



در باتلاق‌های قومیت

نقدی مارکسیستی پیرامون «استراتژی‌های خروج» لیبرال

شهرزاد مجاب

برگردان: میترا حقی

چکیده

هم لیبرالیسم و هم مارکسیسم، قومیت^۱ - وابستگی به خویشاوندان، مذهب، فرهنگ، نژاد، تبار، یا «خون و سرزمین» - را بمنظور مبنایی برای سازماندهی قدرت دولتی رد می‌کنند. اما رویکرد این دو موضع نسبت به جدایی سیاست و قومیت کاملاً متفاوت است. نوشداری لیبرال، نوشداری قانونی و قضایی است: شهروندان بدون توجه به تعلقات قومی‌شان «در پیشگاه قانون برابر» هستند. مارکسیسم از این پروژه‌ی برابری قانونی حمایت می‌کند، اما استدلال می‌کند تا زمانی که قدرت قومی به گونه‌ای نابرابر خارج از حوزه‌ی قانون توزیع شود، به بازتولید نابرابری یاری می‌رساند. به عبارتی دیگر، لیبرالیسم برابری قانونی را در حالی عرضه می‌کند که نابرابری اجتماعی را دست‌نخورده باقی گذاشته است. این مقاله نقدی مارکسیستی-فمینیستی پیرامون رویکردهای لیبرال در قبال تعارض میان حقوق زنان و تعلقات مذهبی و فرهنگی در جوامع مسلمان ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: نسبی‌گرایی فرهنگی^۲، فمینیسم مارکسیستی، اسلام و روابط جنسیتی، قانون‌گرایی لیبرال^۳

عنوان این مقاله بیانگر موضع‌گیری مستحکمی درباره‌ی قومیت است. مفهوم «باتلاق» خصیصه‌ای بس منفی به قومیت می‌بخشد - باتلاقی که مزاحمان را می‌بلعد و حوزه‌ای پرمخاطره است. مفهوم «استراتژی خروج»^۴ نیز بر جدیت این مخلصه تأکید بیشتری می‌کند، در حالی که تعارض میان لیبرالیسم و مارکسیسم به تاریخ طولانی مبارزه بر سر عرصه‌ی سیاست اشاره دارد.

اما همانندنگاری قومیت با «باتلاق»، مانع اتخاذ رویکردی پیچیده به این پدیده نمی‌شود. روش‌شناسی من، یعنی روش دیالکتیک، مطالعه‌ی جامع در مورد روابط بسیار متعارض میان قومیت و اعمال قدرت اجتماعی را امکان‌پذیر می‌سازد. از این منظر درک این مسئله دشوار نیست که مثلاً «سیاه زیباست» - شعار جنبش حقوق مدنی در دهه‌ی ۱۹۶۰ در آمریکا - به دنبال سیاست ضد نژادپرستی است، درحالی‌که شعار همان قدر قوم‌گرایانه‌ی «فرانسه

¹ Ethnicity

² Cultural Relativism

³ Liberal Legalism

⁴ Exit Strategy

برای فرانسوی‌ها «مبلغ نژادپرستی و نژادی‌سازی قدرت دولت در نظامی سیاسی است که به عنوان الگوی «ملت مدنی» شناخته می‌شود. با این حال درک کثرت سیاست‌های قومی تنها نخستین گام در مسیر درست است. این مقاله استدلال می‌کند اگر سیاست ضد نژادپرستی در زمین قومیت بجنگد، شدیداً محدود به شرایطی می‌شود که نژادپرستی به آن تحمیل می‌کند. به عبارت دیگر، نژادپرستی زمین و شرایط این درگیری را تعیین می‌کند و سیاست ضد نژادپرستی اغلب در تغییر دادن این شرایط شکست می‌خورد.

تمرکز این مقاله بر استفاده از تعلقات قومی علیه مبارزه‌ی زنان برای برابری و عدالت در جوامع اسلامی است. من (۱) توسل نسبی‌گرایانه‌ی فرهنگی اسلام‌گرایانه و سکولار به قومیت برای بازتولید روابط جنسیتی مردسالارانه را مورد بررسی قرار خواهم داد، (۲) بدیل‌های لیبرال برای سیاست نسبی‌گرایانه‌ی فرهنگی را نقد خواهم کرد، و (۳) بدیلی مارکسیستی-فمینیستی برای سیاست جنسیتی که ریشه در تعلقات قومی دارد ارائه خواهم داد.

بیان مسئله: آپارتاید جنسیتی در خاورمیانه

نابرابری جنسیتی و سرکوب زنان در جوامع اسلامی کاملاً مستند شده است. مقاومت سیاسی و روشنفکرانه در برابر این سرکوب به اواخر قرن نوزدهم باز می‌گردد؛ زمانی که زنان با روزنامه‌نگاری، ادبیات، سازمان‌ها و کنشگری سیاسی خود به عنوان نیروهای اجتماعی جدیدی ظاهر شدند. سرکوب زنان و مقاومت در برابر آن، درون‌مایه‌ی پایدار متون مدرن منطقه مانند عربی، دری، کردی، فارسی و ترکی، است. جنبش‌های دموکراتیک و مستقل اوایل قرن بیستم، برابری جنسیتی و «حقوق زنان» را نشانگر شکل‌گیری جهانی نوین انگاشتند. در اوایل سال ۱۹۱۱ یکی از اعضای مجلس تازه‌تأسیس ایران تلاش کرد تا قانون‌گذاران را برای موافقت با حق رأی زنان ترغیب کند (Afary, 1996).

با این حال دولت-ملت‌های جدیدی که متعاقب جنگ جهانی اول و دوم تأسیس شدند در پی مهار جنبش‌های زنان برآمدند. آنچه امروزه تحت عنوان «فمینیسم دولتی» نامیده می‌شود، پروژه‌ای برای کنترل این نیروی اجتماعی جدید بود که معمولاً با این ترفندها صورت می‌گرفت: تعطیلی سازمان‌های زنان و مطبوعات آن‌ها، تشکیل یک سازمان زنان تحت حمایت دولت، و اعطای برخی از حقوق زنان مانند دسترسی به آموزش رسمی، مالکیت دارایی، کشف حجاب یا اشتغال در نهادهای دولتی. این رژیم‌های سکولار در کشورهایی همچون مصر، عراق، ایران و ترکیه توافق‌های بسیاری با دین، به ویژه در قوانین احوال شخصیه انجام دادند. ترکیه‌ی جمهوری خواه و ایران سلطنتی قدرت نهادهای مذهبی را سرکوب کردند و آن‌ها را تحت کنترل شدید دولتی قرار دادند. با این حال تفکیکی واقعی بین دولت و مسجد در قانون اساسی، قوانین یا فرهنگ سیاسی وجود نداشت.



تأسیس جمهوری اسلامی ایران در پی انقلاب ضدپادشاهی، سیاست روابط جنسیتی را در منطقه دگرگون ساخت. آیت‌الله خمینی، بنیانگذار حکومت، جدایی دولت و مذهب را دسیسه‌ای علیه اسلام قلمداد کرد و تصمیم گرفت تا این سیر تاریخی را با آمیختن دولت و مذهب معکوس کند. او پروژه‌ی اسلامی‌سازی گسترده‌ای را آغاز کرد که در درجه‌ی نخست زنان را هدف قرار داد. در کمتر از یک ماه از زمان تصدی قدرت، خمینی قضات زن را عزل کرد و همه‌ی زنان را به رعایت قوانین پوشش مانند حجاب و پوشاندن بدنهایشان بر اساس اصول اسلامی ملزم کرد. علی‌رغم مقاوت‌ها تفکیک جنسیتی گام به گام و غالباً با استفاده از اجبار تحمیل شد.

برخلاف حکومت دینی طالبان در افغانستان که در آن زنان تحت کنترل یک رژیم آپارتاید جنسیتی مطلق قرار داشتند، زنان ایرانی مجاز بودند تا در فضای خارج از خانه حضور داشته باشند. با این حال سیاست [حاکم] تفکیک جنسیتی بود که از بسیاری جهات با آپارتاید نژادی مشابه بود. حکومت دینی ایرانی همانند هم‌تایان افغان یا سعودی خود، حق حضور بی قید و شرط زنان در فضاهای عمومی و خصوصی را نفی می‌کند. زنان چه در خانه و چه در بیرون باید از خود در برابر مردان نامحرمی که پدر، برادر، شوهر یا پسرشان نیستند «محافظة کنند» یا «محافظة شوند». زنان و مردان در فضاهای عمومی مانند اتوبوس‌های شهری، مدارس، کنسرت‌ها یا صفوف از هم جدا شده‌اند. علاوه بر این، مطابق قانون اساسی و به لحاظ حقوقی زنان و اعضای اقلیت‌های مذهبی از حق کسب مقام «رهبری»، رئیس‌جمهور یا قاضی محروم شده‌اند. همچنین قوانین مبتنی بر شریعت به شدت حقوق زنان را در بسیاری از زمینه‌ها از جمله مسافرت، طلاق، ازدواج، پوشش، حضانت فرزندان یا ارث محدود می‌کنند.

برخی ناظران، از جمله ملی‌گرایان ایرانی بر تفاوت آشکار حکومت‌های دینی ایران و طالبان تأکید می‌کنند و اولی را در قبال زنان روادارتر می‌دانند. آن‌ها به حضور فعال زنان ایرانی در تمامی حوزه‌های زندگی عمومی از جمله روزنامه‌نگاری، نشر، آموزش عالی، مجلس، دولت، سینما و تجارت اشاره دارند. این وضعیت کاملاً با افغانستان متفاوت است که در آن زنان فقط مجاز به زندگی کردن و مردن در محدوده‌ی خانه‌های خود و بازتولید جنسیت مردانه بودند.

