

جنسیت و سکولاریسمِ مدرنیته: چه‌گونه یک زن مسلمان می‌تواند فرانسوی باشد؟

افسانه نجم‌آبادی



ترجمه‌ی مهرناز رزاقی



در اوایل قرن هجدهم، در «نامه‌های ایرانی» مونتسکیو، شماره‌ی سی‌ام، ریکا به دوستش از یک به‌طور مفصل درباره‌ی مشکلاتش در پاریس می‌نویسد - او همیشه به دلیل لباس‌اش موضوع کنجکاویِ عموم بود. او که این وضعیت را غیر قابل‌تحمل می‌دانست، سرانجام تصمیم می‌گیرد «لباس ایرانی را کنار بگذارد و مانند اروپایی‌ها لباس بپوشد تا ببیند آیا هنوز چیزی قابل‌توجه در قیافه‌ام وجود دارد یا خیر». او در کمال تأسف درمی‌یابد که «بدون آن زینت‌های بیگانه،... یکباره در حالت نیستی وحشتناکی افتادم» او به ما می‌گوید حالا که به نظر ایرانی نمی‌آید، اگر یکی از دوستانش متوجه می‌شد که او ایرانی است، می‌پرسیدند «چه خارق‌العاده! چگونه می‌توان ایرانی بود؟»^۱

می‌خواهم این سؤال را در چارچوب مبارزات فعلی و مناظره در فرانسه بر سر حجاب یک زن مسلمان تکرار کنم. یک زن مسلمان چگونه می‌تواند فرانسوی باشد؟ چگونه یک زن فرانسوی می‌تواند مسلمان باشد؟ چگونه می‌توان یک زن سکولار و مسلمان بود؟ به عبارت دیگر، چه چیزی نشانه‌های آشکار سکولار و فرانسوی بودن را تشکیل می‌دهد؟ چه کسی دارای قدرت تصمیم‌گیری در مورد نشانه‌های قابل‌مشاهده‌ی تعلق به یک ملیت یا به جامعه‌ی اسلامی فرانسوی است؟

این مقاله ادعای پاسخ به این سؤالات را ندارد، آن‌هم بر اساس یک گفت‌وگو، به‌ویژه که من محقق فرهنگ سیاسی یا تاریخ فرانسه نیستم. ولی مناقشه‌ی کنونی تا حدی از خلال یک میراث تاریخی تعریف شده است که صرفاً فرانسوی نیست. پس هدف من این است که این بحث را به زمان‌ها و مکان‌های دیگر بازگردانم، به این امید که شاید راهی باشد برای آشکارکردن برخی دوگانگی‌های به‌ظاهر نومیدکننده‌ی امروزی، آن‌هم از طریق آشکارسازی بارهای تاریخی-ته‌نشستی چندگانه‌ای که بر حجاب حمل شده است.^۲

در طول یک دهه و نیم گذشته، از زمان آغاز دور جدید «جنگ‌های حجاب»، این بار در فرانسه، در سال ۱۹۸۹، مطالب زیادی درباره‌ی این موضوع نوشته شده است. بیش از یک قرن است که در کشورهای خاورمیانه و اکنون در اروپا نیز مسئله‌ی حجاب و بی‌حجابی زنان بارها در کانون جنگ‌های فرهنگی بسیار قرار گرفته است. برای مثال،

ایران، کشوری که بیشترِ نمونه‌های خود را از تاریخ و سیاست کنونی‌اش می‌گیرم، دو کارزار عظیم اجرا شده به دست دولت را پشت سر گذاشته است: اول، کشف حجاب اجباری در اواسط دهه‌ی ۱۹۳۰ و سپس، حجاب اجباری از انقلاب ۱۹۷۹. ترکیه تاریخ متفاوتی داشته است، جایی که مداخله‌ی دولت در زمان آتاتورک عمدتاً از طریق تشویق ایدئولوژیک و فشار سیاسی به جای تحریم‌های قانونی انجام می‌شد، اگرچه از قضا با آزادسازی سیاسی که در دهه‌ی ۱۹۵۰ آغاز شد، مداخله‌ی دولت به‌طور فزاینده‌ای شکل تحریم‌های قانونی علیه رعایت حجاب زنان در مؤسسات عمومی را به خود گرفت.^۳

بحث‌های جاری در اروپا پیرامون حجاب، نه تنها اصطلاحات ظهور اسلام سیاسی در چند دهه‌ی گذشته، بلکه این حافظه‌ی تاریخی و برخوردهای فرهنگی و جنگ‌های استعماری پیشین بین اروپا و حوزه‌های کنونی به نام خاورمیانه و شمال آفریقا را نیز در خود دارد.

خطابه‌ی کلی بحث‌های جاری حول سه مسئله‌ی اصلی چارچوب‌بندی شده است:

(۱) مسئله‌ی انتخاب فردی و سرکوبِ زنان: آیا زنان جوان در رعایت حجاب در ملاء عام انتخاب آزاد دارند؟ یا تحت تأثیر قانع‌کننده، اگر نه تهدید، خویشاوندان مرد (مردانی که معمولاً خویشاوند فرض می‌شوند) یا متعصبانِ محله‌ی خود هستند؟ آیا نباید به زنان کمک کرد تا در برابر حجاب – که نشانه‌ی اصلی سرکوب زنان و کنترل جنسیتی در جوامع مسلمان مهاجر است – مقاومت کنند و بر آن چیزی که گاهی آپارتاید جنسیتی نامیده می‌شود غلبه کنند؟^۴

(۲) حوزه‌ی حاکمیت دولت: آیا دولت سکولار باید از جلوه‌های دین در نهادهای عمومی حمایت کند؟ علاوه بر این، آیا اجازه‌دادن به زنان نوجوان برای پوشیدن حجاب به‌منزله‌ی ناکامی در ادغام مهاجران بیرون از تعلقات اجتماعی‌شان و درون فرهنگ ملی نیست؟

(۳) پیامدهای سیاسی فراملی: آیا رویه‌ی معاصر حجاب نشانه‌ی تعلق فراملی جوامع مسلمان نیست – تعلق که وفاداری آن‌ها به‌عنوان شهروندان دولت-ملت را زیر سؤال می‌برد؟ همان‌طور که ممکن است تصور شود، در جهان پسا یازده سپتامبر ما و در مواجهه با تهدیدات درک‌شده از سوی جوامعی که فراملی تصور می‌شوند، کنترل دولت بر شیوه‌های تعلق ملی به موضوعی حیاتی تبدیل شده است.^۵

پیش‌فرض‌های این بحث‌ها را خیلی‌ها پیش‌تر به طرق مؤثری به چالش کشیده‌اند. ون‌دی براون در کارش پیش‌فرض خویشتنِ مستقلِ لیبرالِ فردی را به‌طور مفصل نقد کرده است، یعنی سوژه‌ی انتخاب‌کننده‌ی آزاد از فرهنگ، یعنی کسی که آزادانه و عقلانی انتخاب می‌کند که به فرهنگی وارد و از آن خارج شود. در مقابل این سوژه‌ی لیبرال، کسانی هستند که درون جوامع ریشه دوانده‌اند، کسانی که از درون غیرلیبرال و سرکوب‌کننده‌ی انتخاب فردی و از بیرون تهدیدکننده‌ی دولت لیبرال هستند. براون اشاره می‌کند که این سوژه‌ها به لحاظ تاریخی نه فقط «دیگری» رادیکال را «برای لیبرالیسم» برمی‌سازند، بلکه مظهرِ «دشمنِ درون» تمدن و همچنین دشمن بیرون از تمدن نیز هستند. خطرناک‌تر از همه، شکل‌های فراملی هستند که دو شاخه‌ی یهودیت را در قرن نوزدهم، کمونیسم را در قرن بیستم و البته اسلام امروز را به‌هم پیوند می‌دهند».^۶

