

نژاد، طبقه و عاملیت: بازگشتی به فمینیسم مارکسیستی

شهرزاد مجاب^۱، عافیه شهربانو ضیا^۲

برگردان: مهسا صباغی

چکیده

بحث این مقاله این هست که نقطه شروع پراکسیس فمینیست مارکسیستی ریشه در مسئله‌ی هویت، عاملیت، اصلیت، فضا یا بدن ندارد؛ بلکه باید در سرکوب و استثمار زنان و مردان طبقه کارگر، دهقانان، تهی‌دستان شهری و اقلیت‌های قومی به دنبال ریشه‌ی آن گشت. بنابراین تحلیل این مقاله گسستی است از مطالعه‌ی پسامدرنیستی زبان، بازنمایی یا فرهنگ و بر این نکته تأکید دارد که سرمایه‌داری و مدرنیسم بر روابط جنسیتی سنتی تکیه دارد. نویسندگان این مقاله با ترسیم محدودیت‌های نظریه‌های فمینیستی پسامدرن، پسااستعماری و فراملی، توجه مجدد دنیای آکادمیک و تلقی موجود از «عاملیت» زنان مسلمان بعد از وقایع سپتامبر ۲۰۰۱ را مورد بررسی دقیق قرار می‌دهند. آن‌ها با تمرکز بر مورد «کارکنان زن بهداشت»^۳ در پاکستان و هم‌چنین تأکید دوباره بر نقش توطئه‌آمیز امپریالیسم و سیاست‌های اسلامی در خاورمیانه، بر ضرورت بازگشت به تحلیل فمینیسم مارکسیستی تأکید می‌کنند. تحلیلی که بیش از آن که داد و ستدی میان طبقه و جنسیت باشد، براساس مادیت اجتماعی شکل می‌گیرد.

۱- مقدمه

ظهور نولیبرالیسم در دهه‌ی ۱۹۷۰ به منازعات نظری جدیدی درباره‌ی همه‌ی انواع «پساگرایی‌ها»^۴ منجر شد. این اصطلاح «پسا»^۵ را ابرت^۶ برای اشاره به همه‌ی مواضع نظری به کار برد که یک پیشوند «پسا» داشتند: مثل پسامدرنیسم، پسااختارگرایی، پسااستعمارگرایی. (Ebert, 1996) نویسندگان این مواضع «پسایی» می‌گویند ما در میانه‌ی یک گسست بسیار جدی از مدرنیته و در نتیجه «موقعیت»، «دوران»، «عصر» یا «جهان» پسامدرن هستیم. هر چند درمیان پژوهش‌گران هیچ توافقی بر سر زمان‌بندی تاریخی این چرخش نظری وجود ندارد؛ اما بعضی زمان این گسست را به میانه‌ی قرن ۱۹ و بعضی دیگر آن را به دهه‌ی ۱۹۶۰ نسبت می‌دهند. این مجادله،

^۱ استاد آموزش و مطالعات زنان دانشگاه تورنتو

^۲ استاد مطالعات زنان و پژوهش‌گر فمینیست پاکستانی

^۳ Lady Health Workers

^۴ postality

^۵ post

^۶ Teresa L. Ebert

در واقع به نوعی نقد مدرنیته و پیوند آن با جنبش روشن‌گری است که ریشه در اواخر قرن ۱۷ تا اواخر قرن ۱۸ دارد؛ زیرا همین است که هسته‌ی این مجموعه‌ی منازعات فکری، اجتماعی و سیاسی را می‌سازد، هر چند که خود آن منازعات متعلق به عصر حاضر هستند و عمر چندانی ندارند. (Carey & Festa, 2009)

تا دهه‌ی ۸۰ میلادی، چرخش نظری «پسا» بر همه‌ی دسته‌بندی‌های علوم اجتماعی و انسانی و مخصوصاً مطالعات فمینیستی نفوذ پیدا کرده بود. اما یک تغییر عمده‌ی نظری اتفاق افتاد که تحلیل ساختاری را - تحلیلی که از اساس با مارکسیسم پیوند مستقیم داشت - کنار گذاشت و به جای آن به «عاملیت» به عنوان یک ابزار تحلیلی امتیاز ویژه‌ای داد. پسامدرنیسم نقدی از مدرنیسم را ارایه می‌دهد که بر اساس آن مدرنیسم با اعتقاد به عقل‌گرایی، حقیقت جهانشمول و تکامل خطی همبسته است. به علاوه، این نقد درباره‌ی «جنگ بر تمامیت» و «فقدان فرا روایت‌ها» (Harvey, 1990, 2005; Lyotard, 1984) هشدار می‌دهد. اگر داشتن وحدت و عمق از استعاره‌های اصلی مدرن بودند، استعاره‌های اصلی در پست‌مدرنیسم بی‌دوامی، گسستگی، اجرایی و گفتمانی هستند.

به علاوه، مرکزیت این منازعه بر این تصور استوار است که دولت در حال از دست دادن اهمیت خود بوده و «ایدئولوژی» اهمیت کمتری نسبت به «هویت» دارد. این دوگانه‌سازی مجادله‌برانگیز عاملیت/ساختار یا خود/جامعه آن دسته از ما را که واقعیت‌های متعددی را با تغییر سریع جهان اطراف خود دیده و تجربه کرده‌ایم، برآشت. با توجه به فهمی که از جنبش‌های ضداستعماری و آزادی‌بخش ملی از فلسطین تا کردستان، ظفار، ایران، ترکیه یا شرق پاکستان در دهه‌ی ۷۰ میلادی داشته‌ایم و درگیری با آن‌ها، به دشواری می‌توان از مشکلات ساختاری و به ویژه سازش کاری دولت ملی با ظهور نیروهای سرمایه‌داری امپریالیستی در سطح جهانی، چشم‌پوشی کرد. دولت‌ها از سازمان‌دهی، مدیریت، نظم‌بخشی و کنترل روابط قدرت عقب ننشسته بودند، بلکه داشتند جای پای خود را در مرزهای ارضی تازه شکل گرفته‌ی دوره‌ی پسااستعماری، محکم‌تر می‌کردند؛ آن هم بیشتر در قامت دیکتاتورهای نظامی. و با قدرت تمام «مدرن‌سازی»، «اصلاحات ارضی»، «برنامه‌های تعدیل ساختاری» و (باز) تدوین قواعد جدید اخلاقی و اجتماعی را اجرا می‌کردند تا بتوانند روابط جنسیتی و سکسوالیته‌ای که سوژگی میلیون‌ها زن و مرد را درگیر کرده بود، به کنترل خویش درآورند.

همان‌گونه که زیدی (2015, p. 7) اشاره می‌کند، پاکستان دومین دولت نظامی تحت سلطه ژنرال ضیاءالحق (۱۹۷۷-۸۸) بود و ژنرال هم در پی «اسلامی‌سازی» آن بود. زیدی می‌گوید او نسبت به پیشینیان خود دست‌کم «به لحاظ اقتصادی لیبرال‌تر بود. هر چند نمی‌توان این ادعا را درباره‌ی عرصه سیاسی هم طرح کرد.» زیدی ظهور یک بوروکراسی مدنی-نظامی را در این دوره یادآوری می‌کند که به امید کسب سرمایه، انحصاری نمودن کارآفرینی و سرمایه‌داری مالی روی آن‌ها سرمایه‌گذاری شده بود. علاوه بر این، پشتیبان این روند آزادسازی اقتصادی، نوعی

رشد اقتصادی بود که از طریق حمایت پاکستان از ایالات متحده در مقابل اشغال افغانستان توسط شوروی در سال ۱۹۷۹ به دست آمده بود. مهم‌تر از آن، کمک‌های مالی بود که کارگران پاکستانی از خاورمیانه وارد می‌کردند و آن چیزی را آغاز کرد که زیدی به آن «دومین انقلاب اقتصادی» نام داد و طی آن «طبقه‌ی متوسط به عنوان یک گروه تأثیرگذار اقتصادی و سیاسی به وجود آمد.» (Zaidi, 2015, p. 8) فمینیست‌های پاکستانی در این دوره به تأثیر «سعودی‌سازی»^۱ روابط جنسیتی توجه کرده‌اند؛ مخصوصاً در نواحی شمالی کشور که در آن مردان برای کار به کشورهای حاشیه‌ی خلیج فارس مهاجرت می‌کنند. اقتصاد سیاسی پاکستان مثال خوبی از نحوه‌ی به وجود آمدن یک اسلام بنیادگرا- آن هم همزمان با قرارگیری کشور میان انقلاب اسلامی در ایران و ظهور مجاهدین در افغانستان- در کنار یک اقتصاد نولیبرال است که اداره‌کنندگان آن از اساس رژیم‌های نظامی بودند. این روندی بوده که حتی بعد از حملات ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ در آمریکا و ظهور ایده‌ی «جنگ با ترور» هم ادامه داشته است. همین ایده بود که جای پای ژنرال پرویز مشرف «لیبرال» را محکم کرد؛ همان کسی که فرمان‌روایی بر پاکستان را به صورت شبه‌نظامی ادامه داد و طی دوره حکومتش، منازعات مذهبی به اوج خود رسید و در دهه‌ی بعد جان صدها هزار نفر را گرفت. همان‌طور که در آثار ایجاز احمد (۱۹۹۶)، حمزه علوی (۱۹۸۸) و علی قادری (۲۰۱۴) مشاهده نموده‌ایم، این همراهی رژیم‌های اقتصادی نولیبرال که تحت قواعد مبتنی بر خودکامگی پدید آمد، به حیات خود ادامه داد و با اسلام سیاسی هم همخوانی داشت، روند متداولی است که در خاورمیانه و جنوب آسیا دیده می‌شود. ظهور این شکل از سرمایه‌داری، تفکیک جنسیتی نیروی کار را دوقطبی نموده و نیروی تازه‌ای به آن بخشیده است. ما این را فرآیند سرمایه‌داری‌سازی/مدرن‌سازی^۲ روابط مردسالارانه سنتی می‌نامیم.

براساس نتیجه‌ی منطقی که این تحلیل ما را به آن می‌رساند، دولت-ملت‌های مدرن به منافع طبقه‌ی مردسالار (یعنی به وجود آمدن بورژوازی ملی) از طریق تقویت پیوندها با اقتصاد بازار سرمایه‌داری و همچنین بخش‌های سکولار یا مذهبی جامعه مدنی، نیروی دوباره بخشیده و از آن حمایت می‌کنند. این روابط به تناسب با نقش‌های حاکمیتی نهادهایی مانند بانک جهانی (۱۹۴۴) و سازمان تجارت جهانی (۱۹۹۵)، در سطح جهانی نمود پیدا کرده بودند. بنابراین، این طرح جداسازی/دوگانه‌سازی ساختار/عاملیت مجموعه‌ای غنی از دانش در شرح هستی‌شناختی خود/عاملیت/سوبژکتیویته^۳ به وجود آورد که البته دغدغه آن کمتر ارتباط درونی هستی‌شناسی/سوبژکتیویته با ساختار/ابژکتیویته و معرفت‌شناسی است.

