری اسلامی، بازگشت زنان به مقام اصلی خود یعنی به عنوان همسر و مادر و همین‌طور حامل شرافت ملی به هدف آشکار بسیاری از مقام‌های ارشد کشور بدل شد.⁹ به همین دلیل افزایش نرخ طلاق و همچنین رشد دادخواست زنان برای طلاق در سال‌های اخیر برای عوامل حکومت‌آزاردهنده و گیج‌کننده بوده است، چرا که زنان در واقع دارند نقش‌هایی را که حکومت به آن‌ها داده به چالش می‌کشد.

به این نکته اشاره کردم که دادگاه خانواده در تهران به زنان موقعیت سوژه‌هایی مستقل را می‌دهد، حتا زمانی که در عین حال از آن‌ها می‌خواهد مراقب ارزش‌ها و اصول اسلامی باشند. سوژه‌هایی که از دل این دادگاه‌ها بیرون می‌آید شکلی متغیر دارد، نه ثابت، شکلی که از نظر اجتماعی، تاریخی و سیاسی در مورد آن مذاکره و مصالحه می‌شود. به این ترتیب به

پانوش

1. Encyclopedia of Islamic Law: A Compendium of the Major Schools by Laleh Bakhtiar and Kevin Reinhart
2. Islamic Surveys: A History of Islamic Law; N.J. Coulson; 1964
3. Merry 1990; Sarat and Kearns 1993; Starr 1992; Yngvessin 1993
4. Hirsch, S. (1998) Pronouncing and Persevering: Gender and the Discourses of Disputing in an African Islamic Court, Chicago: The University of Chicago Press.
5. The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society (Lewis Henry Morgan Lectures) by Lawrence Rosen (Jul 28, 1989)
6. Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law Iran and Morocco Compared (Society and Culture in the Modern Middle East) by Ziba Mir-Hosseini (Aug 1993)
7. Lazarus-Black 1994; Lazarus-Black and Hirsch 1994; Merry 1994
8. Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East (Women and Change in the Developing World) by Moghadam, Valentine M. published by Lynne Rienner Pub
9. Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East (Women and Change in the Developing World) by Moghadam, Valentine M. published by Lynne Rienner Pub

Arzoo Osanloo, "Courting Rights: Rights Talk in Islamico-Civil Family Court." In The Politics of Women's Rights in Iran. Princeton: Princeton University Press, 2009, pp.108- 137. Reprint Permission granted by Princeton University Press.



می النقیب
مترجم: مهرداد میردامادی

لینک مطلب

دولوز و فمینیسم عربی

نویسنده این مقاله، دکتر می النقیب، عقیده دارد که فمینیست‌های اسلامی که کارها و آثارشان اغلب در مقابل نظریه‌پردازی‌های اسلام‌گرایی افراطی مطرح می‌شود، از همان تصویر فکری که افراط‌گرایان دارند، یعنی استفاده از نوعی قرائت از اسلام، تبعیت می‌کنند. می النقیب که استاد ادبیات تطبیقی در دانشگاه آمریکایی کویت است، می‌گوید که گرایش به گفتن اسلامی از جانب فمینیست‌های عرب مسلمان خطر تقویت غیرعمدی ساختارهای مردسالارانه را به همراه دارد. از طرفی، به گفته وی، دانش‌پژوهان فمینیست جهان عرب، به‌رغم تولید پژوهش‌های نظری قابل توجه، از زندگی روزمره زنانی که درباره آن‌ها می‌نویسند جدا شده‌اند. او با استفاده از نوع نگاه دولوز، متفکر و فیلسوف فرانسوی، فمینیسم عربی را نقد کرده است. ترجمه گزیده‌ای از این مقاله را می‌خوانید.

< نظریه‌های فمینیسم عربی در دوران کنونی

صلاحیت تفسیر قرآن را حق خود می‌دانند، تفسیر از منظری که مترقی‌تر بوده و آن‌ها را توانمندتر سازد.

هر چند این رویکرد تفسیری [به قرآن] در پاره‌ای از اوقات با تلاش برای اصلاح قوانین تبعیض‌گرایانه مبتنی بر قانون اسلام، یا شریعت،¹ به طور همزمان صورت می‌گیرد، اما در برخی مواقع کاری اساساً انتزاعی است که شاید بتواند در آینده امکان عملی شدن پیدا کند.² علاوه بر این، فمینیست‌های مسلمان دست به بازنویسی تاریخ اسلام زده‌اند و در روایت خود همیاری و سهم زنان در جامعه، سیاست، و فرهنگ را که در اغلب موارد نادیده گرفته شده برجسته می‌سازند.³

به اعتقاد آن‌ها این رویدادهای نادیده گرفته شده تاریخی، تصویری کاملاً متفاوت از اسلام، که مورد ادعای اسلام‌گرایان واپس‌گراست، می‌دهند، تصویری متفاوت از شرح [سنتی و] بدوی از اسلام که می‌خواهد زنان را در جایگاه «شرعی» قرار دهد. گفته می‌شود که چنین گونه‌های بازبینی شده از تاریخ اسلام می‌تواند پیامدهای اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی چشمگیری بر زندگی زنان امروز داشته باشد.³

در کنار رویکردهای فمینیست‌های مسلمان، در گردهمایی بیروت فمینیست‌های دیگری هم بودند که روی موضوعاتی دیگر از جمله جایگاه شهروندی و حقوق زنان در بافت سیاسی و اقتصادی دولت ملی و [روند] جهانی شدن کار می‌کردند. روایت‌ها و روش‌های ارائه شده در این گردهمایی بنا بر رشته تخصصی و موقعیت جغرافیایی [راویان] متفاوت بود. با این همه دست‌کم یک نقطه مشترک در این میان قابل تشخیص بود و آن ابراز نارضایتی از شکافی است که در واقع بین کنش‌گران حقوق زنان و دانش‌پژوهان فمینیست وجود

در اکتبر سال ۲۰۰۹ [مهرماه ۱۳۸۸] گردهمایی‌ای در دانشگاه آمریکایی بیروت برگزار شد که سازمان‌دهندگان آن دانش‌پژوهان انجمن زنان پژوهشگر لبنان بودند. عنوان این گردهمایی، یعنی «فمینیسم‌های عربی: چشم‌انداز انتقادی»، بیانگر تنوع این نظریه در جهان عرب بود. آن گونه که در دعوت‌نامه برای مدعوین این گردهمایی قید شده بود، این گردهمایی چند هدف را دنبال می‌کرد که از جمله مهم‌ترین آنان تعیین «مکان و نقش فمینیسم در وجوه بسیار و اغلب متفاوت واقعیت در [زندگی] جوامع عرب و تعامل آنان با دیگر اشکال نظری فمینیسم در درون و بیرون الگوی غالب اروپایی، و نیز راهبردهایی [بود] که این گونه‌های نظری برای تغییر در ساختارهای فکری، اجتماعی و فرهنگی به وجود آورده‌اند». این هدف با دعوت از افرادی از سراسر جهان عرب، دیگر کشورهای جنوب و افراد عرب و غیرعرب ساکن غرب محقق شد. علاوه بر این از آن‌جا که مدعوین به این گردهمایی به دانش‌پژوهان رشته‌های مختلف محدود نبودند، بلکه کنش‌گران، نویسندگان و هنرمندان را نیز در برمی‌گرفتند، این خود نشانگر تنوع رویکردها و دیدگاه‌ها [در این گردهمایی] بود. شرح جزئیات آثار ارائه شده در این گردهمایی مهم فراتر از مجال این مقاله است، با این همه مایلیم در چند موردی که در کلیت خود مربوط به نظریه فمینیسم در جهان عرب می‌شود اظهار نظر کنم.

فمینیست‌های مسلمان مدت زمانی است که در پی نظریه‌پردازی در مورد فمینیسم اسلامی و عمل به آن هستند و این امر در گردهمایی بیروت به عنوان یک گرایش شاخص دیده می‌شد. به‌رغم خصوصیت روزافزون اسلام‌گرایی افراطی و جنسیت‌گرا نسبت به حق شهروندی زنان، فمینیست‌های مسلمان

**فمینیست‌های مسلمان مدت زمانی است که در پی نظریه‌پردازی
در مورد فمینیسم اسلامی و عمل به آن هستند و این امر در
گردهمایی بیروت به عنوان یک گرایش شاخص دیده می‌شد**

آیا لازم است که در این مقطع فمینیسم عربی را با [نظرات] دُولوز آشنا کنیم؟ از «سنتز گسسته» دُولوز و فمینیسم عربی چه کاری برمی‌آید که غیر از این امکان انجام آن وجود نداشت؟ دُولوز و گتاری «سنتز گسسته» را در فهرست سنتزهای سه‌گانه خود در مرتبه دوم قرار داده‌اند.^۵ دُولوز و گتاری [امر] «گسسته» را نه رابطه‌ای بین دو گزینه متمایز (که به شکل «یا [این]... یا [آن]...» بیان می‌شود)، که به صورت حاصل تفاوت‌ها صورت‌بندی می‌کنند (که شکل نحوی آن «یا [این]... یا [آن]... یا [دیگری]» خواهد بود).^۶ بدین ترتیب سنتز گسسته چند مجموعه از تفاوت‌ها و جابه‌جایی‌ها را با امکان اتصال عرضی حوزه‌ها (تن، زبان، مفهوم، حقوق، اقتصاد، سیاست، جامعه، زیباشناسی) به دست می‌دهد. حاصل رابطه گسسته، راه‌های بدیل برای درک، احساس و تفکر درباره جهان است. با وجود این، رابطه گسسته‌ها را نمی‌توان در حکم اتحاد یا مجموع تفاوت‌ها درک کرد، همچنین نمی‌توان آن را به عنوان وضع همانندی یا برابری در روابط دوتایی دانست.^۶ برعکس، سنتز گسسته «دو ضد را به یک ماهیت همسان تقلیل نمی‌دهد»، بلکه «فاصله بین این دوزخ که مربوط به تفاوت آنان می‌شود را تأیید می‌کند». دقیقاً به واسطه این رابطه بین تفاوت‌هاست که «سنتز با طی فاصله بین حالت‌ها از یک حالت به حالت دیگر سیر می‌کند». فرصت فاصله گرفتن از یک حالت بخت کارکردهای جدید را به وجود می‌آورد و بر میل عادت‌شده برای تفسیر یا تعیین معنا خط بطلان می‌کشد. آن چه دُولوز و گتاری استفاده «درست» یا «ذاتی» سنتز گسسته می‌خوانند را در حکم «فراگیر» و «ایجابی» می‌توان فهمید، نه به عنوان «خاص» و «محدودگر». برای گنجاندن و اثبات مجموعه تفاوت‌های حاصل از سنتز گسسته باید هر مجموعه بر اساس مؤلفه‌ها و وضعیت‌های آن تجزیه شود (مؤلفه‌ها و وضعیت‌هایی که در غیر این صورت انکارشده یا پذیرفته نمی‌شدند) و در عین حال فردیت هر مجموعه و هر موقعیتی در داخل هر مجموعه باید ثبت شود.

عقیده من آن است که نظریه سنتز گسسته دُولوز و فمینیسم عربی می‌توانند مجموعه‌ای از تفاوت‌ها را نشان دهند که در غیر این صورت به واسطه مقتضیات یک محیط عربی-اسلامی یا ناموجود می‌بودند یا شکلی محدود می‌گرفتند. این عقیده به معنای آن نیست که مفاهیم موجود در نظریات دُولوز می‌تواند به شکلی معجزه‌آسا فمینیسم عربی را «تجات» دهد یا وضعیت

دارد. جین سعید مقدسی، یکی از سازمان‌دهندگان گردهمایی بیروت، استدلال می‌کرد که کنش‌گران حقوق زنان در جهان عرب تلاش‌های خود را به حل مشکلات محدود و مشخص در چارچوب ساختار موجود مردسالارانه معطوف می‌کنند.^۴

هر چند این رویکرد کنشگران حقوق زن رویکردی عملی و با توجه به شرایطی که این زنان در آن فعالیت می‌کنند، امری ناگزیر است، معنی آن این می‌تواند باشد که به‌رغم برخی پیشرفت‌ها، آن ساختاری که از تعدی و آزار به زنان پشتیبانی می‌کند تغییری نیافته است. با وجود این، هرچند فمینیست‌های دانشگاهی در جهان عرب نظام‌ها و ساختارهای محدودکننده زندگی و حقوق زنان را محل پرسش قرار داده‌اند، در چالش‌های نظری خود به اندازه کافی مصر و صریح نبوده‌اند. به بیان دیگر، کار آن‌ها تأثیر عملی چندانی نداشته است. علاوه بر این دو رویکرد اصلی - که مبنایی حقوقی و اسلامی داشتند - یک گرایش سوم قابل تشخیص هم در این گردهمایی دیده می‌شد و آن رویکرد هواداران فوکو (فوکوگرایان) به‌گفته‌مان بود. تأکید حساب‌شده بسیاری از دانش‌پژوهان حاضر بر شجره‌شناسی اصطلاحات و پیوند فرضی قدرت/ دانش نشان از گرایشی آشکار به [میشل] فوکو داشت. با وجود این آن چه تا حدی در این گردهمایی غیرعادی می‌نمود، فقدان تحلیل‌گر روابط جنسی و جنسیت در بیشتر مباحث بود. این فقدان را تعدادی از شرکت‌کنندگان مورد توجه قرار دادند و به عنوان شاهدی مطرح شد بر آن که تن و جنسیت هم‌چنان به لحاظ فرهنگی و اجتماعی در خاورمیانه تابو محسوب می‌شوند. با وجود آن که این موضوع به‌طور کلی در این گردهمایی حذف شده بود، باید خاطر نشان ساخت که در مطالعات جدید درباره روابط جنسی در بافت اسلامی و عربی به‌تدریج موضوعاتی مانند میل، لذت، شور، تن، جنسیت، و مانند آن نیز مورد توجه قرار می‌گیرند.

< دُولوز و فمینیسم عربی

به گمان من، گرایش‌های موجود در فمینیسم عربی امروز بازتاب گرایش‌هایی است که در گردهمایی بیروت عرضه شد، که در بالا خلاصه‌ای از آن آمد.

عقیده من آن است که نظریه سنتز گسسته دولوز و فمینیسم عربی می‌تواند مجموعه‌ای از تفاوت‌ها را نشان دهند که در غیر این صورت به واسطه مقتضیات یک محیط عربی-اسلامی یا ناموجود می‌بودند یا شکلی محدود می‌گرفتند

را از آن چه اکنون به تجربه درمی‌آیند متحول کنند. گایاتری چاکراوُرتی اسپپواک پیش از این در مورد نیروی برانگیزنده اروپامحور برای نجات‌بخشی و معانی تلویحی آن در بافت سرمایه‌داری جهانی و استعماری هشدار داده بود.^۷ اسپپواک فاش می‌سازد که منافع امپریالیستی بریتانیا ساختار تدوین قانون هندوها را شکل داد و نشان می‌دهد که تلاش استعمار بریتانیا [در این قانون] برای حفظ حقوق زنان [کاست‌های] فرودست که می‌باید با مرگ همسران‌شان خودکشی کنند، در واقع منجر به تزییع حقوق آن‌ها شد. اسپپواک این امر پیچیده که در دوران استعمار واقع شده بود را به گرایش‌های اخیر در [نظریات] پاسااختارگرایانه پیوند می‌زند. اسپپواک به طور مشخص تحلیل می‌کند که علاقه مشترک دولوز و میشل فوکو به [ماهیت] «میل» در نهایت منجر به انکار «نقش ایدئولوژی در بازتولید روابط اجتماعی کار» می‌شود.^۷ این انکار ایدئولوژی به راحتی بر هم‌گستره بودن منافع روشنفکران پاسااختارگرا با منافع اقتصاد بین‌المللی غرب چشم می‌پوشاند. به واسطه «یک ارزش‌گذاری بی‌چون و چرا بر ستم‌دیدگان به عنوان سوژه» - چه این ستم‌دیده زندانی باشد یا کارگر، سرباز، همجنس‌گرا، بیمار بستری، دانش‌آموز، یا شهروند جهان سوم- روشنفکر اروپایی که در پی پرده‌برداشتن از «تجربه مشخص» این سوژه‌های تحت ستم است، هرگز بر این امر اذعان نکرده که موقعیت و کار سوژه مورد نظر وی «به تقویت تقسیم کار جهانی کمک می‌کند».^۷ برخلاف این [نقطه‌نظر]، اسپپواک بر توضیح «کلان‌شناختی» مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده سوژه اصرار دارد.^۷

مویرا گی‌تنز، فیلسوف فمینیست، در مورد ربط نظریه‌پردازی در مورد تن [بر مبنای آرای] دولوز-اسپینوزا به فمینیسم، سیاست فمینیستی، و اخلاق، مباحثی را مطرح ساخته است.^۸ به طور مشخص مفهوم‌سازی دولوز در مورد اثرگذاری که از منظر اسپینوزایی صورت می‌گیرد، رویکردی بی‌نظیر است - رویکردی که فمینیست‌های عرب هنوز از آن بهره نگرفته‌اند. اسپینوزا تن را بر حسب توانایی‌اش در احساس‌دهی و احساس‌پذیری بر/از تن‌های دیگر - چه این تن انسانی باشد، چه غیرانسانی، حیوانی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، جمعی، دینی، مفهومی، یا هر نوع دیگر- مفهوم‌سازی می‌کند.^۹ همان گونه که گی‌تنز شرح می‌دهد، «توانایی یک شخص بر احساس‌دهی و احساس‌پذیری، تنها با تن آن شخص معین نمی‌شود، بلکه در ساخت متنی که شخص در آن کنشی انجام بدهد یا کنشی بپذیرد، هر چیز که نقش داشته نیز دخیل است».^{۱۰} از منظر شناخت، تن را نمی‌توان به واسطه تمایز آن با دیگر تن‌ها، که پیوسته به آنان احساس‌دهی یا از آنان احساس می‌پذیرد، درک کرد. رابطه‌ها و برخوردها بین تن‌ها به «احساس» یا آمیزه‌های خاصی [از آن] منتهی می‌شود. احساس عبارت است از آن چیزی که بر یک تن در نتیجه هر برخورد مشخصی روی می‌دهد. بسته به آن که توان تن برای کنش کاهش یا افزایش بیابد - یعنی بسته به توان عاطفی تن - برخی احساس‌ها «عواطف غم‌انگیز» را پنهان کرده و برخی دیگر «عواطف شادی‌بخش» را مخفی می‌کنند.^۹ از این رو به حسب شناختی که وجود دارد احساس معطوف به مدت است، معطوف به یک گذار، یا زمان زیسته از یک حالت به حالت عاطفی دیگر. احساس یک فضای آزاد است که امکان تغییر در آن حیات می‌یابد.