آنچه امروز فشار غیرقابل تحملی را بر پارادایم لیبرال در بستر جامعه‌ی فرانسه وارد می‌کند، این است که یک فرد می‌تواند انتخاب کند که در عرصه‌ی عمومی کاری مشخصاً مذهبی انجام بدهد. اگرچه یک فرد لیبرال انتخاب می‌کند که خارج از هر شبکه‌ی قدرتی قرار بگیرد که او را شکل می‌دهد، اما انتخاب فرد مذهبی همیشه بیانگر کمونالیسم اجباری است. این چالش برای استقلال یک زن مسلمان خطیر است: او همواره پیشاپیش به‌عنوان فیگور منقاد، جای‌داده‌شده و کنترل‌شده به‌دست اجتماع بر ساخته می‌شود. بنابراین حجاب او که همیشه نشانه‌ی سرکوب اوست، از محدوده‌ی انتخاب لیبرال خارج می‌شود. برای مباحث آن دسته از فمینیست‌ها که از ممنوعیت حجاب در فرانسه و جاهای دیگر حمایت کرده‌اند، قراردادن کردوکارهای مربوط به حجاب یک زن مسلمان خارج از یک سوژگی‌تئویته‌ی خودآیین امری محوری است.

از سوی دیگر، این نشانِ سوژگی‌تئویته‌ی فردی، تحت فشار متفاوتِ مشروعیت‌زدایی قرار می‌گیرد: [نشان حجاب] به‌عنوان لغو تعلق ملی خوانش می‌شود و به‌عنوان وابستگی فراسرزمینی به یک جامعه‌ی اسلامی پساملی خیالی نشانه‌گذاری می‌شود. همان‌طور که کاترین پرت ایوبینگ اشاره می‌کند، مهاجران ترک در آلمان، برخلاف سایر جوامع اقلیت در اروپا و آمریکای شمالی، و مانند سایر جوامع مسلمان فعال، دیاسپوریک، و در

معرض دید عموم، به‌عنوان بخشی از جامعه‌ی اسلامی جهانی و به‌منزله‌ی نوعی «تهدید تمدنی» درون ملت تلقی می‌شوند. به همین دلیل، او استدلال می‌کند، آنچه سازمان‌ها و افراد مسلمان می‌گویند و در سطح محلی انجام می‌دهند، همیشه تعبیر به فریب‌کاری می‌شود. وقتی سازمان‌های مهاجرتی ترک در آلمان برای تبدیل مهاجران به شهروندان آلمان و مشارکت در زندگی سیاسی آلمان کارزار به راه می‌اندازند، این نشانه‌ی دیگری برای نیت فریب‌کارانه‌ی آن‌ها با هدف سلطه‌یافتن بر نظام سیاسی آلمان و به خدمت‌گرفتن آن به نفع آرمان بزرگ اسلامی‌شان تلقی می‌شود.^۷

از این‌رو معنای حجاب زن مسلمان، در دوباره جای‌گیری جهانی‌اش، برساخته می‌شود، آن هم از طریق آن چیزی که در ترکیه، ایران، مصر و افغانستان - در گذشته و حال - اغلب به معنای نادیده‌گرفتن صداها و «انتخاب‌های» خود زنان مسلمان تصور می‌شود.^۸ حجاب زن مسلمان به نشانه‌ی فراملی مهاجرت تبدیل شده است - مهاجرت ارزش‌های فرهنگی و آرمان‌های سیاسی بیگانه به جوامع اروپایی. از این نظر، همان‌طور که جوآن دبلیو اسکات استدلال کرده است، ممنوعیت حجاب در فرانسه «در مورد [حجاب‌داشتن در] عمل نیست، بلکه در مورد ژست‌های نمادین است... [این] روشی را برای بازنمایی اضطراب شدید، نه در مورد بنیادگرایی، بلکه که در مورد خود اسلام ارائه کرده است.»^۹

پس اگر بگوییم حجاب زن مسلمان نشانه‌ی تعین بیش از حد است، حرفی تقلیل‌گرایانه زده‌ایم. نشانه‌ی تعلق به جامعه‌ای مذهبی که صلاحیت زن را به‌عنوان سوژه‌ی مستقل لیبرال رد می‌کند، نشانه‌ی تعلقات فراملی که یک تهدید تمدنی را برمی‌سازد، نشانه‌ی چالش مذهبی برای سکولاریسم دولت‌های مدرن، و در نهایت نشانه‌ی سرکوب زنان، دشوار می‌توان تصور کرد که چه‌طور این نشانه می‌تواند به طرز موفق‌ی دوباره مورد مذاکره قرار گیرد.

برای کسانی که با ممنوعیت حجاب مخالفند، واکاوی این بارهای چندگانه‌ی حجاب اهمیت دارد. برای گشودن امکان‌هایی ورای پارادایم انتخاب مورد نزاع، پیشنهاد می‌کنم دو حرکت را در نظر بگیریم که دارای مناسبات مشترک هستند. اول، اقتضای تاریخی این مناظرات نمادین را نشان می‌دهم، به این امید که ما را نسبت به برخی دلالت‌های تداعی‌کننده‌ی معاصر حجاب حساس کند. و دوم این‌که بحث را دوباره بر پارادایم

انتخاب و روی قدرت‌های تولیدی حجاب به‌منظور بررسی کار فرهنگی چندگانه، مولد و تنظیمی که حجاب انجام می‌دهد، متمرکز می‌کنم.

اگر به‌راستی برساخت حجاب به‌عنوان نشانه‌ی سرکوب زنان یا بی‌حجابی به‌مثابه‌ی نشانه‌ی سکولاریسم مدرنیته در خاورمیانه‌ی اسلامی و اروپا از نظر تاریخی مشروط است، پس آنچه می‌خواهم این‌جا بررسی کنم برخی معانی فراموش‌شده‌ی حجاب است که آن را به نشانه‌ای تبدیل می‌کند که اکنون شده است. آیا ممکن است با یادآوری این معانی فراموش‌شده، بتوان از شرّ معانی فعلی راحت شد و افق امکان‌هایی را گشود که اسیر دو قطبی‌های رهایی‌بخشی در مقابل سرکوب، مذهبی در مقابل سکولار، و ملی در مقابل فراسرمزینی نباشد؟

من این مقاله را با شرح مخمسه‌ای آغاز کردم که ریکو در آن گرفتار شده بود، زیرا مسئله‌ی خوانش بصری عمومی مسئله‌ی جدیدی نیست. اگرچه شخصیت قرن هجدهمی مونتسکیو تخیلی بود، بسیاری از مردان خاورمیانه که از اواخر قرن هجدهم و اغلب در قرن نوزدهم به اروپا سفر کردند، تجربیات مشابهی را در سفرنامه‌ها و خاطرات خود نقل کردند.^{۱۰} محمد توکلی طرّقی به‌روشنی استدلال کرده است، این مردان به‌عنوان تماشاگر به اروپا رفتند، اما خودشان به‌عنوان سوژه‌ی نمایش معرفی شدند.^{۱۱} خیلی‌ها مانند ریکو، برای جافتادن در جامعه‌ی اروپایی تصمیم گرفتند لباس خود را تغییر دهند؛ آن‌ها علاوه بر این که لباس خاورمیانه‌ای خود را از تن به در کردند و لباس اروپایی به تن کردند؛ برای این که در معرض کنجکاو‌ی شدید قرار نگیرند، ریش‌های خود را نیز تراشیدند. و این تحولات را نیز با درد و رنج ثبت کردند.