دامنه‌ی این مجادله که از جامعه‌ی دانشگاهی برمی‌خاست، خیلی زود به جنبش‌های اجتماعی مختلف رسید. برای مثال به نظر می‌رسید شعارهای معروف دهه‌ی ۱۹۶۰ میلادی مثل «نابود باد امپریالیسم» یا «نابود باد

¹ Saudi-ization

² capitalization/modernization

³ self/agency/subjectivity

سرمایه‌داری» که در مبارزات اتحادیه‌های کارگری، جنبش‌های رادیکال سیاه‌پوستان در ایالات متحده، جنبش ضدجنگ ویتنام یا جنبش‌های دانشجویی دهه‌ی ۶۰ میلادی در اروپا، آسیا و جهان عرب سر داده می‌شد، زیاده از حد «دولت-محور» و «ساختارگرا» محسوب می شدند، با گرایش کاستن از اهمیت «عاملیت»، «سوبژکتیویته»، «خودمختاری» یا «قدرت» دیگر بازیگران اجتماعی. با برگزاری «دهه‌ی زنان سازمان ملل متحد»^۱ (۱۹۷۵-۱۹۸۵) فمینیست‌ها از سراسر جهان در سه کنفرانس بین‌المللی گرد یک‌دیگر آمدند و آن جا بود که این شکاف‌ها و تفاوت‌های موجود در تجربیات و اولویت‌های راهبردی با قدرت هرچه تمام‌تر خود را نشان داد. اگر از جزئیات کوچک بگذریم، به طور کلی زنانی که از غرب/شمال آمده بودند بیشتر روی حقوق برابر نیروی کار و حقوق باروری تمرکز داشتند و زنان اهل جنوب/شرق دغدغه‌هایی درباره استعمار نو، سرمایه‌داری و فقر داشتند. همین تفاوت‌ها منجر شد فمینیست‌ها مجبور شوند مسائل مربوط به طبقه و نابرابری‌های اقتصادی جهانی را در تلاش‌های خود برای ساخت یک چارچوب همکاری در نوعی از شبکه‌های فراملی فمینیستی لحاظ کنند. (Moghadam, 2005) در همین زمان بود که مفهوم کلیدی جدید «اینترسکشنالیتی»^۲ پدید آمد که به سازمان‌یابی زندگی انسان در راستای خطوط نژاد، جنسیت، سکسوالیته، طبقه و توانایی اشاره دارد و بر این متمرکز است که پروژه‌های سیاسی فمینیستی چطور باید به این واقعیت‌ها واکنش نشان دهند. (Mojab and Carpenter, 2019) این رشد تحلیلی تأثیری بس عمیق بر فمینیسم مارکسیستی داشت که بدلیل برتر شمردن استثمار بر ستم فرهنگی اجتماعی و فرهنگی مورد نقد بود. در این جا نکته‌ی اصلی این است که نتیجه چنین تغییراتی در چشم‌اندازهای نظری، به محیط فکری و سیاسی منجر شد که در آن شکلی از تولید معرفت و دانش و عمل ازهم‌گسسته، تاریخ‌زدایی شده و رادیکال‌زدایی شده، دست بالا را داشته و «خود»^۳ از روابط اجتماعی و ساختار قدرت، جدا شده بود.

این «فشرده تاریخی» از منازعه‌های کنونی در مورد دانش زمینه‌ی بحث فمینیسم مارکسیستی ما در این مقاله است. هدف ما این است که نشان دهیم چگونه این چالشی که نظریه‌های پسامدرنیستی، پساساختارگرایانه و پساستعماری پیش کشیده‌اند، روی بحث‌های فمینیسم درباره‌ی مسئله‌ی «تفاوت» و به طور خاص نژاد، طبقه و فرهنگ تأثیر شگرفی داشته است. ما با استناد به پژوهش گسترده خود روی مسئله‌ی جنسیت، اسلام، عاملیت و فرهنگ، نظریه‌پردازی فمینیسم مارکسیستی از مسئله‌ی تفاوت اجتماعی و همچنین محدودیت «عاملیت» را که فمینیسم‌های پسامدرن و پساساختارگرا مفهوم‌سازی نموده‌اند، مورد ارزیابی و نقد قرار می‌دهیم. استدلال ما این است که تحلیل فمینیستی پسامدرن به نوعی سردرگمی معرفتی میان پژوهش‌گران و کنش‌گران دامن زده که در سال‌های اخیر به دانش و سیاستی منجر شده که به دنبال جدا کردن دین و فرهنگ از روابط اجتماعی امپریالیسم

¹ United Nations Decade for Women

² intersectionality

³ self

سرمایه‌دارانه است و با آن‌ها به مثابه تمامیت‌هایی مستقل که منطق و اهداف خود را دارند، بر خورد می‌کند. ما دلایل خود را پیرامون الزام ایجاد یک ترکیب فمینیستی مارکسیستی جدید که رویکرد ماتریالیستی دیالکتیکی و تاریخی داشته باشد، بیان می‌کنیم.

۲- مادیت‌زدایی از عاملیت

همچنان که بالاتر اشاره کردیم، با پیدایش «مطالعات پسایی»^۱، در آکادمیای غرب در دهه ۸۰ و ۹۰ میلادی با نفوذ شدند. نقد آن‌ها بر اروپامحوری که روایت‌ها و سیستم‌های بازنمایی سوژه‌ی جهان‌سومی را تعریف می‌کند، نوعی هژمونی غرب در وضعیت‌های مادی را به چالش کشید؛ اما بیشترین چالش در مورد سوژیکتیویته‌ها و بازنمایی آن‌ها بود. عده‌ای پژوهش‌گر فمینیست این نقد نظری پسااستعماری را گسترش دادند تا بتوانند فمینیسم غربی و پسامدرن را به چالش بکشند و دومی را تحت فشار بگذارند تا زمینه‌های بازنمایی و تولید دانش خود را بسط دهند. بعضی از مناقشات کلیدی در این زمینه را می‌توان در آثار آپیا (1991)، بارتولویچ و لازاروس (2002)، بابا (۱۹۹۴)، مک‌کلینتوک (۱۹۹۲)، اولانیان (۱۹۹۳)، پراکاش (۱۹۹۲) و شوهاث (۱۹۹۲) یافت. پونام پیلای (1966, p. 62) می‌نویسد اصطلاح «پسااستعماری» به دلایل مختلفی مورد انتقاد گسترده قرار گرفته است؛ از جمله «به لحاظ محو نمودن تفاوت‌های مهم در تاریخ، چشم‌انداز و موقعیت مکانی، به دلیل معنی بخشیدن نوعی مبهم از عاملیت سیاسی و فقدان تمایز روشن میان منظر استعمارگر و استعمارشده، مشخص نکردن مرز زمانی آغاز دوران پسا استعمارگری و برای چه کسی و همچنین به جهت توجه ناکافی به مسئله‌ی اشکال معاصر قدرت که از نظر تاریخی با حکمرانی استعماری مرتبط هستند.» از طرف دیگر این اصطلاح به دلیل تغییر جهت «تاریخ جهانی به تک مداری تاریخ اروپا» (McClintock, 1992, p. 86) و توجه ناکافی به نقد اجتماعی و نهادی هم مورد نقد قرار گرفته است. (Appadurai, 1993)

فمینیسم فراملی از دل فمینیسم پسااستعماری و فمینیسم سیاه رشد کرد (the Combahee River Collective and This Bridge Called My Back; Moraga & Gloria, 1981) که هر دو ایده‌ی «خواهری جهانی است» را به نقد کشیدند. (Robin Morgan, 1984) این آثار نه تنها منتقد خشونت معرفت‌شناختی ناشی از برتری‌بخشی به مطالعات فمینیستی غربی از زنان جهان سوم هستند، بلکه نادیده‌انگاری جنسیتی را نیز که اساس پژوهش پسااستعماری است، به نقد می‌کشند. چند متن از این دست که نمونه بارز این نقد هستند شامل پرسش گایاتری اسپیواک^۲ (۱۹۸۸) مبنی بر این‌که آیا زنان فرودست می‌توانند سخن بگویند،

¹ postcolonial studies

² Gayatri Spivak

تعبیر استفهامی «زیر نگاه‌های غربی»^۱ از چاندرا تی. موهانتی^۲ (۱۹۸۸) و یادداشت‌های پسااستعماری^۳ (۱۹۹۲) الا شوهاث^۴ هست.

اگر چه هیمانی بنرجی^۵ (۲۰۰۰) به تغییر جهت در نظریه‌پردازی پسااستعماری از ماتریالسم تاریخی به نوعی وابستگی به نظریه‌ی فرهنگی اشاره می‌کند. او می‌نویسد استفاده از نوعی زبان گرامشی‌گونه در حوزه‌ی عاملیت فرودستان در پروژه‌ی ناسیونالیستی طبقات فرادست/کاست‌ها در میان هندوهای بنگالی (به طور خاص، آن‌چه توسط پارتا چارترجی^۶ می‌گوید) «تا حدودی باعث تمایز پروژه‌ی مطالعات فرودستان از الگوی پسااستعماری مرسوم می‌شود» و بر این اساس «این مطالعات نوعی پایه‌ی تاریخ‌نگارانه و معرفت‌شناختی با هدف ایجاد اشکال غیرلیبرالی از ناسیونالیسم» ایجاد می‌کنند که در نهایت «علاقه‌مندان به مطالعات فرودستان» را به طرفداران شکلی از تشکیلات اقتصادی ملی ضد مدرن بدل می‌کند. (2000, p. 904) ناسیونالیسم در نمود نژادی و همچنین اشکال بورژوازی جامعه مدنی، سلسله‌مراتبی بوده و فقط تا حدودی دموکراتیک است؛ چرا که تفاوت‌های طبقاتی را پنهان نموده و توانایی محدودی در دگرگونی اجتماعی دارد. (Bannerji, Mojab, & Whitehead, 2001)

متعاقب این وضعیت، فمینیسم فراملی به عنوان نسخه‌ای توسعه‌یافته‌تر از نظریه‌ی پسااستعماری پدید آمد؛ توسعه یافته‌تر به این معنا که ترکیبی از نظریه‌ها و تعهد به عملی است که تفاوت را به رسمیت می‌شناسد؛ در عین این که در پی اتحاد است و تلاش می‌کند از مرزهای ملی و فرهنگی فراتر برود. فمینیسم فراملی فمینیسم جاری غربی را مورد انتقاد قرار می‌دهد که خود را در بعنوان مرجعی برای جوامع رنگین‌پوستان زده است و در پی مرکززدایی از گفتمان هژمونیک غربی است. ضد جهانی‌سازی و ضد سرمایه‌داری بودن اجزای اصلی این پروژه‌ی مرکززدایی و استعمارزدایی فمینیسم فراملی محسوب می‌شوند. با این حال همچنان تمرکز اصلی آن روی آن چیزی است که موهانتی (۲۰۰۳) از آن به عنوان ماندگاری «استعمار گفتمانی»^۷ زنان جهان سوم یاد می‌کند.