هر برخورد بین تن‌ها فرصتی است برای تغییر. همان گونه که دولوز، به تبعیت از اسپینوزا، آورده است، «از پیش دانسته نیست که تن یا ذهن، در یک برخورد خاص، در یک آرایش مشخص، در یک ترکیب معین، قادر به انجام چه کاری است». شناخت این معنای انعطاف‌پذیر از تن، امری فراگیر نیست. در واقع،

را از آن چه اکنون به تجربه درمی‌آیند متحول کنند. گایاتری چاکراوُرتی اسپپواک پیش از این در مورد نیروی برانگیزنده اروپامحور برای نجات‌بخشی و معانی تلویحی آن در بافت سرمایه‌داری جهانی و استعماری هشدار داده بود.^۷ اسپپواک فاش می‌سازد که منافع امپریالیستی بریتانیا ساختار تدوین قانون هندوها را شکل داد و نشان می‌دهد که تلاش استعمار بریتانیا [در این قانون] برای حفظ حقوق زنان [کاست‌های] فرودست که می‌باید با مرگ همسران‌شان خودکشی کنند، در واقع منجر به تزییع حقوق آن‌ها شد. اسپپواک این امر پیچیده که در دوران استعمار واقع شده بود را به گرایش‌های اخیر در [نظریات] پاسااختارگرایانه پیوند می‌زند. اسپپواک به طور مشخص تحلیل می‌کند که علاقه مشترک دولوز و میشل فوکو به [ماهیت] «میل» در نهایت منجر به انکار «نقش ایدئولوژی در بازتولید روابط اجتماعی کار» می‌شود.^۷ این انکار ایدئولوژی به راحتی بر هم‌گستره بودن منافع روشنفکران پاسااختارگرا با منافع اقتصاد بین‌المللی غرب چشم می‌پوشاند. به واسطه «یک ارزش‌گذاری بی‌چون و چرا بر ستم‌دیدگان به عنوان سوژه» - چه این ستم‌دیده زندانی باشد یا کارگر، سرباز، همجنس‌گرا، بیمار بستری، دانش‌آموز، یا شهروند جهان سوم- روشنفکر اروپایی که در پی پرده‌برداشتن از «تجربه مشخص» این سوژه‌های تحت ستم است، هرگز بر این امر اذعان نکرده که موقعیت و کار سوژه مورد نظر وی «به تقویت تقسیم کار جهانی کمک می‌کند».^۷ برخلاف این [نقطه‌نظر]، اسپپواک بر توضیح «کلان‌شناختی» مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده سوژه اصرار دارد.^۷

هشدار اسپپواک در این باره برای سنتز گسسته دولوز و فمینیسم عربی هم به‌جا و مناسب است. باید پذیرفت به همان دلیل مشخصی که اسپپواک روشن ساخته، چنین سنتز گسسته‌ای نمی‌تواند نقد بر ایدئولوژی یا گنجاندن [دیدگاه] مبتنی بر اقتصاد کلان در متن، به نحوی بسنده را باعث شود.

با این همه آن چه از این برخورد می‌تواند نمایان شود تجربه‌های موجهی است که دولوز را به فمینیسم عربی پیوند می‌دهد. این تجربه‌ها می‌تواند اشکال مفید و غیرقابل انتظار دیگری را به وجود آورد. گستره تجربه‌های این‌چنینی گسترده است و منجر به کشف راه‌های متفاوت دیگری می‌شود.

دولوز و گتاری این مسئله را که پیشتر بندیکت اسپینوزا، فیلسوف قرن هفدهم، و ویلهلم رایش، روان‌شناس قرن بیستم، بدان پرداخته بودند پایه بحث خود قرار دادند،^۶ این که «چرا انسان سرسختانه برای بندگی خود تلاش می‌کند، آن‌چنان که گویی برای رهایی خود؟» به عبارت دیگر چگونه است که خواهان همه آن چیزهایی هستیم که بر ما ستم روا می‌دارند و توانایی ما برای عمل

**تفاوت بین عواطف منفعل یا خلاق تفاوت در میزان احساس است
و نه در نوع آن، چرا که حتی در مورد تن منفعل و فعال می‌توان
گفت که طبق واکنش خود عمل می‌کند**

ستمگری را تقویت کنند که تلاش در به چالش کشیدنش دارند.

برای بررسی شکاف بین کنش‌گران حقوق زنان و فمینیست‌ها در جهان عرب نیز با مشکلی مشابه روبه‌رو می‌شویم. کنش‌گران حقوق زنان برای تغییر قوانینی که حقوق زنان را نادیده می‌گیرد و برای مبارزه با موانعی که بر زندگی روزمره زنان تأثیر می‌گذارد، در جبهه‌های متعددی مبارزه می‌کنند. با این وجود همان گونه که برخی فمینیست‌های عرب خاطر نشان ساخته‌اند، از این مبارزات کار چندانی برای تغییر در ماهیت ساختارهای فراگیر ساخته نیست، چرا که این تلاش‌ها در قالب راه و رسم‌هایی عمل می‌کنند که پیش از این ساختارهای سازمان وضع کرده است. درست همان گونه که فمینیست‌های اسلامی دارای تصویر فکری مشابه افراط‌گرایی هستند که با آنان مبارزه می‌کنند، کنش‌گران حقوق زنان هم دارای همان تصویر فکری هستند که مجموعه حکومت محافظه‌کاری که سر اصلاحش را دارند از آن برخوردار است. هر چند کنش‌گران برای حقوق زنان با قدرت حکومتی بر سر توزیع کنونی حقوق و آزادی‌ها اختلاف نظر دارند، درباره برداشت کنونی از حقوق و آزادی با این قدرت اتفاق نظر دارند. با این همه، دانش‌پژوهان فمینیست جهان عرب، به‌رغم تولید پژوهش‌های نظری قابل توجه، به نظر می‌رسد از زندگی روزمره زنانی که درباره آن‌ها می‌نویسند جدایند. این دانش‌پژوهان فمینیست با عدم پیروی از تصویر فکری که کنش‌گران حقوق زنان را محدود می‌کند، اغلب در مباحث و ائتلاف‌های سیاسی و اجتماعی نادیده گرفته می‌شوند.

شکاف بین این دو شاخه از فمینیسم عربی پیرامون مفهوم خاصی از کنش دور می‌زند. در بسیاری از موارد کنش با مبارزه سیاسی برابر گرفته می‌شود. با این وجود از منظر آراء اسپینوزا کنش می‌تواند به عنوان چیزی غیر از اثربخشی ابزاری و عملی درک شود. برای اسپینوزا، توان کنش به توان تن برای اثرگذاری و اثرپذیری مربوط می‌شود. احساس، همان گونه که پیش از این اشاره شد، در بیشتر مواقع با تصویر فکری محدود می‌شود. هر چه توان عاطفی ما بیشتر با تصاویر فکری محدود شود، کنش‌ها بیشتر «منفعلا نه» یا واکنشی خواهد بود، چرا که ما «برآوردی ناکافی» از روابط تشکیل‌دهنده تجارب احساسی خود داریم. به‌رغم تصمیم‌های گوناگونی که فرد را به احساس کردن، فکر کردن و عمل کردن به روش معمول مجبور می‌کند، فرد به تصاویر فکری ثابت متوسل می‌شود تا حساسیت و کنش‌های خود را به دیگران و خود توضیح دهد. این گرایش واکنشی، کنش را به هیجان محدود می‌کند. اسپینوزا هیجان را احساسی می‌داند که فرد تنها بخشی از علت آن است و تنها برآوردی ناکافی از آن دارد. هیجان‌ات عواطفی هستند که «از برخورد بیرونی با دیگر شیوه‌های حیات حاصل می‌شوند» یعنی در برخورد با تن‌های دیگر - «هیجان‌ات را می‌توان با ماهیت تن اثرگذار، برآورد

اکثر جوامع، پیرامون مجموعه محدودی از عواطف مجاز شکل یافته‌اند. زمانی که سوگیری عاطفی از این دست غالب باشد، جامعه چیزی را می‌سازد که دُولوز به آن «تصویر فکری» می‌گوید. برخلاف تفکر به مثابه آزمایش یا «شدن»، تصویر فکری نوعی اندیشه است که به عنوان عقل سلیم یا شعور شناخته شده و اغلب به عنوان «حقیقت» پذیرفته می‌شود. تصویر فکری «جزمی، سنتی یا اخلاقی» و اغلب هنجارگذار و «تحریف‌کننده» است. تصویر فکری لاجرم افزوده شدن بر شمار احساس‌ها، جز آنانی که به نظر پذیرفتنی می‌آیند، را محدود می‌کند و، از این رو، قدرت تن را مقید می‌سازد تا خارج از حدود [تعیین شده از سوی] نهادهای غالب مانند حکومت، مسجد، اقتصاد و خانواده عمل نکند.

فمینیست‌های اسلامی که کارها و آثارشان اغلب در مقابل نظریه‌پردازی‌های اسلام‌گرایی افراطی مطرح می‌شود، از همان تصویر فکری که افراط‌گرایان دارند، یعنی قرائتی از اسلام، تبعیت می‌کنند. فمینیست‌هایی که به گفتمان اسلامی محدود شده‌اند، به‌واسطه نیاز به انطباق با احساس‌ها، الگوها و باورهای شناخته شده، «محبوس» (در اصطلاح دُولوز) باقی می‌مانند. تا زمانی که این چنین باشد، این انطباق «گواهی است بر یک رضایت خاطر نگران‌کننده» که در نهایت جلو قابلیت تن را برای افزودن بر احساس‌ها گرفته و بدین ترتیب توان تن را برای عمل می‌گیرد. مارنیا لازرگ، جامعه‌شناس، در بررسی اخیر خود در مورد مسئله حجاب نشان می‌دهد که بحث‌های معمول در طرفداری از حجاب که زنان مسلمان یا فمینیست‌های اسلامی مطرح می‌کنند - از جمله «فروتنی، پاکدامنی، ایمنی در برابر آزار جنسی، و ایمان» - در نهایت به تحکیم تفوق مردان بر زنان از طریق «درک هویت جنسی درخور تن»¹¹ منتهی می‌شود.¹²

به همین ترتیب گرایش به گفتمان اسلامی از جانب فمینیست‌های عرب مسلمان خطر پیوسته تقویت غیرعمدی ساختارهای مردسالارانه را در سطح جسم به همراه دارد، که به نام آنان مشروعیت می‌یابد. گزینه جایگزین برای فمینیست‌های مسلمان تلاش برای پدید آوردن تفکرات جدید بدون تصویر است. این امر به معنای آن نیست که فمینیست‌های عرب باید به طور کامل در رویکردهای خود منکر اسلام شوند. در واقع، در بافت امروز جهان اسلام این امر به هیچ عنوان محتمل به نظر نمی‌رسد، چون همان گونه که ایمان هاشم استدلال می‌کند، طرد اسلام به هر شکل بر مبنای فمینیسم، «اهمیت اسلام برای زنان را نادیده می‌گیرد».¹³ با این همه، این وضعیت نشان‌دهنده آن است که فمینیست‌های اسلامی با مسئولیت خود خطرات باقی ماندن در گفتمان دینی را نادیده می‌گیرند. فمینیست‌های اسلامی بدون جسارت به خرج دادن در نحوه تفکر خود، با این مخاطره روبه‌رو هستند که دقیقاً همان

یا [آن]...، یعنی وضعیتی که اکنون حاکم است، کنش‌گران حقوق زنان و نظریه‌پردازان فمینیست باهم - که حد متفاوتی از کنش را به خود اختصاص داده است و نه نوع متفاوتی از کنش را - می‌توانند در یک مقطع زمانی توان تغییر در بیش از یک جبهه را افزایش دهند (یا [این]... یا [آن]... یا [دیگری]).

الزاما ناکافی تن و تصویر مبهم از وضعیت‌مان، توضیح داد». اما به‌رغم [فهم] ناکافی علیت، برخی هیجانانگیز «هیجانانگیز» (هیجانانگیز) هم‌چنان می‌توانند توان عمل ما را افزایش دهند، در حالی که هیجانانگیز دیگر «هیجانانگیز» (غم‌انگیز) این توان را کاهش می‌دهند.¹⁴

پانویس

1. Karmi, Ghada. 1996. "Women, Islam, and Patriarchalism." In *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, ed. Mai Yamani, 69-85. Reading: Ithaca
 2. El-Nimr, Raga'. 1996. "Women in Islamic Law." In *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, ed. Mai Yamani, 87-102. Reading: Ithaca
 3. a. b. Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, CT: Yale University Press
 4. Makdisi, Jean Said. 2009. "'Women's Rights' and Feminist Thought." Paper presented at the Arab Feminisms: A Critical Perspective conference, Lebanese Association of Women Researchers, Beirut, October 4-7
 5. Deleuze, Gilles, and Felix Guattari. 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press
 6. a. b. c. Deleuze, Gilles, and Felix Guattari. 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press
 7. a. b. c. d. Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg, 271-313. Urbana: University of Illinois Press
 8. Gatens, Moira. 1996a. *Imaginary Bodies: Ethics, Power, and Corporeality*. London: Routledge
 9. a. b. Spinoza, Benedict de. 1994. *A Spinoza Reader: The "Ethics" and Other Works*. Ed. and trans. Edwin Curley. Princeton, NJ: Princeton University Press
 10. Gatens, Moira, and Genevieve Lloyd. 1999. *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. London: Routledge
 11. "the intimacy of their sexual identity as borne by their bodies"
 12. Lazreg, Marnia. 2009. *Questioning the Veil: Open Letters to Muslim Women*. Princeton, NJ: Princeton University Press
 13. Hashim, Iman. 1999. "Reconciling Islam and Feminism." *Gender and Development* 7(1):7-14
 14. Spinoza, Benedict de. 1994. *A Spinoza Reader: The "Ethics" and Other Works*. Ed. and trans. Edwin Curley. Princeton, NJ: Princeton University Press
- 1
Al-Nakib, Mai. "Disjunctive Synthesis: Deleuze and Arab Feminism". *Signs*. Vol. 38, No. 2, Winter 2013. P. 459-482. Reprint Permission granted by University of Chicago Press.

با وجود این، کنش‌هایی که به مثابه امری ذاتی و خود-کرده، شالوده‌اش درک «کافی» از زندگی (از جمله از خود) باشد، کمتر واکنشی هستند. هرچه درک از روابط سازنده عواطف بیشتر باشد - و برای اسپینوزا که فردی یگانه‌انگار است، درک، همیشه امری جسمی بوده و هرگز انتزاعی نیست - آگاهی از خود (و زندگی) به عنوان [پدیده‌ای] بی‌نهایت تغییرپذیر، بیشتر خواهد شد. وقتی احساسات تن به اندازه کافی فهمیده شدند، تن واقعیت این موضوع را فرامی‌گیرد که در واقع در نهایت علت و موجب عواطف خود است. عاطفه مستتر در این واقعیت بخشی نه منفعل، که فعال است، چون به جای تکیه بر رشته‌ای از تصویرهای تفکری عادی شده، موجب تفکر خلاق می‌شود.

تفاوت بین عواطف منفعل یا خلاق تفاوت در میزان احساس است و نه در نوع آن، چرا که حتی در مورد تن منفعل و فعال می‌توان گفت که طبق واکنش خود عمل می‌کند. از منظر آراء دولوز - اسپینوزا، هم کنش‌گران حقوق زنان و هم دانش‌پژوهان فمینیست را می‌توان در مقام مقیاسه با دیگری، کمتر یا بیشتر فعال دانست. کنش‌گران حقوق زنان که با ساختارهای توده‌ای یا پیشوایی تعامل دارند، تا حد مشخصی، باید واکنش‌گر باقی بمانند، حتی اگر تعامل آن‌ها ماهیت رویارویی یا پیشرفت‌خواه [اصلاح‌طلب] داشته باشد. دانش‌پژوهان فمینیست که پژوهش‌های نظری آن‌ها توجه بیشتری به چنین کنش‌باوری دارد در غالب موارد مجدداً جذب همان ساختاری می‌شوند که تلاش دارد در واکنش‌گری کم‌اثرتر، تغییری ایجاد کند. کار این دانش‌پژوهان امکان «شدنی» جایگزین و کشف‌ناشده را پدیدار می‌سازد. سنتزی گسسته از کار کنش‌گران حقوق زنان و نظریه‌پردازان فمینیست، شاید، بتواند به نشان دادن این که این دو شکل فعالیت نه تنها برای تغییر ضروری هستند، بلکه در واقع باید در کنار یکدیگر باشند، کمک کند. بدون یک شجره‌شناسی مناسب در مورد این نگرش که زنان چگونه به این درک رسیده‌اند که تنها گزینه آن‌ها ادبیات و گفت‌وگوهای مشخصی است، کنش‌گران حقوق زنان در جهان عرب (و فمینیست‌های اسلام‌گرا) هم‌چنان به وضعیت‌های آبی حاصل از ستم‌پیشگی واکنش نشان می‌دهند بدون آن که به نیروهای فرآگیرتری بپردازند که عواطف واکنشی آن‌ها را به وجد می‌آورد و ستم‌پیشگی را جاودانه می‌سازد. اما بدون کنش‌گران آزادی و حقوق زنان و آن چه از فعالیت آن‌ها به دست آمده و فعالیت سختی که هم‌چنان بدان ادامه می‌دهند تا امکان‌های بیشتری در اختیار زنان قرار گیرد (از دسترسی داشتن به تحصیلات تا ورود به نظام سیاسی)، فمینیست‌ها شاید نمی‌توانستند به توان لازم برای درک کردن، احساس کردن و فکر کردن به شیوه‌ای که اکنون برایشان وجود دارد دست پیدا کنند. به جای فروکاستن وضعیت به یک منطق تضادآمیز یا [این]...