اما بین آن زمان و اکنون چیزی اتفاق افتاده است: نگرانی در مورد نشانه‌های مرئی عمومی فرانسوی بودن از بدن مردان به بدن زنان تغییر کرده است. امروزه، شیوه‌های مختلف حضور عمومی مردان مهاجر، بحث و جدل زیادی را در اروپا برنمی‌انگیزد، اگرچه ریش‌های کامل مردان گهگاه دلیلی برای اظهارنظر بوده است و به‌ویژه در روزهای بلافاصله پس از ۱۱ سپتامبر نوع ریش راهی برای شناسایی و هدف قراردادن مردان مسلمان بوده است. با وجود این، هیچ پیشنهادی برای تصویب قانونی که مردان مسلمان آفریقای شمالی باید ریش خود را بتراشند، وجود ندارد. مطمئناً ریش آن‌ها به اندازه‌ی

روسی زنان مسلمان نشانه‌ی عمومی تعلق مذهبی آنهاست. در واقع، به همان اندازه که ریش مرد مسلمان نشانه‌ی مردانگی بالغ است، روسی زن نیز نشانه‌ی زنانگی بالغ است. پس چگونه فرد به نشانه‌ای تاب‌نیوردنی تبدیل شده است؟ چگونه حجاب نشانه‌ی بصری تقریباً انحصاری تفاوت فرهنگی رادیکال بین اسلام و اروپا شده است؟ به قول اسکات، که در مورد جدال سرسختانه‌ی فرانسوی‌ها نوشته است، «روسی نشانه‌ی ملموس تفاوت تاب‌نیوردنی است... حجاب حاکی از هرچیزی است که تصور می‌شود در اسلام اشتباه است: مرزهای متخلخل بین حوزه‌ی عمومی و خصوصی و بین سیاست و مذهب؛ تقلیل دادن مفروض سکسوالیته‌ی زنانه و انقیاد زنان».^{۱۲}

آنچه من در اینجا پیشنهاد می‌کنم بازگشت به قرن نوزدهم و تمرکز بر ریش مردان به‌عنوان نشانه‌ی عمومی قابل مشاهده‌ی تعلق داشتن است، تا روند دگرجنس‌گراسازی میل و نشانه‌گذاری مجدد حجاب را دنبال کنیم که تبدیل به بستری شده است برای تغییر بدن‌ها و لباس پوشیدن زنان به‌مثابه‌ی نشانه‌ی اصلی تفاوت فرهنگی. امیدوارم که این (بی)راه تاریخی سرآغازی باشد برای درک متفاوت بحث‌ها و کشاکش‌های کنونی.

ریش‌های مردان

در قرن نوزدهم، همان‌طور که نوشته‌ام، ظاهر عمومی مردان، از جمله اندازه و شکل ریش، مو، کلاه و سایر لباس‌هایشان، بسیار بحث‌انگیز بود؛ زیرا مردان مسلمان همگی عمیقاً مسئله‌شان این بود که به اروپایی‌ها شباهت دارند یا ندارند. به نظر می‌رسید که مدرن شدن مستلزم آن است که مدرن شدن فرد به چشم اروپاییان مدرن آشنا بیاید و از سوی آن‌ها به رسمیت شناخته شود. بنابراین بسیاری از مردان مدرنیست حامی تغییر کامل لباس و آداب و رسوم بودند. برای دیگران، از جمله برخی حامیان تغییر، اروپایی به‌چشم‌آمدن مشکلی را ایجاد می‌کرد: یعنی ممنوعیت اسلامی از شبیه‌شدن به غیرمسلمان، که مربوط به این ترس بود که شبیه‌شدن به مذهب‌یون دیگر (یا در این مورد به جنسیت‌ها و تمایلات جنسی دیگران) می‌توانست سبب شود که فرد ویژگی‌های دیگران را کسب کند. شما به آنچه اجرا می‌کنید تبدیل می‌شوید.

در هر مرحله، این وضع دشوار با اضطراب جنسی تشدید می‌شد. در چشم مردان مسلمان خاورمیانه، چهره‌ی بی‌ریش یک مرد اروپایی به طرز خطرناکی شبیه یک مخنث بود - مرد بالغی که خود را شبیه یک مرد نوجوان می‌کرد - چهره‌ای پلشت و عاری از مردبودگی.^{۱۳} حتی گاهی لباس‌های سبک اروپایی این ترس را برمی‌انگیخت. اگرچه در اواخر قرن نوزدهم، فیگور نوجوان‌وار مرد نورسته ابژه‌ی مقبول و به لحاظ فرهنگی معروف میل مردان بزرگسال بود، عبور از این فیگور به سوی بزرگسالی مستلزم مردصفت‌شدن بود، یکی از مهم‌ترین نشانه‌های بصری مردصفتی رشد ریش کامل بود. مرد بالغی که ریش خود را می‌تراشد نشان می‌دهد که نوعی امتناع از مردشدن دارد - امتناعی که خودِ حالت مردی را به خطر می‌انداخت. در نگاه مردان مسلمان خاورمیانه‌ای که از اروپا دیدن می‌کردند، صورت تراشیده‌ی مردان اروپایی آنها را شبیه به این فیگور پلشت می‌کرد، این موضوع باعث نگرانی و حیرت بسیاری می‌شد و آنها می‌پرسیدند که چرا این مردان خود را در معرض چنین رسوایی شرم‌آوری قرار می‌دهند. ظهور بعدی مردانی که اروپایی شده بودند در نوع خود کمتر از نشانه‌ی آخرالزمان به نظر نمی‌رسید. اگر قرن بیستم قرن جنگ‌های حجاب بود، قرن نوزدهم زمان جنگ‌های ریش بود.

با این حال، در دهه‌ی ۱۹۲۰، نبرد برای ریش شکست خورد - به هر حال برای لحظه‌ای به نظر می‌رسید که جریان مدرنیته سوار بر چهره‌های تراشیده‌ی مردان ملی است و از طریق آن حمایت می‌شود. بی‌ریش‌بودن علی‌رغم ارتباط ناشایستش با مخنث، به‌طور فزاینده‌ای در جهت تعیین حد و حدود حضور عمومی مردان مدرن‌شده در برابر مذهب‌یون ریش‌دار با ذهن عقب‌مانده بود. به‌عنوان مثال، در بخش روبه‌رشد اشتغال دولتی، و در آیین‌نامه‌های استخدام ارتش و سربازگیری مؤکداً ذکر شده بود که تراشیدن ریش الزامی است. کیوان قزوینی در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ در ایران با اندوه به یاد می‌آورد که در دوران جوانی‌اش «گناه کبیره» کرده و گناهِش این بوده که به دلاک حمای که داشت ریش مشتری را می‌تراشید حمله کرده و به صورت او سیلی زده بود و مشتری با صورت نیمه‌تراشیده فرار کرده و صورتش را در حوض آب داغ پنهان کرده بود. «اما امروز همه به تقلید ریش و سبیل خود را می‌تراشند و کمی سبیل از وسط روی لب

می‌گذارند تا شبیه زن‌ها نباشند و هیچ‌کس جرأت نمی‌کند اعتراض کند. اگر امروز کسی چنین گناهکاری را نپسندد، مردم او را مسخره می‌کردند و دولت او را به زندان می‌انداخت یا حداقل او را دیوانه اعلام می‌کرد.» قزوینی ابراز تأسف کرد که اگرچه چند دهه قبل دلاک‌های حمام از تراشیدن ریش مشتری منع می‌شدند، اما در عوض نهاد جدیدی به نام آرایشگاه (سلمانیه) به‌عنوان یک تجارت رایج پدید آمد.^{۱۴}