در نقدهای مربوط به فمینیسم پسااستعماری و فراملی (Lewis & Sara, 2003) عاملیت زنان مسلمان و یارگیری آن با ملی‌گرایی‌های مذهبی مردانه‌شده، به روشنی ثبت و مستند شده است. اما در هر حال، در دوران پس از یازده سپتامبر، این شیوه‌ی عاملیت باز مورد بررسی قرار گرفت. عاملیت رام‌شده‌ی زنان مسلمان به طور خاص، در اثر مهم و تأثیرگذار صبا محمود (۲۰۰۵) به آن وضعیت خاموشی تعبیر شد که در تقوا و کنش‌های پرهیزکارانه آن‌ها معنای خود را می‌یابد. محمود در این زمینه به نوعی تفکیک عاملیت زنان مسلمان از اهداف سیاست‌های لیبرال

¹ Under Western Eyes

² Chandra T. Mohanty

³ Notes on the Postcolonial (1992)

⁴ Ella Shohat

⁵ Himani Bannerji

⁶ Partha Chatterjee

⁷ discursive colonization

و فمینیسم یا هم‌معنا گرفتن آن با مقاومت در برابر روابط سلطه اشاره می‌کند. در عوض، او عاملیت را به ظرفیت کنش از خلال «اجراگری تقوای جنسیتی اسلامی»^۱ بدون چشم‌اندازی که در راستای سیاست‌های رهایی‌بخش باشد، بازتعریف می‌کند. (Mahmood, 2001, p. 203)

با جدا شدن تعریف عاملیت، آزادیها و رهایی از ریشه‌ی سیاسی شان و تبدیل شدن آنها به شکلی از تمکین در عرصه‌ی خصوصی دیگر برای سوژه مشتاق و زیرک لزومی دیده نمی‌شود با معیارهای آزادی‌بخش و رهایی‌بخش سنجیده شود. همان‌طور که رزآن ماندوزیک^۲ (1993, p. 178) می‌گوید پسامدرنیسم نقدی از ذات‌گرایی و جهان‌گرایی طرح می‌کند و از کشف سیاست بدیل در مقیاس محلی چنان دفاع می‌کند یا بابت آن پاکوبی می‌کند، گویی آنها «به مجموعه‌ای کاملاً تصادفی و غیرقابل پیش‌بینی از انفصال فرهنگی تبدیل شده‌اند» به علاوه او به این اشاره می‌کند که انحلال مسئله‌ی سوژه در پسامدرنیسم، منجر به سیاست‌زدایی از مسئله‌ی زنان خواهد شد؛ چرا که هدف شخصی برای دستیابی به قدرت سیاسی را با نقد اجتماعی و عدالت قاطی می‌کند. بنرجی در این زمینه می‌افزاید «ذات‌گرایی فمینیسم^۳ با آن سوژگی زنانه فرضی/ساختگی، نمی‌تواند زنان را در تاریخ و جامعه جای دهد و تحلیل کند. بر همین اساس، تضادهای واقعی میان خود زنان را از میان می‌برد و با جداسازی جنسیت از تمامی روابط اجتماعی افسانه و انتزاعی به نام (زن) می‌سازد.» (Bannerji, 1995, p. 68) در این تفسیر، جنسیت در ارتباط با دیگر روابط اجتماعی نظریه‌پردازی نمی‌شود و به همین دلیل ما نمی‌توانیم از این طریق دریابیم که زنان چه نقشی در سلطه‌ی نژادی/طبقه‌ای و یا بازتولید روابط پدرسالارانه دارند.

به علاوه پژوهش جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی «انگار سکولارسازی به مثابه یک فرآیند اجتناب‌ناپذیر و یک پارچه» را آشکارتر نموده است (Reilly, 2011, p. 7) و هم‌خوانی پذیرفته‌شده دوگانه‌ی سکولار-مذهبی را به پرسش کشیده است. مفهوم سکولاریسم تحمیلی باعث شده پسامدرنیست‌ها نظریه‌ی «سکولارسازی به مثابه مدرن‌سازی» را به چالش بکشند؛ حتی سایر پژوهش‌گران نظریه‌ی سیاسی هنجارگرا را به این صرافت انداخته‌اند که فضای بیشتری برای مجادلاتی که ریشه‌ی دینی دارد و به نقش دین در عرصه‌ی عمومی جامعه‌ی مدنی می‌پردازند، داده شود. در دوره‌ی پس‌یازده سپتامبر، نظریه‌های پسامدرن و پساساختارگرایانه، علایق مشترک خود را در یک جریان پساسکولاریستی یافتند. پژوهش‌گران پساسکولار در عین این‌که اعتبار مدرنیته و عقلانیت را به مثابه ابزارهای رهایی‌بخشی در سایه‌ی نظریه‌ی پسامدرن زیر سؤال می‌بردند اما منکر سوژه‌ی مستقل هم نمی‌شوند، بلکه همان مفهوم و تعریف استقلال، رهایی‌بخشی و سکولاریسم بعنوان پدیده‌هایی اروپامحور و یا دست

¹ performance of gendered Islamic virtues

² Roseann Mandzuick

^۳ بنرجی اینجا به یک بازی زبانی دست می‌زند. او حرف ابتدایی کلمه فمینیسم یعنی F را در گروه می‌آورد. کلمه feminism بدون f به eminemism تبدیل می‌شود. Eminism به قاطعیت رفتاری فرد در عین مهربانی و نصیحت‌شنوی وی گفته می‌شود. در این صورت فمینیسم مکتبی است قاطع که با توجه به شرایط بیرونی پیش می‌رود.

آورد استعمار غربی و مدرنیته به چالش می کشند. هر گاه عاملیت را این گونه بازتعریف کنیم، سوژه‌های اسلام‌گرا دیگر الزامی به وفاداری و جامه عمل پوشاندن به اهداف جهانشمول یا حتی ابزارهای پذیرفته‌شده معمول، نتایج افکار منطقی، پیشروی در مسیر آزادی‌بخشی یا به همان نسبت سیاست‌های دموکراتیک نخواهند داشت.

تأثیر نظریه‌های پسااستعماری/پسااستارگرایانه درباره‌ی عاملیت که تلاش می کنند نگاه خیره را به سمت سناریوی لیبرال-سکولار بچرخانند، می‌توان در میان آثار کسانی یافت که هدفشان «فهم چگونگی روندهای خودگردانی» در میان زنان مسلمان در یک زمینه‌ی پسا یازده سپتامبری است؛ یعنی آن آثاری که پیش‌فرض‌های لیبرالی را ندارند. (Amir Moazami, Jacobsen, & Malik, 2011, p. 5) چنین پژوهش‌گرانی به طور خاص نوعی واکاوی فرهنگی درباره‌ی سوژگی‌ها را پیش می‌برند. آن‌ها بیشتر در پی این هستند که تقریباً به صورت انحصاری روی زنان مسلمان و تقوای آن‌ها که باید به عنوان یک «ظرافت یا تکنیک فردی» فهم شود، تمرکز داشته باشند. (Amir-Moazami et al., 2011) چنین چرخش ظریفی در حوزه‌ی «مسئله‌ی زنان» در «بافتار اسلامی» در پی آن بوده که خالی از مسئله‌ی رابطه‌ی بین دین و سیاست باشد و به جای آن روی مسئله‌ی تفکیک سوژگی مسلمان از روابط مادی میان دین و سیاست سرمایه‌گذاری کند. در نهایت به نظر می‌رسد، چنین عاملیتی جدای از این که تدبیری در جهت رشد شخصی و تقوا است، امکانات چندانی در اختیار زنان قرار نمی‌دهد و در واقع در راستای منافع مردسالاری سرمایه‌دارانه‌ی دین‌سالارانه و سکولار عمل می‌کند.

از فمینیست‌های کشورهای جنوب تاریخا دعوت می‌شد که چنین سکوتی را بررسی کنند، اما غالباً توسط مذهبی‌ها/محافظه‌کاران و حتی مردان لیبرال و ملی‌گرایانی که به فمینیست‌ها هشدار می‌دادند که به اصطلاح «مسائل خصوصی خود را پیش چشم همسایه (غربی) طرح نکنند.» این مسئله به خصوص در تأکید بر پنهان‌سازی و خصوصی‌سازی موارد خشونت خانگی، «قتل‌های ناموسی»، ناقص‌سازی جنسی زنان، تجاوزها و دیگر اقسام خشونت در زمان جنگ و شورش خود را نشان می‌دهد و همچنین اصرار بر این دارد که نشان دهد «آسیب‌های موازی» هنگام بحران‌های ملی، اشغال خارجی یا تضادهای مختلف به زنان وارد می‌شود. توصیه می‌شود که این بحث (درباره‌ی تجاوزها، قتل‌ها و زن‌ستیزی) دست‌کم تا پس از رفع شدن تضادها، پس از مدرن شدن، پس از رهایی ملی، پس از وقوع آگاهی جنسیتی، پس از نولیبرالیسم یا از اسلامی شدن واقعی به تأخیر بیافتد.

مجادلات ادامه‌دار درباره‌ی سکولاریسم، تقوا، عاملیت، سوژگی، بدن، سکسوالیته و اجراگری جنسیتی در مطالعات زنان و جنسیت این مسئله را بدون پاسخ می‌گذارد که چگونه باید زندگی زنان در خاورمیانه و شمال آفریقا را که گرفتار تناقضات، ابهامات و تضادهایی است که نابرابری مادی و اقتصادی و تفاوت‌های طبقاتی آن‌ها را بیش از پیش به منجلا ب فرو می‌برد، درک کنند. در کل، تحلیل براساس عاملیت مادیت‌زدایی شده، سوژگی زنان را از واقعیت مادی نظم اجتماعی سرمایه‌دارانه‌ی امپریالیستی تفکیک شده می‌بیند.