ایوون حداد، جین اسمیت، کاتلین مور
مترجم: نسیم گل‌کو

لینک مطلب

زن مسلمان آمریکایی از خانه بیرون می‌زند

زن مسلمان آمریکایی اندک‌اندک خواسته‌های خود را در فضای عمومی مطرح می‌کنند و با برگزاری تظاهرات حقوق خود را به عنوان «مسلمان» و به عنوان «شهروند آمریکا» مطالبه می‌کنند. این زنان صدای حاکی از نگرانی و اعتراض خود را نسبت به تعصبات و تبعیض‌های موجود در جامعه آمریکا به گوش دیگران می‌رسانند. آنان با حضور در فضای رسانه‌های چاپی و اینترنت و یا از طریق سازماندهی محافل مطالعه، جلسات قرآن، مدارس اسلامی و انجمن‌های مختلف از یکدیگر حمایت می‌کنند. نویسندگان این مقاله به بررسی مشارکت فزاینده زنان مسلمان در عرصه عمومی آمریکا می‌پردازند. ترجمه گزیده‌ای از این مقاله را اینجا می‌خوانید.

می‌شود. برای مسلمانان زاده آمریکا مسائل داخلی چون بی‌خانمان‌ها، حقوق مدنی، انتخابات، عدالت اجتماعی و اصلاح در نظام رفاه اجتماعی در اولویت قرار دارد، اما برای دانشجویان مهاجر مسائل مربوط به سیاست خارجی، تعامل جنسیت‌ها و جایگاه زنان در اولویت است.

اما رئیس انجمن دانشجویان مسلمان تنها زنی نیست که در راس سازمانی اسلامی قرار دارد. از اواسط دهه ۹۰ میلادی، گروه‌های اسلامی که هم عضو زن دارند و هم عضو مرد، در آمریکا رو به رشد گذاشته است. برخی مانند انجمن دانشجویان مسلمان ذاتا مذهبی‌اند که از این میان از همه قابل توجه‌تر انجمن اسلامی آمریکای شمالی است. این موسسه امروزه از عقیده اولیه خود مبنی بر امتناع از حضور بیش از ضرورت مسلمانان در جامعه آمریکا فاصله گرفته و زنان و مردان را به مشارکت فعال، البته با شرایط و تعاریف اسلامی‌اش، دعوت می‌کند.

فهرست سازمان‌های رسمی برای زنان مسلمان، چه ملی و چه بین‌المللی، روزبه‌روز بلندبالا تر می‌شود، و بسیاری از آن‌ها خود را وقف ارائه درکی بهتر از حقوق، مسئولیت‌ها و امکانات برای زنان می‌کنند.

در این میان برخی از سازمان‌ها مشخصا برای اهداف سیاسی به راه افتاده و در سال‌های اخیر هم‌گام با تلاش مسلمانان برای احقاق حقوق خود در عرصه سیاسی اهمیتی دوچندان یافته‌اند.

در هر حال فراوانی سازمان‌های اسلامی زنان در کانادا و آمریکا نشان‌دهنده امکان گسترده برای دسترسی فوری به اطلاعات و ارتباطات است. بیشتر نشریات اسلامی بخش‌هایی یا مقالاتی درباره یا برای زنان

نقش‌های عمومی که زنان مسلمان اختیار می‌کنند در فرایند تعریف و بازتعریف معنای اسلام آمریکایی اهمیتی حیاتی دارد. زنان نه تنها از طریق حضور خود در مشاغل مختلف، بلکه به‌واسطه بیان مشکلات جاری جامعه مسلمانان و ابراز عمومی تعهد خود در حال متحول ساختن چهره اسلامند، هم چهره‌ای که مسلمانان این کشور در نظر دارند و هم چهره‌ای که دسته‌ای از آمریکایی‌ها از زن مسلمان به عنوان فردی سرکوب‌شده و منزوی می‌شناسند. زنان مسلمان روزنامه‌نگار، معلم، هنرمند، سیاستمدار، دین‌پژوه و همین‌طور بنیان‌گذار صدها سازمانی هستند که در پی ارائه درکی بهتر - و معمولا متفاوت - از اسلام و خدمت به زنان و دیگران در جامعه خودند.

< سازماندهی علامت پیشرفت است

هدیه مبارک که در حال گذراندن دوره فوق لیسانس در دانشگاه جورج‌تاون است، تنها نامزد برای مقام ریاست انجمن دانشجویان مسلمان بود. این انجمن پیش از آن هرگز رئیس زن نداشت و البته پس از آن هم چنین رئیسی نیافت، چرا که دانشجویان زن درست شب انتخابات تصمیم گرفتند برای مقابله با او از یک نامزد مهاجر مرد حمایت کنند. جای تعجب نیست که نامزد مرد در انتخابات برنده شد. البته اکنون بعد از چند بار نامزدی از طرف دفاتر انجمن در دانشگاه‌های مختلف، مبارک به ریاست رسیده و در حال حاضر هم اولین زن و هم اولین دانشجوی متولد آمریکاست که به این سمت رسیده است. او می‌کوشد بر موانعی فائق آید که به گفته خودش در اثر اختلافات موجود میان ذهنیت مهاجران و ذهنیت آمریکایی‌ها ایجاد

هم اکنون بیش از ۲۰۰ مدرسه اسلامی تمام‌وقت و شبانه‌روزی در آمریکا هست که بیشتر آن‌ها مقاطع مهدکودک تا کلاس ششم یا هشتم را شامل می‌شوند و تعداد بسیار کمی از آن‌ها مقطع دبیرستان را پوشش می‌دهند

جامعه مسلمانان آمریکا به مسئولیت سنگین خود برای آموزش و پرورش صحیح کودکانش آگاه است. آن‌ها که در کار و حرفه خود به موفقیت دست یافته‌اند می‌خواهند مطمئن شوند که فرزندان‌شان نیز در همین سطح از رفاه اقتصادی خواهند ماند، و آن‌ها که در طبقه اقتصادی پایین‌تری هستند می‌خواهند از امکان تحصیل برای همه در آمریکا استفاده کنند. تعدادی از والدین نیز این دل‌مشغولی را دارند که فرزندان‌شان تحصیل اسلامی داشته باشند که به آن‌ها اصول دین و واجبات آن را بیاموزد. هم‌اکنون بیش از ۲۰۰ مدرسه اسلامی تمام‌وقت و شبانه‌روزی در آمریکا هست که بیشتر آن‌ها مقاطع مهدکودک تا کلاس ششم یا هشتم را شامل می‌شوند و تعداد بسیار کمی از آن‌ها مقطع دبیرستان را پوشش می‌دهند. بر اساس آمارهای تخمینی اخیر، حدود سه‌چهارم کادر آموزشی این موسسات را زنان تشکیل می‌دهند. این امر در آموزش اسلامی پیشرفتی نسبتاً تازه به حساب می‌آید. همچنین بسیاری از زنان در سمت مدیر فعالیت می‌کنند.

بر اساس مشاهدات کارن کی‌ورث (موسس یکی از مدارس اسلامی در شرق آمریکا)، یکی از مشکلات اساسی مدارس اسلامی تصمیم‌گیری راجع به برنامه درسی این مدارس است. این مدارس در اکثر مواقع از برنامه‌های درسی مدارس محلی و حتی برای آسانی کار، کم کردن هزینه‌ها و راحت‌تر کردن روند انتقال دانش‌آموزان به دبیرستان از کتاب‌های یکسان استفاده می‌کنند. درس‌هایی مانند موسیقی و ورزش معمولاً حذف می‌شوند و زبان عربی و متون اسلامی جای آن‌ها را می‌گیرند. کی‌ورث در راس جنبش رو به رشدی قرار دارد که والدین و معلمان را تشویق می‌کند در کنار هم کار کنند و برای محتوای درسی تصمیم بگیرند، چرا که بر اساس مشاهدات او در بعضی مدارس اسلامی والدین در ساختار سازمان مشارکتی عمیق دارند و در برخی دیگر والدین ترجیح می‌دهند صرفاً به مدرسه کمک مالی کنند و در تصمیم‌گیری‌های اساسی درباره محتوای درسی چندان مشارکتی نداشته باشند. به گفته او، مسلمانان آمریکا باید برنامه درسی‌ای برای کودکان مسلمان بریزند که آن‌ها را برای زندگی در آمریکا آماده سازد.

ممکن است بسیاری از خانواده‌ها به مدارس اسلامی دسترسی نداشته باشند یا از نظر مالی توان فرستادن فرزندان خود به این مدارس را نداشته باشند یا اصلاً با جهت‌گیری‌های این مدارس موافق نباشند. برای برخی کلاس‌های فوق برنامه یا کلاس‌های آخر هفته ممکن است خوب باشد، اما برای عده‌ای دیگر ناکافی باشد. گزینه دیگر برای این دسته از والدین آموزش در خانه است. در این مواقع معمولاً زن‌ها هستند که نقش معلم سرخانه را بازی می‌کنند و به کمک وسایل کمک‌آموزشی که دقیقاً برای این نوع آموزش طراحی شده‌اند فرزندان خود را آموزش می‌دهند.

دارند که حاوی دستورالعمل‌هایی روشن برای برقراری ارتباط با دیگر زنان و چگونگی کمک گرفتن برای حل مشکلات خاص است. تعداد نشریات ویژه زنان نیز رو به افزایش است و بسیاری از آن‌ها را آن‌لاین هم می‌توان یافت.

روشی دیگر که زنان مسلمان از طریق آن «فضای عمومی [خاص خود] را مطالبه می‌کنند»، گرچه هنوز سازمانی با این نام و تعریف وجود ندارد، مشارکت و گاه به راه انداختن گفت‌وگو و تبادل نظر میان مذاهب است. یکی از اقدامات قابل توجه در این زمینه تلاش برای فهم [متقابل] میان زنان مسلمان و یهودی در آمریکاست.

< بازیگران میدان سیاست

فریال المصری سعودی-آمریکایی در نوامبر سال ۲۰۰۴ از طرف حزب دموکرات در کالیفرنیا برای شرکت در انتخابات مجلس نمایندگان نامزد شد. او امیدوار بود بتواند اردوگاه جمهوری خواهان را به چالش بکشد و به عنوان اولین زن مسلمان در منطقه به مجلس راه یابد. المصری در انتخابات شکست خورد، اما با حضورش پیروزی چشمگیری برای مشارکت زنان مسلمان در امور سیاسی آمریکا به دست آورد و ثابت کرد آماده دفع هر گونه حمله مبتنی بر پیشینه سعودی و تمایلات مذهبی‌اش است. او هم مانند بسیاری از زنان مسلمان پس از حضور آمریکا در اولین جنگ خلیج فارس فعالانه به سیاست علاقه‌مند شد.

البته تمام زنان مسلمان علاقه‌مند به سیاست در آمریکا، در پی کسب مقام سیاسی یا مشارکت عمومی به نحوی که ذکر آن رفت نیستند. این تقریباً اولین بار در تاریخ حضور اسلام در آمریکاست که سازمان‌های اسلامی و سخنگوهای آن‌ها زنان را تشویق می‌کنند که در کنار مردان از حق رای خود در سطوح محلی و ملی استفاده کنند (گرچه زنان عرب مسلمان پیش از این ائتلافی برای حمایت از ریاست جمهوری جسی جکسون تشکیل داده بودند).

جوانان مسلمان نیز دارند به تاثیر کار گروهی با دیگر جوانان پی می‌برند. گروه «دختران برای تغییر» که در سن خوزه کالیفرنیا فعالیت می‌کند نوجوانان از گروه‌های مختلف اجتماعی را دور هم جمع می‌کند تا برای حل مشکلات جامعه خود و انجام پروژه‌های گوناگون تلاش کنند.

< زنان در مقام آموزگار کودکان و نوجوانان

در حالی که امروزه بیش از چهار هزار مسلمان در ارتش آمریکا خدمت می‌کنند، امکانات موجود برای آموزش و رسیدن آن‌ها به مقام واعظ در ارتش هنوز بسیار محدود است

دانشگاه‌ها به تدریج هم به اهمیت سازمان‌های دانشجویان مسلمان پی می‌برند و هم به اهمیت حضور واعظی که در نقش مشاور به دانشجویان کمک کنند.

عرصه جدیدی که به روی زنان واعظ در حال باز شدن است ارائه همین خدمت در زندان‌های کشور است. تاکنون زنان مسلمان زندانی معمولاً نیاز خود به موعظه و راهنمایی را از طریق واعظ مسیحی برطرف کرده‌اند و برخی از این واعظ تلاش ویژه‌ای برای یادگیری آداب و شیوه‌های اسلامی می‌کنند.

از سوی دیگر زنان مسلمان خلاقیت ادبی خود را از راه‌های مختلف نشان می‌دهند، مثلاً با شعر، رمان، نمایش‌نامه و فیلم‌نامه. بعضی از آن‌ها دوست دارند کارشان همچون نوعی مشارکت اسلامی به چشم آید. برخی دیگر می‌کوشند متون سنتی اسلامی خود را با ژانرها و تعابیر جدید بیامیزند. گرچه بعضی هنرمندان هم هستند که دست بر قضا مسلمان به دنیا آمده‌اند. در طول تاریخ اسلام، هنر وسیله‌ای حیاتی برای بیان احساسات و افکار بوده است، گرچه اقوام و فرهنگ‌های مختلف در این که چه محتوایی برای انسان‌ها مناسب است اختلاف نظر داشته‌اند.

این افسانه که زنان مسلمان در خانه محبوسند و به عرصه عمومی دسترسی ندارند آشکارا در مورد مسلمانان آمریکا صادق نیست، همان طور که راجع به زنان مسلمان در بقیه کشورهای غربی و حتی تا حدودی در بقیه نقاط جهان نیز صحیح نیست. زنان مسلمان آمریکا به هر حال به چشم می‌آیند، چه بخواهند در وهله اول به عنوان مسلمان شناخته شوند و چه نخواهند. آن‌ها همچنین در فعالیت‌های اقتصادی، صنعتی، پزشکی و بهداشتی، معماری، سازمان‌های محیط زیستی و در بسیاری حوزه‌های دیگر فعالند. و در همین حال از شمار خانواده‌های مهاجری که تمایل چندانی به مشارکت زنان در حوزه عمومی ندارند روزبه‌روز کاسته می‌شود، چرا که مسلمانان خواه‌ناخواه خود را هم غربی‌تر می‌بینند، هم آمریکایی‌تر و هم- به قول آن‌ها که می‌خواهند هویت اسلامی خود را نشان دهند- آگاه‌تر به تاکید اسلام راستین بر مشارکت کامل زنان در جامعه.

پانوش

Haddad, Yvonne Yazbeck, Jane I Smith, and Kathleen M. More.
"Reclaiming Public Spaces". Muslim Women in America: The Challenge of Islamic Identity Today. Oxford University Press, 2009. P. 121-142 Reprint
Permission granted by Oxford University Press.

برخی مسلمانان از مسیحیان محافظه‌کاری کمک و همکاری گرفته‌اند که دغدغه‌ها و نگرانی‌های یکسانی در مورد تحصیل در مدارس داشته‌اند. در این زمینه انجمن مسیحی «دفاع از آموزش در خانه» برای انجام مراحل قانونی این نوع آموزش به خانواده‌های مسلمان کمک کرده است. با این حال آموزش در خانه برای کودکان مسلمان، گرچه رو به رشد است، هنوز آن‌چنان فراگیر نیست.

در همین حال از یک سو دغدغه والدینی که فرزندان خود را به مدارس عمومی می‌فرستند معمولاً این است که آن‌ها بیش از حد با غیرمسلمان‌ها معاشرت پیدا می‌کنند و در مقابل کسانی که تصمیم به آموزش کودکان‌شان در منزل می‌گیرند نگرانند که فرزندان‌شان منزوی بار بیایند. از همین روست که بعضی زن‌ها این فرصت را به فرزندان خود می‌دهند که با بچه‌های دیگر بازی کنند و با کودکانی از ادیان دیگر آشنا شوند.

< بازاندیشی در امر رهبری اسلامی: زنان مسلمان در مقام واعظ

در حالی که تعداد مسلمانان در آمریکا رو به افزایش است و مسلمانان در دو سطح محلی و ملی، منسجم‌تر و در فعالیت‌های مذهبی و غیرمذهبی فعال‌تر می‌شوند، نیاز به رهبری اصولی بیشتر و بیشتر حس می‌شود. سخنگویان اسلامی رهبرانی را در صدر فهرست انتخاب‌های آینده خود برای رهبری قرار می‌دهند که به الهیات و حقوق و همین‌طور فرهنگ آمریکا آشنایی کافی دارند. در این میان گرچه تصور بیشتر مسلمانان آن است که زنان اصولاً نمی‌توانند نقش امام و پیشوا را داشته باشند، زنان مسلمان با بر عهده گرفتن نقش‌هایی چون نقش روحانی و واعظ در موسسات گوناگون مانند زندان‌ها، دانشگاه‌ها، مدارس و بیمارستان‌ها در امر رهبری مشارکت می‌کنند.

در حالی که امروزه بیش از چهار هزار مسلمان در ارتش آمریکا خدمت می‌کنند، امکانات موجود برای آموزش و رسیدن آن‌ها به مقام واعظ در ارتش هنوز بسیار محدود است.

در این میان یک زن اما می‌کوشد که این وضعیت را تغییر دهد. شریده حسین، سرگرد ارتش آمریکا، که به تازگی از کلاس آموزش واعظ در دانشگاه هارتفورد فارغ‌التحصیل شده منتظر است که به زودی به عنوان روحانی و واعظ در ارتش منصوب شود.



کلودیا یعقوبی
مترجم: نیما اسلامیه
لینک مطلب

سایه سیاست بر رابطه جنسی

در ایران، گفتمان عمومی و مداخله حکومت، هم‌چنان به آن چه روابط جنسی «قابل قبول» شمرده می‌شود شکل می‌دهد و آن را دگرگون می‌سازد. کلودیا یعقوبی، دانشجوی دکتری ادبیات و فمینیسم، با بیان این نکته اشاره می‌کند که از انقلاب سال ۱۳۵۷ تاکنون، حکومت جمهوری اسلامی در پی آن بوده است تا به واسطه قانون پوشش، لغو اصلاحات قانون خانواده و تبلیغ چندهمسری و ازدواج موقت، روابط جنسی افراد را کنترل کند. هر چند به گفته نویسنده این مقاله جوانان از راه‌هایی چون نوآوری در شیوه لباس پوشیدن متضاد با الگوهای تجویزی حکومت، برقراری رابطه جنسی خارج از ازدواج و پذیرش گرایش‌های گوناگون جنسی، تعریف حکومت از جنسیت و روابط جنسی را زیر سوال برده‌اند. ترجمه گزیده‌ای از این مقاله را می‌خوانید.