با این حال هم‌صدا با استدلال دانشمند اسرائیلی یوری دیویس^۵ در مقایسه‌ی رژیم‌های آپارتاید اسرائیل و آفریقای جنوبی، می‌توان چنین استدلال کرد که آپارتاید جنسیتی افغانستان در مقایسه با ایران «پیش‌پافتاده» است. مثلاً دیویس متذکر شده است که «در اسرائیل هیچ جایگاه قانونی برای «فقط یهودیان» و جایگاه‌های قانونی دیگری برای «غیریهودیان» مانند اتوبوس برای «یهودیان» و «غیریهودیان» تعیین نشده است». با این همه، «قوانین

⁵ Uri Davis

آپارتاید اسرائیل در تمام موارد مربوط به مسئله‌ی حق مالکیت، تصرف زمین، اسکان و توسعه، رادیکال‌تر از قوانین آپارتاید آفریقای جنوبی است» (Davis, 2003: 90). از نظر قیاس، آپارتاید جنسیتی طالبان را می‌توان ناپخته و «پیش‌پافتاده» در نظر گرفت، چرا که مبتنی بر تفکیک کامل جمعیت صرفاً بر اساس جنسیت بود. در مقابل، آپارتاید جنسیتی در ایران نوعی از تساهل نسبت به زنان را حفظ نموده، در مجلس به دقت قانون‌گذاری شده و از طریق اجماع و اجباری که شامل شبکه‌ای از دادگاه‌ها، زندان‌ها، پلیس، گروه‌های حراست و نظارت است تحمیل می‌شود. در حالی که رهبر طالبان در افغانستان هم قانون‌گذار، هم قاضی و هم مجری قانون بود، در ایران مجلس اسلامی به عنوان قانون‌گذار عمل می‌کرد و شورای نگهبان اطمینان حاصل می‌کرد که کلیه‌ی قوانین مطابق با اصول اسلامی باشد. اما این پارلمان تک‌مجلسی مانند نهادی چندمذهبی به نظر می‌رسد که شامل اعضای منتخبی از جماعت‌های مسیحی، یهودی و زرتشتی است. اسلامی‌سازی حکومت ایران باستان که خمینی وارث آن است، با بازنویسی دستگاه حقوقی گسترده‌ی آن و جایگزینی آن با یک نظم حقوقی به همان اندازه گسترده حاصل شد که در الهیات فرقه‌ای نسبتاً کوچک از اسلام، تحت عنوان تشیع دوازده امامی ریشه داشت. بدون شک حکومت دینی طالبان در تحمیل آپارتاید جنسیتی بسیار قهری‌تر عمل کرد. علاوه بر این، اگر از زمان سرنگونی طالبان توسط ایالات متحده‌ی آمریکا زندگی زنان افغان تغییر محسوسی نکرده است، حکومت دینی ایران و آپارتاید جنسیتی آن عمدتاً به علت مقاومت بی‌وقفه و همه‌جانبه‌ی ایرانیان که در آن زنان به مثابه موتور تغییر هستند، در حال فروپاشی است.

حقوق زنان در چهارچوب اسلام: دو «شکاف بزرگ»

پروژه‌ی ملت‌سازی دین‌سالارانه‌ی خمینی و اسلامی‌سازی روابط جنسیتی، معادل بود با اخلال در مسیر تحول حیات سیاسی که از اواخر قرن نوزدهم در منطقه در جریان بود، به ویژه انقلاب مشروطه‌ی ایران در سال‌های ۱۱-۱۹۰۶. این تحول تا حدی روند جدایی دولت از مسجد و گام‌هایی به سوی برابری قانونی در روابط جنسیتی را شامل می‌شد (مثلاً به رسمیت شناختن حق رأی زنان در ترکیه در سال ۱۹۳۰، پاکستان در ۱۹۴۷، سوریه در ۱۹۴۹، لبنان در ۱۹۵۲، ایران در ۱۹۶۳، افغانستان در ۱۹۶۴). جای تعجب نیست که تأسیس رژیم دین‌سالارانه‌ی جدید در سال ۱۹۷۹، به اختلافات سیاسی، نظری و ایدئولوژیک در داخل و خارج از ایران منجر شد. در حقیقت فمینیست‌ها، کنشگران حقوق زنان، مدافعان حقوق بشر و آن‌هایی که با جهان اسلام سر و کار داشتند، در مورد سیاست‌های جنسیتی اسلامی دچار اختلاف نظرهای عمیقی بودند.

شکاف نسبی گرایانه‌ی جهان‌شمول-فرهنگی



یک سوی این شکاف بزرگ با این استدلال که روابط جنسیتی در این جوامع بر مذهب و فرهنگ استوارند، تبعیض علیه زنان را جایز یا موجه می‌داند و بر این باور است که «ستم»، «تبعیض»، «نابرابری» یا «بی‌عدالتی» نامیدن آن نادرست است، چرا که این دعاوی در ارزش‌های فرهنگی غربی ریشه دارند. این موضع ناظران سکولاری است که طرفدار ایده‌های نسبی‌گرایی فرهنگی هستند. اگر چه اسلام‌گرایان به نسبی‌گرایی فرهنگی نیز متوسل می‌شوند، اما موضع خود را بر پایه‌ی قداست و الوهیت اصول اسلامی روابط جنسیتی بنا می‌کنند. سوی دیگر این شکاف از دیدگاهی نشأت می‌گیرد که معتقد است روابط جنسیتی برساخته‌ی انسان‌هاست و مذهب، فرهنگ، سنت یا عرف برخی از خاستگاه‌های نابرابری‌اند. از این منظر هیچ چیز مقدسی در مورد هیچ رژیم پدرسالاری وجود ندارد. آن‌ها برساخته‌هایی اجتماعی هستند که می‌توانند برچیده شوند.

اگر چه یک سوی این شکاف به قومیت، یعنی به مذهب و فرهنگ متوسل می‌شود تا از رژیم اسلام‌محور حقوق زنان دفاع کند، اما این شکاف به هیچ وجه در راستای خطوط کلی قومی نیست. این یک شکاف شرقی-غربی یا مسلمان-مسیحی نیست، اگرچه اغلب این‌گونه مطرح می‌شود. در واقع، در هر دو سو افرادی با پیشینه‌های مختلف فرهنگی و مذهبی، هم شرقی و هم غربی، و هم مذهبی و هم سکولار حضور دارند. علاوه بر این، هر یک از سوی‌های این شکاف هرگز یکنواخت نیست، و طیفی از مواضع نظری، سیاسی و ایدئولوژیک را شکل می‌دهد. متون بسیاری وجود دارند که دامنه‌ی مباحثه‌ی میان این دو قطب را منعکس می‌کند (Mojab, 1998 and Moghissi, 1999, among others, reject relativism, and Afshar, 1996, Karam, 1996, Paidar, 1995 advocate various shades of relativism). با این حال مواضع متضاد در هر سو به میزان کافی در پژوهش‌ها مورد توجه قرار نگرفته است. این مقاله نشان‌دهنده‌ی شکاف اساسی موجود در میان گروهی است که از چشم‌اندازی جهان‌شمول و انترناسیونالیستی از حقوق زنان دفاع می‌کنند و نقدی مارکسیستی-فمینیستی پیرامون سیاست‌های جهان‌شمولانه‌ی لیبرال ارائه می‌دهد.

شکاف لیبرال-مارکسیستی

لیبرال‌ها و مارکسیست‌ها در زمره‌ی گروهی هستند که از موضعی جهان‌شمول به دفاع از حقوق زنان می‌پردازند. من با موضع لیبرال و با تمرکز بر آثار آن الیزابت مایر⁶، استاد آمریکایی حقوق شروع می‌کنم، کسی که در مقابل نحله‌ی نسبی‌گرایی فرهنگی مقاومت کرده است و شدیداً از سوی مدافعان سیاست‌های جنسیتی اسلام‌گرایانه طرد شده است. او در یکی از مقالات خود تحت عنوان «آپارتاید «خوش‌خیم»: آپارتاید جنسیتی چگونه توجیه عقلانی

⁶ Ann Elizabeth Mayer

یافته است (Mayer, 2000–01) روابط جنسیتی افغانستان (در دوران حکومت طالبان)، ایران و عربستان سعودی را به مثابه آپارتاید مفهوم‌انگاری کرده و نقدی بر «توجه‌گران غربی» این رژیم جنسیتی ارائه می‌دهد. این توجه‌گران دانشگاهی با متهم ساختن هوادارن جهان‌شمولی به توتالیتاریسم، استعمارگری و تحقیر آزادی مذهب، آپارتاید جنسیتی را معقول جلوه می‌دهند.

مایر متذکر می‌شود که مهمترین سند سازمان ملل متحد⁷ (UN) درباره‌ی حقوق انسانی زنان، یعنی کنوانسیون رفع کلیه‌ی اشکال تبعیض علیه زنان⁸ (CEDAW, 1979)، در مقایسه با کنوانسیون بین‌المللی منع و مجازات جنایت آپارتاید⁹ (1973) «فاقد قدرت اجرایی» است.¹⁰ نه CEDAW و نه دیگر اسناد مربوط به حقوق زنان، «تبعیض جنسیتی را با بهره‌گیری از آن نوع اصطلاحات نافذ و استواری که در بیانیه‌ها و کنوانسیون‌های مربوط به تبعیض و آپارتاید نژادی به کار می‌روند، محکوم نمی‌کنند» (Mayer, 2000–01: 245). CEDAW صراحتاً تبعیض را به برتری مردان نسبت نمی‌دهد، قادر نیست با سلطه هم‌چون شکلی از اشکال سرکوب برخورد کند، و در نتیجه تبعیض را به جای قضیه‌ای سیاسی، به عنوان قضیه‌ای فرهنگی مسئله‌انگاری می‌کند (p. 245). در حقیقت این سند «سیاست‌ها و اعمال تبعیض جنسیتی را جرم‌انگاری نمی‌کند، حتی در مواردی که شامل شدیدترین اشکال سیاست‌های جداسازی و آشکارترین، فراگیرترین و زیان‌بخش‌ترین اشکال تبعیض می‌شود» (p. 246).

اگر مهمترین سند سازمان ملل متحد در مورد حقوق بشر زنان، اهمیت سرکوب زنان را ناچیز می‌شمارد، گروهی از عقاید سیاسی گوناگون اعم از حکومت‌های دینی خاورمیانه تا محافظه‌کاران ایالات متحده و دانشگاهیان غربی نیز دامنه و وخامت نقض حقوق زنان را در خاورمیانه کم‌اهمیت جلوه می‌دهند. در میان انبوهی از دانشگاهیان غربی که «از توجیهات مذهبی و فرهنگی برای دفاع از آپارتاید جنسیتی حمایت می‌کنند» (Mayer, 2000–01: 290)، مایر توجه خود را به عزیزه الحبری¹¹ و دیوید ام. اسمولین¹¹ تمرکز می‌کند.