در دهه‌ی ۱۹۸۰، جنبش‌های فمینیستی در سرزمین‌های اسلامی اغلب بعنوان تحمیلی غربی مورد چالش قرار می‌گرفتند و به گرایش‌های فمینیست‌ها به سکولاریسم (که به ضد دین بودن تعبیر می‌شد) به دیده شک نگریسته می‌شد. گروه‌های زنان شهری به دلیل محدود بودن در هم‌صدایی فرهنگی با زنان فقیر، روستایی و قدرتمند شده به واسطه‌ی مذهب، مورد انتقاد قرار می‌گرفتند. بسیاری از پژوهش‌گران پساکولار فعلی که در پی احیای توانمندسازی مذهبی زنان مسلمان هستند، اساس کار خود را همان پیش‌فرض و استدلال‌هایی قرار می‌دهند که می‌گوید سکولارسازی (که به عنوان چارچوب اصلی سکولاریسم غربی نگریسته می‌شود) شکست خورده و پیامد قابل پیش‌بینی آن، و دین از عرصه‌ی عمومی حذف نشده است. (Zia, 2018) در ثانی، این پژوهش‌گران در پی یک بازبینی و شامل نمودن دین در جریان اصلی خود پژوهش توسعه و سیاست هستند. چنین مطالباتی به امید بازنویسی *اساس‌نامه سکولار*^۱ (Deneulin & Bano, 2009) در پروژه‌ی توسعه طرح می‌شوند. کمک مالی بین‌المللی و ابتکارات اهدای کمک به این منظور سازگار شده‌اند تا بتوانند هویت جنسیتی‌شده را در نظرگاه اسلام جای داده و حقوق زنان مسلمان را در چارچوب حقوق اسلامی تعریف‌شده قرار دهند. این رابطه متقابل اسلام و پروژه‌های توسعه مبتنی بر کمک مالی در پاکستان، اثرات غیرمنتظره‌ای بر جنبش زنان سکولار داشته است. این پروژه‌ها هیچ حرفی درباره‌ی هویت‌های طبقاتی ندارند و همه‌ی تحلیل خود را به نظرگاه صرف هویت دینی تقلیل می‌دهند. این پروژه‌ها محکوم به شکست هستند؛ چرا که روش‌های عمل‌گرایانه‌ای به کار می‌برند که بیش از آن که حقی را مطالبه کند، چانه‌زنی می‌کند. تأکید این پروژه‌ها بر (تأمین) نیازهای عملی است؛ مثل ثبت‌نام برابر دختران در مدارس به عنوان یک نیاز و الزام عملی، یا پژوهش‌های مربوط به این پروژه‌ها، مقدار فضایی خاص از مسجد را برای زنان طلب می‌کنند؛ به جای آن که فقدان فضاهای عمومی سکولار را به چالش بکشند. حتی آن‌ها معتقدند خدمات مربوط به سلامت زنان باید با تأیید، حضور و واسطه‌ی ملاهای محلی یا همان «پروژه‌های کرایه‌ی ملا»^۲ انجام گیرد. (Zia, 2018)

جنبش‌های متعدد زنان طبقه کارگر در پاکستان از جمله «کارکنان زن بهداشت»، شبکه‌ی زنان، آن‌ها که در انجمن‌های اتحادیه‌ها مشغول فعالیت هستند، زنانی که خود را متعلق به جنبش دهقانان اوکارا^۳ می‌دانند و همچنین زنان جنبش پیشروی شهری با عنوان «جنبش سندھیانی»^۴ همگی عاملیت را نه با هدف آنچه صبا محمود «تقوای جنسیتی اسلامی» می‌نامد، بلکه بیشتر با هدف آزادی‌بخشی، قدرت سیاسی و استقلال ایالتی به کار برده‌اند با استفاده از دایره‌ی واژگان لیبرال، حمایت‌های حقوقی و منابع سکولار و با هدف تغییر اجتماعی. هر چند، مطالبات این جنبش‌ها به طور مستقیم در تضاد با بنیادگرایی، سیاست‌ورزی اسلام‌گرایانه و باورمندان دیگر ادیان بوده است.

¹ Rewriting the Secular Script

² Rent-a-Maulvi projects

³ Okara

⁴ Sindhiani Tehreek

سازمان‌های غیردولتی (NGOs) متعددی که روی مسئله زنان تمرکز دارند، باعث رشد مجموعه‌ای از رهبران اجتماعی در سراسر پاکستان شده‌اند. کشمکش آن‌ها با پدرسالاری‌های محلی و نمایندگان قدرت مذهبی سازمان یافته، منجر به آگاهی حقوقی درباره مسئله‌ی زنان آن هم در مناطقی در کشور شده که پیش‌بینی نشده بود. همزمان، مخالفت سیاست‌ورزی اسلام‌گرایانه با سبک‌های زندگی غربی، دموکراسی، رژیم‌های حقوق بشری و ارزش‌های آن، هیچ‌گاه باعث نشده که از حمایت اقتصاد جهانی یا غربی یا سرمایه‌داری و نولیبرالیسم دست بکشند. صرف اینکه نام بازار را به «بانک‌داری اسلامی» تغییر بدهیم، نفس سرمایه‌داری را به هیچ چالشی نمی‌کشد و مالکیت و شیوه‌های تولید را تغییر نمی‌دهد.

یک مثال جالب توجه در زمینه به چالش کشیدن سیاست مذهبی در مورد کار، استقلال، عاملیت و مقاومت را می‌توان در نحوه‌ی فعالیت زنان کارکنان بهداشت پاکستان (LHWP) یافت. این برنامه را به عنوان یک برنامه‌ی دولتی با موفقیت نسبتاً بالا می‌شناسند؛ چرا که موفقیت‌هایی در زمینه‌ی افزایش استفاده از روش‌های پیشگیری از بارداری موقتی (برگشت‌پذیر) و مدرن، به ویژه در بسیاری از مناطق روستایی که دسترسی دشواری دارند، داشته است. چیزی که برای بیشتر پژوهش‌گران جذاب است، این است که ثابت شده برنامه‌ی LHWP ابزاری است برای ایجاد تغییر اجتماعی در جوامعی است که به آن تعلق دارند. این زنان نه تنها با موفقیت هر چه تمام این دوگانه‌ی خصوصی-عمومی را رسماً شکسته‌اند، بلکه خدمات اساسی در سال‌های باروری زنان به آن‌ها ارائه نموده‌اند که بی‌سابقه است.

یک مجری برنامه LHWP تقریباً به ۱۰۰۰ تا ۱۵۰۰ نفر جمعیت خدمات ارائه می‌کند؛ یعنی تقریباً ۱۰۰ خانواده. به علاوه او به طور مرتب به آن‌ها سر می‌زند و اطلاعات مربوط به سلامتی زنان را ثبت می‌کند. حقوق ماهانه‌ی این مجری زن، تا همین چند وقت اخیر، مبلغی معادل ۲۵ دلار برای هر ماه بوده است. عوامل برنامه‌ی LHWP در ازای مبلغی ناچیز، به عنوان نیروی تازه جذب برنامه‌ی تزریق واکسن فلج اطفال می‌شوند؛ چرا که واقعاً نیروی همه‌کاره و مؤثری هستند. در سال ۲۰۱۰ اعتراضات مداوم به فسخ قراردادهای ناعادلانه، درخواست افزایش حقوق یا آزاری که طی دهه‌ی پیش رخ داده بود، سرانجام به بایکوت سراسری واکسن فلج اطفال که قرار بود در فوریه‌ی همان سال توزیع شود، انجامید. مجریان برنامه‌ی LHWP در استان سندی به طور ویژه‌ای فعال بودند و حتی تظاهرات اعتراضی نمادینی در مقبره نخست وزیر ترور شده و بنیان‌گذار LHWP یعنی بی‌نظیر بوتو هم رخ داد. روزنامه‌ی *دون* در گزارشی^۱ نوشت که در این تظاهرات اعتراضی مجریان LHWP خواستار آن بودند که وعده‌ای که نخست‌وزیر بوتو درباره‌ی انتظام‌بخشی به کار آن‌ها داده بود، عملی شود. (Dawn, 2010, February 9) این حرکت را می‌توان به عنوان تفسیری سیاسی و جایگزین از یک «اجراگری تقوای جنسیتی سکولار» در مقابل

¹ "Anti-polio campaign faces threats of boycott"

خوانش‌های محمود از زنان پرهیزکار و «اجراگری تقوای جنسیتی اسلامی» آن‌ها در نظر گرفت. (Mahmood, 2001, p. 203)

بعد از اعتصابات و اعتراضات مدید و همچنین یک نزاع قانونی، رئیس دیوان عدالت اداری کشور پاکستان در سپتامبر ۲۰۱۰ دستور داد که مجریان LHW حداقل حقوق یک کارگر ماهر (تمام‌وقت) را دریافت کنند (در آن زمان ۷۰۰۰ روپیه یا چیزی معادل ۷۰ دلار آمریکا بود). رئیس انجمن مجریان LHW پاکستان و رهبر این اعتراضات یعنی بشرا آرین به خبرنگاران گفت: «هیچ‌کدام از این موفقیت‌هایی که پاکستان در زمینه کاهش نرخ مرگ و میر کودکان و مادران و دستیابی به اهداف توسعه هزاره چهارم و پنجم به دست آورده است، بدون مراجعه‌ی خانه به خانه‌ی مجریان LHW واقعاً ممکن نمی‌شد.» (Ebrahim, 2011)

اوایل سال ۲۰۱۱، دولت محلی سندی مجبور شد شروع کارزار سه‌روزه‌ی ضد فلج اطفال خود را به تأخیر بیاندازد؛ چرا که اعتراضات مجریان LHW علیه اجرایی نشدن دستورات قانونی نخست وزیر، ابعادی فراتر از اعتراضات شهری پیدا کرده بود. این تظاهرات‌ها، شکل اعتراضات ملی سراسری به خود گرفته بود و خود مجریان LHW به طور مستقیم وارد عمل شده بودند، آن‌هم با اقداماتی مثل مسدودسازی بزرگراه‌های اصلی، پیگیری دستگیری‌ها و کشاندن پرونده‌ی قانونی آن‌ها به دادگاه عالی که به نفع مجریان LHW حکم می‌داد. جدای از این که این مجریان حقوق خود را ذیل حقوق لیبرال و جهانشمولی دسته‌بندی نمودند، دادگاه عالی پاکستان، تصمیم گرفت بیش از آن که مسئله‌ی مجریان LHW را در چارچوب قیود اسلامی یا حتی عرف و ویژگی‌های خاص فرهنگی تفسیر کند، آن را در چارچوب مجادله‌ی پاکستان با «سازمان بین‌المللی کار» قرار دهد. مجریان LHW که یک پرونده‌ی دیگر با مطالبه‌ی انتظام‌بخشی به شغل خود ثبت کرده بودند و حکم هم به نفع آن‌ها داده شده بود، این مسئله را هنوز تمام‌شده نمی‌دانستند. (Government of Pakistan, 2012–2013)