در واقع این نمایش قدرت و انتقاد از حکومت انقلابی از سوی زنان ایران بر ضدیت و خصومت با فمینیست‌ها و به طور کلی زنان سکولار و فعالان زن مسلمان که هم‌چنان به برداشت [علی] شریعتی از جامعه دموکراتیک اسلامی اعتقاد داشتند افزود و فرایند به حاشیه راندن آن‌ها از طریق سیاست‌های گوناگون و آزار اجتماعی روزافزون آغاز شد. در مقابل زنان سنتی و مذهبی که حامی ایدئولوژی محافظه‌کارانه حکومت بودند به فعالیت اجتماعی و سیاسی ترغیب می‌شدند، فرصتی که پیش از انقلاب به علت محدودیت‌های خانوادگی و اعتقادات مذهبی خود از آن بی‌بهره بودند. با این حال در حکومتی که مدعی بود اسلام نیروی اصلی هدایت‌گر و پیش‌برنده سیاست‌هایش است، خانواده‌ها و گروه‌های محافظه‌کار بخشی از مشروعیت خود برای محدود کردن آزادی فعالیت زنان را از دست دادند، زیرا بر اساس حکم حکومت اسلامی فعالیت سیاسی و اجتماعی باید در خدمت اسلام می‌بود. به این ترتیب اسلام به‌شدت سیاسی که این حکومت تبلیغ می‌کرد به ابزاری برای مقاومت در برابر مدرنیزاسیون غربی و جوانان محافظه‌کار به عامل اجرایی آن بدل شدند.

اما باز شدن عرصه سیاسی و اجتماعی به روی زنان محافظه‌کار عواقب ناخواسته بسیاری برای حکومتی داشت که می‌کوشید یک «جامعه اسلامی» خیالی را بر پایه تفکیک جنسیتی و جایگاه زنان در خانه بازآفریند. به این ترتیب زنان اسلام‌گرای جوان شروع کردند به مطالبه حق خود برای تحصیلات عالی. آن‌ها در سازمان‌های اسلامی فعال شدند، به برنامه‌های سوادآموزی و بهداشت و بازسازی پیوستند، داوطلب خدمت در بسیج (نیروی شبه‌نظامی که برای حفاظت از اصول انقلاب پدید آمد) شدند، در جنگ شرکت کردند

در حالی که مدرنیته و تحولات اجتماعی بین سال‌های ۱۹۰۰ تا ۱۹۷۹ [۱۳۵۷] جامعه‌پذیری دوجنسی و دگرجنس‌خواهی را به عنوان هنجار اجتماعی تثبیت کردند، جمهوری اسلامی تلاش کرده است به واسطه مقررات پوشش، زنانه و مردانه کردن فضاهای عمومی و، مهم‌تر از همه، لغو اصلاحات اندک در قانون حمایت از خانواده که زنان ایرانی پس از دهه‌ها مبارزه به دست آورده بودند، جامعه‌ای بر مبنای آپارتاید جنسی را بازسازی کند. حکومت اسلامی ایران استقلال دگرجنس‌خواهانه برای مردان را ترویج و از چندهمسری حمایت و حتا آن را تبلیغ کرده، طلاق را بار دیگر به حق یک‌جانبه مردان تبدیل کرده، و حق ازدواج موقت به تعداد نامحدود را به مردان داده است. حکومت ایران در عین حال رابطه جنسی توافقی خارج از ازدواج و رابطه همجنس‌گرایان را جرم شناخته و برای آن‌ها مجازات‌هایی سنگین از جمله سنگسار و اعدام تعیین کرده است. در همین حال امکانات مالی و منابع قابل توجهی به پلیس امنیت اخلاقی اختصاص یافته است که ماموریتش اجرای این قوانین است.

بدین ترتیب بسیاری از زنان که خارج از محیط محافظه‌کارانه مذهبی‌ها از انقلاب حمایت کرده بودند حیرت‌زده خود را در وضعیتی بدتر از قبل یافتند. زمانی که آیت‌الله خمینی در تاریخ هفتم مارس ۱۹۷۹ [۱۶ اسفند ۱۳۵۷] حجاب را اجباری اعلام کرد، زنان یک روز بعد یعنی در هشتم مارس - که هم‌زمان با روز جهانی زن که آن زمان روز مهمی در ایران به شمار نمی‌رفت- در تظاهرات خودجوش و پرشور مخالفت خود را با این تصمیم نشان دادند. گرچه این تظاهرات روند اجرای حجاب اجباری را کند و فضا را برای تحلیل انتقادی باز کرد اما حکومت جمهوری اسلامی به هر حال به برنامه خود برای تفکیک جنسیتی ادامه داد.

**باز شدن عرصه سیاسی و اجتماعی به روی زنان محافظه‌کار
عواقب ناخواسته بسیاری برای حکومتی داشت که می‌کوشید یک
«جامعه اسلامی» خیالی را بر پایه تفکیک جنسیتی و جایگاه زنان
در خانه باز آفریند**

مکرر توسط پلیس امنیت اخلاقی، حجاب اجباری را زیر سوال می‌برند و روزانه با حجاب نامعمول، مانتوهای تنگ و رنگارنگ و آرایش غلیظ در خیابان‌های شلوغ پرسه می‌زنند و به کافه‌ها می‌روند و از این راه حکومت را به چالش می‌کشند. در ایران امروز، جوانان، مخصوصاً جوان‌های غیرمذهبی از طبقه متوسط شهری، در فعالیت‌هایی شرکت می‌کنند که خطر مجازات را در پی دارد، مثل رفت‌وآمد با دوستانی از جنس مخالف، جستجوی دوست‌پسر یا دوست‌دختر مناسب در خیابان‌ها، شرکت در پارتی‌های مختلط به سبک غربی، و داشتن رابطه جنسی بدون ازدواج.^۶ این جوان‌ها با وجود آگاهی از عواقب رفتار اجتماعی خود و خطر مجازات از سوی حکومت، تحقیر و بدنامی همجنس‌گرایان توسط رژیم را محکوم می‌کنند و مدعی حق رابطه جنسی مبتنی بر توافق طرفین هستند. پردیس مهدوی در کتاب خود با عنوان قیام‌های پرشور^۶ شیوه‌های گوناگونی را روایت می‌کند که مردان و زنان جوان ایرانی (که اکثراً شهرنشین، طبقه متوسطی و دارای تحصیلات دانشگاهی هستند) در زندگی روزمره از بدن و روابط جنسی خود به عنوان وسیله اصلی مقابله با سیاست‌های سرکوب‌گرانه حکومت اسلامی بهره می‌گیرند.^۶ گرچه بدون شک بخشی از انگیزه این جوانان لذت شخصی نیز هست، رفتارشان به همان اندازه نوعی ابراز مخالفت سیاسی با حکومت اسلامی و پیامی صریح حاکی از حق مالکیت آن‌ها بر جنسیت‌شان است. از دید تحلیل‌گران اجتماعی، این تغییرات نشانه یک انقلاب اجتماعی و جنسی در حال وقوع در ایران است.

این اشکال مقاومت گرچه بیشتر فردی‌اند، وقتی همزمان خیل عظیمی از جوانان آن‌ها را در پیش می‌گیرند، به تجلی مقاومت و مبارزه با دیدگاه جنسی و ایدئولوژی جنسیتی حکومت تبدیل می‌شوند. اما در کنار این اشکال فردی مبارزه، نوعی مقاومت هویداتر و سازمان‌یافته‌تر هم هست. برای مثال، کمپین «سنگسار را برای همیشه متوقف کنید» که به دست کنش‌گران زن جوان در داخل ایران راه‌اندازی شده هم‌چنان در سطح بین‌المللی باعث شرمساری حکومت است و توجه همگان را به استفاده وحشیانه و غیر قابل توجیه از سنگسار به عنوان وسیله اعدام، به‌ویژه برای جرائم جنسی، جلب می‌کند. به همین ترتیب کمپین «یک میلیون امضا» کوششی است که حامیان زیادی در بسیاری از شهرستان‌ها و شهرها و از میان جمعیت‌های شهری و روستایی به دست آورده است.^۷ مطالبات اصلی اعضای این کمپین عبارتند از بازیابی در

و حتا به جای تن دادن به ازدواج‌های سنتی همسران‌شان را از طریق همین شبکه‌ها انتخاب کردند. برخی حتا با قابلیت‌های گوناگون در طول جنگ ایران و عراق (۱۳۵۹ تا ۱۳۶۷) وارد عرصه نبرد شدند. این نقش‌های غیرسنتی تا اندازه‌ای به زنان محافظه‌کار اجازه داد تا بر برابری خود با مردان پای بفشارند و آن‌ها را به آن استقلال فردی و اقتصادی رساند که حکومت لیبرال پهلوی از تأمین آن بازمانده بود.

اما هم‌چنان که سیاست‌های حکومت درباره روابط جنسی در دهه ۱۹۸۰ رفته‌رفته آشکار شد، بسیاری از زنانی که در ابتدا از آن حمایت کرده بودند مایوس و سرخورده شدند و مشروعیت برخی از سیاست‌هایی را که به نام مذهب اعمال می‌شد زیر سوال بردند. با افزایش بیش از پیش تحصیل زنان در مسائل مذهبی و بررسی مجدد متون مذهبی، تفسیرهایی زن‌محورتر از قرآن پدیدار شد. این فرایند با نوشته‌های انتقادی زنان سکولار، به‌ویژه وکلای برجسته‌ای همچون مهرانگیز کار و شیرین عبادی، درباره حقوق زنان تقویت شد، زنانی که گرچه در ظاهر مخالف زنان اسلام‌گرا بودند و برابری جنسیتی را در چارچوبی سکولار پیگیری می‌کردند، اما با آنان مطالبات مشترک بسیاری داشتند.^۱ مطالبات این زنان به‌ویژه در زمینه اصلاح قانون خانواده مشترک بود، قانونی که جایگاه زنان را تا حد دارایی شوهران‌شان کاهش داده و آنان را از حقوق کامل شهروندی محروم ساخته بود. در نتیجه این مکالمه‌های عمومی، نسلی از اصلاح‌طلبان مذهبی سر برآوردند که شامل برخی از رهبران برجسته مذهبی مرد نیز می‌شد، مردانی که به شیوه‌ای بیشتر نزدیک به زنان و کمتر مبتنی بر تبعیض جنسی به تفسیر متون مذهبی پرداختند.^۲

در همین اثنا مسئله روابط جنسی در ایران به شکل فزاینده‌ای سیاسی شد. در دهه‌های ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰، جوانان ایرانی یا همان «فرزندان جمهوری اسلامی»^۳ کسانی که ورزی «هدف پروژه اسلامی کردن» می‌داند،^۴ فرصت‌های جدیدی برای بیان خود و روابط جنسی خود ابداع کردند که با آموزه‌های حکومت اسلامی ایران در تضاد بود. آن‌ها سبک پوشش غربی را برگزیدند و شیوه زندگی تازه‌ای را بر پایه تماشای کانال ام‌تی‌وی، گوش دادن به گروه پینک فلوید و خواندن آثار پابلو نرودا و میلان کوندرا در پیش گرفتند.^۵ در این میان به‌ویژه زنان جوان‌تر، با وجود بازداشت‌ها و مجازات‌های

قانون اساسی ایران برای حذف تمامی مفاد تبعیض‌آمیز علیه زنان و اصلاح قانون خانواده به منظور تبدیل ازدواج به رابطه همسری بین دو فرد برابر، و تضمین اعطای حقوق برابر به زنان به طوری که همچون مردان صاحب اختیار بدن خود باشند. حال زنان ایرانی خواهان صمیمیت بیشتر و نزدیکی عاطفی و جنسی بیشتر در ازدواج هستند، رابطه‌ای که دیگر تولید مثل تنها هدف آن شمرده نمی‌شود.

بحث و گفت‌وگو درباره گرایش جنسی افراد و همجنس‌گرایی هرگز، حداقل از نیمه دوم قرن بیستم تاکنون، به این اندازه در ایران رایج نبوده است. به علاوه در حال حاضر تمرکز بر حق داشتن رابطه جنسی توافقی است، صرف نظر از این که این رابطه میان ناهمجنس‌ها باشد یا همجنس‌ها. در همین حال گسترش دنیای مجازی به عنوان عرصه اصلی مباحثه درباره جنسیت، حقوق و آزادی‌های جنسی، و لذات جنسی ادامه دارد. در همین فضای مجازی است که موضع ایدئولوژیک شبه علمی حکومت ایران مبنی بر این که مردها نسبت به زنان نیاز جنسی بیشتری دارند به چالش کشیده شده و گاه مورد تمسخر نیز قرار می‌گیرد. در این میان خرده‌فرهنگ‌های پنهانی همجنس‌گرایان به‌ویژه در مرکز شهرهای بزرگ نیز به وجود آمده و برخی از آن‌ها نشریات و گروه‌هایی هم در فضای سایبری به زبان فارسی دارند. یکی از موضوعات مورد بحث و پیگیری آن‌ها به رسمیت شناخته شدن قانونی همجنس‌گرایی از سوی حکومت است. چند نهاد یا سازمان زیرزمینی نیز در حمایت از آزادی گرایش جنسی در داخل و خارج از کشور شکل گرفته و ارتباطات و پیوندهایی در خارج از کشور یافته‌اند.

< نتیجه‌گیری

در ایران، گفتمان عمومی و مداخله حکومت هم‌چنان به آن چه روابط جنسی «قابل قبول» شمرده می‌شود شکل می‌دهد و آن را دگرگون می‌سازد. در قرن نوزدهم و پیش از آغاز دوره مدرنیته شدن، دغدغه‌ها و چالش‌های اخلاق جنسی بیشتر از طریق عوامل اجتماعی و نهادهای اجتماعی-مذهبی شکل می‌گرفت، و مردان و زنان خود، راه‌هایی می‌یافتند تا از طریق آن‌ها به درجه‌ای از استقلال برسند. حکومت، پیش از قرن بیستم، بیشتر به غلام‌بارگی (بچه‌بازی)، تجاوز به پسران، و عدم توافق در رابطه جنسی می‌پرداخت و کمتر به مسائل جنسی زنان، قانون پوشش یا همجنس‌گرایی مردان و زنان توجه می‌کرد. در دوران پهلوی، صنعتی شدن، سکولار و غربی شدن به مهم‌ترین اهداف حکومت تبدیل شد و ترویج دگرجنس‌خواهی و روابط جنس‌های مخالف، همراه با حضور زنان در زندگی اجتماعی، جزئی اساسی از برداشت حکومت از مدرنیزاسیون و فرایند مدرن شدن را تشکیل می‌داد. این کار با تأکید بر سبک لباس غربی و کشف حجاب، گسترش تحصیلات و باز کردن عرصه عمومی به روی زنان اجرا شد. در این میان گرچه بسیاری از زنان از این تغییرات استقبال کردند، بخش وسیعی از اقشار محافظه‌کار از آن‌ها جدا افتادند و نفعی از این تغییرات نبردند. گرچه دموکراسی بخشی از برنامه حکومت برای مدرنیزاسیون نبود، با این همه زنان این فرصت را غنیمت شمردند تا با کار و تلاش در داخل و خارج از ساختار حکومت موجب تغییرات اساسی، از جمله اصلاح قانون خانواده، اعطای اندکی حقوق بیشتر در طلاق و مسئله حضانت و تحدید چندهمسری، شوند.

از انقلاب سال ۱۳۵۷ تاکنون حکومت جمهوری اسلامی در پی آن بوده است تا عمدتاً به واسطه قانون پوشش به اصطلاح «اسلامی»، لغو اصلاحات قانون خانواده و تبلیغ چندهمسری و ازدواج موقت، روابط جنسی افراد را کنترل کند. در این میان برخلاف جنس مذکر که در چارچوبی کاملاً دگرجنس‌گرایانه به عنوان امر طبیعی تأکید و تبلیغ شده، جنس مونث بار دیگر به حاشیه رانده شده است. روابط همجنس‌گرایانه محکوم اعلام شده و بالاچار به خفا رانده می‌شوند. از سوی دیگر تلاش حکومت برای کنترل روابط جنسی، رفتارشان با زنان و تحقیر و تعیین مجازات‌های شدید برای اقلیت‌های جنسی باعث شده است تا برخی از فعالان زن مسلمان و سکولار هم‌پیمان شوند و با به راه انداختن جنبش حقوق زنان بحث‌هایی را در دو حوزه مذهبی و سکولار، هم در عرصه عمومی و هم در فضای مجازی، آغاز کنند. جوانان هم که اکنون ۷۰ درصد جمعیت ایران را تشکیل می‌دهند از طریق کنش‌های فردی گوناگون جنبش خاص خود را به راه انداخته‌اند، از راه‌هایی چون نوآوری در شیوه لباس پوشیدن متضاد با الگوهای تجویزی حکومت، برقراری رابطه جنسی بدون ازدواج، زیر سوال بردن طبیعی بودن «دگرجنس‌گرایی» و تعریف حکومت از روابط جنسی. خلاصه آن که ایران اکنون در حال تجربه چیزی است که می‌توان آن را نوعی آزادسازی روابط جنسی نامید. بسیاری از تحلیل‌گران اجتماعی به این طنز غریب زمانه اشاره کرده‌اند که این آزادسازی جنسی دارد زیر نگاه جمهوری اسلامی و در واکنش به آن و به شکلی اتفاق می‌افتد که هضم آن حتا برای بسیاری از حکومت‌های سکولار نیز دشوار است. در این میان هنگام ارزیابی گستره این مقاومت عمومی، همواره باید به یاد داشت که زنان که غالباً بیش از دیگران مورد ظلم و سرکوب قرار می‌گیرند، سنگین‌ترین بار سیاسی و اجتماعی این مبارزه را بر دوش دارند.

پانویس

1. Hoodfar, H. (1999) The Women's Movement in Iran: Women at the Crossroad of Secularization and Islamization. Montpellier: Women Living Under Muslim Laws
2. Mir-Hosseini, Z. (1999) Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran. Princeton NJ: Princeton University Press
3. Yaghmaian, B. (2002) Social Change in Iran: An Eyewitness Account of Dissent, Defiance, and New Movements for Rights. New York: SUNY Press
4. Varzi, R. (2006) Warring Souls: Youth, Media, and Martyrdom in Post-Revolution Iran. Durham NC: Duke University Press
5. Yaghmaian, B. (2002) Social Change in Iran: An Eyewitness Account of Dissent, Defiance, and New Movements for Rights. New York: SUNY Press
6. a. b. c. Mahdavi, P. (2009) Passionate Uprisings: Iran's Sexual Revolution. Stanford CA: Stanford University Press
7. Hoodfar, H., and Sadeghi, F. (2009). 'Against all odds: The building of a women's movement in the Islamic Republic of Iran 1979-2007', Development 52(8): I-II.
- 1 Yaghoobi, Claudia. "Shifting Sexual Ideology and Women's Responses: Iran between 1850-2010". Homa Hoodfar and Anissa Lucas-Helie, eds. Sexuality in Muslim Contexts: Restrictions and Resistance: Zed Books, 2012. P. 52-80. Reprint Permission granted by Zed Books.