حجاب زنان

در قرن نوزدهم در خاورمیانه سیاست و سیاست‌های مرتبط با ریش‌خبر از تغییر فرهنگی دیگری می‌داد که فراگیر می‌شد. این دوره‌ای است که در آن همجنس‌خواهی شهوانی و اعمال همجنس‌گرایانه به‌عنوان نشانه‌ای از عقب‌ماندگی در گفتمان مدرنیستی مشخص شد - منبع شرم ملی. عادی‌سازی دگرجنسگرایی اروس و جنس تبدیل شد به شرطی برای «دستیابی به مدرنیته»، پروژه‌ای که به دنبال اجتماعی‌سازی دگرجنس‌خواهی در فضای عمومی و مفصل‌بندی مجدد زندگی خانوادگی بود.^{۱۵} این فرایند به‌هیچ‌وجه برای مردان و زنان یکسان نبود. در حالی که همجنس‌خواهی شهوانی مردانه در میان برادران شهروند می‌توانست به‌عنوان تمایل غیرجنسی بازنشان‌گذاری شود، و دوستی مردان به رفاقت ملی میهن‌پرستانه تبدیل شود (شهوت‌زدایی انتقادی از میل همجنس‌خواهانه و جهت‌دهی مجدد شهوت‌گرایی آن به سمت میهن‌محبوب زبانه)، همبازی زبانه نیز عمیقاً در تولید «گناه» دخیل بود. در گفتمان مدرنیستی، کردوکارهای همجنس‌های مرد ناشی از تفکیک جنسیتی دیده می‌شد. مدرنیست‌ها استدلال کردند که مردان به مردان دیگر روی می‌آوردند زیرا نمی‌توانستند با زنان معاشرت کنند. بنابراین، حجاب زن نه تنها نشانه‌ی مرئی تفاوت فرهنگی بین اسلام و اروپا بود، بلکه مرئی‌ترین دال همبازی جنسیتی نیز بود. این امر به‌صراحت با چیزی که اکنون در میان مردان «عشق غیرطبیعی» نامیده می‌شود مرتبط است و «رابطه‌ی جنسی غیرطبیعی» در میان مردان نیز به‌نوبه‌ی خود مسئول «رابطه‌ی جنسی غیرطبیعی» در میان زنان شناخته می‌شد. انگیزه‌های مدرنیستی درباره‌ی تفکیک‌زدایی جنسیتی، با برداشتن حجاب به‌منزله‌ی عنصر اصلی آن، به‌عنوان کارزاری برای

ریشه‌کن کردن کردوکارهای همجنس‌گرایانه و «سکسوالیته‌های غیرطبیعی» عمل کرد. همین حرکت، باعث ایجاد یک معجزه‌ی مضاعف شد: غلبه بر عقب‌ماندگی زنان (تبدیل آن‌ها به همسران همراه، مادران تحصیل‌کرده، شهروندان مفید) و خنثی کردن اعمال همجنس‌گرایانه. از نظر تاریخی، حرکت‌های جنسیتی هنجاری مدرنیستی به یکباره صحنه را برای اجراگری عمومی سکسوالیته‌ی هنجاری آماده می‌کرد.

به این معنا، برداشتن حجاب، وقتی فقط همراهی با روند اروپایی‌سازی تلقی می‌شود، عادی‌سازی دگرجنس‌گرایی‌اش را ظاهر می‌سازد. کانون توجه روایت‌های مدرنیستی اثرات رهایی‌بخش اجتماعی‌سازی دگرجنس‌گرایانه‌ی جنسیت به‌طور کلی و برداشتن حجاب به‌طور خاص بوده است. در تخیل مدرنیستی، پیشامد مدرنیته زمانی است که زنان دیده و شنیده نشده‌اند؛ مدرنیته بود که زن نامرئی و بی‌صدا را به زن بی‌حجاب و باصدا در عرصه‌ی عمومی تبدیل کرد. این روایت رهایی‌بخش برای ترسیم کردن زمانمندی خود به زن خاموش *ابی‌صدا*، جداشده، و سرکوب‌شده بستگی داشت. به علاوه، این روایت اثرات تأدیبی این روند را نادیده می‌گیرد، اثراتی که وابسته به کار رهایی‌بخش‌اش بود. اجتماعی‌سازی دگرجنس‌گرایانه‌ی جنسیتی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، زبان زنان را بازنویسی کرد، حضور بدنی در عرصه‌ی عمومی را دوباره مفصل‌بندی کرد و دانش زنان را دوباره رمزگذاری کرد. زبان و بدن زنان در دنیای زنانه با منطق همجنسان ساخته شده بود، شیوه‌های کسب دانایی زنان عموماً از طریق کردوکارهای روزمره‌ی زندگی ساخته می‌شد که اغلب از زنان دیگر آموخته می‌شد. برای دنیای عقلانی علمی با اجتماعی دگرجنس‌گرا که خواست مدرنیته بود، همه‌ی این‌ها نامناسب تلقی می‌شدند. زبان زنان مخاطب را زنان فرض می‌کرد، و متصل به زبان شفاهی غیررسمی جهان زنان بود و می‌توانست آشکارا جنسی و هرزه باشد. این زبان باید تضعیف و نشانه‌های جنسی آن زدوده می‌شد. روند مشابهی از تضعیف و شکل‌دهی انضباطی بدن زنان را نشان‌گذاری می‌کرد، زیرا از بدن زنان خواسته شده بود که به عرصه‌های اجتماعی شدن دگرجنس‌خواهانه‌ی مدرن بپیوندند. در واقع، قبل از آن‌که بتوان برداشتن حجاب فیزیکی را تصور کرد، حجابی استعاری جایگزین آن شد: حجاب به لحاظ عفت و عصمت که محصول آموزش مدرن بود. حضور مدرن زن به

جای این که نوعی ابتکار رهایی‌بخش به واسطه‌ی خلاء ستم و سرکوب باشد، نوعی جسمیت‌یافتگی مشروطِ علم عقلانی و سکسوالیته‌ی طبیعی شده بود. خواندن مداوم حجاب به‌عنوان عقب‌ماندگی، سبب می‌شود تأثیر فرهنگی مولد آن از دست برود.

اثر ساختاری حجاب در جوامع و اجتماعات مسلمان بر دکتترین اسلامی سکسوالیته‌ی زنانه‌ی فعال مبتنی است، این نظر تقریباً به امری واضح تبدیل شده است.^{۱۶} طبق این دکتترین اگر سکسوالیته‌ی زنانه محدود و کنترل نشود، نیروی قدرتمندش باعث هرج‌ومرج اجتماعی می‌شود و زندگی مدنی و مذهبی مردان را تهدید می‌کند. بنابراین، حجاب، و نهاد مربوط به تفکیک جنسیتی، به‌منزله‌ی مکانیسم‌هایی هستند که از طریق آن جوامع مسلمان سکسوالیته‌ی زنانه را محدود و کنترل می‌کنند. این گزاره بر این فرض دگرجنسگرا استوار است که سکسوالیته‌ی فعال زنانه همیشه به‌دنبال یک فالوس است. اگر این‌طور نبود، تفکیک جنسیتی نهادینه‌شده به‌سختی می‌توانست آن را کاملاً در جهت عکس محدود و کنترل کند! به علاوه، اگر طبیعی بودن اجتماعی شدنِ دگرجنسگرایی را بیش از طبیعی بودن دگرجنسگرایی فرض نگیریم، اگر اجتماعی‌سازی دگرجنس‌گرایی را دستاوردی اجتماعی و اجرایی آموخته‌شده در نظر بگیریم، آنگاه باید به‌طور ریشه‌ای در حجاب و تفکیک جنسیتی، به‌عنوان نهادهایی برای نظم‌دهی به اجتماعی‌شدنِ دگرجنسگرایی و پیشگیری از دگرجنس‌گرایی غیرمجاز، بازاندیشی شود.

