

Saba Mahmood：伊斯兰，信仰，她者的自由

让穆斯林女性走向世俗主义是唯一的答案吗？



2006年6月4日，三名妇女在阿尔及尔的海滩上玩耍。摄：Zohra Bensemra/Reuters/达志影像

【编注】端传媒“女人没有国家？”专栏，名字源于伍尔芙的一句话“*As a woman I have no country*”，但我们保留了一个问号，希望能从问号出发，与你探讨女性和国家的关系，聆听离散中的女性故事和女性经验。我是这个栏目的编辑符雨欣。

本期文章由学者郭婷介绍巴基斯坦人类学家 Saba Mahmood 关于何为自由的讨论，Saba Mahmood 研究身处宗教、性别、世俗化等交叉点上的穆斯林女性，提出不同于自由主义与左翼的、富有启发性的自由论述，促人反思现代性、主体性等概念。尤其自911后，全球大部分人对伊斯兰文化和穆斯林世界的认知都是扁平 and 刻板的，对“不自由”的指控暴露了人们在自由概念上的无知和自负。穆斯林女性的思考及经验，促我们放下预设的框架去重新理解人的生活方式。

(郭婷，香港中文大学文化与宗教系助理教授，研究亚洲及跨国亚裔群体的宗教、政治与性别)

巴基斯坦人类学家 Saba Mahmood 2018年因为胰腺癌去世时，许多人都难过不已，我也一样。很希望在她在世曾经写信告诉过她，她的研究如何影响和鼓舞了我，在过去、现在、未来一直为无数人带来那么多启发和惊叹。

在她成长的巴基斯坦，穆罕默德·齐亚·哈克 (Muhammad Zia-ul-Haq) 曾推行伊斯兰化，这一行为实际是利用伊斯兰教来粉饰他的独裁统治；作为回应，女权主义政治不得不走向世俗主义。但世俗主义是否是唯一的解答？

Mahmood 通过埃及来回答自己对故乡的疑问。从对埃及的清真寺运动及其女性的部分的研究中，她看到信仰自下而上、由内迸发的力量，并提出一个主张：**对教义的服从和谦卑、生活中的父权现实都让人处在一种从属地位，但这种从属地位可以是成就自我意识和能动性的过程和条件。**尽管某些宗教法律也会将这种服从作为控制女性的手段，但伊斯兰女权主义者正将这些宗教实践作为新的赋权的方法。

我的政治愿景是否会摧毁其他人的生活方式，以便教导“尚未开化”的女性如何更自由地生活？

要理解这一切，需要我们放下既有的偏见和对所有自由概念的预设，去理解她者的生活世界，并不断追问自己：

我的政治愿景是否会摧毁其他人的生活方式，以便教导“尚未开化”的女性如何更自由地生活？我是否完全理解我想要重塑的他人的生活形式？我是否理解信仰为何在她者的生活中能有如此强大的力量？

在所有的女权主义研究和去殖民研究中，给我带来最多共鸣的也是女权主义伊斯兰研究者，因为那些学者既要抵制外界的误解和东方主义，也要抵制本国自我东方化的威权政治。在国家利用“传统文化”包装民族主义的今天，对于使用中文的女权主义者来说，这种夹缝感或许是更为感同身受的。



2022年4月29日，印度德里老城区的清真寺，一名带着孩子的穆斯林妇女祈祷后离开。摄：Anushree Fadnavis/Reuters/达志影像

伊斯兰复兴运动

如何在社会运动的框架下理解伊斯兰复兴？政治和能动性之间的关系是什么？政治和伦理的关系是什么？究竟怎么才是现代宗教、乃至于现代社会该有的样子？

Saba Mahmood 1961 年生于巴基斯坦，二十岁的时候来到美国读书。她持有建筑学和城市规划硕士学位，从事相关工作几年后又在斯坦福大学获得人类学博士学位，去世前担任加州大学柏克莱分校人类学教授。她的先生 Charles Hirschkind 也是从事伊斯兰研究的著名学者。在著作的鸣谢里，她也写到这本书从某种意义上来说是两人一起讨论的结果，而这种“共同讨论”让她重拾对人性的信心，重新相信人类可以学习爱、学习合作思考，哪怕问题看似艰难无解。