این مخالفان دانشگاهی «حقوق انسانی جهان‌شمول زنان»، با نسبی‌گرایان فرهنگی مختلف، محافظه‌کاران مذهبی و دولت‌های خاورمیانه‌ای که مرتکب آپارتاید جنسیتی می‌شوند، اتحادی بالفعل شکل دادند. هدف آن‌ها این است که همگان را متقاعد سازند منافع مذهب و فرهنگ باید پراهمیت‌تر از حقوق زنان باشد. آن‌ها مدعی‌اند زنان

⁷ United Nations

⁸ Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women

⁹ International Convention on the Suppression and Punishment of the Crime of Apartheid

¹⁰ Aziza al-Hibri

¹¹ David M. Smolin



مسلمان یا یهودی راضی و خرسند از زندگی تحت لوای مذهب و فرهنگ‌اند، حال آنکه منتقدان قصد دارند ارزش‌های فرهنگی ناسازگار خود، یعنی سکولاریسم، استعمارگری، امپریالیسم و یک ایدئولوژی فمینیستی تمامیت‌خواه و برانگرا را بر آن‌ها تحمیل کنند (pp. 334-8). اسمولین استدلال می‌کند که کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان تهدیدی برای بقای یهودیت است (p. 327). بسیاری از رژیم‌های اسلامی CEDAW را امضاء کرده‌اند، اما تنها با قید و شرط‌هایی که به آن‌ها اجازه می‌دهد قوانین اسلامی را به بهای حقوق زنان حفظ کنند (p. 270).

مایر به پیچیدگی این تعارض اشاره می‌کند و متذکر می‌شود که درحالی‌که آپارتاید نژادی همدست استعمارگری است، آپارتاید جنسیتی در خاورمیانه بومی بوده و پیش از استعمارگری غرب وجود داشته است. این امر به اسلام‌گرایان و ملی‌گرایان فرهنگی امکان می‌دهد تحت لوای مقاومت در برابر امپریالیسم فرهنگی غرب، یعنی فمینیسم و دفاع از حقوق زنان، از سرکوب مردانه حمایت کنند (pp. 272-3).

مایر رده‌ی جامعی در برابر ادعاهای نسبی‌گرایی فرهنگی الحبری و اسمولین ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد چگونه موضع آن‌ها از سرکوب زنان مسلمان و یهودی حمایت می‌کند؛ سرکوبی که اغلب شکل یک آپارتاید جنسیتی خوش‌خیم به خود می‌گیرد. اگر چه مایر سیاست مردم‌محور نسبی‌گرایان فرهنگی را آشکارا بیان کرده است، اما لازم دانسته است که به استدلال‌هایی شخصی علیه الحبری بپردازد. او می‌کوشد با ترتیب دادن پروپاگاندا بی در حال و هوای پروپاگانداهای دوران جنگ سرد، الحبری را یک مارکسیست سابق معرفی کند و بدین‌سان موضع او را بی‌اعتبار سازد. این امر مایر را به سمت استدلال‌های شخصی‌تری علیه خود مارکسیسم سوق می‌دهد. گرچه هیچ کمبودی از نظر این نوع پروپاگاندا در دوران جنگ سرد وجود ندارد، اما مایر تصمیم می‌گیرد به جای مواجهه با چالش نقد مارکسیستی بر نظریه و پراتیک حقوقی لیبرال، بر این پروپاگاندا بیافزاید.

مایر می‌نویسد: «او [الحبری] سابقاً یک مارکسیست جسور بود که اصول عقاید مارکسیستی خود را کنار گذاشت تا در دهه‌ی ۱۹۸۰ در قامت یک مسلمان ظاهر شود. الحبری تنها مارکسیستی نبود که دستخوش این تغییر شد» (p. 291). پانویس این گزاره‌ی شدیداً ایدئولوژیک (مارکسیسم یک «اعتقاد» است و مردم به آن روی آورده یا از آن روی برمی‌گردانند) به خواننده می‌گوید «نظر به فروپاشی اعتبار ایدئولوژی مارکسیستی، بسیاری از مارکسیست‌ها در پی یافتن کانون‌های روشنفکری جایگزین برآمدند». این گزاره شرح می‌دهد که چگونه «معروف‌ترین این سالکان روشنفکر»، روزه گارودی^{۱۲}، «به مسلمانی متعصب تبدیل شد»^۲ (مارکسیسم مشابه

¹² Roger Garaudy

مذهبی متشکل از سالکان و نوکیشان متعصب فرض شده است). مایر حتی در تفسیر سیاست‌های اسمولین نیز ارتباط الحبری با مارکسیسم را به خواننده یادآور می‌شود: «باید توجه داشت برخلاف الحبری که پیش از این مارکسیست بود، اسمولین مارکسیسم را به مثابه یک ایدئولوژی ظالمانه تلقی می‌کند» (p. 321). مایر در جایی دیگر با اشاره به یکی‌انگاری حقوق بشر با فرهنگ غربی از سوی الحبری و نفی جهان‌شمول بودن آن، چنین می‌نویسد: «نمی‌توان با قطعیت گفت که آیا این تأثیر باقیمانده از وابستگی مارکسیستی سابق او باشد، اما مارکسیسم می‌تواند راهی برای رسیدن به مسلک نسبی‌گرایی فرهنگی باشد» (p. 294). طبق پانویس این گزاره، «هرمان کلنر^{۱۳} مارکسیست مدعی است که در نظام جهانی معاصر هیچ دریافت عموماً مشترکی از حقوق جهانی بشر یا هیچگونه صورت‌بندی الزام‌آور جهانی از حقوق ممکن نیست». باری دیگر «مانند مارکسیستی که تصور می‌کند اصول راستین مارکسیستی خود به خود حلال تمامی مشکلات است، الحبری می‌نویسد که گویی خواندن منابع مذهبی و شناختن اصول راستین اسلامی خود به خود مشکلات زنان را حل خواهد کرد» (p. 296).

مایر نظریه‌ی مارکسیستی را با سیاست و پراتیک رژیم‌های سوسیالیستی تلفیق می‌کند:

از آن‌جا که الحبری در همان مقاله می‌پذیرد که او خود پیش از این یک مارکسیست بوده، حذف کمونیسیم از فهرست نظام‌های تاریخاً ظالمانه تصادفی به نظر نمی‌رسد. عدم اشاره‌ی او به ظلم روا داشته بر مسلمانان آسیای مرکزی و افغانستان که تحت حکومت مارکسیست شوروی از پای درآمده بودند، احتمالاً تصادفی نیست (p. 309).

اگرچه مایر نتوانست از قالب ذهنی جنگ سرد در مورد مارکسیسم رهایی یابد، اما موفق شد تا نقد جهان‌شمولانه‌ی ارزشمندی پیرامون نسبی‌گرایی فرهنگی ارائه دهد. او مسیرهایی را نشان داد که در آن‌ها منافع فرهنگی و مذهبی، حقوق زنان را به مخاطره می‌اندازند. با این حال، چارچوب‌های نظری و سیاسی‌اش به او اجازه نمی‌دهند که از محدوده‌ی مذهب و فرهنگ فراتر رود. مایر در حین دفاع از خود در مقابل اسلام‌گرایان تأکید می‌کند که «قوانین اسلامی را می‌توان چنان تفسیر کرد که حقوق برابر به زنان اعطا شود» (p. 298). این همان مشی سیاسی نسبی‌گرایان فرهنگی و اسلام‌گرایانی است که مدعی هستند «زنان مسلمان» می‌توانند روابط جنسیتی ظالمانه را از طریق قرائت‌های زن‌دوستانه یا فمینیستی از قرآن یا شریعت، اجتهاد (قضاوتی نو در مورد مسائل حقوقی یا الهیاتی بر اساس تفسیر متون مذهبی و احادیث)، و پیوستن به صفوف روحانیون دگرگون سازند (مثلاً مراجعه کنید به Najmabadi, 1995, 1998; Hassan, 1996).

¹³ Hermann Klenner

محدودیت‌های جهان‌شمولی قانون‌گرایانه

اگرچه مایر قوانین اسلامی را با برابری جنسیتی سازگار می‌داند، اما نظریه‌ی مارکسیستی تعارض میان ایده‌ی برابری و مذهب یا هر گونه تعلق قومی را مسلم در نظر می‌گیرد. بنابراین این مسئله قابل توجه است که او به منظور یکی‌انگاری مارکسیسم با نسبی‌گرایی فرهنگی، از یک منبع واحد، یعنی هرمان کلنر، نقل قول می‌کند.^۳

مایر با چشم‌پوشی از آثار فمینیستی مارکسیستی که هم مذهب و هم نسبی‌گرایی فرهنگی را در تضاد با حقوق زنان در خاورمیانه می‌دانند، به هدف خود دست یافت (برای نمونه مراجعه کنید به: Mojab, 1998 and 2001; Mojab and Hassanpour, 2002; Mojab and Abdo, 2004; and Abdo, 2004). او در عین این که تلاش می‌کند تا نسبی‌گرایی فرهنگی الحبری را با معرفی او به عنوان یک مارکسیست سابق بی‌اعتبار سازد، موضع ضد نسبی‌گرایی مارکسیست‌ها و سوسیالیست‌های سابق و کنونی را نادیده می‌گیرد (برای نمونه مراجعه کنید به: Héli-Lucas, 1993; Moghissi, 1994: 8–9, 1999; Shahidian, 1997; and Afary 1997). مایر همچنین آثار فراوان سازمان‌های مارکسیستی و کمونیستی را نادیده گرفت؛ سازمان‌هایی که رژیم‌های دین‌سالار و اسلامی‌سازی روابط جنسیتی را مردود دانسته و از جهان‌شمول بودن حقوق زنان دفاع می‌کنند.^۴ مارکسیست‌ها نه تنها قومیت‌بخشی به حقوق را رد می‌کنند، بلکه جوامع، زنان یا انقلاب‌ها را به جای تبیین در چهارچوب مذهب یا فرهنگ، در چهارچوب روابط طبقاتی و صورت‌بندی‌های اقتصادی-اجتماعی تبیین می‌کنند. مثلاً آن‌ها منتقد مفاهیمی همچون «جامعه‌ی اسلامی»، «انقلاب اسلامی»، یا «زنان مسلمان» هستند (در این بین مراجعه کنید به Mojab 1998, 2000).

