

جابه‌جایی معرفت‌شناسی پناهندگان کوئیر

روایه‌های سرکشی، همبستگی کوئیر، و
سیاست‌های فلاکت و بدبختی^۱

سیما شاخساری^۲

برگردان: شهرام کیانی



هرچه صاحب اختیارتر، آزادی و لذت بیشتر.

فاطمیما مرنیسی [۱]

در چند سال گذشته، من پژوهش خودم را بر روی تناقض در رژیم‌های پناهندگی متمرکز کرده‌ام، جایی که در آن متقاضیان پناهندگی کوئیر و ترنسجندر ایرانی در ترکیه که منتظر رسیدگی به پرونده‌های خود از سوی کمیساریای عالی پناهندگان سازمان ملل (UNHCR)، دولت ترکیه و «کشور سوم پناهنده پذیر» هستند، در حالی که به نظر می‌رسد تحت حمایت حقوقی زندگی می‌کنند، از حقوق محروم می‌شوند. [۲] در اولین نگاه، ممکن است به نظر برسد که یک متن نیمه اتوبیوگرافی در اواسط دهه ۱۹۹۰ در مورد کودکی فاطمیما مرنیسی (۱۹۴۰-۲۰۱۵) در حرمسرای بی در مراکش در رابطه با پژوهش من در مورد رژیم‌های پناهندگی و همبستگی بی ربط است. با این حال، این مقاله این موضوعات به ظاهر متفاوت - حمایت مالی از پناهجویان کوئیر و ترانس، همبستگی کوئیر و روایت نیمه داستانی مرنیسی از زندگی در حرمسرا - را به منظور زیر سوال بردن فرضیات قیاس ناپذیر و پیشنهاد یک تغییر

1- Arab Studies Journal XXVIII, no. 2 (2020) pp.108-133

۲- دکتر سیما شاخساری دانشیار گروه مطالعات جنسیت، زنان و سکسوالیته در دانشگاه مینه سوتا است.

معرفت‌شناختی به هم می‌رساند. تأمل بر متن‌های «فراموش شده» از «جای دیگر» ممکن است به ما بینش‌هایی بدهد که ما اغلب در تعجیل خود برای پیاده‌سازی سبک‌های باب روز شده جدید با ضرب آهنگی پیش‌رونده که آینده‌ای کوئیر را وعده می‌دهد، از دست می‌دهیم - جاه طلبی‌ای آینده‌گرا که امکاناتی را نوید می‌دهد. بدین معنا، من می‌خواهم پیشنهاد کنم که به جای این که با شتاب بر این مسیر قدم بگذاریم، در آنچه باربارا کریستین بیش از سه دهه پیش به شکلی درخور «رقابت برای نظریه» نامید، بر چنین متن‌هایی تأمل و تمرکز کنیم. [۳]

مطالعات جریان اصلی زنان، جنسیت و سکسوالیته، و همچنین نظریه کوئیر، اغلب متونی را که نظریه جنسیتی و سکسوالیته را درباره‌ی جنوب غربی آسیا و شمال آفریقا تئوریزه می‌کند (منطقه وسیعی با نامگذاری استعماری خودسرانه «خاورمیانه») نادیده می‌گیرد. این متن‌ها از جمله متون مرئسی تقریباً غایب هستند، و بیشتر متون محققان دیگر در مطالعات خاورمیانه در آمریکای شمالی و اروپا، منعکس کننده‌ی زمینه‌های معرفت‌شناختی است که تحقیقات اروپایی-آمریکایی را معیار قرار می‌دهد و آثار محلی را غیر نظری، دگرجنس‌گراهنجار، هویت وابسته و بی ربط به مطالعات کوئیر می‌انگارد. برای مقابله با فرضیات قیاس ناپذیر، من رویاهای سرکشی به ظاهر «غیر کوئیر» را به عنوان متنی غنی که ابزارهای معرفت‌شناختی‌ای برای خویشاوندی کوئیر و متعاقباً پژوهش در مورد پناهندگان کوئیر را فراهم می‌کند، مینا قرار می‌دهم. در آنچه در ذیل می‌آید، قصد من پرداختن به «کوئیر» (به عنوان یک امر تحلیلی) و بازخوانی نظریه‌های خویشاوندی، رویای سرکشی مرئسی یا خود مرئسی به عنوان هنجارشکن و برهم زننده‌ی هنجارهای جنسیتی، سکسوالیته یا خانواده نیست. و همچنین من علاقه‌ای به کشف یک سوژه کوئیر پنهان ندارم، ادعایی مبنی بر اینکه گذشته کوئیر فراموش شده است، یا تحمیل یک هویت قابل فهم یا تمایلی که کوئیر را به شخصیت‌های اصلی در خاطرات مرئسی تحمیل می‌کند. در عوض، من می‌خواهم تفکر بر مفروضات معرفت‌شناختی‌ای را در برنامه‌های درسی مطالعات جنسیت و مطالعات کوئیر تشویق کنم که در نظر گرفتن رویاهای سرکشی مرئسی را به عنوان متنی قابل آموزش غیرقابل قبول می‌داند. بسیاری از محققان مطالعات خاورمیانه دانش مرئسی را نقد کرده‌اند و من به دنبال تکریم کردن مرئسی یا دانش او نیستم. [۴] هدف من از تمرکز بر رویاهای سرکشی مرئسی سه گانه است و من این مقاله را به سه بخش مرتبط تقسیم کرده‌ام.