ولتاین م. مقدم
مترجم: پرتو فرهودی
لینک مطلب

شهرنشینی و گسترش افق‌های شهروندی زنان

شهرهای بزرگ خاورمیانه و شمال آفریقا شاهد رشد جمعیتی از زنان تحصیل‌کرده و شاغلند که می‌خواهند در عرصه اجتماع مشارکت تام داشته باشند و از حقوق شهروندی برابر با مردان برخوردار باشند. از دل همین جمعیت جنبش‌ها و تشکل‌های پویایی پدید آمده است که برای لغو قوانین تبعیض‌آمیز و به‌خصوص قوانین خانواده مبتنی بر شریعت مبارزه می‌کنند و خواستار فسخ قوانین ضدزن در این جوامع هستند. ولتاین مقدم، جامعه‌شناس فمینیست عقیده دارد که شهرنشینی و ضمانت آن -به‌ویژه تحصیل- در توانمند ساختن زنان این منطقه برای شرکت در کنش‌های جمعی و بسیج آن‌ها برای احقاق حقوق کامل شهروندی نقش برجسته‌ای دارد. ترجمه گزیده‌ای از این مقاله را اینجا می‌خوانید.

نقش مدنیت و ضمانت آن -به‌ویژه تحصیل و جهش‌های جمعیتی- در توانمند ساختن زنان این منطقه برای شرکت در کنش‌های جمعی و بسیج آن‌ها برای احقاق حقوق کامل شهروندی تأکید دارد.

< تحصیل و پیشرفت زنان

نهادهای آموزشی در خاورمیانه از میانه قرن بیستم به این سو رشدی شگرف داشته‌اند. تحصیل و آموزش در سیر توسعه دولت‌های امروزی و تکوین مفهوم شهروندی نقش محوری داشته و نظریه‌پردازان جامعه جهانی بر نقش تحصیلات در انعکاس و تقویت فرهنگ جهانی تأکید کرده‌اند.^۳ تحصیل اکنون حق اساسی شهروندان و یکی از نهادهای کلیدی مدرنیته به شمار می‌آید و تامین آن برای مشروعیت یافتن دولت‌ها ضروری است.

شماری از تغییرات اجتماعی با رشد و افزایش تحصیلات همگانی مرتبطند، از جمله کاهش نرخ زاد و ولد، بالا رفتن سن ازدواج اول و دگرگونی در ساختار و پویایی خانواده‌ها. در ۵۰ سال گذشته سطح تحصیل در منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا (که در زبان انگلیسی به اختصار MENA نامیده می‌شود) به حد چشمگیری افزایش یافته است و این به‌رغم نگرانی‌هایی است که در خصوص کیفیت تحصیل، کمبود منابع و عدم تجانس سیستم آموزشی موجود در منطقه با ضروریات جهانی شدن وجود دارد. گسترش آموزش در سراسر منطقه یک‌دست نبوده است و بعضی کشورها بیش از دیگران به تحصیل بها داده‌اند. گذشته از این کیفیت نهادهای آموزشی در هر حکومت هم متفاوت است و مناطق شهری وضعی بهتر از روستاها داشته‌اند. با این همه و به‌رغم آن که نظام آموزشی در

خاورمیانه و شمال آفریقا منطقه‌ای نیست که به داشتن جنبش‌های زنان شهره باشد. در ذهن مردم جهان و با تأثیر از گزارش رسانه‌ها از این منطقه، کشورهای این حوزه بیشتر به عنوان مهد جنبش‌های اسلام‌گرا، دولت‌های اقتدارگرا و درگیری‌ها و مناقشه‌های بی‌پایان شناخته می‌شوند. اما، برعکس، منطقه مذکور شاهد ظهور جنبش‌ها و سازمان‌های زنانی نیز بوده است که خواهان تغییر و اصلاح در قوانین خانواده، حقوق ملی برابر با مردان، وضع قوانینی علیه خشونت خانگی و آزار و اذیت جنسی و نیز مشارکت بیشتر زنان در عرصه‌های سیاسی و اقتصادی هستند. این جنبش‌ها که از دهه ۱۹۸۰ رو به افزایش بوده‌اند در شهرهای بزرگ تمرکز یافته و پیش از هر چیز از زنان شهری، تحصیل‌کرده، شاغل و متخصص تشکیل شده‌اند. از آن‌جا که شهرها در فرایندهای مربوط به جهانی شدن و همین‌طور اعتراض‌های مردمی و حرکت‌های اجتماعی نقشی کلیدی ایفا می‌کنند، این امر چندان دور از انتظار هم نیست.^۱

درست است که پدیده شهرنشینی در خاورمیانه و شمال آفریقا مشکلات اجتماعی ایجاد کرده، اما همین پدیده شرایطی را فراهم ساخته است که برای رشد گروه‌های شهروندی مطالبه‌گر و دیگر مظاهر کنش جمعی مساعد بوده است. شهرهای سراسر این منطقه اکنون با اقدام به سرمایه‌گذاری و فعالیت تجاری در اقتصاد جهانی نقش دارند و از راه مداخله دولت‌های خود در سازمان‌های چندجانبه و پیمان‌های بین‌المللی با نظام سیاسی جهان در پیوند هستند. اکنون جمعیت رو به افزایشی از مردم این منطقه به فناوری‌های جدید اطلاعات و ارتباطات که منطقه را با جامعه و فرهنگ جهانی مرتبط می‌سازد دسترسی دارند.^۲ اعضای همین جمعیت شهرنشین، تحصیل‌کرده و آشنا با تکنولوژی، گروه‌های حمایت از حقوق زنان را تشکیل می‌دهند. از این رو مقاله حاضر بر

< چالش‌های شغلی و نابرابری‌های اجتماعی

به مرور زمان سطح زندگی در منطقه منا به حد چشمگیری بالا رفته و گواه این امر شاخص‌های اجتماعی مانند امید به زندگی، نرخ مرگ و میر کودکان و مادران، سن ازدواج، باروری، سواد خواندن و نوشتن و میزان ثبت‌نام دانش‌آموزان در مدارس است؛ دسترسی بیشتر به آب سالم، تسهیلات بهداشتی کافی و حمایت‌های اجتماعی از جمله شواهد دیگر است. با این حال توسعه اجتماعی و اقتصادی در کشورهای این منطقه یکسان و هماهنگ نبوده است و، به گفته برخی از ناظران، نابرابری درآمدی در منطقه رو به افزایش است.^۶ این نابرابری‌ها همراه با درصد فزاینده بیکاری و هزینه گزاف زندگی، بستر بروز ناآرامی‌هایی را فراهم ساخته است که در سال‌های اخیر در مصر، ایران و کشورهای دیگر شاهد بوده‌ایم.^۷

در همین حال رشد شهرنشینی و جمعیت حجم و ساختار نیروی کار را دگرگون کرده است. در بیشتر کشورها جمعیت از اشتغال در مناطق عمدتاً روستایی و کشاورزی به فعالیت‌های اقتصادی و خدماتی در شهرهای صنعتی روی آورده است. این تغییرات بر زندگی زنان هم -که به شکل روزافزونی جذب نیروی کار شده‌اند- اثر گذاشته است. البته دامنه این اثرگذاری در مقایسه با مناطق دیگر دنیا کمتر بوده است. بر اساس آمارهای سازمان جهانی کار، میزان فعالیت اقتصادی زنان بزرگسال از ۳۵ درصد فراتر نیست. سهم زنان کل منطقه از نیروی کار در فعالیت‌های غیرکشاورزی بسیار کم و زیر ۲۰ درصد است.^۸

در بیشتر کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا پدیده شهرنشینی پیامدهایی مثبت چون دسترسی به امکانات پزشکی، آب سالم و تاسیسات بهداشتی داشته، اما بعضی از کشورهای منطقه برای تامین این نوع خدمات بهداشتی هم‌چنان مشکل دارند. در کشورهای دیگر ناهمخوانی‌های ملموسی میان زندگی روستایی و شهری هست. از نظر دسترسی به خدمات عمومی، زندگی شهری در مجموع بهتر از زندگی روستایی است، اما رشد جمعیت و کاهش بودجه خدمات اجتماعی دولت‌ها بر کیفیت و کمیت خدمات شهری اثری منفی داشته است. آمارها این فشارها را منعکس نمی‌کنند، اما اگر از بخش‌های فقیرنشین برخی از شهرهای بزرگ منطقه منا دیدن کنید، تاثیر این فشارها به‌وضوح قابل مشاهده است. در این مناطق ازدحام جمعیت، کهنگی و کمبود وسایل نقلیه عمومی، وضع بد خیابان‌ها، آلودگی هوا، آلودگی صوتی و نبود آیین‌نامه‌های ایمنی ساختمان‌ها فقط بخشی از مشکلات عدیده‌ای هستند که بر ساکنان کم‌درآمد شهر فشار می‌آورد.

در حالی که بسیاری از افراد مرفه در قبال این نابرابری‌ها دغدغه‌خاطری ندارند، عده‌ای دیگر از دیدن بی‌عدالتی‌ها سرخورده‌اند. از همین روست که بسیاری از سازمان‌های مردم‌نهاد تحت مدیریت زنان خود را وقف بهبود زندگی زنان کم‌درآمد می‌کنند. در همین حال معضل فقر در شهرها در کنار فقر روستاییان

خاورمیانه و شمال آفریقا با دشواری‌های فراوان روبه‌روست (از جمله ازدیاد جمعیت، کتاب‌های درسی قدیمی و عدم توازن میان آموزش و اشتغال)، چند دهه آموزش دولتی زمینه‌پیدایش شهروندانی مطالبه‌گر را فراهم آورده است.

با آن که حضور زنان در مقطع آموزش عالی در کشورهای این منطقه یک‌دست و یکسان نیست، معمولاً گرایش به رشته‌های علوم انسانی و علوم اجتماعی تا مراحل عالی و تخصصی در زنان این کشورها زیاد است. در همین حال بعضی از اقتصاددان‌ها معتقدند که تراکم زنان در رشته‌هایی که بنا بر سنت زنانه محسوب می‌شوند یکی از عواملی است که در این کشورها نبود تناسب میان جمعیت تحصیل کرده و نیاز بازار کار را تشدید کرده است.

برخی دیگر بازدهی شخصی و اجتماعی تحصیلات عالی زنان و عواقب ناخواسته کنش‌گری سیاسی و دگرگونی فرهنگی را مورد تاکید قرار داده‌اند.

در عین حال باید توجه داشت با آن که تحصیل، آگاهی و کنش جمعی زنان شهرنشین را افزایش داده، میزان باروری در آن‌ها و به‌ویژه در زنان شهرنشین کاهش یافته است. ابعاد دیگر این گذار جمعیت‌شناسانه هم، پیامدهایی داشته است که در ذیل به آن‌ها می‌پردازیم.

< گذار جمعیت‌شناسانه و تلویحات جنسیتی

رشد جمعیت در منطقه منا تا همین اواخر بسیار زیاد بوده و بعد از کشورهای جنوب صحرای آفریقا این منطقه بالاترین رشد جمعیت را داشته است. در سال‌های پایانی قرن بیستم، میزان زاد و ولد و باروری، به‌ویژه در میان زنان جوان، تحصیل کرده و شهرنشین، کاهش یافت. میزان باروری زنان در این منطقه در کل از هفت فرزند برای هر زن در دهه ۱۹۵۰، تا ۴٫۸ فرزند برای هر زن در ۱۹۹۰، و ۳٫۶ فرزند برای هر زن در سال ۲۰۰۱ کاهش یافت.^۴

شهرنشینی و تحصیلات مواردی چون افت باروری و کاهش مرگ و میر در منطقه، تغییراتی مرتبط با دسترسی روزافزون به بهداشت و درمان و اطلاعات مربوط به تنظیم خانواده و وسایل ضدبارداری را افزایش داده‌اند. کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا طی دهه‌های متمادی انواع سیاست‌ها و دل‌مشغولی‌های جمعیتی را تجربه کرده‌اند. کشورهایی که نگران رشد جمعیت بوده‌اند (از جمله ایران و مصر) از یک سو کوشیدند نظام بهداشت و درمان خود را بهبود بخشند و مرگ و میر مادران و نوزادان را کاهش دهند و از سوی دیگر زاد و ولد را کمتر کنند. کشورهای دیگر هم کوشیدند مرگ و میر مادران را کاهش دهند و بهداشت جمعیت را بهبود بخشند، اما بر کاهش زاد و ولد اصراری نداشته‌اند و تلاش چندانی در این زمینه نکرده‌اند. (مانند یمن و عربستان سعودی). از همین رو با وجود آن که مرگ و میر مادران و نوزادان کاهش یافته است، میزان باروری در منطقه متغیر است.^۵

همچون چالشی کلیدی در برابر دولت‌ها و شهروندان قد علم کرده است.

به این ترتیب می‌بینیم که شهرنشینی هم موجد پیشرفت‌های اجتماعی بوده و هم نابرابری‌های اجتماعی را از پی آورده است و هر دو این‌ها در پیدایش گروه‌هایی از زنان مطالبه‌گر موثر بوده است. شهرهای بزرگ خاورمیانه و شمال آفریقا شاهد رشد جمعیتی از زنان تحصیل کرده و شاغل بوده‌اند، زنانی که می‌خواهند در عرصه اجتماع مشارکت تام داشته باشند و از حقوق شهروندی برابر با مردان برخوردار باشند. از دل همین جمعیت جنبش‌ها و تشکل‌های پویایی پدید آمده است که برای لغو قوانین تبعیض‌آمیز و به‌خصوص قوانین خانواده مبتنی بر شریعت [احکام اسلامی] مبارزه می‌کنند و خواستار فسخ قانون‌هایی هستند که زن را در خانواده در جایگاه عضوی صغیر، وابسته و زیردست می‌نشانند. بخش عمده‌ای از زنان امروز، نسل کنش‌گران و همین‌طور شماری از مقامات دولتی این قوانین را کهنه و منسوخ می‌دانند. بحث بر سر قیمومیت مرد بر زن است، قیمومیتی که زن را ملزم می‌کند برای پرداختن به مجموعه‌ای از فعالیت‌های اجتماعی از مرد اجازه بگیرد و از ارث سهمی نابرابر داشته باشد. این قوانین حق تقدم در طلاق و سرپرستی فرزند را به مرد می‌سپارند، زن و مرد را مالک مشترک دارایی‌های خانواده نمی‌شناسند و بر این فرض استوارند که مرد باید از همسر و فرزندان خود «نگهداری» کند و زن هم باید «فرمانبردار» شوهر باشد.

«جنبش‌های زنان»

شهرنشینی، تحصیلات دانشگاهی، کاهش نرخ زاد و ولد و مشارکت در نیروی کار عواملی هستند که توان زنان را برای مقابله جمعی با نارضایتی‌ها و تلاش یکپارچه برای تحقق آرمان‌های‌شان افزایش داده‌اند. در همین حال دستور کار جهانی برای احقاق حقوق زنان و کنفرانس‌های سازمان ملل در دهه ۱۹۹۰- به‌ویژه «کنفرانس بین‌المللی جمعیت و توسعه» که در سال ۱۹۹۴ در قاهره برگزار شد و کنفرانس پکن در سال ۱۹۹۵- فرصت‌های مساعدی را در خاورمیانه برای رشد سازمان‌های زنان و سازمان‌های مردم‌نهاد تحت رهبری زنان به وجود آورده است. از این روست که علاوه بر جنبش‌های اسلام‌گرایانه، جنبش‌های زنان خاورمیانه و شمال آفریقا از پررنگ‌ترین جنبش‌های اجتماعی منطقه‌اند و در ایجاد جامعه مدنی در این کشورها نقش موثری دارند. گسترش تحصیلات دانشگاهی و کوچک شدن خانواده باعث فراغت بیشتر زنان برای پرداختن به فعالیت‌های مدنی و سیاسی بوده است. در سایه همین تحول‌هاست که زنان توانسته‌اند تشکل‌های مردم‌نهاد به وجود آورند یا در چنین سازمان‌هایی فعالیت کنند، از حقوق و برابری زن و مرد دفاع کنند، در پیکار برای اصلاح قوانین خانواده، کسب حقوق شهروندی و سهمیه‌های انتخاباتی برابر با مردان سهیم شوند، خواستار وضع قوانینی علیه تهدید جنیستی و در راستای پیگرد قانونی هر شکل از خشونت علیه زنان باشند.

به دلیل آن که زنان کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا مدت‌های مدید از نهادهای قدرت دور و برکنار بوده‌اند، درخواست برای تغییر سهمیه‌های انتخاباتی

در تمام این کشورها به دلیل وجود نابرابری‌های جنسی، از نظر بهره‌مندی از نعمت خواندن و نوشتن، آموزش، تحصیلات عالی، استخدام و درآمد زن‌ها در رویارویی با فقر آسیب‌پذیرند و این به‌ویژه در دوران رکود اقتصادی یا در شرایط طلاق، طرد زن یا بیوه شدن او بیشتر محسوس است. الگوهای فرهنگی که مرد را نان‌آور خانه و زن را کدبانو معرفی می‌کند، نبود برنامه‌های دولتی برای استفاده از زنان در نیروی کار و قوانین اسلامی خانواده که برای زن سهمی کمتر از ارث در مقایسه با مرد قائلند و تشویق وابستگی زن به «قیم مرد»، همگی فقر و آسیب‌پذیری زنان را تشدید می‌کنند. وکلای زن که برای اصلاح قانون خانواده می‌کوشند از این نکته غافل نبوده‌اند.