باور مایر مبنی بر این که «قوانین اسلامی را می‌توان چنان تفسیر کرد که حقوق برابر به زنان اعطا شود»، ظاهراً با مخالفت او با نسبی‌گرایی فرهنگی در تضاد است. مثلاً او CEDAW را به این دلیل که این سند تبعیض علیه زنان را مسئله‌ای فرهنگی و نه سیاسی تلقی می‌کند مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ یعنی رژیم‌ی از سلطه‌ی «مردان» بر «زنان» که در آن مردان زنان را سرکوب می‌کنند (Mayer, 2000–01: 245). مایر همچنین خاطرنشان می‌کند CEDAW برخلاف اسناد بین‌المللی مربوط به تبعیض نژادی که آموزه‌ی برتری نژادی را محکوم می‌کنند، «هیچ‌یک از آموزه‌های برتری مردان» را محکوم نمی‌کند (pp. 247–8). او در متنی دیگر استدلال می‌کند که «تبعیض زنان از سیاست‌هایی نشأت می‌گیرد که نظام‌های سیاسی مردسالار تحمیل می‌کنند»، و «دلایل محکمی برای ادای احترام به مذاهب و فرهنگ‌ها وجود دارد، اما همچنین دلایل محکمی وجود دارد برای اینکه استفاده‌ی

فرصت‌طلبانه از این عُرف‌ها توسط حکومت‌های مدافع آپارتاید جنسیتی، دوباره و شکاکانه مورد ارزیابی قرار گیرند» (p. 268).

اگرچه تمایز بین امر فرهنگی و امر سیاسی در این بحث اهمیت حیاتی دارد، اما مایر مکرراً ظلم به زنان را در اعمال قدرت دولتی جای‌گذاری می‌کند: «قدرت قهریه‌ی دولت در این تصویرسازی‌ها [تصویرسازی‌های دانشگاهی نسبی‌گرایانه‌ی فرهنگی] محو می‌شود، تصویرسازی‌هایی که از پرداختن به نحوه‌ی تبدیل دین به ایدئولوژی‌ای که کمر به خدمتِ منافعِ مردانِ مسلط بر سطوح قدرت بسته است و در نقش توجیه‌کننده‌ی ظلم و تبعیض به کار رفته است، عاجز هستند» (صفحه ۲۹۰). او با پیگیری تفسیری که از سرکوب زنان به عنوان پروژه‌های سیاسی و نه مذهبی یا فرهنگی ارائه می‌دهد، این ادعا را نمی‌پذیرد که فقه فمینیستی اسلامی یا به عبارت دیگر «تفسیر فمینیستی اسلامی» از متون دینی، دولت‌هایی مانند افغانستان، ایران، یا عربستان سعودی را وادار خواهد کرد «سیاست‌های واپس‌گرایانه‌ی خود درباره‌ی زنان را ترک گویند» (pp. 297-8, 299). با آنکه مایر سرکوب «حکومت مارکسیستی اتحاد جماهیر شوروی» را ناشی از نظریه یا ایدئولوژی مارکسیستی می‌داند، اما تأکید می‌کند که ستم جنسیتی در حکومت‌های اسلامی ربطی به اسلام ندارد. او به خوانندگان خود هشدار می‌دهد «قواعد قانون اسلامی را نیروی واقعی پشت این قوانین تصور نکنند. این قوانین را سیاست‌هایی دولتی تعیین می‌کنند که انعکاس‌دهنده‌ی زمینه‌های سیاسی محلّی‌اند، حتی اگر سیاستمداران اصرار کنند که به الزامات اسلامی پایبند هستند» (p. 257).

اگرچه مایر سرکوب زنان را مسئله‌ای سیاسی می‌داند و آن را به عنوان تقسیم نابرابر قدرت جنسیتی مطرح می‌کند، اما نمی‌تواند از تنگنای دین خارج شود. این امر به سبب رهیافت قانون‌باورانه‌ی او به اعمال قدرت (جنسیتی)، نادیده گرفتن روابط جنسیتی در مقام یک نظام، و ناتوانی در تفکیک دین و مسجد، و دین و سیاست است. مایر دین را جایگاه قدرت مردانه نمی‌داند؛ او معتقد است صاحبان قدرت مردانه در داخل حکومت، دین را به طور «فرصت‌طلبانه» و به عنوان «توجیه» به کار گرفته‌اند تا مرتکب ستم جنسیتی شوند. چنین دیدگاهی درباره‌ی اعمال قدرت مردانه، منجر به ارائه‌ی راه‌حلی قانونی برای آپارتاید و ستم جنسیتی می‌شود. آنچه مورد نیاز است یک رژیم حقوقی ملی و بین‌المللی است که نیرومند و بُرنده باشد، مانند آنچه در مورد تبعیض نژادی و آپارتاید نژادی شاهد بودیم. این رژیم حقوقی به دولتمردان اجازه نمی‌دهد از حق یا قدرتی برخوردار باشند که دین را فرصت‌طلبانه علیه زنان به کار گیرند. افزون بر این، اگر خود دین منبع ستم نباشد، اسلام و حقوق زنان با یکدیگر سازگار خواهند بود و هیچ زمینه‌ای برای جدایی حکومت و مسجد و لغو حکومت دینی وجود نخواهد داشت.



بدیل مارکسیستی برای قانون‌گرایی لیبرالی

فمینیست‌ها ماهیت مردسالارانه‌ی نظریه‌ی لیبرال و چگونگی همدستی آن با دین و فرهنگ برای تبعیض علیه زنان را نقد کرده‌اند (برای مطالعه‌ی یکی از نقدهای اخیر مراجعه کنید به Stopler, 2003). همچنین سنتی غنی از نقد مارکسیستی وجود دارد که محدودیت‌های قانون و نظریه‌ی حقوقی لیبرالی را نشان می‌دهد. در کنار این‌ها متون جالب توجهی هم وجود دارند که از منظر نظریه‌های لیبرالی و دموکراتیک به چالش‌های مارکسیستی و فمینیستی پاسخ می‌دهند (مثلاً مراجعه کنید به Hunt, 1996؛ Baynes, 2000؛ Fine, 2002). اما اشارات مایر به مارکسیسم از این مباحثات مهم آگاه نیست. زیرکانه‌ترین درک او از مارکسیسم و حقوق بشر، دو نقل قول از منابع ثانویه است:

جالب آن است که مارکس^{۱۴} و انگلس^{۱۵} «مفاهیم لیبرالی پیرامون حقوق مدنی و سیاسی» را رد کردند، یعنی مفاهیمی را که بیشتر برای آپارتاید جنسیتی اهمیت دارند، به این دلیل که این مفاهیم نشانگر «افق تنگ‌نظرانه‌ی حقوقی بورژوازی» هستند. (Mayer, 2000-01: 301)

او در دفاع از این ادعای خود که «مارکسیسم می‌تواند جاده‌ای به سوی اردوگاه نسبی‌گرایی فرهنگی باشد» چنین می‌نویسد:

مثلاً هرمان کلنر مارکسیست در اثر سترگی که در زمینه‌ی مارکسیسم و حقوق بشر نگاشته است ادعا می‌کند که در نظام جهانی معاصر، هیچ برداشت عموماً مشترکی از حقوق جهان‌شمول انسانی و هیچ صورت‌بندی عموماً الزام‌آوری از حقوق وجود ندارد. به عقیده‌ی کلنر [کلنر]، هر ملتی (که عملاً هر دولتی ترجمه می‌شود) باید تحت کنترل نظام داخلی حقوقی و حقوق بشری خود قرار گیرند. (Mayer, 2000-01: 294)

مایر حتی بدون کنکاش در آثار مارکس و انگلس نیز می‌توانست در منابع ثانویه به گزارش‌های دقیق‌تری از موضع مارکسیستی دسترسی پیدا کند. مثلاً براون^{۱۶} (2000:473) در پاسخ به منتقدان مارکس، دیالکتیک مارکسیستی جهان‌شمولی/خاص‌گرایی را چنین خلاصه کرده است:

¹⁴ Marx

¹⁵ Engels

¹⁶ Brown

همانطور که مشهور است، از منظر مارکس مشروعیت دولت لیبرال از طریق اعلام جهان‌شمول بودن آن حاصل می‌شود: دولت با اعلام اینکه همه‌ی افراد شایسته‌ی حقوق انسانی هستند وعده می‌دهد که بی‌توجه به تفاوت‌های ما که محصول جامعه‌اند، همه‌ی ما را یکسان بنگرد. اما از منظر مارکس، این جهان‌شمولی هم مبتنی است بر و هم متضاد است با آنچه مارکس عناصر مادی‌ای می‌خواند که ما را در متن جامعه‌ی مدنی از همدیگر تمایز می‌بخشند و طبقه‌بندی می‌کنند: مالکیت، آموزش، و در یک کلام روابط طبقاتی. پس پافشاری مارکس بر تضاد امر جهان‌شمول انتزاعی و امر خاص انضمامی، که تضاد قرینه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی، و حیات دینی و حیات زمینی را مجسم می‌کند، صرفاً نقد حقوق نیست، بلکه نقش بنیادینی در نقد او به مشروعیت لیبرالی ایفا می‌کند. . . . دولت جهان‌شمولی خود را در تقابل با نیروهایی جزئی قرار می‌دهد که ما را متمایز و طبقه‌بندی می‌کنند. اساساً از نظر مارکس خاص‌گرایی نه بر تفاوت یا فردیت صرف، که بر نابرابری، قشربندی، و سازش‌ناپذیری دلالت دارد، و همه‌ی این‌ها محصول نیروهای اجتماعی است، نیروهایی که جهان‌شمولی دولت آن‌ها را در پوشش آنچه مارکس لغو سیاسی این نیروها از سوی دولت می‌نامد پنهان می‌کند، یعنی اعلام رسمی دولت مبنی بر اینکه این نیروها به شهروندی و حقوقی ناشی از آن ربطی ندارند.