نخست، من توانایی بالقوه متن را در کمک به ما برای فهم خویشاوندی کوئیر از

طریق پیوندهای زمانی و همبستگی تجزیه و تحلیل می‌کنم، و بنابراین از نظریه‌های اروپایی-آمریکائی در مورد خویشاوندی، پیوندهای ناهمگن خونی، ایده‌های لیبرالیستی انتخاب، یا تفسیرهای هویت-محور از پیوند کوئیر فراتر می‌روم. [۵] من خویشاوندی را در رویاهای سرکشی مریسی در کنار نظریه کوئیر و مسیر انسان‌شناسی خویشاوندی خواندم، بدون اینکه نگاه کنجکاو و خیره‌ی انسان‌شناسی را بازیابم یا میراث استعماری آن را نادیده بگیرم. من به جای رد کردن رویاهای سرکشی به عنوان خاطره‌ای که از نظر تحلیلی مفید نیست، روایت نیمه اتوبیوگرافی مریسی را متنی در نظر می‌گیرم که مطالعات انسان‌شناختی در مورد خویشاوندی را پیچیده‌تر می‌کند و از روایت‌های اروپا محور در جهان‌سازی پناهندگی مرکززدایی می‌کند.

دوم، من این درک از خویشاوندی کوئیر را بنا می‌کنم- که خویشاوندی کوئیر را از مفاهیم ایده‌آلیزه شده‌ی تعلق و اجتماع از طریق یکسان بودن، رها می‌سازد- تا زمانندی پیش‌رونده غایت‌انگار پناهنده را برهم بزنم. الگوی خویشاوندی که بر اتحادهای زمانی متمرکز است، همانطور که در رویاهای سرکشی مریسی مشاهده می‌شود، مفهوم لیبرال خانواده‌های برگزیده/منتخب را در روایت‌های فرایندهای حمایت مالی از پناهندگان به چالش می‌کشد. در جای دیگر، من استدلال کرده‌ام که برای اینکه پناهندگان به عنوان کوئیر، ترنسجندر و پناهنده‌ی «حقیقی و درست» از سوی هر یک از رژیم‌های بین‌المللی حقوق بشر، کشور موقت پناهنده (به عنوان مثال، ترکیه)، و کشور سوم پناهجوپذیر (به عنوان مثال، کانادا) شناخته شود، چاره‌ای ندارند جز اینکه به طور موقت «تصورات ثابت هویت جنسی» را تکرار کنند. [۶] این مفاهیم، تنها در طی یک حرکت مضاعف از فاصله‌گذاری (از یک گذشته همجنسگراستیز تیره بخت و سیاه) و نزدیک شدن (به آینده‌ی آزاد از طریق تعلق یافتن به اجتماعی کوئیر) قابل فهم می‌شود. در این مقاله، من خویشاوندی را از طریق متن مریسی مورد خوانش قرار دادم تا تحلیلی را پیشنهاد کنم که فراتر از سیاست فلاکت و بدبختی در پژوهش پناهندگان باشد. مراد من از فلاکت، سیاست‌های موثر و اقتصاد سیاسی تولید و گسترش بدبختی و سیه‌روزی در گفتمان پناهندگی است. این به طور معمول در روایت‌های رهائی‌بخش حمایتی از پناهندگان مفروض پنداشته می‌شود که بر دوگانه‌های «غرب / شرق»، «پناهنده / شهروند» و «آزادی / ستم» بنا شده است.

در نهایت، با نظریه‌پردازی خویشاوندی کوئیر و جهان‌سازی پناهجویان از طریق رویاهای سرکشی مریسی، من تقسیم‌بندی مطالعات کوئیر و مطالعات منطقه‌ای را زیر سوال می‌برم. من نشان می‌دهم که چگونه نظریه کوئیر می‌تواند متنی همچون

روایهای سرکشی را به عنوان یک مبنای معرفت‌شناختی و نه یک نمونه در مطالعات جنسیت، محور قرار دهد. [۷] متونی که اغلب به دلیل قدیمی بودن و / یا «غیر کوئیر بودن» کنار گذاشته می‌شوند.