پس پشت این پیشرفت‌ها، موج فزاینده‌ی حملات به کارکنان حوزه‌ی بهداشت و امداد در پاکستان در همان سالی که آن‌ها در کشمکش برای حقوق دستمزدی خود بودند، اهمیت رابطه‌ی پرتنش و پیچیده‌ی بین زنان و دین را پررنگ‌تر نمود. از ۱۵ کارگر حوزه‌ی بهداشت که سال ۲۰۱۲ در سراسر پاکستان هدف خشونت نظامیان قرار گرفتند، نه نفر از قربانیان با کارزار ملی ضد فلج اطفال ارتباط داشتند. آن زمان، پاکستان یکی از سه کشوری بود که هنوز در آن فلج اطفال وجود داشت. حدود ۵۸ مورد از این بیماری در سال ۲۰۱۲ ثبت شده بود و سازمان بهداشت جهانی در صورت گسترش فلج اطفال، خواستار اعمال محدودیت‌هایی در زمینه سفر/ویزا و همچنین اعمال تحریم‌هایی علیه پاکستان شده بود.^۱ اکثریت موارد این بیماری در مناطق روستایی ثبت شده بودند؛ اما این

¹ Government of Pakistan, National Emergency Action Plan for Polio Education, 2016–2017

مناطق همان جاهایی بودند که نظامیان فعالانه در مقابل برنامه‌ی واکسیناسیون مقاومت می‌کردند و آن را یک برنامه‌ی غیراسلامی و توطئه‌ای علیه مسلمانان می‌دانستند. (Khan et al., 2017)

به علاوه با زنان کارکنان بهداشت برای اجرایی کردن طرح قطره‌ی فلج اطفال هم قرارداد بسته شد؛ آن هم به این دلیل آنکه دسترسی موفقیت‌آمیز آن‌ها به جوامع مختلف و خبره بودن آن‌ها در ارائه‌ی خدمات پس از تولد نوزاد، به رسمیت شناخته شده بود. از آن‌جا که مجریان LHW نماینده‌ی مدرن‌ترین ایده‌ها و سرپیچی از تفکیک پدرسالارانه‌ی میان نقش‌های خصوصی و عمومی زنان هستند و همچنین این واقعیت که مقام رسمی دولت پاکستان محسوب می‌شوند، به طور جدی و خاص‌تری نیز در مناطق تحت کنترل طالبان هدف نظامیان قرار می‌گرفتند (که منطقه‌ای فراتر از صرف روستاها بود و حتی مراکز شهرهای بزرگ را هم در بر می‌گرفت).

طالبان به دنبال حمله به استان سوات^۱ در منطقه هیمالیایی پاکستان بین سال‌های ۲۰۰۶ تا ۲۰۰۹، یک برنامه‌ی نظام‌مند و خشونت‌آمیز هم داشت که هدف آن تحمیل نسخه‌ی مورد نظرش از شریعت بود؛ آن هم در جایی که پیشاپیش «جمهوری اسلامی پاکستان» خوانده می‌شد. گروه طالبان صنعت توریسم خوش‌نام سوات را با انجام مجموعه‌ای از گردن‌زنی‌های عمومی و اعدام‌ها (اعدام تن‌فروش‌ها، آرایشگران و هنرمندان) در میادین شهر نابود کرد. طالبان به محض این‌که کنترل سوات را به دست گرفت، طی سه سالی که این روند ادامه داشت، کارزارهای ضد فلج اطفال را ممنوع اعلام نمود، ۱۲۲ مدرسه دخترانه و ۲۲ آرایشگاه و سلمانی را نابود کرد. همه‌ی انواع موسیقی و سینما را ممنوع کرد و فعالیت اکثر سازمان‌های مردم‌نهاد آن‌جا را متوقف نمود. مطابق گزارش‌هایی که به طور مرتب از منطقه می‌آمد، طالبان آن دسته از کارکنان حوزه‌ی بهداشت را هم که در پی نجات افراد از حملات انتحاری بودند، سر به نیست کردند.

در مطالعه‌ی نشریه‌ی پزشکی بریتانیایی^۲ با عنوان «طالبان چگونه دست به نابودی انجمن‌های بهداشت در سوات پاکستان زد» (Ud Din, Mumtaz, & Ataullahjan, 2012)، نویسندگان مصاحبه‌های عمیقی با افراد مقیم سوات و مجریان LHW قوم پشتون انجام دادند تا تأثیر تهدیدها و خشونت‌های طالبان علیه آن‌ها را بیازمایند. بنا بر این مطالعه، نه تنها که زیرساخت‌های کلی انجمن بهداشت عمیقاً آسیب‌دیده بود، بلکه مرگ و میر مادران افزایش یافته و وجهه‌ی عمومی مجریان LHW هم به لحاظ اجتماعی با یک رشته عملیات‌های بدنام‌سازی مخدوش شد و خیلی از آن‌ها هم کار خود را از دست دادند یا رها کردند؛ آن هم به دلیل تهدیدهایی که به طور مستقیم زندگی آن‌ها را هدف گرفته بود. بعضی از راهبردهایی که طالبان اتخاذ نموده بود، در مطالعه‌ی نشریه‌ی پزشکی بریتانیایی ذکر شده است؛ این راهبردها از تجربه‌ی مستقیم مجریان LHW گرفته شده (هر چند، نویسندگان این بند را نیز ذکر کرده‌اند که کسانی که به بدترین نحو از این راهبردها آسیب دیده‌اند، به دلیل مخاطره‌ای که ممکن

^۱ Swat

^۲ British Medical Journal (BMJ)

است حیات آن‌ها را تهدید کند، حاضر به مصاحبه نشدند.) اما مؤثرترین راهبرد طالبان «بی آبرو کردن» مجریان LHW آن هم روی موج افام رادیو و صدور سه فتوا علیه آن‌ها بوده است. آن دسته از مجریان LHW که در مطالعه‌ی نشریه‌ی پزشکی بریتانیایی با آن‌ها مصاحبه شد (Ud Din et al., 2012, p. 2) به بعضی نمونه‌های گردن‌زنی، ضرب و شتم در ملاء عام و به آتش کشیدن خانه‌های آن‌ها و قتل اعضای خانواده‌ی همکاران خود هم اشاره کرده بودند. این پژوهش یادآوری می‌کند برنامه LHW که قرار بود برای ارائه‌ی خدمات تنظیم خانواده برنامه‌ریزی کند، به یک «هدف ایدئولوژیک» بدل شد. این استدلال بسیار شبیه آن دسته از کارزارها و موضع‌گیری‌های سیاسی است که بعضی اسلام‌گرایان جریان اصلی اتخاذ می‌کنند و می‌گویند تنظیم خانواده، پیشگیری از بارداری و آموزش جنسی موجب ترویج «بی بندوباری» و «قباحت» و مشوق رابطه‌ی جنسی خارج از ازدواج است. مطالعه‌ی نشریه‌ی پزشکی بریتانیایی به اظهارات رهبر طالبان -مولانا فضل‌الله- اشاره می‌کند که می‌گوید «مجریان LHW می‌خواهند فحشا و گناه را در جامعه ما رواج دهند.»

همان‌طور که تا این‌جا اشاره نموده‌ایم، شرح‌های نظری که از منظر پسامدرن ارائه شده، به اغتشاش معرفت‌شناختی و مشاجرات الهیاتی در میان بعضی پژوهشگران و فعالان دامن زده است. به طور خاص آن‌ها خودشان اعضای گروه‌های نژادی و حاشیه‌ای هستند که شیفته‌ی روزنه‌هایی شده‌اند که مفاهیمی چون «احتمال»، «سیالیت»، «عدم قطعیت»، «محلی بودن»، «عاملیت»، «عدم ثبات» و «هویت» برایشان گشوده است. کنار گذاشتن مفهوم «طبقه» از نظریه‌ی اجتماعی باعث شد که فرهنگ به جای آن بنشیند. در این چارچوب نظری، سرکوب، استثمار و مقاومت زنان در سراسر جهان به لحاظ عاملیت و فرهنگ بدون آن‌که تاریخ یا مادیتی داشته باشد رد یا توضیح داده می‌شود؛ و در نتیجه تصویری کاملاً فرهنگی شده، بر پایه‌ی سنت و آماری از جنسیت، فرهنگ و به طور خاص دین به ما ارائه می‌کند. به منظور گذار از این درگیری غیرانتقادی با مفاهیمی از قبیل خود/عاملیت/سوژگی به سوی مفاهیمی چون روابط اجتماعی و تفاوت‌های مادی، باید مفهوم مادیت اجتماعی را بازیابی کنیم و تحلیل انتقادی طبقه و جنسیت را پیش ببریم. این همان موضوعی است که بیشتر آن را داخل زمینه تضادهای درون نظام استعماری (هر چند هم‌وابسته به آن)، شرق‌شناسی، امپریالیسم و اسلام سیاسی موشکافی خواهیم نمود.

۳- فمینیسم مارکسیستی، اسلام سیاسی و امپریالیسم

همه میدانند، بویژه پس از نقد ادوارد سعید از شرق‌شناسی، که بر خورد نظام استعماری به جوامعی که اسلام مذهب مردم هست به گونه‌ای کاملاً متفاوت در مقایسه با مسیحیت و دیگر ادیان است. این تعبیر استعماری/شرق‌شناسانه درباره‌ی مسلمانان که حالا به امپریالیست/شرق‌شناسانه تبدیل شده، با غرب و اسلام شرقی از بیخ و بن به مثابه موجودیت‌هایی متفاوت برخورد می‌کند؛ هر چند خیلی از روشنفکران مسلمان و سیاستمداران هم این کار را می‌کنند، هر چند به دلایلی دیگر. برای مثال، با فمینیسم، مدرنیته، سکولاریسم، لیبرالیسم و

سوسیالیسم به مثابه موجودیت‌هایی از اساس غربی و در نتیجه غیر قابل انطباق با سنت‌های اسلامی رفتار می‌کنند.