Mahmood 曾于90年代末在埃及进行田野调查，关注伊斯兰复兴运动在埃及的影响，尤其是女性清真寺运动 (women's mosque Movement)。1970年代开始的伊斯兰复兴运动横跨中东、南亚、中亚等不同地区，既有国家政治的部分，也强调伊斯兰教的日常实践和公共表达。伊斯兰复兴运动的核心是直到十九世纪末、二十世纪初才得到广泛诠释的古兰经概念 da'wa，原意是呼唤、邀请、召集、遣使，即真主呼召先知和众人信仰伊斯兰。和 da'wa 相应的概念是 da'iyah，字面意思是实践 da'wa 的人；在女性清真寺运动中，也用来尊称那些女性教导者。伊斯兰复兴运动对 da'wa 的推崇，是推行一种宗教义务，要求所有成年穆斯林都遵守伊斯兰所要求的行为操守。运动也利用现代网络，包括建立社区清真寺，社会福利组织，伊斯兰教育机构，印刷和媒体等等，同时鼓励穆斯林之间在日常对话中促进宗教责任。

伊斯兰复兴运动中的其它概念，诸如 jihad (圣战)，经常受到更多关注，因为它总是与暴力联系在一起。Jihad 原意其实是挣扎，包括深层意义上在理解信仰的过程的自我挣扎；在十八、十九世纪的语境中有圣战的意思，其实更类似于欧洲启蒙运动中所说的正义战争，但被翻译成英语、法语、德语后成为世界范围内对伊斯兰教的误解。伊斯兰复兴运动中更广泛使用的概念其实有 amr bil ma'ruf，意思是加入其他人实践善行或正义，杜绝罪恶或不道德的行为。激进份子和国家都会用它来合理化他们的作为，国家更是强调自己才是 amr bil ma'ruf 的唯一合法媒介，这一点遭到激进分子的反对，更遭到反对通过暴力带来道德变革。

现代伊斯兰学者 Rahid Rida (1865-1930) 认为，除了传统知识，现代 da'wa 也需要历史、社会学、心理学和政治学等现代知识和组织框架。同时，他也认为 da'wa 是每一个普通人的义务，不只是合格的宗教学者或穆斯林领袖的。Rida 的见解被成立于1928年的穆斯林兄弟会发扬光大。兄弟会创始人 Al-Banna 有感于越来越多穆斯林受世俗化影响，希望建立一种可以对抗西方文化政治霸权的制度和情感结构。兄弟会成功地将清真寺从崇拜空间转变为普通人的学校和教育服务，也将咖啡馆、俱乐部、广场等都市空间和媒体作为传递 da'wa 的媒介，这一切都成为伊斯兰复兴运动的基础。

这种对普通人宗教义务的强调成为了现代伊斯兰的特色，对传统宗教权威的批判也给了传统上被排除在外的女性更多空间，让女性清真寺运动得以可能。随著伊斯兰复兴运动，也出现了更多自学成才的 da'iyah，他们不再是传统宗教权威，也不受雇于政府宗教机构，而将 da'wa 视为天职而非工作。包括女性清真寺运动中的 da'iyah。

正因为伊斯兰复兴运动对公共表达的关注，Mahmood 在田野中著重调查清真寺而不是社群和家庭内部的信仰实践。这一点已经质疑了这个时代对“现代社会”中宗教角色的预设：人们大多认为宗教应该退入私人生活而不再担任公共角色、尤其政治角色，这种所谓政教分离才是现代社会应有的文明样貌。但是，