طرح مسئله‌ی حجاب به‌عنوان کنترل‌کننده‌ی بیرونی میلِ دگرجنسگرایانه، اثر مولد حجاب‌داشتن و تفکیک جنسیتی را هم نادیده می‌گیرد. صرف‌نظر از این که چه نوع نهاد، آیین، و عمل روزانه برای انجام این امور اعلام می‌شود، تأثیرات مولد فرهنگی آنها ممکن است متفاوت باشد. اگر تفکر خود را از تأثیرات اعلام‌شده به سمت تأثیرات فرهنگی واقعی حجاب تغییر دهیم، می‌توان ادعا کرد که کردوکار روزانه‌ی آن - الگوهای این که چه کسی حجاب می‌گذارد تا قوانین نگاه‌کردن و در معرض نگاه قرارگرفتن زیر پا نگذارد - می‌تواند باعث ایجاد دگرجنس‌گرایی می‌شود و چیزی را تولید می‌کند که آن را منضبط و کنترل می‌کند. در سطح بسیار گسترده، زمانی که، به‌عنوان یک عمل روزانه، دختران جوان در حال رشد یاد می‌گیرند که دسته‌های خاصی از مردان نباید بتوانند آنها را به همان شکلی ببینند که سایر زنان را با موقعیت‌های خویشاوندی

مشابه می‌بینند، تأثیر چنین اجراگری‌های مکرر تنظیم جنسیتی بر انگیزاننده‌ی دگرجنس‌گرایی است؛ گویی بارها به فرد گفته می‌شود که چه کسی ممکن است میل داشته باشد و چه کسی ممکن است در معرض میل (فقط مردان خاصی) قرار بگیرد و چه کسی فراتر از میل فرض می‌شود (که هرگز شامل زنانی که موقعیت مشابه دارند نمی‌شود).^{۱۷}

حجاب و سکولاریسم

مجموعه‌ی دیگری از پیش‌فرض‌های مرتبط وجود دارد که به بحث‌های جاری در مورد حجاب می‌پردازد. در حالی که حجاب در قرن نوزدهم به نشانه‌ی آشکار تفاوت بین اروپا و اسلام تبدیل شد، مناقشه بر سر پوشش زنان صرفاً بین مدرنیست‌ها و ضد‌مدرنیست‌ها نبود (و نیست)، همانطور که اغلب فرض می‌شود. این فرض رایج که اصلاح‌طلبان خاورمیانه برداشتن حجاب را برای پیشرفت مدرن ضروری می‌دانستند، همه‌ی مدرنیست‌ها را در یک جریان خاص قرار می‌دهد که در دهه‌های سوم و چهارم قرن بیستم مسلط شد. طبق این فرض رایج همه‌ی مدرنیست‌ها از برداشتن حجاب حمایت می‌کردند، بنابراین مدرنیست‌ها را با کسانی ادغام می‌کند که به دنبال قطع وابستگی به گذشته‌ی اسلامی بودند، نه با کسانی که به دنبال مفصل‌بندی مجدد آن گذشته بودند. این فرض در نوشتجات مدرنیته‌ی کسانی که در راستای اسلام مدرن کار می‌کردند نقش داشت. این افراد، که در میان آن‌ها گروه‌های مهمی از زنان بود، از کشف حجاب زنان حمایت نمی‌کردند و گاهی اوقات مخالفت می‌کردند، اگرچه کاملاً از تحصیل، اشتغال و مشارکت اجتماعی زنان حمایت می‌کردند. «دستیابی به مدرنیته» محور دستیابی به علم و حاکمیت قانون بود و به‌عنوان سنگ بنای پیشرفت اروپایی تلقی می‌شد. برای اصلاح‌طلبان مدرنیست اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، از جمله مدرنیست‌هایی که پروژه خود را با مسلمان‌بودن جوامع خود کاملاً سازگار می‌دانستند، هدف اصلی اصلاح وضعیت آموزش زنان بود، نه حجاب. در این مورد اجماع قوی وجود داشت. اما هیچ ارتباط ثابتی بین مسئله حجاب و تحصیلات زنان وجود نداشت. اگرچه برخی حجاب و تفکیک جنسیتی را نشانه‌های عقب‌ماندگی و مانع

پیشرفت زنان می‌دانستند، اما برخی دیگر از اصلاح‌طلبان حجاب را از الزامات اسلامی می‌دانستند که باید رعایت و حفظ شود. برای گروه دوم، طبق سخنان کلیشه‌ای‌شان، مشکل فضای خانگی مسلمانان این نبود که زنان را زندانی می‌کرد، بلکه این بود که این مکان محل نادانی، خرافات و جهل بود که توسط زنان خانواده تجسم یافته بود. مهم‌تر این که زنان اصلاح‌طلب شهری که سازمان‌دهنده و خواستار آموزش و حقوق اجتماعی و سیاسی بودند، در موضوع برداشتن حجاب اتفاق نظر نداشتند. بسیاری به‌صراحت مخالف بی‌حجابی بودند، در حالی که برخی دیگر شروع به اظهارات محتاطانه به نفع بی‌حجابی کردند.

به‌عنوان مثال، در ایران، زنان تا دهه‌ی ۱۹۲۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰، قبل از این که دولت مسئولیت مدرن‌شدن زنان را به دست بگیرد، به بیان این دیدگاه‌های متفاوت ادامه دادند. از این زمان است، یعنی پس از ممنوعیت رسمی حجاب در سال ۱۹۳۶، نه تنها خشونت دولتی وارد صحنه شد، بلکه به‌طور ریشه‌ای‌تر، گسست عمیقی ایجاد شد بین آن دسته از زنانی که طرفدار بی‌حجابی بودند و کسانی که در آن زمان برچسب سنتی و ضدمدرن خورده بودند و به دنبال آن بودند که مطالبه‌ی خود را برای مدرنیته با مفصل‌بندی مجدد اسلام ترکیب کنند - هویت سنتی و ضدمدرن در دهه‌ی اخیر تغییر شکل داده است. این فرایند معنای مدرنیته، ناسیونالیسم و اسلام را تغییر داد. مدرنیته به‌طور فزاینده‌ای معنایی غیراسلامی (اگرچه نه لزوماً ضداسلامی) به خود گرفت و از طریق به حاشیه‌راندن و گاهی طرد آن شکل از مدرنیته که سعی در پیوند ناسیونالیسم با اسلام داشت، به طرز چشمگیری تغییر شکل یافت.