پس از جنگ جهانی دوم، این ایالات متحده بود که اسلام را در مقابل جنبش‌های اجتماعی سکولار خاورمیانه قرار داد. در میانه‌ی جنگ سرد، عربستان سعودی (متحد سرسخت ایالات متحده) از وهابیت بنیادگرا علیه جنبش‌های ملی‌گرای عرب، جنبش انقلابی عمان اواخر دهه ۶۰ و اوایل ۷۰ میلادی، جنبش‌های کمونیستی، جنبش‌های زنان و جنبش مقاومت سکولار و چپ‌گرای فلسطین استفاده نمود. واشنگتن از عربستان سعودی به عنوان فرماندهی مرکزی علیه دموکراسی، سکولاریسم و سوسیالیسم استفاده کرد. مثالی دیگر در این زمینه این است که ایالات متحده و دیگر قدرت‌های غربی اتحادی قوی با بنیادگرایان افغانستان و بنیادگرایان خارجی علیه رژیم پیش از شوروری افغانستان ایجاد نمودند. آن‌ها بیش از یک دهه تمرکز خود را روی رهبری، سازماندهی و آموزش آن‌ها گذاشتند. بعضی از همین بنیادگرایان بعدها (قبل و در یازده سپتامبر ۲۰۰۱) به نیرویی علیه آمریکا تبدیل شدند.

هدف دومین جنگ آمریکا علیه عراق در سال ۲۰۰۳ جایگزین کردن رژیم بعثی صدام حسین با یک رژیم خودی و مورد تبانی بود. جنگ باعث شد رهبران شیعه با قدرت جنگجو و اشغال‌گر آمریکا در اتحاد قرار بگیرند. در نتیجه‌ی جنگ ادامه دار، زنان ساکن مناطق عرب عراق مورد خشونت بی‌سابقه‌ای از جمله ربایش و تجاوز قرار گرفتند. آن‌ها نمی‌توانند بدون حمایت مردان خانه‌ی خود را ترک کنند. زنان از جریان ملت‌سازی «پساجنگ» طرد شده بودند؛ از سوی دیگر هم اربابان قبیله‌ای و فئودالی، پدرسالاری‌های مذهبی، ملی‌گرایان تبعیدی، مخالفان پیشین نظام بعثی، آریستوکرات‌ها، تکنوکرات‌های طرفداران آمریکا و بروکرات‌ها و مشاوران آمریکایی همگی با هم در نقش معماران دولت جدید پدرسالار الهی، ظاهر شدند.

یک چارچوب کار مارکسیستی فمینیستی، دین را از سایر ساختارهای اجتماعی مثل ملت، دولت، خانواده، پدرسالاری، قومیت، اقتصاد یا فرهنگ متمایز می‌سازد. هر چند فمینیسم مارکسیستی برخلاف رویکردهای دیگر که برای دین نقشی مستقل و در عین حال تعیین‌کننده قائل هستند، بر روابط درونی میان دین و سایر ساختارها تأکید می‌کند. برای مثال، با این‌که دین و دولت حتی در یک نظم سیاسی الهیاتی مثل ایران یا طالبان افغانستان می‌توانند به طور کامل از یکدیگر متمایز باشند، اما دیالکتیک فمینیست مارکسیستی، حتی در رژیم‌های سکولار دموکرات در غرب مثل فرانسه، کانادا و ایالات متحده یعنی کشورهایی که تفکیک میان دولت و کلیسا از عقاید این «ملت‌های مدنی» است، هم‌زیستی آن‌ها با یکدیگر را نشان می‌دهد. بنابراین، به لحاظ دیالکتیکی، جایگاه مستقل دین به معنای نفی استقلال آن نیست. به عبارتی دیگر، استقلال یا وابستگی، بیش از این‌که یک مخالفت کاملاً دوگانه باشد، یک تضاد دیالکتیکی می‌سازد که دو سوی مخالف به جای آن‌که روابط مشترک انحصاری داشته باشند، در اتحاد و تضاد ادامه حیات می‌دهند.

با این حساب دیگر نمی‌توان اسلام را به ما هو اسلام درک نمود. در عوض، باید آن را نه صرفاً یک دین، که همزمان به عنوان نوعی سیاست، فرهنگ، اقتصاد، قومیت، ملیت و حتی بیش از آن دید. از منظری دیالکتیکی، ادعاهای دینی باید در همان زمینه‌ای ارزیابی شوند که بیان شده‌اند. اول و مهم‌تر از همه این که مطالبه‌ی یک گروه دینی مبنی بر بازگشت به بنیادها یا ریشه‌ها در واقع ابراز موضع درباره‌ی حال حاضر است. تمام این اظهارات، بیانی صریح -هر چند موقت- از منافع این گروه در جهان هستند. آنچه که بعضی قدرتمندان وابسته به روحانیان را به سمت تشکیل دولت اسلامی سوق می‌دهد، بیشتر از آن که به «الهیات» و مسائلی از این دست مربوط باشد، مرتبط با همین مسائل جهانی است.

امپریالیسم غرب که حالا با متحدان اسلام‌گرای سابق خود در تضاد و کشمکش است، برای شکست دشمن خود گاه از در جنگ و گاهی از در صلح وارد می‌شود. با این که ایالات متحده قوانین داخلی و بین‌المللی درباره‌ی جنگ را زیر پا می‌گذارد، اما او هم از زبان قوانین اساسی و نقش قانون در خاورمیانه و شمال آفریقا استفاده می‌کند. در این برهه تاریخی، از منظر مارکسیستی فمینیستی تضاد اصلی موجود در شبکه تضادهای فعلی میان بنیادگرایی، امپریالیسم و روند رو به رشد فاشیسم است. این نبرد، ناگزیر زنان، کارگران، جوانان، دهقانان و افراد و نهادهای سکولار دموکرات و سوسیالیست را هم در بر گرفته و هدف خود قرار می‌دهد.

تضاد میان دین و سکولاریسم یا بین پدرسالاری و زنان، محصولی است که تاریخی بلند پشت سر خود دارد و تا رفع شدن این تضاد هم زمان زیادی خواهد برد. این بدان معنا نیست که دین و پدرسالاری هم‌معنی یکدیگر هستند، بلکه توجه کنیم که عمل مبتنی بر ایمان و اعتقاد به دنبال آن نیست که اساس پدرسالاری را به تضاد بکشاند و یا حتی از آن عبور کند؛ حتی الزاماً سرمایه‌داری را نیز به چالش نمی‌کشد. در یک دین‌سالاری، این دولت است که برای روابط جنسیتی (تا جای ممکن از طریق قانون، دادگاه‌ها، زندان‌ها) تعیین تکلیف می‌کند؛ سرکوب زنان هم هر دقیقه و هر ساعت در حریم خصوصی خانه، در خیابان و در محیط کار رخ می‌دهد. این سرکوب هم از طریق زبان، موسیقی، هنرهای مختلف، ادبیات، رسانه و آموزش خود را بازتولید می‌کند. این ادعا که «زنان مسلمان» با خوانش‌های موافق زنان از قرآن و شریعت به برابری دست خواهند یافت، در بهترین حالت به معنای دست‌کم گرفتن پدرسالاری به مثابه یک نهاد اجتماعی و سیاسی است. آنچه کمتر مورد ارزیابی قرار گرفته، استفاده بازار سرمایه داری از هویت مذهبی زنان مسلمان است. (Zia & Mojab, 2016). ضیا (2018, P. 106) می‌نویسد نیروهای

مصرف‌گرا سرمایه‌داری ناگزیر با هر گونه برداشت‌هایی ناب‌گرایانه و محدودکننده از امیال درونی، روحانی و غیرمادی به رقابت برمی‌خیزد. بازار در پی آن است که با هویت بیرونی زنان مسلمان، سبک زندگی ظاهری آنان و متعلقات عمومی آن‌ها به نسبت باورهایشان، ارتباط برقرار نموده، آن‌ها را به کالا تبدیل کرده و تقویت کند (و

بنابراین از آن‌ها سود ببرد). در زمینه‌ی صنعت اسلامی، فرصت و امکان پرورش محافظه‌کاری اسلام‌گرایانه بیش از پیش فراهم است.

روابط اجتماعی سرمایه‌دارانه «فرایندهای بازسازی فراهم می‌کند که زمینه را برای ایجاد یک «زن مسلمان» تکیه که درعین حال نمایندگی جهانی زنان مسلمان را فراهم می‌کند.» (Gökariksel & McLarney, 2010, p. 5) این روابط تفاوت‌های موجود میان زنان مسلمان را به «کالایی قابل عرضه در بازار، به یک منطق سودآور» بدل می‌کنند. (p. 6) به علاوه بعضی بازنمایی‌ها از زنان مسلمان را به انواع دیگر برتری می‌دهند و انواع دیگر را نامطلوب می‌سازند. این محصولات و کالاها در شکل بازنمایی خود تنوع زیادی داشته و شامل انواعی مانند خاطرات زنان، خودزندگی‌نامه‌ها و تصویر زنان محجبه‌ای می‌شوند که در آشکال بی‌شمار غربی منتشر شده و خوانندگان خود را به خود-شرق‌شناسی که حالا مد روز شده، فرا می‌خوانند.

علاوه بر این، بحث ما این است که اسلام در دامن پدرسالاری رشد می‌نماید و پدرسالاری، جزیی جدانشدنی از دین است. هیچ خوانش زن‌دوستانه^۱ از این نظام، ولو اینکه ریشه در جنبش‌های «فمینیسم اسلامی» متعدد هم داشته باشد، نمی‌تواند آن را حتی جا به جا کند؛ چه رسد که جایگزین آن شود. مارکس در رویکرد دیالکتیک تاریخی خود به اصلاحات پروتستانی گفت مارتین لوتر^۲...

اعتقاد به قدرت حاکم را در هم شکست زیرا حاکمیت اعتقاد را بازگرداند. او کشیش را به فردی عادل مبدل ساخت زیرا مرد عامی را به کشیش مبدل کرد. او انسان را از مذهبی بودن رها کنید زیرا مذهبی بودن را ذات درونی انسان کرد. او کالبد انسان را از بند زنجیرها رها ساخت زیرا قلب انسان را به زنجیر کشید. (Marx, 1975, p. 182)

به عبارت دیگر، دموکراسی بورژوازی فقط به دنبال آن بود که دین را از دست قدرت دولتی خارج کند. اما مارکس متوجه این نکته شد که رهایی مستلزم سکولاریسم مداوم است. این بار کار حتی سخت‌تر از «غارت کلیساها» است، چرا که کار ما این بار علیه «روحانیان درونی شده» است. (Marx, 1975) اگر شرق‌شناسی با جهان اسلام به مثابه یک استثنا در تاریخ جهان رفتار کند، اگر با سکولاریسم به عنوان پرسشی از ما/آن‌ها یا خود/دیگری برخورد کند (با این حساب مسلمانان نمی‌توانند سکولار باشند)، پس‌اساختارگرایان هم به سمت سیاست‌ورزی مبتنی بر تفاوت متوسل می‌شوند تا به نتایج مشابهی برسند. ادعای خاص‌نگری «زن مسلمان» تأیید حاضر و آماده خود را در محیط روشنفکری نوین یافته است. اگر بعضی اسلام‌گرایان سیاست‌ورزی پدرسالارانه‌ی خود را تحت لوای خاص‌گرایی می‌فروشند، آکادمی غرب هم نظریه‌پردازیه‌ای پیچیده‌ای از سیاست‌های جنسیتی «استثنایی»

¹ woman-friendly

² Martin Luther

آن‌ها به دست می‌دهد. اگر زنان مسلمان پدیده‌ای تکینه در تاریخ جهان محسوب می‌شوند، تاریخ اجتماعی غرب هم مهر خود را با این ادعا که تفاوت در ذات جهان است، بر آن می‌زند.