«خانواده، جنسیت، قانون خانواده»

خانواده از دیرباز در خاورمیانه به عنوان نهادی پدرتبار- پدرمکان و گاه مبتنی بر چندزنی شناخته شده است. این نهاد بخشی از آن چیزی است که کالدول آن را «کمربند پدرسالاری» و دنیز کاندیوتی «کمربند پدرسالاری کلاسیک» خوانده است.^۹ با این همه شهرنشینی و پیامدهای آن- از جمله آموزش، باز شدن فضاهای عمومی به روی زنان و ارتباط با جامعه جهانی- بر خانواده سنتی و نقش‌های جنسیتی از پیش تعیین شده در آن اثرگذار بوده و توانسته است خانواده هسته‌ای را جایگزین خانواده پرجمعیت پدرمکان کند. شهرنشینی فرصت‌های بسیار بیشتری برای زنان فراهم آورده و نگاه به جنسیت را تغییر داده است. در آن دسته از کشورهای منطقه که شهرگرایی در آن‌ها رشد داشته پدیده چندزنی به گواهی آمار رنگ باخته است. در این میان گرچه فقط ترکیه و تونس چندزنی را مطلقاً ممنوع کرده‌اند، تک‌همسری به عنوان الگوی رایج در سراسر منطقه جا افتاده است. در سال ۲۰۰۴ هم در مراکش قانون خانواده به شکلی اصلاح شد که داشتن همسر دوم را برای مرد بسیار دشوار کرد.

با گسترش تحصیلات عالی، ازدواج زود هنگام هم رفته‌رفته به پدیده‌ای نادر تبدیل می‌شود و زنان و مردان جوان در دانشگاه، محیط کار و دیگر مکان‌های عمومی موجود در شهر با یکدیگر آشنا می‌شوند و معاشرت می‌کنند. پیش از سال ۱۹۷۰، زنان منطقه معمولاً در دوره نوجوانی یا اوایل بیست سالگی ازدواج می‌کردند. امروزه میانگین سن زنان در ازدواج اول به بیست و پنج سالگی و برای مردها به ۲۸ تا ۲۹ سالگی افزایش یافته است. این تغییر به‌ویژه مایه نگرانی رهبران دینی محافظه‌کار در این کشورها از نظر پیامدهای ازدواج دیرهنگام برای شهروندان شده است. اکنون الگوهای ازدواج تحت تاثیر شهرنشینی قرار دارند و جوانان شهری در تمام کشورهای منطقه در سنی بالاتر از گذشته ازدواج می‌کنند. پایین‌ترین سن ازدواج دختران در کشورهای بسیار فقیر و نواحی روستایی به چشم می‌خورد.



- “World Society and the Nation-State,” *American Journal of Sociology* 103, no. 1 (1997): 144–181; John Boli and George M. Thomas, “World Culture in the World Polity,” *American Sociological Review* 62, no. 2 (1997): 171–190; John Boli, “Contemporary Developments in World Culture,” *International Journal of Contemporary Sociology* 46, nos. 5–6 (2005): 383–404
3. See Karen Bradley and Francisco O. Ramirez, “World Polity Promotion of Gender Parity: Women’s Share of Higher Education, 1965–85,” *Research in Sociology of Education and Socialization* 11 (1996): 63–91; and John W. Meyer, Francisco O. Ramirez, and Yasemin Soysal, “World Expansion of Mass Education, 1870–1980,” *Sociology of Education* 65, no. 2 (1992): 128–49
4. Farzaneh Roudi, “Population Trends and Challenges in the Middle East and North Africa,” PRB Policy Brief (Washington, D.C.: Population Reference Bureau, Oct. 2001)
5. On infant, child, and maternal mortality health indicators for the Arab countries, see United Nations Development Report (UNDP), Arab Human Development Report 2009 (New York: UNDP, 2009). See also Assaad, “Urbanization and Demographic Structure in the Middle East and North Africa with a Focus on Women and Children”
6. M. Riad El-Ghonemy, *Affluence and Poverty in the Middle East* (New York: Routledge, 1998); Alan Richards and John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East*, 3rd ed. (Oxford: Westview Press, 2007); Larbi Sadiki, “Popular Uprisings and Arab Democratization,” *International Journal of Middle East Studies* 32 (2000): 71–95; UNDP, Arab Human Development Report 2002 (New York: Oxford University Press USA, 2003)
7. See in particular Joel Beinen, *Justice for All: The Struggle for Worker Rights in Egypt* (Washington DC: The Solidarity Center, 2010); R. Tusi, “Voices of a New Iran,” *OpenDemocracy*, December 11, 2009. <http://www.opendemocracy.net/r-tousi/voices-of-new-iran>
8. See Moghadam, *Modernizing Women*, chapter 2; Moghadam, “Women’s Economic Participation in the Middle East: What Difference Has the Neoliberal Policy Turn Made?” *Journal of Middle East Women’s Studies* 1, no. 1 (Winter 2005): 110–146; and Moghadam, “Where Are Iran’s Working Women?” *Viewpoints: Special Issue on the Iranian Revolution at 30* (Middle East Institute, January 2009). The World Bank’s *World Development Indicators 2006* gives a regional average of a 27 percent female share of the total labor force. See Table 2.2. <http://devdata.worldbank.org/wdi2006/contents/Section2.htm>
9. John C. Caldwell, *Theory of Fertility Decline* (London: Academic Press, 1982), 166–169; Deniz Kandiyoti, “Bargaining with Patriarchy,” *Gender & Society* 2, no. 3 (September 1988): 274–290
10. <http://www.adew.org/en/>
11. See contributions in *Journal of Middle East Women’s Studies* 2, no. 2 (Spring 2006): “Women’s Activism and the Public Sphere,” guest-edited by Valentine M. Moghadam and Fatima Sadiqi

1

Moghadam, Valentine M. “Urbanization and Women’s Citizenship in the Middle East.” *The Brown Journal of World Affairs* 17.1, 2010. P. 19–34. Reprint Permission granted by Valentine M. Moghadam.

و مشارکت بیشتر در جامعه مدنی هم در زمره راهبردهای آن‌ها برای کسب نفوذ و قدرت بیشتر است.

با توجه به شرایط موجود در عرصه سیاست، جامعه مدنی برای کنش‌گری زنان عرصه مناسب‌تری است و دست‌کم در کل دسترسی آن‌ها را به مقام‌های تصمیم‌گیرنده افزایش می‌دهد. در این عرصه زنان می‌توانند در مجموعه‌ای از انجمن‌ها، اعم از انجمن‌های تخصصی و گروه‌های حقوق بشری، و سازمان‌های فعال در زمینه حقوق زنان مشغول به کار شوند.

مشارکت زنان در جامعه مدنی عمدتاً در چارچوب سازمان‌های حقوق زنان محقق می‌شود. آن دسته از زنان منطقه که تحصیلات عالی دارند نهادهایی چون «انجمن توسعه و ارتقاء زنان» در مصر¹⁰ و «سازمان حقوق زنان مصر» (که در کمپین علیه ارباب جنسیتی پیشگام بوده‌اند) را پایه‌گذاری کرده یا در آن‌ها فعالیت کرده‌اند.

تحصیلات عالی زنان نه فقط با موضوع اشتغال آن‌ها و شرکت‌شان در نهادهای حرفه‌ای و مدنی در پیوند است، بلکه پیش‌درآمدی است بر کنش‌گری آنان. این زنان تحصیل کرده‌اند که جنبش‌ها، سازمان‌ها و کمپین‌های مورد اشاره در این مقاله را پدید آوردند. بیشتر این زنان شهروندانی صاحب تخصصند که در زمینه‌های مختلف هنر، رسانه، علوم دانشگاهی و تجارت و اقتصاد فعالیت می‌کنند. زنان تحصیل کرده با ذهنی تحلیلی و انتقادی می‌توانند در سازمان‌های خود اعمال قدرت کنند، در تصمیم‌گیری‌ها سهمیم شوند، با قشرهای مختلف مردم سر و کار پیدا کنند و حقوق سیاسی خود را به کار گیرند. به این ترتیب گروه‌های زنان «فضای عمومی را زنانه» می‌سازند و حیطه جامعه مدنی مردم‌سالار را گسترش می‌دهند.¹¹

این تغییرات تا امروز محدود به جوامع شهری بوده است. شهرنشینی یکی از مشخصه‌های کلیدی تحول اجتماعی و توسعه اقتصادی است. شهرها هم در جنبش‌های اجتماعی و هم در فرایندهای جهانی نقشی محوری دارند. این بر عهده دولت‌هاست که گام‌های بیشتری بردارند تا روستائین‌ها هم در روند توسعه و تحولات اجتماعی شرکت کنند. جنبش‌های زنان هم باید کاری کنند تا زنان روستایی در مبارزات آن‌ها برای تحقق حقوق مدنی، سیاسی، اجتماعی و شهروندی خود سهمیم شوند.

پانویس

1. For cities and globalization see: Saskia Sassen, *Cities in a World Economy* (Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, 2003). For cities and urban movements see: Farideh Farhi, *States and Urban-based Revolutions: Iran and Nicaragua* (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1990), and Asef Bayat, *Street Politics: Poor People’s Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997)
2. On sociological studies of “world society,” “world culture,” and the “world polity,” see John Meyer, John Boli, George Thomas, and Francisco Ramirez,



دوروتنا شولتز
مترجم: فرهاد کشاورز

لینک مطلب

قدرت صدا

در دو دهه گذشته دگرگونی و بازسازی ریشه‌ای در رسانه‌های کشور مالی به بحث‌های تازه‌ای درباره موعظه از طریق رادیو و به شکل قابل توجه «آموزش» حکومتی درباره اسلام دامن زده است. دوروتنا شولتز، استاد دانشگاه کلن در رشته فرهنگ رسانه‌ها و جامعه، عقیده دارد که رهبران گروه‌های زنان مسلمان و دیگر طرفداران احیای اخلاق اسلامی برای بیان دیدگاه‌های خود درباره شیوه صحیح سلوک و رفتار اسلامی به طور عمد به شبکه‌های خصوصی رادیویی و خطابه‌های صوتی یا ویدئویی متکی‌اند. مطالعات و تحقیقات میدانی شولتز در کشور مالی نشان می‌دهد که در این میان عدم حضور زنان کارشناس مذهبی در برنامه‌های هر دو شبکه اصلی رادیویی مذهبی این کشور به این دلیل است که این شبکه‌ها به دست روشنفکرانی اداره می‌شوند که منتقد مداخله زنان در امر آموزش‌های مذهبی با استفاده از شبکه‌های رادیویی‌اند. ترجمه گزیده‌ای از این مقاله را اینجا می‌خوانید.

گفته، یک شوخی و حتی تن صدای فرد در یک موقعیت خاص گوشزد کنند. انگشت اتهام‌شان را به سمت شما می‌گیرند و ادعا می‌کنند که هیچ شرم و حیا ندارید یا این که هر کسی می‌تواند به رادیو برود و مجری شود. اما همه این‌ها فقط حرف است. گاهی اوقات حتا خانواده من از این شایعه‌ها در عذاب بودند. مادرم بارها از من خواست شغل دیگری پیدا کنم. می‌گفت صحبت کردن در رادیو برای زن‌ها شغل ارزشمندی نیست، به خصوص اگر اسمی مانند کیتا داشته باشد.»

گفته‌های نان‌تنه درباره مشکلات پیش روی او و تلاش خانواده‌اش برای متقاعد کردن او به تغییر شغل بازتابی است از اتهام‌هایی که حتا زنان مسلمان با آن‌ها مواجهند، زنانی که در رادیوهای محلی برنامه دارند.² در هر دو مورد انتقاد به زنان مجری یا کارشناس، توانایی این زنان برای کسب مخاطب بیشتر از دو نقطه نظر زیر سوال می‌رود: بی‌نزاکتی و عدم مهارت. دیگر ارزش‌گذاری‌های مشابه درباره مجریان و کارشناسان مذهبی زن به همان گفته‌های تکراری درباره صدای آنان و مشخصات فردی مربوط می‌شود که از صدای زنان به ذهن می‌آید. با این حال در انتقادهایی که به هر دو گروه نسبت داده می‌شود صدا نیرو یا قوایی خاص برای خودشیرینی و ایجاد حواس‌پرتی تلقی می‌شود. به نظر می‌رسد وحشت شنوندگان از این تصور باشد که به دلیل جدایی بدن و صدا در رادیو توانایی اغفال‌کنندگی «صدا» تقویت می‌شود. به هر حال دلایل انتقاد گسترده از رهبران زن مسلمانان در زمان استفاده از رادیو برای رساندن درس‌های اخلاقی‌شان را نمی‌توان مستقل و جدا از بدنامی‌ای بررسی کرد که مجریان زن به طور عام با آن دست‌وپنجه نرم می‌کنند.

پس از پایان حکومت تک‌حزبی موسی ترائوره در سال ۱۹۹۱ در کشور مالی، حدود ۶۵ درصد از ۱۵۰ رادیوی محلی که شروع به کار کردند شبکه‌های تجاری بودند؛ بقیه شبکه‌ها یا شبکه‌های (غیرانتفاعی) مردمی‌اند یا شبکه‌های محلی رادیویی ملی‌اند.¹ بخش اعظمی از این شبکه‌ها، شبکه‌های مذهبی‌اند. دو شبکه اصلی رادیویی اسلامی موجود در این کشور با نام‌های رادیو دامبه و رادیو ایسلیک جزء شبکه‌های تجاری طبقه‌بندی می‌شوند. مدیریت هر دو شبکه بر عهده افراد خاص و سازمان‌هایی است که در فضای به شدت نامتناسج بحث‌های مربوط به مسلمانان مبانی عقیدتی و موقعیت سیاسی مشخصی دارند. دیگر کنش‌گران مسلمان دیدگاه‌های خود را از طریق شبکه‌های رادیویی تجاری «معمول» منتشر می‌کنند.

تمام شبکه‌های رادیویی در مالی دست‌کم یک برنامه ارتباط با مخاطب یا یک برنامه پخش موسیقی دارند که مجری آن زن است. این مجری‌ها معمولاً به دلیل توانایی‌های گفتاری خود از شهرت زیادی برخوردارند، با این حال بسیاری از آنان به من گفتند که در راه رسیدن به شهرت با موانع بسیاری مواجه شده‌اند. نان‌تنه کیتا یکی از این مجریان بود که در سال ۱۹۹۸ با او ملاقات کردم. او در آن سال به استخدام یکی از شبکه‌های رادیویی اصلی باماکو درآمده بود. نان‌تنه، به گفته خودش، برای آن که به مجری اصلی یک برنامه صبحگاهی این شبکه تبدیل شود، «بهای سنگینی پرداخته است». او در ماه اوت ۲۰۰۶ به من گفت:

«آدم در این کار همیشه در معرض قضاوت دیگران است، قضاوت افرادی که مشتاقانه به دنبال این هستند که خطای دیگران را در مورد نامناسب بودن یک

< شمشیر دولبه قدرت صدا

زمانی خوب و اثرگذار ارزیابی می‌شود که بتواند مردم را متحد کند.

در ضرب‌المثل‌ها و اصطلاح‌های محاوره‌ای زبان باماناک (رایج‌ترین زبان در مالی) می‌توان متوجه اهمیتی شد که گوش و قلب به عنوان دو عضو موثر در شنیدن و توجه دارند و می‌توان بر اساس آن‌ها گفتار را موثر قلمداد کرد.^۴ فرقی نمی‌کند که مردم در حال گوش دادن به نام‌های شجره‌نامه باشند یا گوش دادن به ترانه یا درس اخلاق، در تمام این‌ها شیوه سخن گفتن و شنیدن است که به خود عمل به عنوان گفتار صوتی خوب اعتبار می‌دهد. اگر احساسات مردم در زمان شنیدن یک صدا برانگیخته شود، یعنی این که آن گفتار اثرگذار است.^۵ این گونه دریافت فرهنگی و اجتماعی از اهمیت شنیدن و سخن گفتن به طور خاص اشاره دارد به طنین صدا در تعامل‌های اجتماعی و، آن طور که خواهیم دید، در سخنرانی‌های سیاسی. با این حال وقتی مردم مالی و دیگر جوامع ساحلی غرب آفریقا از گفتار صحبت می‌کنند یا با آن مواجه می‌شوند، منظور تردیدآمیزی هم در ذهن دارند. در این فرهنگ ضرب‌المثل‌های متعددی درباره گفتار هست که وقتی آن را به عنوان عامل اجتماعی شدن انسان تحلیل می‌کنند، با دیده شکی عمیق به آن می‌نگرد، چرا که آن را عامل خطری بزرگ برای ایجاد فریب و خیانت برمی‌شمارد. با به رسمیت شناختن توانایی‌های متعدد گفتار کلامی در اثرگذاری بر احساسات انسانی و تحریک مردم به یک عمل ضرب‌المثل‌هایی در زبان مالی هست که به مردم توصیه می‌کنند در مواجهه با گفتار با دقت عمل کنند و سکوت را به سخن گفتن ترجیح دهند.^۶

در جامعه مالی سازمان اجتماعی پیچیده‌ای که گفتار (و سکوت) موجه را مجاز می‌شمارد، بازتاب‌دهنده تصویری بسیار قدرتمند و در عین حال نفاق افکن از گفتار و کلام است. این شیوه از مشخص کردن گفتار موجه و مجاز شامل تفکیک مناسب‌های متفاوت و زمینه‌های اجتماعی برای «سخنرانی مطلوب» است. همچنین یک تفکیک اجتماعی دیگر هم در این زمینه هست که به عوامل متفاوت اجتماعی مربوط می‌شود: گروه اول آنانی هستند که آزاد به دنیا آمده‌اند یا پیشینه اصیل دارند و به عنوان هورون^۷ شناخته می‌شوند. افراد این گروه به دلیل موقعیت اجتماعی خود اجازه ندارند برای عموم سخن بگویند و به همین دلیل ناچارند از سخنوران حرفه‌ای کمک بگیرند. گروه دوم صنعت‌گرانی هستند که از سنت ازدواج درون‌گروهی پیروی می‌کنند و با نام نیاماکالاو^۸ شناخته می‌شوند. این گروه نه تنها مجاز به سخنرانی برای عمومند، که از آنها انتظار می‌رود این کار را بکنند. در میان اعضای گروه دوم، افرادی به نام جلی^۹ هستند که سخنرانی‌های عمومی را انجام می‌دهند و به حرفه خود نیز بسیار می‌بالند. در این‌جا می‌توان شاهد برخورد دوگانه‌ای با صدا و گفتار بود که در ساختار فرهنگی تمام قبایل غرب آفریقا که به زبان مانده^{۱۰} سخن می‌گویند به چشم می‌خورد. در این جوامع می‌توان نشانه‌های بارزی از احترام و تحقیر همزمان را در برخورد

در این‌جا برای درک بهتر ادعاهایی که درباره نامناسب بودن صدای زنان و بی‌کفایتی آنان در رادیو مطرح می‌شود، نگاه دقیق‌تری به این طرز فکر می‌اندازم که مدعی است صدای زنان اثری اغواگرانه دارد. همچنین به بررسی این موضوع می‌پردازم که چگونه در این طرز تلقی منفی، از جدایی صدا از بدن زن برداشت استعاری می‌شود. در مورد رهبران زن مسلمانان که در رادیو به ارائه گفتارهایی می‌پردازند لازم است توجه ویژه‌ای به خود صدا داشته باشیم، چرا که از این رهگذر می‌توان درک کرد که چگونه شنوندگان به یک صدای خاص جذب می‌شوند، خود را با آن هماهنگ می‌کنند و تجربه شنیداری خود را موثق و معتبر می‌شمارند. چنان که غالباً مشاهده کرده‌ام، وقتی شنونده در رادیو با صدایی مواجه می‌شود که هرگز با صاحب آن صدا دیدار چهره به چهره نداشته، در ذهن خود به تحلیل آن فرد بر اساس صدایش می‌پردازد. به این ترتیب تمام مشخصات آن صدا از نظر طنین، گرمی و برش آن مورد تحلیل قرار می‌گیرد. به این ترتیب صدا نه تنها به عنوان وجه تمایز فردی شناخته می‌شود، بلکه برای بسیاری از شنوندگان به شاخصی تبدیل می‌شود که با آن می‌توان به قضاوت درباره کیفیت‌های رفتاری گوینده از نظر قابل اعتماد یا راستگو بودن نشست. به منظور درک بهتر این تمایل به تشخیص مشخصات فردی از طریق صدا، باید به تحلیل آن در گرایش محلی افراد به ارزش‌گذاری صدا پرداخت.