ایده‌ی مایر در رابطه با حق، مستلزم بی‌طرفی قانون است، ادعایی که هم فمینیسم و هم مارکسیسم آن را رد می‌کنند. مارکسیسم و فمینیسم بر ماهیت طبقاتی و جنسیتی قانون، حقوق، و دولت تأکید دارند (مراجعه کنید به Mackinnon, 1989؛ Murray, 1995؛ Hunt, 1996؛ Collins, 2001؛ Fine, 2002). از منظر مارکسیستی، حقوق جهان‌شمول زنان حتی اگر توسط دولت پذیرفته شود نیز قادر به برچیدن رژیم مردسالار نخواهد بود. مثلاً حتی اگر حکومت‌های دین‌سالاری همچون ایران و عربستان سعودی تصمیم به اعطای چنین حقوقی بگیرند، آپارتاید جنسی ممکن است تنها در فضاهای تحت کنترل دولت مختل شود، آن هم به اندازه‌ای که دولت‌ها مایل باشند منابع خود را برای تغییر وضع موجود بسیج کنند. اصلاحات اساسی و قانونی در دموکراسی‌های لیبرالی مانند استرالیا، انگلستان، کانادا، فرانسه، و سوئد، تحت فشار جنبش‌های زنان و فمینیست‌ها و از دهه‌ی ۱۹۶۰، به زنان و مردان برابری قانونی اعطا کرده است، هرچند تبعیض و خشونت مردانه همچنان در هر دو عرصه‌ی عمومی و خصوصی ادامه دارد.

مارکس (1975a) در سال ۱۹۸۴ و در نقد خود بر رهیافت برونو باوئر^{۱۷} به مسئله‌ی یهود، محدودیت‌های قانون‌گرایی لیبرال را آشکار کرد. او این ادعای باوئر را نپذیرفت که یهودیان آلمان تنها در صورت دست کشیدن

¹⁷ Bruno Bauer



از خاص‌گرایی مذهبی خود که امری ناسازگار با «حقوق بشر» جهانی است قادر به حصول رهایی سیاسی‌اند. مارکس چنین خاطر نشان کرد:

به طور خاص، یهودی آلمانی با فقدان عمومی رهایی سیاسی و سرشت قویاً آشکار مسیحی دولت مواجه‌اند. اما طبق برداشت باوئر، مسئله‌ی یهود واجد اهمیتی جهانی و مستقل از شرایط خاص آلمان است. این مسئله مربوط به رابطه‌ی دین و دولت است، مسئله‌ای است مرتبط با تناقض میان قیود مذهبی و رهایی سیاسی. رهایی از دین یک شرط است، هم برای یهودیانی که به دنبال رهایی سیاسی‌اند و هم برای دولتی که بناست رهایی را عملی کند و خود نیز رها شود. (p. 148)

مارکس با اشاره به نمونه‌ی رژیم سیاسی سکولارتر در آمریکای دهه‌ی ۱۸۴۰، روابط در هم تنیده‌ی مذهب، سکولاریسم و حقوق جهانی را توضیح می‌دهد:

رهایی سیاسی تام با مذهب چه نسبتی دارد؟ دریافتن این نکته که مذهب حتی در کشوری با رهایی سیاسی کامل نیز نه تنها وجود دارد بلکه نشاط و شادابی تازه‌ای از خود نشان می‌دهد، اثبات این امر است که وجود دین در تناقض با کمال دولت نیست. اما از آنجا که وجود دین به معنای وجود نوعی کاستی است، منبع این کاستی را تنها می‌توان در ماهیت خود دولت جست‌وجو کرد. ما دیگر دین را علت نمی‌دانیم، بلکه آن را تنها همچون مظهری از تنگ‌نظری سکولار می‌نگریم. پس محدودیت‌های مذهبی شهروندان آزاد را از طریق محدودیت‌های سکولار آنان توضیح می‌دهیم. ما ادعا نمی‌کنیم که آنان برای رهایی از محدودیت‌های سکولار خود باید بر تنگ‌نظری‌های مذهبی‌شان فائق آیند، بلکه می‌گوییم هرگاه از قیود سکولار خود رها شوند بر محدودیت‌های مذهبی خود غلبه خواهند کرد. ما مسائل سکولار را به مسائل یزدان‌شناسانه بدل نمی‌کنیم. ما مسائل یزدان‌شناسانه را مسائلی سکولار می‌سازیم. تاریخ به اندازه‌ی کافی در خرافه غرق شده است، اکنون خرافه را در تاریخ غرق می‌کنیم. مسئله‌ی نسبت رهایی سیاسی با دین، از منظر ما به مسئله‌ی نسبت رهایی سیاسی با رهایی انسانی تبدیل می‌شود. ما نقص دینی دولت سیاسی را از طریق نقد دولت سیاسی در شکل سکولار آن و جدا از نقص آن در خصوص دین نقد می‌کنیم. (p. 151)

مارکس با استناد به قوانین اساسی ایالات متحده و اعلامیه‌ی فرانسه درباره‌ی حقوق بشر، تأکید می‌کند که حقوق بشر در دولت سرمایه‌داری سکولار بر پایه‌ی مذهب رشد می‌کند:

ناسازگاری مذهب و حقوق بشر به اندازه‌ای از مفهوم حقوق بشر غایب است که برعکس، حق انسان برای پرداختن به دین خاص خود و مذهبی بودن به هر طریقی که بخواهد، به صراحت در میان حقوق بشر گنجانده شده است. مزیت ایمان یکی از حقوق جهانی بشر است. (p. 162)

بنابراین رهایی سیاسی که از طریق یک رژیم حقوقی به دست می‌آید نازل‌تر از رهایی انسانی است. این به معنای رد حقوق بشر یا آزادی‌های مدنی نیست^۵، بلکه در واقع تأکید بر این امر است که چگونه تحت شرایط نابرابری فراقانونی (طبقاتی، نژادی، مذهبی و غیره)، برابری حقوقی «با اکراه و از روی بی‌میلی» است:

پس ما برخلاف باوئر به یهودیان نمی‌گوییم که رهایی سیاسی شما بدون رهایی ریشه‌ای از یهودیت ناممکن است. برعکس، به آنان می‌گوییم: از آنجا که می‌توانید بدون دست کشیدن کامل و مسلم از یهودیت به رهایی سیاسی دست یابید، رهایی سیاسی به خودی خود رهایی انسانی نیست. اگر شما یهودیان می‌خواهید بدون رهایی انسانی خود به رهایی سیاسی برسید، رهیافت بی‌میلی و تناقض فقط مختص شما نیست، بلکه ذاتی ماهیت و مقوله‌ی رهایی سیاسی است. (p. 160)

احتمالاً این بحث روشن خواهد ساخت که مگاکمی بس وسیع، رهیافت‌های لیبرال و مارکسیستی به رهایی را از هم جدا می‌کند. مارکس طرح‌واره‌ای از محدودیت‌های پیشرفته‌ترین دموکراسی لیبرال زمانه‌ی خود، یعنی ایالات متحده را ترسیم کرده است، کشوری که رابطه‌ی «دین و دولت» خود را با همه‌ی خلوص خود نشان می‌داد. (p. 150).^۶ حدود ۱۹۰ سال پس از مارکس، رد نظریات او دشوار است. ایالات متحده از تصویب CEDAW امتناع کرده است، دادگاه بین‌المللی کیفری را تأیید نکرده است، و با قید و شرط‌های متعدد و پس از حدود ۳۶ سال تعلل، کنوانسیون ۱۹۴۸ سازمان ملل متحد درباره‌ی پیشگیری و مجازات جنایت نسل‌کشی را تصویب کرده است.^۷ ایران به دلیل نقض رژیم حقوقی شرع‌محور خود از تصویب CEDAW خودداری کرد، اما ایالات متحده به دلیل نقض سلطه‌ی دولت از تصویب آن امتناع می‌ورزد. اینجاست که ناسیونالیسم قومی و مدنی، و نیز دین‌سالاری و سکولاریسم لیبرال، در متن قلمرو سیاست مردسالارانه همگرا می‌شوند. بی‌تردید حقوق به خودی خود تکامل می‌یابند، چون محل منازعه‌اند. مثلاً در حالی که دادگاه عالی ایالات متحده در سال ۱۹۷۳ انتخاب باروری زنان را به عنوان یک حق اساسی به رسمیت شناخت، یک جنبش فعال ضد انتخاب، این حق را تضعیف کرده است (Ernst et al., 2003–04). دولت فعلی بوش پیگیر دستورالعمل ضد سقط جنین در سطح ملی و بین‌المللی است (Ernst et al., 2003–04: 792–94). گرایش‌های دین‌سالارانه مخصوصاً پس از ۱۱ سپتامبر شدیدتر شده‌اند.^۸ رئیس‌جمهور سابق آمریکا جیمی کارتر (2005) هشدار داده است که در ایالات متحده خطوط جداکننده‌ی دولت و کلیسا در حال محو شدن است، وضعیتی که تهدیدی برای آزادی‌های مدنی است.



لیبرال‌دموکرات‌ها به جدایی قانونی کلیسا و دولت اکتفا می‌کنند. هرچند مارکسیست‌ها این جدایی را تأیید می‌کنند، اما خواهان چیزی بس بیشترند. همانطور که از بحث حقوق و دین پیداست، مارکسیست‌ها رهایی انسان را هدف می‌گیرند، هدفی که مستلزم جدایی دین از سیاست است. مارکس با ارجاع به جنبش اصلاحات پروتستانی^{۱۸}، محدودیت‌های اصلاحات دموکراتیک بورژوازی دین را آشکار ساخت و خاطر نشان ساخت که مارتین لوتر^{۱۹}:

ایمان به مرجعیت را در هم شکست زیرا مرجعیت ایمان را بازگرداند. او کشیشان را به انسان‌های غیر روحانی بدل ساخت، چون غیر روحانیان را به کشیشان تبدیل کرد. لوتر انسان را از قید دین‌پرستی بیرونی رها کرد، زیرا دین‌پرستی را به انسان درونی بدل کرد. او تن را از زنجیر آزاد کرد چون قلب را در زنجیر نهاد (Marx, 1975b: 182).

از تحلیل مارکس پیداست که لوتر، یعنی نماینده‌ی اولیه‌ی بورژوازی در نهاد کهن کلیسا، در پی تکمیل دین بود و نه برچیدن بساط آن. مارکسیسم در قلمرو سیاست سکولار چنین استدلال می‌کند که «برابری در پیشگاه قانون»، یعنی دستاورد اصلی لیبرال‌دموکراسی، نقشه‌ای با هدف بازتولید نابرابری است. بی‌تردید شهروندان دموکراسی‌های لیبرال به ویژه زنان، اعضای اقوام بومی، و اقلیت‌های نژادی، نتایج رفتار برابر با شهروندان نابرابر را تجربه کرده‌اند. ضرب‌المثل معروف آناتول فرانس^{۲۰} (1844-1924)، یعنی «برابری باشکوه مندرج در قانون فرانسه، که هم فقرا و هم اغنیا را از خوابیدن زیر پل‌های رود سن منع می‌کند»، این تناقض را برجسته می‌سازد (Young, 1979: 24-5).