به‌عنوان مثال، سیاست ایرانی درباره‌ی مدرنیته، از اواسط قرن نوزدهم، با ظهور طیفی از گفتمان‌های ناسیونالیستی و اسلام‌گرایانه مشخص شده بود. در این طیف، یکی از مفاهیم مدرنیته‌ی ایرانی، اروپا را به‌عنوان الگوی خود انتخاب کرد و به‌طور فزاینده‌ای رانه‌ی مدرنیستی آن را با بازیابی ایران‌گرایی پیش از اسلام ترکیب کرد. سایر گرایش‌ها به دنبال تلفیق ناسیونالیسم و اشتیاق‌شان برای رسیدن به اروپا بودند، این‌ها به دنبال بازیابی [ایران] پیش از اسلام نبودند، بلکه به دنبال اسلام و طرح‌افکندن شیعه‌گرایی به‌عنوان ایرانی‌سازی اسلام در قرون اولیه‌اش بودند.^{۱۸}

اما در طول قرن بیستم، به‌ویژه از دهه‌ی ۱۹۳۰، جریان‌های مدرنیستی که می‌کوشیدند ناسیونالیسم و خواست مدرنیته را با مفاهیم اسلام ترکیب کنند، عملاً از اردوگاه مدرنیسم کنار گذاشته شدند، زیرا مدرنیسم به‌طور فزاینده‌ای با دولت پهلوی یا با چپ ناسیونالیست، سوسیالیست و کمونیست یکی انگاشته شد. اسلام که با اصطلاحاتی مانند سنت و واپس‌گرایی ادغام شده بود به‌عنوان مانعی برای مدرنیته شناخته شد. این تغییر پارادایمی به‌طور محوری از طریق تغییر جنسیتی ترسیم شد، آن هم به صورت دگرگونی فرهنگی و تغییر از مرد فُکلی بیش از حد اروپایی شده به زن «غرب‌زده». به همین ترتیب جنگ‌های فرهنگی از باریشی و بی‌ریشی مردان به باحجابی و بی‌حجابی زنان تغییر یافت. در طول این تاریخ، مسائل مربوط به حقوق زنان به‌طور مرکزی در این مرزبندی‌های ناسیونالیسم، مدرنیته، اسلام و سکولاریسم نقش داشته است.^{۱۹}

این‌که فعالان حقوق زنان و سازمان‌ها به‌شدت درگیر تولید این مفصل‌بندی‌ها بوده‌اند به این معنی بود که فمینیسم به مقوله‌ای ممتاز تبدیل شد که نشانگر سکولاریسم مدرنیته بود. اگرچه شکل این بازمفصل‌بندی‌ها از کشوری به کشور دیگر در خاورمیانه متفاوت است، گردش فراملی کنونی تاریخ‌ها و دال‌ها تا حد زیادی حامل این حافظه‌ی قرن بیستمی از کشورهایی مانند ایران و ترکیه است که معنای معاصر حجاب را غیرسکولار و غیرمدرن می‌کند. خوانش‌های کنونی از حجاب در اروپا هم به کشوری مانند ترکیه منتقل شده است و در تصمیمات قضایی به منظور تأیید نپذیرفتن زنان محجبه در نهادهای دولتی مانند دانشگاه‌های دولتی، دادگاه‌ها و مجلس استفاده شده است.

ظرفیت چندگانه‌ی حجاب در اروپا

اگرچه تاکنون عمدتاً بر تجربه خاورمیانه از این دگرگونی‌ها تمرکز کرده‌ام، اما مايلم با نظراتی در رابطه با تجربه و دیدگاه اروپایی پایان دهم. در اروپا نیز حجاب تاریخی بسیار پیچیده‌تر و چندلایه‌تر از معنای کنونی دارد که دلالت بر ظلم یا بنیادگرایی اسلامی دارد. مهجه قحف [شاعر و نویسنده‌ی سوری] تبار بازنمایی‌های زنان مسلمان

در نوشته‌های اروپایی را دنبال و استدلال می‌کند که «زن مسلمان در ادبیات قرون وسطی معمولاً به‌عنوان ملکه یا زنی نجیب ظاهر می‌شود که قدرت آسیب یا کمک به قهرمان را دارد و در این امر قدرت زمینی تمدن اسلامی را منعکس می‌کند... پیش‌روی خطایی بسیاری از متون ادبی قرون وسطی که در آن یک زن مسلمان حضور دارد، پیش‌روی به سمت تحت سلطه درآوردن اوست، نه رهایی او... در بازنمایی‌های قرون وسطایی او حجاب و گوشه‌نشینی وجود ندارد.»^{۲۰} در قرن هفدهم بود که حجاب و اندرونی وارد بازنمایی اروپایی شد، و در اواسط قرن نوزدهم «زن مسلمان مطیع» به‌عنوان محور اصلی نوشته‌های اروپایی درباره‌ی خاورمیانه مسلمان تبدیل شد. با این حال، حتی در اینجا، تمایزات مهمی وجود داشت. بیلی ملمن به طرز قانع‌کننده‌ای با مستندات استدلال کرده است که در ابتدا، حداقل در نوشته‌های زنان اروپایی در مورد زنان مسلمان خاورمیانه، حجاب به‌عنوان امکان آزادی حرکت برای زنان شهری تلقی می‌شد.^{۲۱} در نوشته‌های لیدی مونتگو نوشته شده که در ترکیه زنان ترک نسبت به او از آزادی بیشتری برخوردارند، زیرا «بالماسکه‌ی همیشگی» حجاب آن‌ها در خیابان به آن‌ها امکان می‌داد که همان نوع روابطی را برقرار کنند که زنان انگلیسی دارند، اما از کنجکاوای مردان بیشتر در امان هستند.^{۲۲}

در نوشته‌های اواخر قرن نوزدهم توسط زنان اروپایی تغییر چشمگیری مشاهده می‌کنیم، زمانی که تغییر در درک از آزادی ایجاد می‌شود، همان‌طور که ملمن استدلال می‌کند، حرکت از «آزادی» به «خودآیینی»، یعنی از «آزادی برای» به «آزادی از» صورت می‌گیرد. اگرچه در ابتدا این بدان معنی بود که از نظر برخی از زنان اروپایی در اوایل قرن نوزدهم، حجاب به معنای آزادی یک زن مسلمان از استثمار جنسی بود، اما از نظر دیگران، به‌ویژه فمینیست‌های اروپایی در چارچوب حقوق برابر در حال ظهور، حجاب نشانه‌ی سرکوب‌انگاشته شده است. در واقع، ملمن استناد می‌کند که برخی از «نژادپرستانه‌ترین و خودشیفته‌ترین نوشته‌های فرهنگی» درباره‌ی زنان مسلمان توسط فمینیست‌هایی مانند هریت مارتینو و آملیا ادواردز نوشته شده است.

همین‌باز مفهوم‌سازی از حجاب به‌منزله‌ی سرکوب در میانه‌ی قرن نوزدهم است که با رانه‌ی دیگری ترکیب شد، آن رانه میل استعمار برای نگرستن از طریق قلمرو سلطه‌ی مرد مسلمان و تصاحب آن قلمرو بود. از این نظر حجاب نیز تبدیل به نشانه‌ی

بسته‌بودن در خانه‌ی یک مرد مسلمان به روی اروپاییان شد. در تحول زن الجزایری توسط فرانسوی‌ها، تمرکز بر رفع حجاب به استراتژی اصلی در پروژه‌ی استعمار الجزایر و نفوذ و تسلط بر فرهنگ مسلمانان تبدیل شد. به قول قهف، «درام مکرر استعمار اولیه، که تسخیر قهرمان‌وار مردانه‌ی یک سرزمین شرقی زنانه بود، در ادبیات بر روی بدن بی‌جان زن مسلمان اجرا می‌شد» و «خط اصلی داستان، نبرد بین قهرمان رمانتیک و یک مرد مسلمان بر سر تصاحب زن مسلمان است، که غالباً به صورت رقابتی است برسر این که چه کسی می‌تواند به دیوار حرمسرا و / یا حجاب زن نفوذ کند و صاحب نگاهی شود که به بدن زن خیره شود.»^{۳۳}

جذاب‌ترین یادبودی که اخیراً برای آن حرکت استعماری برگزار شد، منظره‌ی زنان الجزایری بود که در ماه مه ۱۹۵۸ به‌عنوان بخشی از کارزار فرانسوی نگه‌داشتن الجزایر، روبنده‌های خود را بر روی سکویی در فضای عمومی پرت کردند. برای یک زن الجزایری، با همین یک حرکت، معنای فرانسوی‌بودن ساخته شد. آن میراث استعماری امروز در فرانسه دوباره اجرا می‌شود. بار دیگر، یک زن مسلمان تنها در صورتی می‌تواند ادعای فرانسوی‌بودن کند که بخواهد حجاب خود را در فضای عمومی کنار بگذارد. در تمدن قرن نوزدهم از این لحظه حجاب مورد توجه پروژه‌های استعماری، میسیونری و فمینیستی اروپا قرار گرفت. قصد ندارم این پروژه‌ها را در یک موجودیت منفرد فروبکاهم، اما میراث تاریخی تثبیت معنای حجاب یک زن مسلمان به‌عنوان نشانه‌ی سرکوب جنسیتی او تا به امروز با ما باقی مانده است. این میراثی است که فمینیست‌ها نمی‌توانند آن را نادیده بگیرند.