در جوامع ساحلی غرب آفریقا، قدرت گفتار و صدا به عنوان یک توانایی برای بسیج استعداد‌های موثر مردم شناخته می‌شود. در این جوامع انتظار می‌رود صدا و سخنرانی بر شنوندگان اثری فیزیکی داشته و در نتیجه افراد را از حالت منفعل یا حتا ساکت به حالت عمل‌گرا درآورد، به طوری که آمادگی انجام هر عمل فوق‌العاده‌ای را دارا باشند. در مالی بارها شاهد بودم که شنوندگان رادیو، درستانند افرادی که به سخنرانی زنده یا اجرای موسیقی گوش می‌دهند، بر اساس معیارهای مرتبط با لذتی که از آن برده‌اند یا اثرگذاری حسی آن به ارزیابی کیفیت گفتار رادیویی می‌پرداختند. به این ترتیب سخنرانی و صدایی که حامل آن بود زمانی خوب و موفق ارزیابی می‌شد که توانایی برانگیختن احساسات، شناخت و قابلیت‌های اخلاقی شنونده را داشته باشد و او را از حالت سکون به حالت فعال درآورد.^۳ آن چه بسیاری از شنوندگان به عنوان توانایی ذاتی سخنرانی و صدا برای تهییج شنوندگان به عمل‌گرایی (حتا به‌رغم میل باطنی آنان) ارزیابی می‌کنند، آشکارکننده وجه اجتماعی عمیق این کیفیت در نزد آنان است. در سخنرانی‌های عمومی و اجراهای موسیقی بارها شاهد بودم که شنوندگان به طور خودانگیخته به تشویق توانایی سخنران در برانگیختن حس اشتراک و اجماع در شنوندگان می‌پرداختند. بر اساس این طرز تلقی، سخنرانی

تمام شبکه‌های رادیویی در مالی دست‌کم یک برنامه ارتباط با مخاطب یا یک برنامه بخش موسیقی دارند که مجری آن زن است

کنند که سپاسگزار بخشندگی و گشاده‌دستی قدرتمندان قبیله باشند.¹³ بر اساس همین حس دوگانه‌ای که از مدت‌ها پیش نسبت به گفتار کلامی در این جامعه وجود داشته است، می‌توان به تحلیل واکنش‌های مردم به حضور رهبران زن مسلمانان در برنامه‌های رادیویی یا مجریان زن پرداخت.

< به رسمیت شناختن قدرت

تا این‌جا دیدیم که برای نسلی از رهبران زن گروه‌های اجتماعی که به دنبال برقراری ارتباط و تعامل هستند، صدا به عنوان عامل تقویت‌کننده برخی استعدادها تا چه اندازه می‌تواند عنصری کلیدی باشد. با این حال این تمرکز گسترده بر ستایش زنان مسلمان از قدرتاثرگذار صدا مانع از آن می‌شود که درک درستی از این موضوع داشته باشیم که چگونه مواد اصلی سازنده رسانه‌های مختلف بر روند اعتباربخشی به قدرت معنوی اثر می‌گذارند. با در نظر گرفتن مواد سازنده برنامه‌های رادیویی شاید بتوانیم به درک درست‌تری از این امر دست یابیم که این رسانه چگونه میانجی شکل گرفتن برخی حرکات و ممانعت از برخی دیگر می‌شود.¹⁴

برای بحث درباره چگونگی همراهی عملکرد مادی و اجتماعی با تولیدات رسانه‌ای در زمینه‌ای عمل‌گرایانه (برای مثال، در مورد زنان مسلمان و رهبران آنان و تولیدات زنده رادیویی و برنامه‌های ضبط شده)، من به بحث جان‌اتان استرن درباره رسانه و فناوری رجوع می‌کنم.¹⁵ در این بحث درباره ادراک‌های فرهنگی و حساسیت‌های اجتماعی که با بازآفرینی اثرگذار فناوری در تمامی قرن نوزدهم همراه بود، استرن رابطه مستبدانه این فناوری‌های خاص، گستره اثرات آنها و ارزش‌های اجتماعی‌ای را برجسته می‌کند که با استفاده از آنها شکل می‌گیرند. فناوری‌های منفرد فقط زمانی به عنوان «رسانه» در عرف و نهاد پذیرفته می‌شوند که از سوی فرهنگ و فعالیت‌های اجتماعی مشخصی به رسمیت شناخته شده باشند.

در این‌جا قصد دارم به همان شیوه استرن نهادها و ارزش‌های اجتماعی در جوامع مذهبی را دنبال کنم که موجب بروز فعالیت زنان مسلمان بر اساس انتشار و به کار گرفتن آموزه‌های رهبران‌شان در برنامه‌های رادیویی می‌شود. آن چه در پی می‌آید، می‌تواند بیانگر دیدگاه من در این باره باشد. یک روز زمانی که پژوهش خود را در شهر سان انجام می‌دادم، صدای گفت‌وگوی آمیناتا، یکی از اعضای بنیان‌گذار گروه محلی زنان مسلمان این شهر، را با عده‌ای از زنان که به ملاقاتش آمده بودند شنیدم. از آن‌جا که همه ما در بخش غیررسمی «اختصاصی زنان» بودیم، آمیناتا پذیرای مهمانان بسیاری بود که برای درخواست کمک از

با جلی‌ها، سخنوران حرفه‌ای و ترانه‌خوانان دید.

بر اساس منابع تاریخی موجود مانند سفرنامه‌های مسافران و گزارش‌های کارمندان حکومت استعماری فرانسه در آفریقا، تا قرن نوزدهم همچنان افرادی که از طبقه اصیل قبایل بودند برای انجام سخنرانی‌ها از سخنوران جلی کمک می‌گرفتند، در حالی که از وجود آنان در هراس نیز بودند. در آن زمان خانواده‌های جلی و نیاما‌کالاو در کنار خانه‌های افراد قدرتمند و ثروتمند قبیله زندگی می‌کردند، در کنار کسانی که در رویدادهای مختلف سیاسی و اجتماعی از طرف آنان سخنرانی می‌کردند.¹¹ در طول دوران استعمار (و همچنین تا امروز) مردان و زنان جلی با توانایی موسیقایی و قدرت سخنوری خود همواره از جانب خانواده‌های حامی خود در رویدادهای عمومی سخنرانی کرده و به این ترتیب نقشی اثرگذار در قدرت یافتن و افزودن جایگاه قابل احترام خانواده‌های اصیل‌زاده ایفا کرده‌اند. این سخنوران همچنین نقشی اثرگذار در مذاکرات سیاسی بر عهده داشته‌اند. از آن‌جا که سخنرانی با صدای بلند و به شکلی خودنمایانه برای افراد طبقه اشرافی امری بی‌ارزش تلقی می‌شد (و همچنان نیز چنین است)، فرد جلی با صدای بلند و با هنر سخنوری خود به تکرار آن کلامی می‌پرداخت که اربابش با صدایی آرام برای او می‌گفت و به همین دلیل این افراد به صدای طبقه اشراف تبدیل شدند.¹²

این شکل از توزیع رهبری سیاسی و سخنرانی عمومی مجاز و مطلوب سازنده بخشی از عملکرد قدرت سیاسی در میان قبایلی است که به زبان مانده سخن می‌گویند. افراد جلی در سخنرانی‌های عمومی خود به جای حامیان قدرتمندشان در واقع معنابخش جدایی بین صوت و مولف بودند که نکته‌ای اساسی در تاکید و برجسته ساختن قدرت سیاسی به شمار می‌آمد. همواره انتظار می‌رفت (و هنوز هم این انتظار هست) که سخنرانی‌های عمومی این سخنوران با صدای بلند و بدون شرم و خجالت انجام شود. اما شنوندگان همزمان با این امر موافقت داشتند که سخنرانی خوب زمانی قانع‌کننده است که قلب و ذهن آنان را، حتا علی‌رغم میل باطنی‌شان، به تسخیر درآورد. خانواده‌های اشرافی و شنوندگان نسبت به سخنوران جلی احساس کاملاً دوگانه‌ای داشتند، چرا که همزمان این قدرت سخنوری و دانش عمیق از اطلاعات محرمانه خانواده اشراف را هم لازم داشتند و هم از آن در هراس بودند. به این ترتیب سخن‌پردازی افراد جلی بر پایه‌ای مبهم و دوپهلوی از طبیعت گفتار استوار می‌شد که دارای هر دو جنبه بزرگ‌نمایی و خیانت بود. حتا امروزه «حس بی‌شرم بودن» که زمانی به این افراد نسبت داده می‌شد و وضعیتی وابسته به کارکرد اجتماعی آنان در سخنرانی‌های عمومی بود، هم‌چنان جزئی لاینفک از شخصیت جلی‌ها به شمار می‌رود. سخنوران زن و مرد جلی وقتی در جمع به ستایش از تعامل خود با حامیان‌شان می‌پردازند، این حس «بی‌شرمی» را عاقدانه با چنان مهارتی به کار می‌برند تا به دیگران نصیحت

وقتی شنونده در رادیو با صدایی مواجه می‌شود که هرگز با صاحب آن صدا دیدار چهره به چهره نداشته، در ذهن خود به تحلیل آن فرد بر اساس صدایش می‌پردازد

به شکلی است که انگار آن‌ها نمادی مادی از تلاش روحانی‌شان هستند. همین امر بخشی از تلاش آنان در زندگی روزانه را تشکیل می‌دهد برای پیروی از رهبران‌شان به عنوان نمونه روحانیتی تمام و کمال. این ابزارهای رسانه‌ای به زنانی که به برنامه‌های ضبط شده گوش می‌دهند اجازه می‌دهد که هویت خود را در رهبران‌شان و تلاش روحانی آنان بازشناسند.

نحوه برخورد زنان مسلمان با نوارهای ضبط شده آموزه‌های رهبران‌شان بیانگر این نکته است که پیروان زن و مرد طرفدار احیاء اخلاق اسلامی تا چه اندازه به این نشانه‌های مادی از پیشوایان معنوی خود وابستگی دارند. در این‌جا شاهد آن هستیم که خریدن، نگه داشتن و تکثیر نوارهای صوتی به همراه گوش دادن به گفتارهای رهبران مذهبی که از رادیو پخش می‌شود به پیروان آن‌ها اجازه می‌دهد گستره وسیعی از آمیختگی با رسانه را تجربه کنند که شامل مباحثه، تمدد اعصاب و تهذیب شخصی می‌شود.¹⁷ به این ترتیب خطابه‌های رادیویی و بازتولید آنها در قالب صداهای ضبط شده بیانگر و تسهیل‌کننده شیوه نادری از معاشرت مذهبی است. برخی از این شیوه‌ها ساختارهای از قبل استوار جوامع و حوزه‌های تفاسیر مذهبی را به چالش می‌کشند. فناوری ضبط صدا موجب ایجاد گسست در فضای اشتراکی و صمیمی‌ای که پیش از آن وجود داشت نشد، بلکه به آن قدرت بخشید و قالب جدیدی به این فضا داد که حاوی اثرات اجتماعی تازه‌ای است. از میان این اثرات، همان‌طور که پیشتر گفته شد، می‌توان به موقعیت رقابتی «زنان کارشناس مذهبی» اشاره کرد که نماینده بخش جدیدی از احیای اسلام در کشور مالی‌اند.

واکنش دوگانه به گفتارهای رادیویی رهبران زن مسلمانان در مالی نشانگر شیوه‌های ناقص و بحث‌انگیزی است که به واسطه به‌کارگیری فناوری‌های نوین رسانه‌ای بر رسوم مذهبی و شیوه‌های انتقال دانش مذهبی تأثیر گذاشته‌اند. اگر برای درک کامل روندها و بحث‌هایی که در مورد قدرت مذهبی و داشتن مشروعیت برای موعظه مذهبی به راه افتاده فقط به جایگاه اعتقادی و التزام پیروان به منابع نوشتاری اسلام توجه کنیم، به برداشتی صحیح دست نخواهیم یافت. همچنین نمی‌توان این حرکت‌ها را گامی به پیش ارزیابی کرد که زنان را قدرتمندتر از گذشته کرده و به آنان اجازه داده است در بحث‌های عمومی «صدایی» داشته باشند. خشمی که رهبران زن با اجرای گفتارشان در رادیوی محلی با آن مواجه می‌شوند نشانگر دوگانگی و ابهام دیرپایی است که در مورد قدرت گفتار و صدای زنان وجود دارد و با جدایی بدن و صدا دوباره از نو زنده

او می‌آمدند و او با افتخار چیزی را نشان آنان می‌داد که به تازگی صاحب شده بود. و آن چیز هدیه‌ای بود از سوی برادر جوان‌ترش که در ساحل عاج کار می‌کرد: یک جعبه چوبی بزرگ که با دقت با مخلوطی از آیه‌های مقدس و نمادهای معروف اماکن مقدس مذهبی تزئین شده بود. آمیناتا توضیح داد که هدف از به‌کارگیری این جعبه نگهداری صدای ضبط شده رهبر مذهبی آنان درباره آموزه‌های دینی در مکانی در خور شان اوست، چرا که باید با آن‌ها به دقت و احترام برخورد کرد. در پایان و در حالی که ملاقات‌کنندگان زمزمه تأیید سر دادند، اضافه کرد که این نوارهای کاست نشانه‌ای ملموس از همان چیزی‌اند که خداوند در رهبر آنان به ودیعه گذاشته است. به همین دلیل این وظیفه او و یاران مسلمانش است که برخورد محترمانه‌ای با «آموزه‌های او» داشته و به شیوه‌ای مناسب «دست به دست هم دهند و به رهبرشان ادای احترام کنند».

نکته مورد اشاره آمیناتا نشان می‌دهد که او و دیگر هم‌مسلكانش صدای ضبط شده رادیویی را مدرکی مادی تلقی می‌کنند از این که رهبرشان میانجی بین آنان و خداست. این اتفاق همچنین نشان می‌دهد که گفتارهای رهبران مذهبی وقتی روی نوار کاست بازتولید و به عنوان شیئی مادی بین زنان مسلمان پخش می‌شود، پرورش‌دهنده و نماد نوعی یکدلی و حمایت دوجانبه بین دیگر پیروان بود. در این روند، صداهای ضبط شده به نشانه‌ای رمزگونه از توصیه‌های اخلاقی رهبران تبدیل می‌شد. آن‌ها شیء هستند، اشیایی نمادین که به پیروان رهبران اجازه می‌دهند فضای عینی مشترکی را تجربه کنند و با ادله‌ای عمومی هویت خود را بازیابند. آن چه از این منظر آشکار می‌شود احترام و توجهی است که پیشتر به آن اشاره کردم و زنان مسلمان بر اساس آن «خطابه‌های» ضبط شده رهبران‌شان را محترم می‌شمارند و این احترام شامل شیئی نیز می‌شود که خطابه روی آن ضبط شده است. این تلقی احترام‌آمیز را می‌توان زمانی مشاهده کرد که کودکان یا ملاقات‌کنندگانی را سرزنش می‌کنند که بدون ادای احترام به نوارهای ضبط شده به آنها دست می‌زنند.¹⁶

برخورد بسیاری از زنان مسلمان با موعظه‌های ضبط شده رهبران‌شان به گونه‌ای است که انگار دست به عملی بسیار فراتر از تلاش برای گوش دادن مستقیم می‌زنند. برای آنان این عمل با حسی از توجه خارق‌العاده به درجات مختلف همراه است. توجه آنان به نوارهای ضبط شده به گونه‌ای است که انگار این اشیا فقط ابزاری فنی برای انتقال پیام نیستند، بلکه معجزه‌ای‌اند از سلوک زاهدانه پیشوایان‌شان و تأییدی بر مقام اخلاقی آنان. تلقی زنان از این تولیدات رسانه‌ای

**این اتفاق همچین نشان می‌دهد که گفتارهای رهبران مذهبی
وقتی روی نوار کاست باز تولید و به عنوان شیئی مادی بین زنان
مسلمان پخش می‌شد، پرورش‌دهنده و نماد نوعی یکدلی و
حمایت دوجانبه بین دیگر پیروان بود**

- 4.Schulz, Pathways to God, Chap. 7
- 5.Schulz, In Pursuit of Publicity.
- 6.Sory Camara, Gens de la Parole: Essai sur la Condition et le Role dans la Soci ^ et ` e Malink ` e (Paris, France: La Haye, 1976); Martha Kendall, "Getting to Know You," in Semantic Anthropology, ed. David Parkin (London and New York: Academic Press, 1982), 197-209; and Barbara Hoffman, "Power, Structure, and Mande Jeliw," in Status and Identity in West Africa: Nyamakalaw of Mande, ed. David C. Conrad and Barbara E. Frank (Bloomington, Ind.: University of Indiana Press, 1995), 36-45. For a discussion of ambivalences toward the spoken word, see Mamadou Diawara, L'Empire du Verbe et l'Eloquence du Silence ` Vers une Anthropologie du Discours dans les Groupes Dits Domines au Sahel ` (Cologne, Germany: Rudiger `Koppe, 2003)
- 7.horon
- 8.nyamakalaw
- 9.jeli
- 10.Mande
- 11.Dorothea Schulz, Perpetuating the Politics of Praise: Jeli Praise Singers, Radios, and Political Mediation in Mali (Cologne, Germany: Rudiger K `oppe, 2001)
- 12.Erving Goffman, Forms of Talk (Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press, 1981)
- 13.Kendall, Getting to Know You, 82; Dorothea Schulz, "Pricey Publicity, Refutable Reputations: Jeliw and the Economics of Honour in Mali," Paideuma 45 (1999): 275-92
- 14.Signal and Noise: Media, Infrastructure and Urban Culture in Nigeria (Durham, N.C.: Duke University Press, 2009), 146-49
- 15.Jonathan Sterne, The Audible Past: Cultural Origins of Sound Reproduction (Durham, N.C.: Duke University Press, 2003), 182-85.
- 16.Schulz, "'Channeling' the Powers of God's Word," 135
- 17.Schulz, Evoking Moral Community; and idem, Pathways to God, Chap. 7
- 18.Talal Asad, The Idea of an Anthropology of Islam, Center for Contemporary Arab Studies Occasional Papers Series (Washington, D.C.: Georgetown University, 1986); John Bowen, Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993)

Schulz, Dorothea. "Dis/Embodying Authority: Female Radio 'Preachers' and the Ambivalences of Mass-Mediated Speech in Mali". International Journal of Middle East Studies 44.1, Feb 2012. P. 23-43. Reprint Permission granted by Cambridge University Press.