نابرابری فراقانونی مندرج در سرمایه‌داری به عنوان امری عادی پذیرفته می‌شود، درحالی‌که مارکسیسم حذف آن را هدف خود قرار داده است. اما مارکس پیش‌بینی کرد که حق برابر در دوران سوسیالیسم، بسیار شبیه حق برابر در دوران سرمایه‌داری عمل خواهد کرد. حق برابر در سوسیالیسم یک «حق بورژوازی» است، حقی که نابرابری را پیش‌فرض می‌گیرد. کارگران همچنان متفاوتند (مثلاً متأهل/مجرد یا تعداد اعضای خانواده)، و وقتی دستمزد برابر دریافت می‌کنند، این برابری:

در محتوای خود یک حق واجد نابرابری است، همان‌طور که این امر درباره‌ی هر حق دیگری نیز صادق است. حق بنا به ماهیت خود تنها می‌تواند کاربست یک معیار برابر باشد؛ اما افراد نابرابر (و اگر نابرابر

¹⁸ the Reformation

¹⁹ Martin Luther

²⁰ Anatole France

نباشند انسان‌های متفاوتی نخواهند بود) فقط به میانجی یک معیار برابر سنجش‌پذیرند . . . برای اجتناب از همه‌ی این دردها، حقوق به جای برابر بودن باید نابرابر باشند. (Marx, 1933: 30)

رژیم حقوق برابر سرمایه‌داری را به عنوان یک نظام مبتنی بر نابرابری و استثمار بازتولید می‌کند، اما ساخت نظام جایگزین، یعنی سوسیالیسم را محدود می‌سازد. روابط سرمایه‌دارانه در اتحاد جماهیر شوروی و چین مستقر شدند، حتی پیش از آنکه این دو کشور عمیقاً ریشه بگیرند. عملکرد «حق بورژوایی» در اقتصادهای سوسیالیستی این دو کشور، یکی از انبوه عواملی بود که سبب بازتولید روابط سرمایه‌دارانه شد (در مورد استقرار این روابط در چین، مراجعه کنید به: Lotta, 1978; Hinton, 1990). مبارزات هواداران اعطای حق رأی به زنان دو قرن به درازا انجامید تا دموکراسی‌های لیبرال را به اعطای حق رأی کامل به زنان وادار کند. در طرف مقابل، این حقوق بلافاصله پس از دو انقلاب بزرگ سوسیالیستی در روسیه (1917) و چین (1949) اعطا شدند. به گفته‌ی ارنست و دیگران (2003-04: 757) اتحاد جماهیر شوروی تحت هدایت اصول مارکسیستی برابری جنسیتی، نخستین کشور در دوران معاصر بود که در سال ۱۹۲۰ سقط جنین را به درخواست زنان قانونی کرد. چین نیز در سال ۱۹۵۳ چنین کرد.

مایر قانون‌گرایی لیبرال را با دموکراسی برابر می‌شمارد، و مارکسیسم را ایدئولوژی ظالمانه‌ای معرفی می‌کند. این موضع ایدئولوژیک قادر نیست دموکراسی را همچون یک پدیدار در حال تحول بنگرد، بین سیاست سرمایه‌داری و سوسیالیستی تمایز قائل شود، و مشارکت مارکس و انگلس در «پیشرفت دموکراتیک» را ارج نهد (Miguel, 2000; Nimitz, 2000). لیبرالیسم در همین راستا سوسیالیسم را با دیکتاتوری برابر می‌داند. قانون‌گرایی لیبرال از حیث نظری دموکراسی و دیکتاتوری را به جای موجودیت‌های متضاد، موجودیت‌هایی متقابلاً انحصاری می‌داند که در همه‌ی نظام‌های سیاسی، چه از نوع سرمایه‌داری و چه از نوع سوسیالیستی، در وحدت و کشمکش‌اند. مثلاً به طور کلی اجبار و خشونت دولتی در دموکراسی‌های لیبرال را نادیده می‌گیرد و آن‌ها را نوعی انحراف از هنجار می‌داند. حتی هنگامی که شواهد ناظر را شدیداً متأثر می‌سازند، خشونت سرمایه‌داری و ایدئولوژی نژادپرستی، ناسیونالیسم، فاشیسم، بهسازی نژادی^{۲۱}، و پاکسازی قومی آن به عنوان «سویه‌ی تاریک دموکراسی» تلقی می‌شوند. (Mann 1998; Mazower, 2004; Gareau, 2004). در ایالات متحده‌ی پس از ۱۱ سپتامبر، نقض آزادی‌های مدنی، اعمال شکنجه، تبادل زندانیان در مرزهای بین‌المللی، و در یک کلام تعلیق دموکراسی مشروع شمرده می‌شوند، زیرا دولت احساس خطر می‌کند. هرچند قوه‌ی مقننه از انعطاف لازم برای اعطای قدرت تعلیق دموکراسی به قوه‌ی مجریه برخوردار است، اما دولت

²¹ eugenics

فعلی بوش نادیده گرفتن حاکمیت قانون را سهل و بی‌دردسر می‌داند و آن را با ارجاع به اولویت منافع ملی توجیه می‌کند.^۹

مردسالاری: یک نظام اجتماعی

در بسیاری از کشورهای خاورمیانه می‌توان روند معکوس شدن حقوق زنان را از سال ۱۹۷۹ مشاهده کرد. زنان و مردان خاورمیانه‌ای با ابزارهای مختلفی از جمله پشتیبانی حقوقی، در برابر امواج جدید این هجمه‌ی مردسالارانه مقاومت کرده‌اند. CEDAW و سایر اسناد سازمان ملل متحد، در جریان این مبارزه‌ی مداوم سودمندی ویژه‌ای داشته‌اند. مثلاً وکیل ایرانی، مهرانگیز کار، در مطالعه‌ای گسترده به مقایسه‌ی قوانین اسلامی ایران را با مواد CEDAW پرداخت و تناقض‌های پیوسته‌ای میان این دو یافت. اما کار نیز همانند مایر استدلال کرد که شریعت یک امر الهی و یکپارچه نیست، و این وضعیت می‌تواند اصلاح نظام حقوقی به منظور تطبیق با CEDAW را ممکن سازد. (Kar, 1999)

هرچند اصلاح قانونی روابط جنسیتی اسلامی قطعاً ممکن و ضروری است، اما این امر به رژیم مردسالار پایان نمی‌دهد. مردسالاری از منظر مارکسیستی-فمینیستی یک نظام اجتماعی است؛ چنین نظامی محصول کثرتاری، سوءتفاهم یا آموزش نادرست نیست، گرچه ممکن است همه‌ی این‌ها در موارد فردی وجود داشته باشد. مردسالاری نظامی است که در آن، دو جنسیت در متن روابط سلسله‌مراتبی، نابرابر، و سرکوبگرانه همزیستی می‌کنند. در چنین نظامی مردان قدرت جنسیتی را اعمال می‌کنند و بر جنسیت دیگر مسلطند. این وضعیت نه تنها به انقیاد زنان منجر می‌شود، بلکه همانند دیگر نظام‌ها از جمله سرمایه‌داری، شرایط بازتولید خود را نیز ایجاد می‌کند (نقل شده از مارکس: Himmelweit, 1983: 417). ایدئولوژی، دین، آموزش، عُرف، نیروی عادت، زبان، قانون، موسیقی، رقص، و سایر موارد، اتفاق آرا و شرایطی را ایجاد می‌کنند که مانع مقاومت در برابر مردسالاری می‌شوند. نظام‌های مذکور متقابلاً به هم وابسته‌اند. مثلاً نظام اقتصادی، سرمایه‌داری یا پیشاسرمایه‌داری، بر پایه‌ی کار با دستمزد و بی‌دستمزد زنان شکوفا می‌شود. در آمریکای شمالی، فرهنگ عامه و رسانه‌های اصلی بر طبل تبلیغات ضد فمینیسم می‌کوبند (Hammer, 2002).

بنابراین مردسالاری هم مستقل از سایر صورت‌بندی‌های اجتماعی است و هم وابسته به آن‌ها. حتی در کشورهای دین‌سالاری همچون ایران، نمی‌توان مردسالاری را به مذهب تقلیل داد، یا نمی‌توان آن را به بهره‌کشی طبقاتی در هر نوع نظام اقتصادی فروکاست. برابری در پیشگاه قانون، اگر شامل برابری جنسیتی نیز باشد، به دشواری می‌تواند

چنین نظامی را محدود کند چه رسد به برچیدن آن. در مورد مردسالاری در کشورهای دین‌سالار اسلامی، اصلاحات قانونی در چهارچوب قوانین اسلامی تنها قادر است خشونت جنسیتی تحت حمایت دولت را تعدیل کند.

مایر سهم مفیدی در نقد نسبیت‌انگاری فرهنگی داشته است (در میان فهرست بلند آثار او مراجعه کنید به 1996 and 1999).^{۱۰} محدودیت‌های نقد او همان محدودیت‌های دموکراسی لیبرالی‌اند: پس از سپری شدن دو قرن قدرت دولتی، لیبرالیسم از نژادپرستی (Goldberg, 2002; Black, 2003)، سکسیسم (Nelson Bacevich, 2005; Bronner, 2005; Churchill, 1998; Black, 2003)، خشونت (Rank, 2004; Herivel and Wright, 2003)، و فقر (Collins and Yeskel, 2005) رونق می‌گیرد، و به میانجی پروژه‌ی سیاسی و حقوقی خود چنین می‌کند، پروژه‌ای که برابری و آزادی را بشارت می‌دهد اما از عملی کردن آن عاجز است. پروژه‌ی دموکراتیک بورژوازی در عصر روشنگری و در تضاد با استبداد فئودالی اروپا به انجام رسید؛ این پروژه یقیناً برای جایگزینی رژیم کهن نابرابری اجتماعی با رژیم جدیدی که برابری قانونی را وعده می‌داد و عملی می‌کرد بسنده بود.