بخشی از کوله‌بار نظری پساساختارگرایی، برندسازی از حقوق جهانی زنان به مثابه «ابر روایت‌ها» و همچنین نپذیرفتن آن به مثابه جلوه‌ای از «تمامیت‌گرایی» است. (Butler, 1992; Gannon & Davies, 2006; Hassan, 1987) این بهترین محافظت نظری از اسلام سیاسی و پدرسالاری اسلامی است که در سطح فراملی می‌توان انجام داد. هر چند، این استدلال چندان مفید و کاربردی نیست. کار ما این است که محدودیت‌های هر پروژه‌ی فمینیستی مبتنی بر هر هویت گروهی را اعم از دین، قومیت یا ملیت افشا کنیم. خلاصه این‌که تقلیل تضادهای موجود در خاورمیانه و شمال آفریقا به مسئله دین/اسلام/بنیادگرایی، در راستای منافع قدرت‌های مختلف است. ایالات متحده و دیگر قدرت‌های غربی از ساخت ساده‌انگارانه‌ی دشمن خود سود می‌برند. این ساده‌سازی در بسیج شهروندان‌شان به طرفداری از سلطه‌ی امپریالیستی، می‌تواند به کار آن‌ها بیاید. از سوی دیگر، اسلام‌گرایان هم از گرایش‌های مختلف، از تبلیغ اسلام به عنوان تنها منبع مقاومت علیه سرکوب، استثمار و سلطه امپریالیستی و همچنین بسیج افراد زیر پرچم دین سود می‌برند.

یک رویکرد دیالکتیکی و ماتریالیستی تاریخی، از اساس روند پرابلماتیک متفاوتی طی می‌کند. نقطه‌ی شروع آن مسائل مربوط به هویت، عاملیت، اعتبار، فضا یا بدن نیست. اگر فرض کنیم چنین مفاهیمی یا پدیده‌هایی مربوط به یکدیگر هستند، آن‌ها ارتباط خود را در بستر مسئله مرکزی پیدا خواهند کرد: سرکوب و استثمار زنان و مردان طبقه‌ی کارگر، دهقانان، فقرای شهری و اقلیت‌های ملی. از منظر فمینیسم مارکسیستی، ارزیابی تفاوت‌های اجتماعی مانند جنسیت، طبقه، نژاد، عاملیت و سکسوالیته اهمیت بسزایی را دارند. یک نظریه‌ی تفاوت و روابط اجتماعی در فمینیسم مارکسیستی به این پرسش می‌پردازد که چرا جهان اجتماعی ما در امتداد خط «تفاوت» که شامل نژاد، جنسیت، سکسوالیته، طبقه و فاکتورهای دیگر باشد، سامان یافته است؟ در هر صورت، ما در تحلیل خود از مطالعه‌ی پسامردن زبان و بازنمایی و از این پرسش که چگونه این «تفاوت‌ها» به مثابه پدیده‌ای فرهنگی بروز می‌یابند، جدا می‌شویم و در عوض می‌خواهیم شرحی بدهیم که چگونه این «تفاوت‌ها» روابط اجتماعی را سامان می‌بخشند. کارپنتر و مجاب می‌گویند «(امر اجتماعی» یا «جامعه» یک «شی»، «ساختار» یا «نظام» نیست که موجودیتی خارج از افراد داشته باشد و افعال و افکارشان را تعیین کند.» (Carpenter & Mojab, 2011, p. 5) نکته‌ی اصلی آن‌ها این است که امر اجتماعی، صورتی سازمان‌یافته از فعالیت انسانی است و این بدان معناست که امر اجتماعی به لحاظ تاریخی، شکلی از سامان اجتماعی و همکاری انسانی است که جلوه‌ی بیرونی یافته است. تنها در این معناست که می‌توان امر اجتماعی را به جهان اجتماعی تعریف نمود. بنابراین، روابط اجتماعی، همزمان نقطه رفت و ورود به جستار نیز هستند. اگر بخواهیم به فهمی از آن‌ها دست یابیم،

خود/عاملیت‌مان را نمی‌توانیم جدای از آن ببینیم. روابط اجتماعی همزمان اشکالی از فعالیت انسانی آگاهانه، عملی و مبتنی بر لذات انسانی هستند. این به معنای آن است که روابط اجتماعی نه فقط آن‌چه می‌اندیشیم را شامل می‌شود بلکه آن‌چه که انجام می‌دهیم را نیز در بر می‌گیرد. به نظر می‌رسد این روابط اجتماعی با یکدیگر رابطه‌ی دیالکتیکی دارند. مفهوم‌سازی دیالکتیکی به این معناست که جهان اجتماعی را مجموعه‌ای از روابط بین پدیده‌های مختلف بدانیم که همزمان با یکدیگر در هر دو سطح محلی/خاص و جهانی/عام رخ می‌دهند. روابط دیالکتیکی که جهان اجتماعی ما را شکل می‌دهند، مدام در حال حرکت و تغییر هستند. این جنبش و تغییر، از اساس ناشی از دو پویایی است: الف- تضادهای درونی خود این روابط؛ ب- موقعیت‌های خارجی دیگر پدیده‌های اجتماعی. به عبارتی دیگر، امر اجتماعی از مجموعه‌ای روابط تعیین‌کننده مشترک تشکیل شده که متضمن تجربیات روزمره ما می‌شود. تفکر دیالکتیک این امکان را پیش پای ما می‌گذارد که تجربه را از خلال شبکه این روابط پویا درک کنیم.

به طور خلاصه، فهم ما از جهان اجتماعی، فهمی ارتباطی است که سازمان اجتماعی بشر را به مثابه فعالیت واقعی بشر می‌گیرد. جهان اجتماعی چیزی است که در آن مشارکت داریم و آن را با نیرو آگاهی خود بازتولید می‌کنیم. در این تحلیل، شیوه‌هایی را مشاهده می‌کنیم که طی آن حیات زنان به وسیله‌ی ساختارهای پیچیده‌ی سرکوب و استثمار شکل گرفته و گره خورده. بنابراین اگر بپذیریم «جنگی با زنان» در خاورمیانه در جریان است، ریشه‌های این جنگ را نمی‌توان تنها به ساختار ایدئولوژیک فرهنگ و دین توضیح داد. بیشتر یک جنگ سرمایه‌دارانه امپریالیستی و بنیادگرایانه است که هر روز بیشتر به سمت فاشیسم حرکت می‌کند. سرمایه‌داری انواع ساختارهای اجتماعی پدرسالارانه، مذهبی، نژادگرایانه و استعماری را در بر می‌گیرد تا بتواند سلطه‌ی خود را حفظ، تقویت و بازتولید کند. بر اساس این طرز تحلیل از سرمایه، ما به سرمایه‌داری به عنوان روابط اجتماعی و نه اشیاء مواجه می‌شویم. از سوی دیگر سرمایه‌داری به عنوان یک فرم ایدئولوژیک، مجموعه‌ای از شیوه‌های فرهنگی و سیاسی است که روابط سلطه را پنهان نموده و درعین حال به صورت مداوم استعمار پدرسالارانه، نژادی و طبقاتی و همچنین سرکوب را همزمان تولید می‌کنند. (Sangari, 2015) با این حساب، سرکوب و استعمار زنان، بیانی شدید از خشونت سرمایه‌داری پدرسالار است. بنرجی در این رابطه به ما یادآوری می‌کند «آن نگاه ایدئولوژیک به جامعه که امر اجتماعی را به قطعاتی بدون روابط ترکیبی تقسیم می‌کند یا واقعیت اجتماعی را یک‌دست می‌نماید یا به آن ذات می‌بخشد، هم‌زمان باعث می‌شود تحلیل اجتماعی و تحولات اجتماعی غیرممکن شوند.» (Bannerji, 2015, pp. 176-77) تحلیلی که مبارزه و مقاومت زنان را فرهنگی‌شده، شرقی‌شده و ذات‌گرایانه کند، یا آن‌که از پدرسالاری تاریخ‌زدایی یا مادیت‌زدایی کند، نگاهی ایدئولوژیک از امر اجتماعی را به دست می‌دهد و باعث می‌شود نتوانیم به درکی از موقعیت مادی تاریخی خود دست یابیم تا یک پروژه‌ی انقلابی فمینیسم مارکسیستی را آغاز کنیم.

۴- نتیجه‌گیری

پروژه‌ی اصلی فمینیسم مارکسیستی این نیست که خود را در داد و ستد میان طبقه و جنسیت درگیر کند. ما صرفاً با یک مبادله‌ی ساده یا تبادل دو کالای نظری طرح تازه‌ای رقم نمی‌زنیم. تنوع موجود به یک‌دستی بدل خواهد شد اگر نتوانند پدرسالاری را به عنوان جزئی از نظام اجتماعی-اقتصادی، جزئی از یک کل، و یک پدیده‌ی وابسته و در عین حال مستقل و پدیده‌ای دارای توانایی بازتولید خود در بستر مکان و زمان ببینند.

ما بی‌شک این توانایی را داریم که از پرابلماتیزه کردن رهایی زنان به مثابه مسئله‌ای از جنس حقوقی و همچنین رژیم حقوق و برابری، گذر کنیم و در واقع آن‌چه را که «مسئله‌ی زنان» می‌نامیم، به مثابه بخشی عظیم در تاریخ جهان ببینیم؛ همان بخشی که ناگزیر از فهم تاریخی و مادی است. این مستلزم گسستی رادیکال از نحوه‌ی نظریه‌پردازی کنونی است که ذات را با ذات‌گرایی، ساختار را با ساختارگرایی و جهان‌شمولی را با تمامیت‌گرایی اشتباه می‌گیرد.