政教分离真的代表自由、平等、文明、理性、没有暴力和压迫吗？这就是 Mahmood 想要挑战的普遍世俗主义认知。

而关注清真寺这一公共空间，也意味著将女性从家庭框架中带出，来到公共领域，关注女性的公共参与。女性清真寺运动也改变了长期以来男性主导清真寺和伊斯兰教育学的传统。在埃及历史上有史以来第一次，女性在清真寺主持公共讨论，相互教导伊斯兰教义。但伊斯兰复兴运动本身又是视“服从超然意志”为终极目标的虔敬运动，倡导身体和行为上的谦卑，包括配戴头巾、宗教仪式。

对此 Mahmood 提出问题：如何在社会运动的框架下理解伊斯兰复兴？政治和能动性之间的关系是什么？政治和伦理的关系是什么？究竟怎么才是现代宗教、乃至现代社会该有的样子？



2024年4月11日，印度加尔各答，一名穆斯林妇女在开斋节之际祈祷。摄：Sahiba Chawdhary/Reuters/达志影像

Us vs Them?

问题不在世俗化就一定优胜、进步、文明、理性，或只有世俗化才能拯救伊朗和“穆斯林世界”——政教分离的地区、包括我们最熟悉的世俗政权，又有多少政治种族暴力，控制和伤害女性身体的国家暴力呢？

关于穆斯林女性的能动性，《穆斯林女性需要被拯救吗》(Do Muslim Women Need Saving?)的作者、美国人类学家 Lila Abu-Lughod 说得更直白：911之后各地媒体聚焦于穆斯林女性的装束，以此作为“穆斯林世界”落后的象征，但很多时候我们诉诸“文化”或“宗教”解释“他者”与我们自己的差别，这种差别又在媒体报导和社交媒体中被放大甚至扭曲，把这个世界简化成：可以穿比基尼的女性vs戴头巾且包裹自己的、需要被拯救的女性，自由世界vs穆斯林世界，现代化的政教分离vs宗教国家，无信仰的科学理性vs有宗教信仰的人，理智的自由世界公民vs被洗脑的会恐怖袭击的穆斯林世界……

好像“我们”的“现代”世界就没有身体规范，没有政治暴力。

Abu-Lughod 认为世界不同地区之间的区别，更多是政治制度的区别，也是全球政治的问题，包括殖民、入侵、合谋、种族隔离、资本主义、贫困、父权保守政治勾联等所造成的极端政权。基地组织的武器是由谁提供？监视技术是哪些国家在彼此壮大？政治腐败的经济基础如何拜全球资本所赐？这些并不是单一国家的问题，事实上没有国家能从中洗清罪责。用 Abu-Lughod 的话来说：“如果我们能聆听和观察，可能会被迫考虑那些与我们自己的世界、我们自己的人生未必全然脱节的语境……那些语境是由全球政治、国际资本、现代国家机制造成的，深深影响了家庭和族群的命运”（注）

Abu-Lughod 说自己在田野中认识的女性都不以身为穆斯林为耻，而是为腐败和暴力而愤怒。“拯救”叙事中的伪善是全球暴力的一部分。2022年伊朗女性在抗争中，也都用了“强制头巾”（compulsory or mandatory hijab）这个词，以此小心区别配戴头巾这件事本身；她们反对的是政府暴力独霸配戴头巾的方式，反对政府对公民身体的控制和侵犯，而配戴头巾本身，不应被视为一种罪行。

有人提到印度穆斯林女性反对“头巾禁令”和伊朗女性反对“强制头巾”异曲同工。但伊朗学者 Parichehr Kazemi 也提到，这种讨论依然把重点放在了头巾上，而重点并不是头巾，而是国家暴力。问题不在世俗化就一定优胜、进步、文明、理性，或只有世俗化才能拯救伊朗和“穆斯林世界”——政教分离的地区、包括我们最熟悉的世俗政权，又有多少政治种族暴力，控制和伤害女性身体的国家暴力呢？