می‌شود. در این‌جا شاهد آن هستیم که برای استفاده از امکانات تازه‌ای که فناوری‌های تولید صدا فراهم می‌کنند همزمان میلی به به‌کارگیری و پرهیز از آن‌ها وجود دارد. فضایی که «درس‌های اخلاقی» پیشوایان زن در رادیو را احاطه کرده نشانگر مجموعه‌ای از روندهای مذاکره و تلفیق است که بر قدرت عرفی واسطه‌گری مذهبی تاثیر می‌گذارد. در این فضا بی آن که تمامیت این قدرت‌های عرفی تغییری پیدا کنند، استفاده از فناوری‌های تازه تجربه می‌شود. در حالی که در نقطه مقابل، تلفیق فناوری‌های جدید با اعمال مذهبی موجود، نیازمند تدوam درکی فرهنگی از کلام معتبر و وجود «حس برانگیزاننده» در صداست.

رهبران زن که در رادیوهای محلی مالی سخن می‌گویند بخش اعظم جایگاه خود را از درهم تنیدن فناوری‌های ضبط صدا با منابع مرسوم قدرت مذهبی مسلمانان به دست آورده‌اند، منابعی که نگاه‌شان به شنیدن و حس بساواپی به عنوان حواس مرتبط با لذت‌جویی دچار تغییر شده است. درکی که از فرمول‌بندی توانایی در نزد بسیاری از زنان طرفدار احیای اخلاق اسلامی وجود دارد، بر پایه ارزیابی فرهنگی گسترده‌تری استوار است که بر قانع‌کننده بودن کلام و خلوص آن تکیه دارد و می‌توان آن را تجربه «با گوش دل شنیدن» نامید. این ادراکات موجب شکل‌گیری بخشی از نمادها و استدلال‌هایی می‌شود که در انجام اعمال اسلامی در غرب آفریقا موجود است. وقتی که تحولات اخیر بر اساس این سنت استدلالی بروز پیدا می‌کنند، بازتاب‌دهنده درکی هستند که از اثرات برانگیزاننده کلام در دیگر جوامع مسلمان وجود دارد.¹⁸ با این حال در مالی ذات سخنرانی به عنوان منبعی قابل اعتماد برای انتقال دانش مذهبی هم‌چنان موضوع مجادله است، موضوعی که می‌تواند معلول گوناگونی‌های منطقه‌ای و تاریخی در شیوه‌های معتبر دانستن دانش باشد.

پانویس

- 1.Dorothea Schulz, "In Pursuit of Publicity: Talk Radio and the Imagination of a Moral Public in Mali," Africa Spectrum 2 (1999):161-85
- 2.Nene Gale Sylla, Le Role des ^Animateurs dans la Societ ` e et la Difference entre les Radios Priv `ees (Libres) et les Radios Nationales, `Rapport de Recherche (Bamako, Mali: Centre Point Sud, 2010), 55-68, 95-99
- 3.Dominique Zahan, La Dialectique du Verbe chez les Bambara (Paris: Mouton & Co, 1963)



شهرزاد مجاب
مترجم: هستی شمیرانی

لینک مطلب

مردسالاری با اصلاح‌گری نابود نمی‌شود

این مقاله به بررسی مواردی می‌پردازد که در گسترش فمینیسم انقلابی و کنش عملی در تغییر وضع زنان نقش دارند. شهرزاد مجاب، استاد دانشگاه تورنتو، عقیده دارد که رابطه وابستگی جنبش زنان به سازمان‌های دولتی و خیریه، آن‌ها را غیرسیاسی، نهادمند، درگیر بروکراسی و چندپاره کرده است. به عقیده وی این وابستگی‌ها باعث شده است که مبارزه علیه مردسالاری سرمایه‌دارمذهبی-فئودال و همچنین مقاومت زنان در مقابل امنیتی و نظامی شدن حکومت‌ها به گفتمان توخالی حقوق بشر، اصلاح ساختار قانون یا ارائه خدمات به زنان قربانی خشونت محدود شود. ترجمه گزیده‌ای از این مقاله را اینجا می‌خوانید.

اسلام‌گراها با گرایش‌های مختلف هم با تبلیغ اسلام به عنوان تنها سرچشمه مقاومت در برابر سلطه و سرکوب مردم را زیر پرچم مذهب گردهم می‌آورند.

یک رویکرد فمینیستی انقلابی نقطه آغاز متفاوتی دارد، و این نقطه آغاز هویت، اصالت، زمان و مکان، بومی‌گرایی یا بدن نیست.

< فمینیسم استعماری و امپریالیستی

در توضیح رشد و نمو این پدیده، از تحقیقات وسیع خود درباره اثرات اشغال عراق بر کنش‌گری زنان^۲ و تحلیل جنبش زنان فلسطینی استفاده می‌کنم.

در همین آغاز بگویم که چشم‌انداز جنسیت در عراق را ناامیدکننده می‌بینم. این ملتی است که از راه حمله نظامی و اشغال به دست قدرت‌های امپریالیستی «آزاد شد». سپس ائتلافی از نیروهای ملی‌گرا و فرقه‌ها با اهداف سرمایه‌داری نولیبرال جایگزین رژیم دیکتاتوری صدام حسین شد. عراق در ابتدا غارت و تحقیر و چندپاره شد و سپس پروژه عظیم بازسازی پس از جنگ به منظور ادامه جنگ و اشغال امپریالیستی طراحی شد، پروژه‌ای که منتها این بار در پوشش صلح و نوسازی اجرا می‌شود. سپس فمینیسم‌های استعماری و امپریالیستی با هدف آزادسازی و ترویج دموکراسی به واسطه سازمان‌های غیردولتی زنان با ماموریتی زنانه‌شده وارد صحنه شدند تا صلح را

زمانی نه چندان دور، آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین محل کشمکش جنبش‌های آزادی ملی و استعمارگری بودند. در خلال این دوره، بنیادگرهای اسلامی و قدرت‌های غربی دست در دست هم علیه جنبش‌های سکولار آزادی ملی، جنبش‌های سوسیالیستی و جنبش‌های زنان مبارزه می‌کردند.^۱ اما در سه دهه گذشته قدرت‌های غربی و برخی از گروه‌های اسلام‌گرای افراطی رفته‌رفته رودرروی یکدیگر قرار گرفته‌اند. امروزه غالباً به ما این «فرصت انتخاب» را می‌دهند تا میان ارتجاع مذهبی و امپریالیسم یکی را انتخاب کنیم. با این حال، به نظر من، این دو گروه بیانگر تناقضی میان مثلاً پس‌رفت و پیشرفت، آزادی و ستم، تمدن و وحشی‌گری یا آزادی یا قید و بند برای زنان نیستند. در واقع علی‌رغم درگیری میان این دو گروه، آن‌ها به دلیل مخالفت با رهایی زنان، دموکراسی، استقلال، برابری، حقوق بشر، سکولاریسم و سوسیالیسم در یک جبهه قرار می‌گیرند.

اسلام سیاسی با حمایت ایالات متحده و سایر قدرت‌های غربی و به عنوان بخشی از طرح مقابله با اتحاد جماهیر شوروی در ایران و پاکستان و افغانستان بر مسند قدرت نشست. این به آن معناست که فروکاستن تضادها و کشمکش‌ها در خاورمیانه و شمال آفریقا به مسئله دوجانبه بنیادگرایی یا امپریالیسم تحریف ذات طبقاتی این کشمکش خواهد بود. در واقع ایالات متحده و سایر قدرت‌های غربی از مفهوم ساده‌انگارانه دشمن برای بسیج شهروندان خود در حمایت از پروژه‌های استعماری‌شان سود می‌برند. در مقابل

**اسلام سیاسی با حمایت ایالات متحده و سایر قدرت‌های غربی و
به عنوان بخشی از طرح مقابله با اتحاد جماهیر شوروی در ایران
و پاکستان و افغانستان بر مسند قدرت نشست**

< آگاهی فمینیستی انقلابی

علی‌رغم همه موانع، زنان در سرتاسر منطقه پیشرفت‌های آشکاری داشته‌اند. اما چالش اصلی این است که چگونه در زمانه آشفتگی و سردرگمی نظری، در غیاب جنبش‌های قدرتمند بین‌المللی زنان معطوف به رشد اشکال تهاجمی‌تر امپریالیسم، و بدون حمایت غیرعامدانه از پروژه‌های نژادپرستانه، مردانه، بنیادگرا و استعماری، پروژه فمینیسم انقلابی را بسط و گسترش دهیم. چالش دیگر ملی‌گرایی قومی است که در بسیاری موارد نتیجه بنیادگرایی مذهبی، تعصب فرهنگی و خلق قبیله‌ها و سنت‌هاست. هدف اصلی این گرایش‌های سیاسی زنان هستند. آگاهی فمینیستی انقلابی ما را قادر می‌سازد تا پیچیدگی ساختار قدرت جهانی را در متن تاریخ استعمار و سرمایه‌داری و به‌ویژه ذات مردانه و مردسالارانه آن درک کنیم. این آگاهی زمینه پنهان خشونت درگیری‌های فراملی مذهبی، قومی و نژادی را آشکار می‌کند که منجر به آوارگی، فقر و خشونت در سطح وسیع شده است. همچنین توضیحی است برای ذات ملی‌گرایی فرهنگی مردسالارانه و مردانه و به‌ویژه ساختار مناسبات قدرت که بی‌عدالتی، نابرابری، خشونت و وحشت را تولید و بازتولید می‌کند.

آشوب و غوغا بر جهان حکم فرماست. به‌سختی می‌توان نتیجه مقاومت روزافزون در برابر زوال پیوسته شرایط زندگی را پیش‌بینی کرد. اما درک نیاز مبرم ما به بازبینی در نظریه فمینیستی و سیاست مخالفت چندان سخت نیست.

پانوش

1. For a conservative study of the collusion between the United States and Islamic groups, see Robert Dreyfuss, *Devil's Game: How the United States Helped Unleash Fundamentalist Islam* (New York: Metro-politan Books, 2005); and Ian Johnson, *A Mosque in Munich: Nazis, the CIA, and the Rise of the Muslim Brotherhood in the West* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2010)

2. See Shahrzad Mojab, "Post-war Reconstruction, Imperialism, and Kurdish Women's NGOs," in *Women and War in the Middle East: Transnational Perspectives*, ed. Nadjie Sadiq Al-Ali and Nicola Pratt (London: Zed Books, 2009), 99 – 128

3. This view is best represented in the writings of Noushin Ahmadi Khorasani in Persian; see the Feminist School website, www.feministschool.com (accessed 7 February 2012)

Mojab, Shahrzad. "Introduction: Dissent: The Politics and Poetics of Women's Resistance." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 32.2, 2012. P. 408-414. Reprint Permission granted by Duke University Press.

تحقق بخشند. تعدادی از زنان عراقی در همکاری با گروه‌های ضد فمینیستی، محافظه‌کار و دست راستی وظیفه تحقق بخشیدن به بخش جنسیتی پروژه بازسازی را عهده‌دار شدند. این رابطه به نوعی سیاست فمینیستی منفعل میدان داده است که برای کنش و عمل خود وابسته به سازمان‌های خیریه است. این وابستگی مالی و سیاسی به منابع خارجی منجر به شکل‌گیری فرهنگ سراسیمه‌گی، فساد، دشمنی و رقابتی سرمایه‌دارانه-مردانه میان زنان کنش‌گر شده است. مهم‌تر این که این رابطه و وابستگی جنبش زنان را آن قدر غیرسیاسی، نهادمند، درگیر در بروکراسی و چندپاره کرده است که مبارزه علیه مردسالاری سرمایه‌دارمذهبی-فئودال یا مقاومت زنان در مقابل امنیتی و نظامی شدن به گفتمان توخالی حقوق بشر، اصلاح ساختار قانون یا ارائه خدمات به زنان قربانی خشونت محدود شده است.

< اصلاحات یا انقلاب

برای تمایز قائل شدن میان رویکرد فمینیستی اصلاحی و انقلابی، من نه از حجم زیاد ادبیات موجود در این باره، که بیشتر از دانش و تجربه‌ام از مبارزه زنان ایران در برابر حکومت دینی استفاده می‌کنم. با آن که اصلاح قانونی روابط جنسیتی اسلامی هم مطلوب و هم الزامی است، اما روشن است که این گونه مداخله‌ها نقطه پایانی بر رژیم مردسالارمذهبی نخواهد بود. از نقطه نظر فمینیسم انقلابی، مردسالاری نظامی اجتماعی است، نه محصول سوء رفتار، سوء تفاهم یا سوء آموزش، هرچند که همه آن‌ها ممکن است در موارد منفرد مشاهده شود. در نتیجه مردسالاری هم از سایر تشکیلات اجتماعی مستقل است و هم وابسته به آن‌ها. نمی‌توان آن را حتی در حکومتی مذهبی همچون ایران به مذهب یا به استعمار طبقاتی در هر نظام اقتصادی تقلیل داد. برابری قانونی، اگر دربرگیرنده برابری جنسیتی نیز باشد، به‌سختی می‌تواند چنین نظامی را تحت فشار قرار دهد، چه رسد به آن که آن را از هم بپاشد. در مورد مردسالاری در حکومت‌های اسلامی نیز اصلاح قانون در چارچوب قانون اسلامی شاید تنها بتواند خشونت جنسیتی با پشتوانه دولت را تعدیل کند، اما هرگز نخواهد توانست بنیان رژیم اسلامی را که همان قانون اساسی ضد زن آن است حتماً لمس کند. زنان اصلاح‌طلب ایران، چه اسلامی و چه سکولار، که کمپین «یک میلیون امضا در حمایت از رفع تبعیض‌های قانونی علیه زنان» را به راه انداختند چنین استدلال می‌کنند که ما باید در مبارزه خود برای حقوق زنان «عمل‌گرا» و «واقع‌بین» باشیم.³ بنابراین استراتژی تدریجی و مرحله به مرحله فشار بر دولت به‌واسطه سازوکار اصلاح قانون به عنوان استراتژی اصلی غلبه بر تبعیض جنسیتی مطرح شده است. اصلاح مهم و ضروری است، اما اصلاح‌گری در مقام ایدئولوژی مبارزه تاکنون در هیچ جامعه‌ای نتوانسته است مردسالاری را نابود کند.



نادیا العلی

لینک مطلب

دغدغه‌های کنش‌گران جلای وطن کرده

آزادی و دموکراسی هستی، ناخودآگاه عکس‌العمل‌ها شدید می‌شود. و این متأسفانه چیزی است که در حال حاضر در بسیاری از کشورهای خاورمیانه از جمله عراق و فلسطین در حال رخدادن است.

سوالی که برای شما یعنی کسانی که در لندن و سن‌دیگو به دنبال حقوق زنان هستند به وجود می‌آید این است که ما چه باید بکنیم؟ آیا باید ساکت بنشینیم؟ این همان چیزی است که دوازدهم سعی می‌کردم برای شما توضیح بدهم. من در گروهی کار می‌کنم که این گروه در لندن است. ما شک داشتیم که آیا باید وارد مسائل زنان در عراق بشویم یا حضور ما ماجرا را بدتر می‌کند. برای همین صبر کردیم تا بسیاری از سازمان‌های زنان عراقی به ما گفتند که به کمک و حمایت ما احتیاج دارند. اما مشکل همین‌جا است.

حرف من این نیست که ما نباید کاری بکنیم حرف من این است که اگر مسئله ما حقوق زنان است باید بسیار حواسمان باشد که کی و کجا وارد عمل بشویم.»

نادیا العلی: «در فضایی که در آن جنسیت توسط بازیگران عرصه جنگ و اشغال به کار گرفته می‌شود و در جایی که جریان عامه [فرهنگ] به جای بهبود نابرابری‌های جنسیتی آن‌ها را تقویت می‌کند، فمینیست‌ها و جنبش‌های زنان چه نقشی می‌توانند بازی کنند؟ وقتی جورج دبلیو بوش رئیس‌جمهور بود و درباره حقوق زنان در عراق صحبت کرد، واکنش عجیب و غریبی علیه حقوق زنان در عراق به وجود آمد. در حال حاضر هم هر چه قدر رئیس‌جمهور بیشتر درباره حقوق زنان در خاورمیانه حرف بزند، عکس‌العمل شدیدتری بین محافظه‌کاران در عراق و یا هر جای دیگر دنیا به وجود می‌آید. چون این تصور وجود دارد که این چیزی است که از بیرون تحمیل می‌شود یا مثلاً انگیزه‌ای امپریالیستی پشت آن است. با این وجود همان‌طور که گفتیم ممکن است دهه‌ها مبارزه برای حقوق زنان پشت آن وجود داشته باشد. از دهه‌های ۵۰-۴۰ میلادی به این سمت فعالان حقوق زن، نقش بسیار مهمی در تحولات بازی کردند. آن‌ها تحصیل کرده بودند و جزو نیروی کار متخصص به شمار می‌آمدند. اما به محض آن که حقوق زنان بستری می‌شود که نشان می‌دهد تو در بستر اشغال به دنبال تمدن،

ZANNEGAAR

.

NET

 /ZANNEGAAR

 /ZANNEGAAR



ZANNEGAAR.NET/SUBSCRIBE