اگر قانون‌گرایی لیبرالی امروز در فهم ماهیت قومی ملت مدنی عاجز است، الکسی دو توکویل^{۲۲} (1805-59)، یکی از نخستین دانشجویان دموکراسی آمریکایی، در کشف این معما تردید نکرد. او با مقایسه‌ی سیاست‌های بومی استعمارگران اسپانیایی با سیاست‌های بومی ایالات متحده، چنین نوشت:

اسپانیایی‌ها با انجام اعمال شیطنانی بی‌مثالی که خود را در حجاب شرمی نازدودنی پوشانده بودند نه تنها نتوانستند نژاد مردم بومی را از میان ببرند، بلکه حتی قادر نشدند این نژاد را از تسهیم حقوق خود باز دارند؛ آمریکاییان ایالت متحده با زبردستی حیرت‌آوری — با آرامش، به صورت قانونی، با انسان‌دوستی، بدون خونریزی، بدون نقض حتی یکی از اصول اصلی اخلاقیات از منظر جهانیان — به این دستاورد نائل آمدند. نمی‌توان آدمیان را نابود کرد و هم‌هنگام هر چه بیشتر به قوانین انسانیت احترام نهاد. (Tocqueville, 2000: 325)

پروژه‌ی سوسیالیست‌ها در تعارض با نظام سرمایه‌داری تکوین یافت که در اواخر قرن هجدهم در بخش‌هایی از اروپا و آمریکای شمالی بر سر قدرت بود. هدف این پروژه جایگزینی رژیم نابرابری سرمایه‌دارانه با نظامی مبتنی بر برابری بود، نه فقط برابری حقوقی و سیاسی، که همچنین برابری اقتصادی و اجتماعی. اگر لیبرالیسم رژیم سیاسی و حقوقی‌اش، یعنی «برابری در پیشگاه قانون» را در قامت تحقق جامعه‌ی برابر معرفی می‌کند، مارکسیست‌ها

²² Alexis de Tocqueville

دولت را همچون بقایای جهان کهن، و رژیم حقوقی را مدرن‌سازی این نهاد باستانی می‌دانند. اما انقلاب‌های سوسیالیستی برای ایجاد جامعه‌ای عادلانه دقیقاً همین دستگاه‌های نابرابری را اقتباس کرده‌اند. در این جا تضادی نهفته است.

دولت و قانون محصولات جوامع طبقاتی‌اند و در نقش (باز) تولیدکنندگان نابرابری عمل می‌کنند. لیبرال‌دموکرات‌های عصر روشنگری در پی تکمیل و اصلاح دولت کهن فئودالی بودند، اما استدلال مارکسیست‌ها مدت‌ها پیش از تقبل قدرت دولتی در سال ۱۹۱۷ نابودی دولت و قانون بود. نخستین تلاش‌ها برای ایجاد جوامع سوسیالیستی به دلیل ناتوانی در حل این تناقض شکست خورد. مهم‌ترین پروژه‌های سوسیالیستی قرن گذشته به رژیم‌های سرمایه‌داری دولتی در اتحاد جماهیر شوروی، چین و جاهای دیگر انجامید. متعاقب این شکست‌ها و موفقیت دموکراسی بورژوازی در بازتولید خود، منجلا‌ب‌های نظم کهن — قومیت، نژاد، دین، ملی‌گرایی، طبقه، مردسالاری، خانواده — به «سیاه‌چاله‌هایی» تبدیل شدند که در حال بلعیدن بشریت‌اند. پس از این که دوران جنگ سرد پایان گرفت، جنگ، زن‌کشی، قحطی، نژادپرستی، بیگانه‌هراسی، اسلام‌هراسی، بنیادگرایی، بیماری، خشونت، و بوم‌کشی^{۲۳}، انسان و همه‌ی موجودات زنده‌ی کره‌ی زمین را تهدید می‌کنند. دو پروژه‌ی فوق‌الذکر همانند گذشته و شاید به صورتی آشکارتر همچنان در دستور کار هستند: پروژه‌ی فوکویاما^{۲۴} (1992) درباره‌ی پایان دادن به تاریخ با لیبرال‌دموکراسی، و رؤیای رزا لوگزامبورگ^{۲۵} درباره‌ی پایان دادن به بربریت با سوسیالیسم (Meszaros, 2001).

یادداشت‌ها

۱. CEDAW در ۱۹۷۹ در مجمع عمومی سازمان ملل متحد تصویب شد و حاوی یک مقدمه و ۳۰ ماده است، و از ۱۸ مارس ۲۰۰۵ توسط ۱۸۰ کشور، یعنی بیش از ۹۰ درصد اعضای سازمان ملل متحد (شاخه‌ی پیشرفت زنان ملل متحد، ۱۹۷۹) به تصویب رسید. ۱۹ ماده‌ی کنوانسیون بین‌المللی درباره‌ی سرکوب و مجازات جنایت آپارتاید در سال ۱۹۷۶ لازم‌الاجرا شد. اسرائیل، ترکیه، و ایالات متحده و برخی کشورهای دیگر هنوز این کنوانسیون را امضا یا تصویب نکرده‌اند (UN, 2002).

۲. مایر مواضع غیرمارکسیستی را مواضعی عادی، طبیعی و خنثی می‌پندارد، اما مارکسیسم را انحراف یا شری می‌داند که تا همیشه با کسانی که به آن آلوده شده‌اند عجین می‌شود. او عاجز از فهم این مطلب است که تغییر

²³ ecocide

²⁴ Fukuyama

²⁵ Rosa Luxembourg

سیاسی و ایدئولوژیکی یک هنجار است و نه یک ناخوشی ذاتاً مارکسیستی. هیچ کس لیبرال یا مارکسیست زاده نمی‌شود. در جهان اسلام افراد با سوابق بس گوناگون، از جمله مسلمانان، مواضع سیاسی و ایدئولوژیکی خود را تغییر داده‌اند و به لیبرالیسم، محافظه‌کاری، سوسیالیسم، مارکسیسم یا کمونیسم گرویده‌اند.

۳. مارکسیست‌ها برخلاف مایر پیگیرترین منتقدان نسبیت‌انگاری فرهنگی (پست مدرنیستی) هستند. در میان انبوه متون در این زمینه، به Eagleton (1996) بنگرید.

۴. متون مارکسیستی بسیار فراوانی به زبان‌های خاورمیانه‌ای وجود دارند. مثلاً بنگرید به:

Mojab & Hojabri, the bibliography of Persian language sources in exile compiled (2000)

بیشتر این متون به زبان‌های غربی چاپ نشده‌اند. من در این مقاله اکثراً به مطالب انگلیسی‌زبان ارجاع می‌دهم. از جمله مجله‌ی انگلیسی‌زبان *زنان و مبارزه در ایران*، که در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰ توسط طرفداران مارکسیست سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران در کالیفرنیا منتشر می‌شد. مجله‌ی دیگری به نام *مدوسا*^{۲۶} که توسط مرکز زنان و سوسیالیسم^{۲۷} (انگلستان) منتشر می‌شود، در «چاپ ویژه‌ی انگلیسی» خود (دسامبر ۲۰۰۲) مقالاتی دارد تحت عناوین «نسبیت‌انگاری فرهنگی»، «فاشیسم این دوران»، «آپارتاید جنسیتی محصول اسلام سیاسی است»، «جهان‌شمولی حقوق زنان و نظریه‌های پست‌مدرن»، «حقوق زنان جهان‌شمول است»، «مبارزه با نسبیت‌انگاری فرهنگی و مقررات اسلامی در سوئد و دانمارک»، و «اسلام راه حل نیست، مسئله است». همچنین به «اسلام و آمریکا . . . دوستان یا دشمنان» در *Asian Marxist Review* (The Struggle Publications, 2004) بنگرید.

۵. مارکسیست‌ها به دلایل نظری و عملی از آزادی‌های مدنی و دانشگاهی و مطبوعاتی دفاع می‌کنند: این آزادی‌ها برای رهایی سیاسی و انسانی ضروری‌اند، برای مشارکت در مبارزات آزادانه‌ی سیاسی و ایدئولوژیک اهمیت فراوان دارند، و برای مهار خشونت دولتی که آن‌ها را در تمام دموکراسی‌های بورژوازی هدف گرفته است حیاتی‌اند. درباره‌ی سرکوب در ایالات متحده، به ص Wahlke_ (1952)، Churchill (1990)، و Ybarra (2004) بنگرید.

²⁶ Medusa

²⁷ Centre for Women and Socialism



۶. هشت دهه پس از انقلاب فرانسه، اعضای کمون پاریس در تصویب‌نامه‌ی خود (۳ آوریل ۱۸۷۱) جدایی کلیسا و دولت را اعلام کردند، زیرا جمهوری فرانسه در تحقق وعده‌ی خود کوتاهی کرده بود. (Paris Commune, 1871).

۷. درباره‌ی تصویب کنوانسیون نسل‌کشی و «خصوصیت دولت آمریکا با حقوق بین‌الملل» به (Power, 2003)، به ویژه صفحات ۹-۱۶۱ بنگرید.

۸. مثلاً به Theocracy Watch, 2005 بنگرید.

۹. برای آگاهی از آخرین اطلاعات درباره‌ی مبارزه با آزادی‌های مدنی در ایالات متحده تحت عنوان عملی میهن‌پرستانه، به American Civil Liberties Union (n.d.) بنگرید.

۱۰. مایر از اسلام‌گرایان ایرانی عقب است که برخی از آنان اکنون خواستار جدایی دین از دولت‌اند. بسیاری از روشنفکران ایرانی که هنوز از برپایی یک دین‌سالاری اسلامی متعاقب انقلاب بزرگ دموکراتیک در سال ۱۹۰۶ مات و مبهوت مانده‌اند، ادعا می‌کنند که این حکومت دینی به علت عدم وجود اصلاحات و عقل‌گرایی به سبک اروپایی در اندیشه‌ی فلسفی و سیاسی ایرانی شکل گرفته است.

منابع

Abdo, Nahla (2004) 'Honour Killing, Patriarchy, and the State: Women in Israel', in *Violence in the Name of Honour: Theoretical and Political Challenges*, pp. 57–90. Istanbul: Bilgi University Press.

Afary, Janet (1996) *The Iranian Constitutional Revolution of 1906–11: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*. New York: Columbia University Press.

Afary, Janet (1997) 'The War against Feminism in the Name of the Almighty: Making Sense of Gender and Muslim Fundamentalism', *New Left Review* 224: 89–110.

Afshar, Haleh (1996) 'Islam and Feminism: An Analysis of Political Strategies', in M. Yamani (ed.) *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, pp. 197–216. New York: New York University Press.

American Civil Liberties Union (n.d.) American Civil Liberties Union website

[<http://www.aclu.org/>].