2023年6月28日，纽约，一名穆斯林信徒与孩子们一起庆祝古尔邦节。摄：Amr Alfiky/Reuters/达志影像

比“消极自由”更“消极”

Mahmood 认为哪怕是消极自由，依然预设了一个自由的主体和抵抗的态度，一个人必须先有主体意识才能有行动，行动是主体性意识的结果。

Saba Mahmood 则更进一步。她在专著《虔敬的政治：伊斯兰复兴与女权主义主体》（Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject）2012版序言中说，自己根本不想判断哪一种装扮或行为才算女权、怎样算是顺从、怎样算是反抗，而是想展示自由派甚至左翼话语之外能动性的模式（modalities of agency）。

在我们的普遍认识中，要有反抗才说明有能动性。但 Mahmood 认为，对统治力量的反抗是一种行动模式，但并不是唯一的。这种反抗式的能动性基于解放叙事，但能动性还可以有其它模式。

Mahmood 在书中梳理了西方政治哲学中对自由的定义。在西方政治哲学脉络中，牛津哲学家以赛亚·伯林（Isaiah Berlin 1909–1997）的自由概念可能是最出名的。伯林曾提出消极自由（negative freedom/liberty，例如免于恐惧的自由）与积极自由（positive freedom/liberty，例如自主自决的自由）的概念，被认为打破了自由主义对自由的狭隘理解。但 Mahmood 认为哪怕是消极自由，依然预设了一个自由的主体和抵抗的态度，一个人必须先有主体意识才能有行动，行动是主体性意识的结果。

这种预设前提也成为各种现代概念的基础，包括女权主义、民主、现代性本身。Mahmood 希望可以打破这种传统，如果没有预设的主体性，是否可以拥有自由？回到之前提到的能动性的模式，以反抗作为能动性的标志，就是 Mahmood 希望打破的模式。

这种辩证的权力与被统治之间的关系，也沿袭了西方哲学中傅科（Michel Foucault）到巴特勒（Judith Butler）的脉络。傅科认为权力无处不在，权力与被统治不仅是单向的压制，而是一种相互关系；巴特勒用性别的社会建构为例，重新思考了外在权力与内在自我之间的关系：性别不是人们对某种与生俱来的内在自我的表达，而是一种日常的操演（performativity），外在社会准则不断暗示种种行为方式、我们则在日常行为中不断学习和回应，在这种操演中，外在和内在一起建构了自我。但在这种相互关系里，还是有一种对立关系：社会习俗对我们的规训和我们对其的接受或抵抗。Mahmood 则想要消解这种对立关系，她用穆斯林女性主动服从宗教传统、实践虔敬信仰作为例子。

Mahmood 所强调的看似“服从”的能动性，在黑人女权主义中已经得到过有力的诠释，包括 Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks 等。比如 Angela Davis 认为自由未必都表现为自主性或自我的实现。黑人女性组织家庭的诉求看似传统，但如果我们考虑美国历史上对少数族裔的奴役、屠杀和歧视，就能理解她们的出发点。那些暴力摧毁了少数族裔建立族群和社会网络的可能性，进一步阻止了他们的生存和发展。因此在这个意义上，看似传统的回归家庭，其实是对种族主义和不公正的抵抗。由此，她们也扩展了白人女权主义的概念，女权主义不再仅仅关于自我实现，而是将阶层，种族等等因素纳入考虑，重新思考自主性的概念。

但对 Mahmood 而言，变相的抵抗，依然是以“抵抗”为出发点。如果我们将自由仅仅定义为抵抗、仅仅从世俗主义的角度来理解现代社会、理解自由的话，那么对参与伊斯兰复兴运动的女性来说，她们仍然是“是”服从宗教和社会传统的。

世俗主义的殖民性

女性清真寺运动希望通过教育普通穆斯林，让大家重新意识到伊斯兰应该是具体的、活生生的、具有美德和道德伦理的。参与虔敬运动的人们不希望西方世界影响下将伊斯兰作为抽象概念来理解，而是回到日常生活和具体行动，重新定义“理性”，过度诚的生活。