من در وسیع‌ترین مفهوم و لزوماً ساده‌انگارانه‌ترین معنا به این تاریخ استناد می‌کنم تا نکته‌ای را در مورد زمان حال متذکر می‌شوم: معنای حجاب زن مسلمان هم متکثر و هم به لحاظ تاریخی مشروط است، معنای حجاب موضوع چالش‌ها و مذاکراتی بوده است که در آن خود زنان مسلمان به بخش عمده‌ی آن چالش‌ها و بحث‌وجدل‌ها از آن تبدیل شده‌اند و در دنیای امروز این امر بیشتر شدت گرفته است. همان‌طور که برای برخی از زنان مسلمان حجاب به یک الزام سرکوب‌گر تبدیل شده است، برای برخی دیگر رعایت حجاب چیزی است که به آن‌ها امکان حضور در عرصه‌ی جامعه‌پذیری

عمومی مدرن را فراهم می‌کند. برای سایر زنان مسلمان، مانند زنان در الجزایر استعماری، یا در زمان پهلوی در ایران، یا در کشورهای مدرن معاصر که حجاب حداقل در برخی حوزه‌ها ممنوع است، از حجاب به‌عنوان نشانه‌ی مقاومت در برابر سلطه استفاده شده است. دیدگاه آن‌ها را نمی‌توان به گونه‌ای ساده‌انگارانه جلوه داد که گویی آنها صرفاً ایزه‌های منازعه بین مردان دولتی و مردان مذهبی هستند و روسری‌هایشان نشانه‌ی روشن و غیرتاریخی تهدید سکولاریسم است. چه در کشورهایی که اکثریت جمعیت مسلمان‌اند و چه در کشورهای اروپایی، زنان مسلمان به شیوه‌های بسیار متفاوت، معنای این نشانه را به چالش کشیده و از نو تعریف کرده‌اند.

این بازسازی آن‌ها از معنای حجاب است که سکولاریسم جامعه‌ی فرانسه را به چالش می‌کشد. زنان مسلمانی که در «خانه‌های در بسته‌ی» خود می‌مانند، چالشی زیادی برای سکولاریسم فرانسوی یا ترکی ایجاد نمی‌کنند. بلکه زنان مسلمانی که اصرار دارند در عرصه‌ی عمومی، در مکان‌های آموزشی و حرفه‌ای و فضاهای همگانی حضور یابند زنانی هستند که نمایشی از غریبه‌بودن را اجرا می‌کنند، مانند ریکو در پاریس قرن هجدهم. همین حضور است که بر اساس آن خواسته می‌شود که این نشانه‌ی دیگری بودن را بردارند و به‌عنوان فرانسوی پذیرفته شوند. در واقع دولت فرانسه بر اساس قوانین اخیر اصرار داشت که حجاب زن مسلمان به‌طور خاص به معنای تضعیف فرانسوی بودن و تضعیف خصلت سکولار فرانسوی بودن است و به‌طور خاص به معنای سرکوب زن مسلمان است. آنچه که امیدوارم از طریق این بی‌راهه‌ی تاریخی نشان دهم، احتمال وقوع این ساخت، هم در بستر خاورمیانه و هم در خاک اروپاست. این معنی در تقاطع‌یابی (intersection) ایجاد شده است، زیرا این نشانه از محدوده‌های زمانی و جغرافیایی عبور می‌کند. بازگرداندن بسیاری از ساختارها و معانی احتمالی تاریخی از حجاب و بی‌حجابی ممکن است به ما گذشته‌های سودبخش بدیلی را به‌عنوان زبان‌هایی برای بحث و جدل‌های کنونی ارائه دهد.

Gender and Secularism of Modernity: How Can a Muslim Woman Be French? Author(s): Afsaneh Najmabadi Source: Feminist Studies, Vol. ۳۲, No. ۲ (Summer, ۲۰۰۶), pp. ۲۳۹-۲۵۵

یادداشت‌ها

نسخه‌های قبلی این مقاله در پنل «قانونگذاری حجاب» در موسسه رادکلیف برای مطالعات پیشرفته، ۲۶ آوریل ۲۰۰۴ ارائه شد. در مرکز علوم انسانی، دانشگاه وسلیمان، ۱ نوامبر ۲۰۰۴؛ و در دانشگاه هاروارد در ۱ دسامبر ۲۰۰۴. می‌خواهم از درو فاوست، ژاکلین بابا، هنری آبلوو و خورخه دومگوئز به خاطر فراهم کردن موقعیت‌های بسیار تأمل‌برانگیز برای این گفتگو تشکر کنم. همچنین از سایر اعضای پانل در رادکلیف: لیلیا احمد، می حبیب، ماریمه هلی لوکاس و ریوا کاستوریانو. هم‌چنین از سیما شاخصی برای پیشنهادهای انتقادی در مورد پیش‌نویس اولیه و از هیئت تحریریه مطالعات فمینیستی برای پیشنهادات بسیار مفیدشان سپاسگزارم.

^۱ مونتسکیو، نامه‌های فارسی، ترجمه‌ی سی جی بتز (هارموندزورث، بریتانیا: انتشارات پنگوئن، ۱۹۷۳)
^۲ خود کلمه‌ی حجاب به یک کلمه‌ی غیرممکن و در عین حال ضروری برای استفاده تبدیل شده است. معنای آن، حتی در ساده‌ترین شکل، از نوع لباسی که آن را توصیف می‌کند، در زمینه‌های مختلف تاریخی به شدت متفاوت است. مثلاً در ایران آنچه امروزه «حجاب» (پوشاندن بدن، آشکار ماندن صورت) نامیده می‌شود، در اوایل قرن بیستم «پی حجاب» (نشان دادن چهره) تلقی می‌شد. در بحث فرانسه، من آن را به‌عنوان یک اصطلاح کلی برای اشاره به پوشاندن موهای زن معمولاً با روسری، که بیانگر یک رویه و هویت مذهبی- فرهنگی است، استفاده می‌کنم.

^۳ رجوع کنید به یسیم آرات، «یک ممنوعیت و روسری‌های متعدد: زنان اسلام‌گرا و دموکراسی در ترکیه»، هاگار: بررسی علوم اجتماعی بین‌المللی ۲، شماره ۱ (۲۰۰۱): ۴۷-۶۰؛ و بوراک کسکین کوزات، «درگیر شده در ناسیونالیسم سکولار، فمینیسم، و اسلام‌گرایی: زندگی کونکا کوریس»، پویایی فرهنگی ۱۵، شماره ۲ (۲۰۰۳): ۱۸۳-۲۱۱.

^۴ مقالات متعدد مریم نمازی را در افزایش این دیدگاه در سایت www.Iranian.com

^۵ مناقشه بر سر این که چه کسی برای اسلام در فرانسه صحبت می‌کند، خود مبارزه‌ای بر سر رابطه بین هویت اسلامی و شهروندی ملی است.