رژیم حقوقی بورژوازی تحت فشار جنبش‌های زنان و جنبش‌های زنان رنگین‌پوست، فضای بیشتری به زنان اختصاص داده است. بهترین مثال در این زمینه، توسعه‌ی سیاست‌ورزی فمینیستی در آکادمیا، «گرایش» آنان به سوی بخش آبرشرکتی (Sandberg, 2013) و سیاست دولت در سطح بین‌المللی است. همان‌گونه که ژانت هالی^۱ (2006) و دیگر پژوهش‌گران مشاهده نموده‌اند، تأثیر این مسئله را می‌توان در قرار دادن فمینیست‌ها در عرصه‌ی قدرت نخبگانی مشاهده نمود، در نفوذش در عرصه‌های بین‌المللی مثل سازمان ملل که منجر به زمینه‌ای جدید به نام «فمینیسم راهبری»^۲ شده است. (Goetz, 2009; Reeves, 2012; Shepherd, 2015) هر چند، نه تنها رابطه‌ی میان برابری رسمی و نابرابری اجتماعی دست‌نخورده باقی مانده است بلکه بسط پیدا کرده و به پدیده‌ای پیچیده‌تر و مدیریت‌شده‌تر تبدیل شده است. اما نابرابری از بین نرفته است؛ برابری رسمی، همچنان خارج از حوزه‌ی قانونی، نابرابری جنسیتی و نژادی را بازتولید می‌کند. این بدان دلیل است که همه‌ی روابط اجتماعی جامعه سرمایه‌داری بر مبنای نابرابری نژادی، جنسیتی، طبقاتی، سکسوالیته و دیگر عوامل بنا شده‌اند.

نظریه‌های فمینیستی که رژیم روابط جنسیتی را به مثابه یک نظام پدرسالارانه می‌بینند، معمولاً پویایی‌های تولید و بازتولید آن را در نظریه‌پردازی خود مورد توجه قرار نمی‌دهند. پدرسالاری یک ساختار جهانی قدرت است که روابط جنسیتی را به تناسب ویژگی‌های خاص فرهنگ، دین، سنت‌ها و تاریخ‌ها، تحت سلطه می‌گیرد. نظام‌های پدرسالاری فئودالی به تدریج به پدرسالاری سرمایه‌داری تبدیل شده است و تحت لوای سوسیالیسم برای نمونه در اتحاد جماهیر شوروی و چین هم به سوسیالیسم پدرسالارانه تبدیل شد. حالا شاهد رشد پدرسالاری نولیبرال،

¹ Janet Halley

² governance feminism

امپریالیست، نژادگرا و مذهبی هستیم که خود را درون و خارج از دولت، بازار و جامعه مدنی بازتولید می‌کند. فمینیسم مارکسیستی نوعی بینش، فهم و چارچوب‌بندی از این نیروهای چندگانه و دارای منافع مشترک موجود در اقتصاد و سیاست‌های مردم‌محور در اختیار ما می‌گذارد. همچنین امکان نوعی سازمان‌دهی پراکسیس فمینیستی سکولار و مقابله‌جویانه را در جهت مقاومت در برابر این نیروها، برای ما فراهم می‌کند.

REFERENCES

- Ahmed, A. (1996). *Lineages of the present*. New Delhi: Tulika.
- Alavi, H. (1988). Pakistan: Women in a changing society. *Economic and Political Weekly*, 23(26), 1328–1330.
- Amir-Moazami, S., Jacobsen, C. M., & Malik, M. (2011). Islam and gender in Europe: Subjectivities, politics and piety. *Feminist Review*, 98(1), 1–8.
- Anthony Appiah, K. (1991). Is the 'post' in postmodern the 'post' in postcolonial? *Critical Inquiry*, 17(2), 336–357.
- Appadurai, A. (1993). The heart of whiteness. *Callaloo*, 16(4), 796–807.
- Bannerji, H. (1995). *Thinking through: Essays on feminism, Marxism, and anti-racism*. Toronto: Women's Press.
- Bannerji, H. (2000, March 11-17). Projects of hegemony; towards a critique of subaltern studies' resolution of the women's question. *Economic and Political Weekly*, 35(11), 902–920.
- Bannerji, H. (2015). Ideology. In S. Mojab (Ed.), *Marxism and feminism* (pp. 163–180). London: Zed Books.
- Bannerji, Himani, Mojab, S., & Whitehead, J. (2001). *Of property and propriety: The role of gender and class in imperialism and nationalism*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bartolovich, C., & Lazarus, N. (Eds.). (2002). *Marxism, modernity and postcolonial studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bhabha, H. (1994). *The location of culture*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1992). Contingent foundations: Feminism and the question of "postmodernism.". In J. Butler & J. W. Scott (Eds.), *Feminists theorize the political* (pp. 3–21). New York: Routledge.
- Carey, D., & Festa, L. (Eds.). (2009). *The postcolonial enlightenment: Eighteenth-century colonialism and postcolonial theory*. New York: Oxford University Press.
- Carpenter, S., & Mojab, S. (Eds.). (2011). *Educating from Marx: Race, gender, and learning*. New York: Palgrave MacMillan.
- Dawn. (2010). Anti-polio campaign faces threats of boycott. Retrieved from <http://dawn.com/news/519244/anti-polio-campaign-faces-threats-of-boycott>
- Deneulin, S., & Bano, M. (2009). *Religion in development: Rewriting the secular script*. England: Zed Books.
- Ebert, T. L. (1996). *Ludic feminism and after: Postmodernism, desire, and labor in late capitalism*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Ebrahim, Z. (2011, April 27). Pakistan: Health workers without maternity leave. Inter Press Service Retrieved from <http://www.ipsnews.net/author/zofeen-ebrahim/>
- Gannon, S., & Davies, B. (2006). Postmodern, poststructural, and critical theories. In H.-B. Sharlene Nagy (Ed.), *Handbook of feminist research: Theory and praxis* (pp. 65–92). USA: Sage Publications.
- Goetz, A. M. (Ed.). (2009). *Governing women: Women's political effectiveness in contexts of democratization and governance reform*. New York: Routledge.
- Gökariksel, B., & McLarney, E. (2010). Muslim women, consumer capitalism, and the Islamic culture industry. *Journal of Middle East Women's Studies*, 6(3), 1–18.
- Government of Pakistan. (2016–2017). *National Emergency Action Plan for Polio Eradication (NEAP)*. Retrieved from http://polioeradication.org/wp-content/uploads/2016/11/NEAP2016-2017_Pakistan.pdf
- Halley, J. (2006). *Split decisions: How and why to take a break from feminism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Harvey, D. (1990). *The conditions of postmodernity: An enquiry into the origins of cultural change*. New Jersey: Blackwell.
- Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hassan, I. (1987). *The postmodern turn: Essays in postmodern theory and culture*. Columbus, OH: Ohio State University Press.
- Kadri, A. (2014). *Arab development denied: Dynamics of accumulation by wars of encroachment*. New York, NY: Anthem Press.
- Khan, M. U., Akram, A., Saad, S., Maria, A., Talieha, A., Noman-ul, H., ... Muhammad, U. K. (2017). Muslim scholars' knowledge, attitudes and perceived barriers towards polio immunization in Pakistan. *Journal of Religion and Health*, 56, 635–648.

- Lewis, R., & Sara, M. (Eds.). (2003). *Feminist postcolonial theory: A reader*. New York: Routledge.
- Lyotard, J. F. (1984). *The postmodern condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mahmood, S. (2001). Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural Anthropology*, 16(2), 202–236.
- Mahmood, S. (2005). *The politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. New Jersey: Princeton University Press.
- Mandzuick, R. M. (1993). *Feminist politics and postmodern seductions: Madonna and the struggle for political articulation*. In C. Schwichtenberg (Ed.), *The Madonna connection: Representational politics, subcultural identities & cultural theory*. Boulder, CO: Westview Press.
- Marx, K. (1975). Contribution to the critique of Hegel's philosophy of law. In K. Marx & F. Engels (Eds.), *Collected works* (Vol. 3, p. 182). New York: International Publishers.
- McClintock, A. (1992). The angel of progress: Pitfalls of the term "post-colonialism." *Social Text*, 31–32, 84–98.
- Moghadam, V. (2005). *Globalizing women: Transnational feminist networks*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Mohanty, C. T. (1988). Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Feminist Review*, 30, 61–88.
- Mohanty, C. T. (2003). "Under Western Eyes" revisited: Feminist solidarity through anticapitalist struggles. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(2), 499–535.
- Mojab, S., & Carpenter, S. (2019). Marxism, feminism, and "intersectionality." *Labor and Society*. <https://doi.org/10.1111/wusa.12409>
- Moraga, C., & Gloria, A. (1981). *This bridge called my Back: Writings by radical women of color*. San Francisco: Kitchen Table Press.
- Morgan, R. (1984). *Sisterhood is global: The international women's movement anthology*. Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday.
- Olaniyan, T. (1993). On post-colonial discourse: An introduction. *Callaloo*, 16(4), 743–749.
- Pillai, P. (1996). Postmodern feminism and postcolonial criticism. *The Journal of International Communication*, 3(1), 42–65.
- Prakash, G. (1992). Postcolonial criticism and Indian historiography. *Social Text*, 31/32, 8–19.
- Reeves, A. (2012). Feminist knowledge and emerging governmentality in UN peacekeeping: Patterns of co-optation and empowerment. *International Feminist Journal of Politics*, 14(3), 348–369.
- Reilly, N. (2011). Rethinking the interplay of feminism and secularism in a neo-secular age. *Feminist Review*, 97(1), 5–31.
- Sandberg, S. (2013). *Lean in: Women, work, and the will to lead*. New York: Knopf Doubleday.
- Sangari, K. K. (2015). Patriarchy/patriarchies. In S. Mojab (Ed.), *Marxism and feminism* (pp. 259–286). London: Zed Books.
- Shepherd, L. J. (2015). Peacebuilding. In L. J. Shepherd (Ed.), *Gender matters in global politics: A feminist introduction to international relations* (pp. 268–281). New York: Routledge.
- Shohat, E. (1992). Notes on the 'post-colonial'. *Social Text*, 31/32, 99–113.
- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Ud Din, I., Mumtaz, Z., & Ataullahjan, A. (2012, March 21). How the Taliban undermined community healthcare in swat, Pakistan. *British Medical Journal (BMJ)*, 344, e2093 Retrieved from <http://www.bmj.com/content/344/bmj.e2093>
- Zaidi, S. A. (2015). *Issues in Pakistan's economy* (3rd ed.). Karachi: Oxford University Press Originally published 2009.
- Zia, A. S. (2018). *Faith and feminism in Pakistan; religious agency or secular autonomy*. Brighton, UK: Sussex Academic Press.
- Zia, A. S., & Mojab, S. (2016). Unraveling the bindings of Muslim women agency, politics, piety, and performance. *Journal of Middle East Women's Studies*, 12(2), 251–257.