从马克斯·韦伯开始，西方学界乃至公共认知都以宗教的消退作为现代社会的标志。用韦伯的话来说，理性化带来除魅或祛魅（disenchantment）。韦伯认为基督教新教简化了天主教繁复的圣礼，将宗教从巫术、迷信、过分的情感中解放出来，形成理性化的宗教信仰。他这种过程称为祛魅（disenchantment）。韦伯认为，清教徒将中世纪僧侣脱离世事的禁欲主义（otherworldliness）带入入世生活（worldliness），通过理性计算、朴实禁欲的生活带来意外的社会变革。这种计算式的、工具化的理性也影响了经济、法律、行政，去除了宗教、社会生活中的诸多传统，代之以严格有序的形式化理性标准，由此产生了现代科层制/官僚主义、法律体系和国家。

这一观点世代相传，被称为西方学者界定现代社会的准则，在现代世俗主义观点里，宗教应该被有意识地从公共运作中剔除，让政治、社会、经济等等领域完全归入世俗范畴。这一概念从十九世纪末开始被带到世界各地，是欧洲衡量“世界其它地区”文明的标准，也将基督新教作为宗教的唯一定义，影响了各地对自身本土信仰的理解，包括贬低本土信仰，将西方模式作为现代性的理想等。中文里的“宗教”一词，也是在十九世纪才出现，由同样纠结于西方霸权现代性的日本率先翻译过来。

但“世俗主义”化约和消解了作为信仰和知识系统的伊斯兰教。而对穆斯林而言，伊斯兰不仅是抽象的宗教，更是行为准则和日常准则。女性清真寺运动希望通过教育普通穆斯林，让大家重新意识到伊斯兰应该是具体的、活生生的、具有美德和道德伦理的。参与虔敬运动的人们不希望西方世界影响下将伊斯兰作为抽象概念来理解，而是回到日常生活和具体行动，重新定义“理性”，过度诚的生活，包括以虔敬为准则的行为操守，包括一起读经解经，包括行为和身体上的谦卑。

我们大部分人思考民主和现代性的方式都受到西方自由主义影响。自韦伯开始，西方社会就强调理性祛魅才会带来现代性，但 Mahmood 提出，从殖民时代至今，世俗主义的这种西方新教缘起其实带来了西方对世界其它地区的文化霸权，加之以（殖民）立法上的权威统治，让许多政权以世俗主义为名，对（基督教以外的）宗教、也对普通人的生活进行管控，也让当代西方世界更以此东方化、误解、歧视、扭曲非西方世界，尤其是穆斯林世界。



2014年12月16日，穆斯林女性在圣保罗举行的一场音乐会上演奏。摄：Nacho Doce/Reuters/达志影像

自由的模式

从进步主义和解放叙述的角度来看，虔敬运动好像可悲，被动，又很顺从，但这种看似可悲、被动和顺从实际上可能是另一种能动性的模式，但这种能动性的模式只能从它所从属的语境和结构中来理解。

这种基于信仰的谦卑看似是一种服从，但 Mahmood 希望让人们看到，影响世界和自身改变的能力是特定于历史和文化的。相应的，能动性的意义就不能有预设（包括预设一个抵抗的自由主体），而必须透过对实现特定存在模式的特定概念的分析来显现。从进步主义和解放叙述的角度来看，虔敬运动好像可悲，被动，又很顺从，但这种看似可悲、被动和顺从实际上可能是另一种能动性的模式，但这种能动性的模式只能从它所从属的语境和结构中来理解。