^۶ وندی براون، «چه کسی فرهنگ دارد و فرهنگ چه کسی را در اختیار دارد» (مقاله‌ی ارائه شده در کنفرانس شهروندی فرهنگی، موسسه مطالعات پیشرفته رادکلیف، ۲۰-۲۱ فوریه ۲۰۰۴). این مقاله بخشی از کتاب پیش رو، «تنظیم بی‌زاری: مدارا در عصر هویت و امپراتوری» را تشکیل می‌دهد.

^۷ کاترین پرت یوینگ، «زندگی در دیاسپورا: بین ترکیه و آلمان»، فصلنامه‌ی آتلانتیک جنوبی ۱۰۲، شماره ۲-۳ (۲۰۰۳): ۴۰۵-۳۱. اخیراً، بسیاری از پوشش‌های مربوط به عدم صدور روادید برای یکی از

دانشمندان برجسته مسلمان، طارق رمضان، با این تصور از فریب‌کاری آگاه شد: او نوه‌ی حسن البنا، بنیانگذار اخوان المسلمین در مصر در دهه‌ی ۱۹۳۰ بود، به نظر می‌رسید بیش از هر چیزی که نوشته یا انجام داده است، یا این که در سوئیس به دنیا آمده و بزرگ شده است، حقیقت را در مورد او بیان می‌کند. ^۸ وزیر فاضله یعقوبعلی، «سیاست محجبه: بازاندیشی در بحث حجاب»، خبرنامه ISIM ۱۳ (دسامبر ۲۰۰۳): ۲۰۲-۳۶. برای استدلالی برای خارج کردن بحث از پارادایم انتخاب، به ویژه برای کسانی که مخالف ممنوعیت هستند، نگاه کنید به Ajay Singh Chaudhary, "Simulacra of Morality": Islam Veiling, Religious Politics, and the Limits of Liberalism", *Dialectical Anthropology* ۲۹ (۲۰۰۵): ۳۴۹-۷۲. همچنین رجوع کنید به صبا محمود، «نظریه‌ی فمینیستی، تجسم، و عامل مطیع: تأملاتی در مورد احیای اسلامی مصر»، انسان‌شناسی فرهنگی ۱۶، شماره ۲ (۲۰۰۱): ۳۶-۲۰۲. برای دیدگاهی متفاوت از پارادایم انتخاب، الگویی که درک خود زنان محجبه و جایگاه تقوای عمومی را در سوژه‌سازی مدرن در نظر نمی‌گیرد، که در آن عمل حجاب در فضاهای عمومی بخشی از، در واقع مرکزی، قانون اساسی تابعیت ملی مدرن است. ^۹ جوآن دلبیو اسکات، «سیاست نشانه‌ای: ممنوعیت روسری اسلامی در مدارس دولتی فرانسه»، دست‌نوشته‌ی منتشر نشده، ۲۶

^{۱۰} این گزارش‌های اولیه عبارتند از میرزا ابوالحسن خان شیرازی، حیرت‌نامه، ویرایش. حسن مرسیل وند (تهران: رسا، ۱۳۶۵)؛ میرزا ابوالحسن خان شیرازی، پارسی در دربار شاه جورج، ۱۸۰۹-۱۸۱۰، ترجمه. مارگارت موریس کلوک (لندن: باری و جنکینز، ۱۹۸۸)؛ میرزا ابوطالب خان لخبناوی اصفهانی، مسیر طالبی (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳). محمد صفار، برخورد‌های سرگردان: سفرهای یک محقق مراکشی در فرانسه، ۱۸۴۵-۱۸۴۶: سفر محمد الصفار، ویرایش. و ترانس. سوزان گیلسون میلر (برکلی: انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۹۲)؛ گزارش سفر میرزا صالح شیرازی، همایون شهیدی (تهران: راه نو، ۱۳۶۲)؛ میرزا فتاح خان گرمودی، سفرنامه میرزا فتاح خان گرمودی به اروپا، ویرایش. فتح‌الدین فتاحی (تهران: چاپخانه بانک بازرگانی ایران، ۱۳۴۸)؛ سفرنامه‌ی رضاقلی میرزا، به کوشش اصغر فرمانفرمائی قاجار (تهران: اساطیر، ۱۳۶۱). برای مطالعه‌ی انتقادی در مورد چگونگی اطلاع‌رسانی این ادبیات سفر به تاریخ‌نگاری مدرنیته ایرانی، نگاه کنید به نغمه سهرابی، نشانه‌هایی برای شگفت‌انگیز: ادبیات سفر قاجار به اروپا، دانشگاه هاروارد، ۲۰۰۵.

^{۱۱} محمد توکلی طرقي، اصلاح کردن ایران: شرق‌شناسی، غرب‌شناسی و تاریخ‌نگاری (نیویورک: پالگرو، ۲۰۰۱).

^{۱۲} اسکات، «سیاست نشانه‌ای»، ۷.

^{۱۳} برای بسط تاریخی گسترده‌تر این گزاره در مورد ایران، به کتاب من، زنان سیلو و مردان بی ریش: جنسیت و نگرانی‌های جنسیتی در مدرنیته ایرانی مراجعه کنید (برکلی: انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۲۰۰۵).

^{۱۴} عباس علی کیوان قزوینی، حج نامه کیوان (شامل عرفان نامه و کیوان نامه)، مقدمه رشید یاسمی (تهران: مطبعه بسفور، ۱۹۳۰)، ۲۱۴.

^{۱۵} برای خلاصه ای از این استدلال در مورد ایران، نگاه کنید به افسانه نجم‌آبادی، «نقشه نگاشت تحولات جنسیت، و جنسیت در ایران مدرن»، تحلیل اجتماعی ۴۹ (تابستان ۱۳۸۴): ۵۴-۷۷.

^{۱۶} فاطمه مرنیسی در فراتر از حجاب: پویایی زن-مرد در یک جامعه مدرن بیان کرد (نیویورک: جان وایلی و پسران، ۱۹۷۵)

^{۱۷} من نمونه‌ای از این کار دوگانه را در «قواعد میل: مسئله پایان‌ناپذیر حجاب» می‌آورم <http://iranian.com/Najmabadi/۲۰۰۵/August/Hijab/index.html>.

^{۱۸} ادبیات سیاست مدرنیته‌ی ایرانی بسیار زیاد است. موارد زیر را به‌ویژه برای تفکر مفید و روشنگر یافته‌ام: فریبا عادلخواه، مدرن بودن در ایران، ترجمه. جاناناتان دریک (لندن: هرست، ۱۹۹۹)؛ مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب: پیروزی عذاب‌آور بومی‌گرایی (سیراکیوز، نیویورک: انتشارات دانشگاه سیراکیوز، ۱۹۹۶). روی متحده، عبای پیامبر (نیویورک: سیمون و شوستر، ۱۹۸۵)؛ و تألیفات فراوان محمد توکلی ترقی، به‌خصوص. ظهور دو گفتمان انقلابی در ایران مدرن. رجوع کنید به پروین پایدار، زنان و فرایند سیاسی در ایران قرن بیستم (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۵).

^{۲۰} Mohja Kahf, *Western Representations of the Muslim Woman: From Termagant to Odalisque* (Austin: University of Texas Press, ۱۹۹۹), ۴-۵

^{۲۱} بیلی ملمن، شرق زنان: زنان انگلیسی و خاورمیانه، ۱۷۱۸-۱۹۱۸: جنسیت، مذهب، و کار (آن آرپور: انتشارات دانشگاه میشیگان، ۱۹۹۲).

^{۲۲} برگرفته از Kahf, *Western Representations*, ۱۲۰.

^{۲۳} همان، ۸.