Bacevich, A.J. (2005) *The New American Militarism: How Americans are Seduced by War*. London: Oxford University Press.

Baynes, Kenneth (2000) 'Rights as Critique and the Critique of Rights: Karl Marx, Wendy Brown and the Social Functions of Rights', *Political Theory* 28(4): 451–68.

Black, Edwin (2003) *War Against the Weak: Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*. New York: Thunder's Mouth Press.

Bronner, Stephen (2005) *Blood in the Sand: Imperial Fantasies, Right-Wing Ambitions, and the Erosion of American Democracy*. Lexington, KY: University Press of Kentucky.

Brown, Wendy (2000) 'Revaluing Critique: A Response to Kenneth Baynes', *Political Theory* 28(4): 469–79. Carter, Jimmy (2005) *Our Endangered Values: America's Moral Crisis*. New York: Simon and Schuster.

Centre for Women and Socialism (2002) 'Special English Edition', *Medusa* December (whole issue).

Churchill, Ward (1990) *The Cointelpro Papers: Documents from the FBI's Secret Wars Against Domestic Dissent*. Boston, MA: South End Press.

Churchill, Ward (2003) *On the Justice of Roosting Chickens: Reflections on the Consequences of US Imperial Arrogance and Criminality*. Oakland, CA: AK Press.

Collins, Chuck and Felice Yeskel (2005) *Economic Apartheid in America: A Primer on Economic Inequality and Insecurity* (revised and updated edition). New York: The New Press.

Collins, Hugh (2001) *Marxism and Law*. Oxford: Oxford University Press. Davis, Uri (2003) *Apartheid Israel: Possibilities for the Struggle Within*. London: Zed Books.

Eagleton, Terry (1996) *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Oxford University Press.

Ernst, Julia, Laura Katzive and Erica Smock (2003–04) 'The Global Pattern of US Initiatives Curtailing Women's Reproductive Rights: A Perspective on the Increasingly Anti-choice Mosaic', *Journal of Constitutional Law* 6(4): 752–95.

Fine, Bob (2002) *Democracy and the Rule of Law: Marx's Critique of Legal Form*. Caldwell, NJ: The Blackburn Press.

Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.

Gareau, Frederick (2004) *State Terrorism and the United States: From Counterinsurgency to the War on Terrorism*. Atlanta, GA: Clarity Press.

Goldberg, David Theo (2002) *The Racial State*. Oxford: Blackwell.

Hammer, Rhonda (2002) *Antifeminism and Family Terrorism: A Critical Feminist Perspective*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Hassan, Rifat (1996) 'Feminist Theology: The Challenges for Muslim Women', *Critique: The Journal of Critical Studies of the Middle East* 9: 53–65.

Héli-Lucas, Marie-Aimée (1993) 'Women's Struggles and Strategies in the Rise of Fundamentalism in the Muslim World: From Entryism to Internationalism', in Haleh Afshar (ed.) *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggles for Liberation*, pp. 206–41. London: Macmillan.

Herivel, Tara and Paul Wright, eds (2003) *Prison Nation: The Warehousing of America's Poor*. New York: Routledge.

Himmelweit, Susan (1983) 'Reproduction', in Tom Bottomore (ed.) *A Dictionary of Marxist Thought*, pp. 417–20. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hinton, William (1990) *The Great Reversal: The Privatization of China, 1978–1989*. New York: Monthly Review Press.

Hunt, Alan (1996) 'Marxist Theory of law', in Dennis Patterson (ed.) *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, pp. 355–66. Cambridge, MA: Blackwell.

Kar, Mehrangiz (1999) *Raf'-e tab'iz az zanân: Moqâyeseh-ye konvânsyone-e raf'-e tab'iz az zanân bâ qavânin-e dâkhely-e Iran* (Eliminating discrimination against women: Comparing the convention on the elimination of all forms of discrimination to Iranian law on women). Tehran: Qatreh.

Karam, Azza (1996) 'Veiling, Unveiling and Meaning of "the Veil": Challenging Static Symbolism', *Thamyris: Mythmaking from Past to Present* 3(2): 219–36. Khan, Lal, 'Islam and America . . . Friends or Foes?', *Asian Marxist Review*, Autumn 2004, pp. 4–11.

Lotta, Raymond, ed. (1978) *And Mao Makes 5: Mao Tsetung's Last Great Battle*. Chicago: Banner's Press.

MacKinnon, Catharine (1989) *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mann, Michael (2004) *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*. New York: Cambridge University Press.

Marx, Karl (1933) *Critique of the Gotha Programme*. London: Martin Lawrence.

Marx, Karl (1975a) 'On the Jewish Question', in Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, Vol. 3, pp. 146–74. New York: International Publishers.

Marx, Karl (1975b) 'Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law', in Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, Vol. 3, pp. 175–87. New York: International Publishers.

Mayer, Ann Elizabeth (1996) 'Islamic Rights or Human Rights: An Iranian Dilemma', *Iranian Studies* 29(3–4): 269–96.

Mayer, Ann Elizabeth (1999) 'Religious Reservations to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women: What do they really mean?', in Courtney Howland (ed.) *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*, pp. 105–116. New York: St. Martin's Press,

Mayer, Ann Elizabeth (2000–01) 'A "Benign" Apartheid: How Gender Apartheid has been Rationalized', *UCLA Journal of International Law and Foreign Affairs* 5: 237–338.

Mazower, Mark (1998) *Dark Continent: Europe's Twentieth Century*. London: Penguin.

Meszaros, Istvan (2001) *Socialism or Barbarism: From the 'American Century' to the Crossroads*. New York: Monthly Review Press.

Migueluez, Roberto (2000) 'Reflections on Right and Democracy', in Douglas Moggach and Paul Leduc Browne (eds) *The Social Question and the Democratic Revolution: Marx and the Legacy of 1848*, pp. 187–97. Ottawa: University of Ottawa Press,

Moghissi, Haideh (1994) *Populism and Feminism in Iran: Women's Struggle in a Male-defined Revolutionary Movement*. London: Macmillan Press.

Moghissi, Haideh (1999) *Feminism and Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. London: Zed Books.

Mojab, Shahrzad (1998) "'Muslim' women and 'Western' Feminists: The Debates on Particulars and Universals", *Monthly Review* 50(7): 19–30.

Mojab, Shahrzad (2000) 'Introduction: Iranian Women's Studies: Further Steps in the Internationalization of Feminist Inquiry', in Shahrzad Mojab and Afsaneh Hojabri, *Women of Iran: A Subject Bibliography*, pp. i–xii. Cambridge, MA: Iranian Women's Studies Foundation.

Mojab, Shahrzad (2001) 'Theorizing the Politics of 'Islamic Feminism'', *Feminist Review* 69: 124–46.

Mojab, Shahrzad and Afsaneh Hojabri (2000) *Do dah-e motala'at-e zanan-e Iran dar tab'id: Ketabname-ye Mowzu'i* (Two decades of Iranian Women's Studies in exile: A subject bibliography). Cambridge, MA: Iranian Women's Studies Foundation.

Mojab, Shahrzad and Amir Hassanpour (2002) 'The Politics and Culture of "Honour Killing": The Murder of Fadime Sahindal', *Pakistan Journal of Women's Studies: Alam-e-Niswan* 9(1): 57–77.

Mojab, Shahrzad and Nahla Abdo, eds (2004) 'Introduction', pp. 1–12, in *Violence in the Name of Honour: Theoretical and Political Challenges*. Istanbul: Bilgi University Press.

Murray, Mary (1995) *The Law of the Father? Patriarchy in the Transition from Feudalism to Capitalism*. London: Routledge.

Najmabadi, Afsaneh (1995) 'salha ye osrat, salha ye royesh' (Years of hardship, years of growth), *Kankash: A Persian Journal of History, Culture, and Politics* 12: 171–206.

Najmabadi, Afsaneh (1998) 'Feminism in an Islamic Republic: "Years of Hardship, Years of Growth"', in Yvonne Y. Haddad and John Esposito (eds) *Islam, Gender, and Social Change*, pp. 59–84. New York: Oxford University Press.

Nelson, Dana (1998) *National Manhood: Capitalist Citizenship and the Imagined Fraternity of White Men*. Durham, NC: Duke University Press.

Nimtz, August, Jr (2000) *Marx and Engels: Their Contribution to the Democratic Breakthrough*. Albany, NY: State University of New York Press.

Paidar, Parvin (1995) *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*. New York: Cambridge University Press.

Paris Commune (1871) 'Decree on the Separation of Church and State' (trans. Mich Abidor) [<http://www.marxists.org/history/france/paris-commune/documents/churchstate.htm>]

Power, Samantha (2003) *'A Problem from Hell': America and the Age of Genocide*. New York: Perennial (HarperCollins).

Rank, Mark (2004) *One Nation, Underprivileged: Why American Poverty Affects Us All*. New York: Routledge.

Shahidian, Hammed (1997) 'The Politics of the Veil: Reflections on Symbolism, Islam, and Feminism', *Thamyris: Mythmaking from Past to Present* 3(2): 325–36.

Stopler, Gila (2003) 'Countenancing the Oppression of Women: How Liberals Tolerate Religious and Cultural Practices that Discriminate against Women', *Columbia Journal of Gender and Law* 12(1): 154–221.

The Struggle Publications (2004) 'Islam and America . . . Friends or Foes', *Asian Marxist Review* Autumn.

TheocracyWatch (2005) TheocracyWatch website [<http://www.theocracywatch.org/>].

Tocqueville, Alexis de (2000) *Democracy in America* (trans. and ed. Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop). Chicago: The University of Chicago Press.

UN Treaty Collection (2002) 'International Convention on the Suppression and Punishment of the Crime of Apartheid' [http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/treaty8_asp.htm].

UN Division for the Advancement of Women (1979) 'Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women' [<http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/>].

Wahlke, John (1952) *Loyalty in a Democratic State*. Boston, MA: D.C. Heath.

Ybarra, Michael (2004) *Washington Gone Crazy: Senator Pat McCarran and the Great American Communist Hunt*. Hanover, NH: Steerforth Press.

Young, Jock (1979) 'Left Idealism, Reformism and Beyond: From New Criminology to Marxism', in Bib Fine, Richard Kinsey, John Lea, Sol Picciotto and Jock Young (eds) *Capitalism and the Rule of Law: From Deviancy Theory to Marxism*, pp. 11–28. London: Hutchinson.