譬如她曾访问的女性在清真寺讨论具体的日常实践，包括女性言行规范，包括男女之间的社交，包括虔敬服饰。关于言行规范，不同女性都有不同的解读，但都从神学思辨和日常生活中的困境来思考。比如外出工作的底层女性必须面对有不同性别的场合，她们并不认为古兰经的意思是完全禁止两性之间的社交，而是在日常生活中带著警惕；中上层女性则认为每个人都有选择的自由，但谦卑的行为是安拉所希望的，而具体的边界和则需要不断辩论，就像她们在清真寺运动中所做的那样。的确，无论男女都被要求遵循一定的社交规范，包括降低视线、遮蔽身体，但只有女性要承担维护两性关系神圣名誉的责任，常受外界诟病。但 Mahmood 的重点并不是讨论这种性别不公正的缘起，而是清真寺运动中的女性如何成为这个权威议题的讨论主体，她们援引何种论据、运用何种思辨来说服自己和他人，她们对这项权威议题的讨论又为彼此的日常生活带来何种具体的影响。

Mahmood 因此认为，清真寺运动生动表现了现代性并意味著与过去决裂，包括旧有的认知和知识，而是传统实践和认知的延续和发扬，并给予它们新生。这也是整个伊斯兰复兴运动的根本宗旨：不要让伊斯兰教成为脱离现实的、抽象的文化象征，而是活生生的。“过去”是一种传统的追随者生成主体性和自我认识的基础，“现代”是根植于不断生成的历史传统之中和结构之上。

同样的，穆斯林女性的服饰也要通过她们的生活世界来理解，而不是外界看到的外在。身体实践是一种修行，重要的是身体实践在塑造主体性时所发挥的作用，而非其所承载的意义。对 Mahmood 采访的穆斯林女性而言，虔敬的条件是接近真主的品质，无论宗教还是世俗意义。伊斯兰虔敬包括一系列复杂的规训，其中包含特别的虔敬行为，而操演这些行为的态度和这些态度本身同样重要，比如真诚，谦卑，敬畏，通过学习特定的委身和训练来达成。配戴头巾是教育自己形成知耻害羞态度的原则方法，它本身也是训练身体如何知耻害羞的一部分。它的意义并不是象征性的（用来指涉女性的从属地位），而是具身的，因为身体是实现内在自我的潜能和方法。在这一点上，Mahmood 受到巴特勒的操演概念影响：就像巴特勒所说的，操演不是天然性别的表现，而是性别在操演中形成，正是身体在学习穿戴、栖居、具身的过程中形成了虔敬的自我。

辩论和具身实践，都源自于父权生活，尤其是她们在这种父权生活中的附属地位。但这种附属既形成了她们的从属性，也使得她们的能动性得以可能。从这个意义上说，能动性不仅是那些抵制规范的行为，也可以是一个人遵守规范的种种方式。她说自己来到田野之前，也带著很多人所有的对虔诚穆斯林女性的偏见。但在观察和交谈中，她很快认识到，为什么伊斯兰主义在人们的生活中发挥了如此大的力量，这种反思只有在她摒弃自己的偏见和预设之后，去理解她们的生活世界，才逐渐浮现。长期以来，女权主义似乎都必须成为伊斯兰父权弊病的见证者，但这一种女权主义和帝国主义合谋，包括合理化911后美国对伊拉克的军事入侵。Mahmood 希望自己的书提供了一种与ta者相遇的模式，这种模式并不假设一个人在翻译其它生活世界的过程中，依然能够保持既有世界观的确定性；而恰恰相反，必须保持谦卑，意识到自己并不总是清楚自己反对的是什么，并且承认自身的政治愿景的有限性，才能理解自己试图反对的对象。

正如西方不是一个一成不变、自古以来就现代、进步、理性的概念，伊斯兰也不是一个亘古不变的概念，而是不断改革求变的过程。从本文的简短回顾中我们可以看到伊斯兰复兴运动建立在不断改革伊斯兰的基础上，现代伊斯兰意味著普通人的宗教义务，意味著宗教权威和国家体制之外的宗教教育和实践；Mahmood 所说的回到ta者的语境，就需要理解这一切历史。

用她的老师、《宗教系谱学》(Genealogies of Religion) 的作者 Talal Asad 的话来说，讨论能动性是无效的，因为这个词本身带著太多包袱，人们讨论它的时候通常都带著彼此误解的不同定义。与其讨论一个人是否具有能动性，不如讨论我们为何对这个词有不同定义，是什么阻碍了人们的能动性，又是什么促使了它的产生。美国宾州大学的程晓文教授也在新书《通神、著魔、紊乱：没有男人的宋代女性》(Divine, Demonic, and Disordered: Women without Men in Song Dynasty China) 中，强调自己的关注点是认识论 (epistemology)：不同人理解他们所见所闻、表达他们所行所是的话语和概念框 (注2)。

仪式化的虔敬行为带来的是政治力量。知识也可以是具身的(embodied)、充满情感的(affective)、从身体实践获得的。这一点，更有力驳斥了只有世俗政权或世俗运动、框架才可以通达政治主体性。

Mahmood 也让我们看到，“主体性”可以在行动中、甚至行动之后才产生，而不是行动的前提条件。从更哲学的角度来说，可以是身体产生意识，而不是意识必须先主导身体。参与虔敬运动的埃及女性一同研读经典、练习宗教谦卑的行为，无法用支持世俗主义的左翼或自由派女权主义解释，但在虔敬的行为中爆发出不可言喻的力量。更重要的是，这些仪式化的虔敬行为带来的是政治力量。知识也可以是具身的(embodied)、充满情感的(affective)、从身体实践获得的。这一点，更有力驳斥了只有世俗政权或世俗运动、框架才可以通达政治主体性。

Mahmood 挑战了太多东西，许多学者都用翻天覆地来评价《虔敬的政治》。Charles Taylor 说，这本书“摧毁了主导西方思维的刻板印象”(shatters the stereotypes which dominate thinking in the west)，Abu-Lughod 则道“从此以后，女权主义理论家和人类学家再也不会用既有的方式去思考自由主义、能动性和宗教了”。她的研究也持续带来源源不断的灵感，包括仪式不是信仰的外在表达、而是生成信仰的方式；从仪式中可以进一步生成政治表达、愿景和力量……这些对理解今日世界的困境、挣扎和希望都有启发。

Mahmood 说希望自己尝试理解她者的努力为此多重霸权的世界提供了微弱的希望，尤其当女权主义政治也只是标语式地批判伊斯兰或穆斯林世界时。我们的分析应该旨在对话，而不是掌控或征服ta者，只有这样才可以产生共存的愿景，而不是抹灭ta人的生活世界。

文中提到的书作：

Abu-Lughod, Lila. Do Muslim Women Need Saving? Harvard University Press, 2015.

Asad, Talal. Genealogies of Religion.

Berlin, Isaiah. Four Essays on Liberty, London: Oxford University Press, [1969] 2002.

Butler, Judith. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory." Theatre Journal, Vol. 40, No. 4 (Dec., 1988), pp. 519-531.

Cheng, Hiao-wen. Divine, Demonic, and Disordered: Women without Men in Song

Dynasty China. University of Washington Press, 2021.

Mahmood, Saba. Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject, Princeton University Press, [2005] 2011.

注1：'If we were to listen and look, we might be forced to take account of contexts that are not as disconnected from our worlds and our own lives as we think……

These contexts are shaped by global politics, international capital, and modern state institutions, with their changing impact on family and community'. Abu-Lughod, 2015, 202

注2：'The focus, instead, is on epistemology—the sets of vocabulary and conceptual frameworks available to both men and women to understand what they see and to describe what they do or who they are.'

[# 女人没有国家？# 宗教 # 女性主义 # 自由 # 穆斯林 # 评论](#)

本刊载内容版权为端传媒或相关单位所有，未经[端传媒编辑部](#)授权，请勿转载或复制，否则即为侵权。