روایهای خویشاوندی و متن‌های بیگانه

[عمه حبیبیا] اغلب هنگامی که من پلکان را می‌پاییدم، تا او بتواند یک پرنده سبز افسانه‌ای و یک بال را روی کارگاه گلدوزی (مرما) مخفی‌ای که در تاریک‌ترین گوشه‌ی اتاق خود پنهان کرده بود، بدوزد، به من می‌گفت: «مهمترین چیز برای افراد ناتوان این است که رویایی ببینند»، «درست است، یک رویا به تنهایی، بدون قدرت چانه زنی برای تحقق آن، دنیا را دگرگون نمی‌کند و یا دیوارها را از بین نمی‌برد، اما به تو کمک می‌کند تا عزت و منزلت را حفظ کنی».

فاطمیما مرنیسی [۸]

حرمسرا مدتهاست که تصورات استعماری غربی را که با اضطراب و خیالات جنسی مشخص می‌شود، اشغال کرده است. عنوان کتاب نیمه اتوبیوگرافی مرنیسی، روایهای سرکشی: افسانه‌های دختران حرم، ممکن است این تصور را ایجاد کند که این اثر نیز تصویر شرق‌شناسانه‌ی دیگری است. با این حال، مرنیسی از آنچه میریام کوک «انتقاد چندگانه» می‌نامد، استفاده می‌کند، جایی که نویسنده همزمان در مورد رژیم‌های استعماری، خانواده‌ی مردسالار و تفسیرهای مردانه از اسلام اظهارنظر می‌کند. [۹] در روایهای سرکشی، مرنیسی همچنین امکاناتی برای مفهوم‌پردازی خویشاوندی کوئیر در زمان‌های موقت، فراتر از هویت‌های جنسی و مفاهیم دوتایی میل، فراهم می‌کند. او از تجزیه و تحلیل حرمسرا به عنوان فضای صرفاً سرکوبگر و محدودساز مردسالارانه یا یک فضای متجاوزگرانه که زنان در آن از روابط مساوات‌گونه‌ای برخوردارند، فرا می‌رود. در عوض، مرنیسی توجه ما را به همبستگی‌هایی جلب می‌کند که نسبت به آشکال دگرجنس‌گراهنجار خانواده‌ی هسته‌ای سرکشی می‌کنند (و نه سرپیچی و تخلف)، ولو پیوند هژمونیک خانواده، وضعیت، میل و تابعیت را حفظ کنند. این ترکیب سرکشی و حفظ و تداوم شاید دلیلی بر این باشد که کتاب تقریباً هرگز به اندازه کافی سرکش و کوئیر تلقی نمی‌شود.

رویاهای سرکشی در سال ۱۹۹۴ منتشر شد، روایتی نیمه داستانی از کودکی مریسی در فس، مراکش و در طی دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ است. در این داستان، مریسی در حرمسرای همراه با مادر، پدر، عموی بزرگتر خود علی، عمه مطلقه حبیبه، پسرعموی شخصیت‌پردازی‌شده چاما، مادر بزرگ پدری لالا مانی (که گیس سفید خانه است)، خاله‌ی دیگری به نام لالا رادیا، پسرعمو سمیر و پسرعموی دیگری به نام مالکا، احمد دربان، و غلام حرمسرا شجاع مینا زندگی می‌کند. در حرمسرای در حومه، مادر بزرگ مادری مرسینی، یاسمینا، به همراه همسر خود تازی، به همراه همسر اول ثروتمند او لالا ثور (که فاصله خود را با دیگران حفظ می‌کند)، همسر آموزی شوه‌ر به نام تامو، و همسر سودانی یا (کسی که تامو و یاسمینا را به عنوان همسران شوه‌ر پیدا می‌کند) زندگی می‌کند. این کتاب حول گفتگوها، نمایش‌ها و سرکشی‌های زنان و دختران در حرمسرا است. از طریق خاطرات مریسی، ما در مورد روابط متفاوتی که زنان در کودکی او با حرمسرا و یکدیگر داشتند، مطلع می‌شویم. وی این روابط را در پیوندهای مناقشه برانگیز و متناقض با حدود [حدود شرعی]، استعمار فرانسه، ملی‌گرایی و فمینیسم جای داده است. مریسی داستان خود را به شکلی ظریف روایت می‌کند که حرمسرا را نه به عنوان فضای لذت‌بخش محض (همانطور که گفتمان‌های شرق‌شناسانه آن را بازنمایی می‌کنند) و نه به عنوان یک مکان سرکوب به تصویر می‌کشد. حرمسرای کودکی او نه مظهر مردسالاری و دگرجنس‌گراهنجاریت و نه مظهر کوئیربودگی (به دلیل سرکشی‌ها) است. او چه آن هنگام که دفاع از حرمسرا از سوی لالا مانی و لالا رادیا را مطرح می‌کند، و چه آن زمان که او در حال بازگو کردن چالش‌ها و مشکلات حرمسرا از سوی مادرش، عمه مطلقه‌اش حبیبه یا پسرعموی فمینیست خود چاما (خیالی) است، مریسی نه حرمسرا را ایده‌آل‌سازی می‌کند و نه آن را محکوم می‌کند. زندگی او تناقضات، تنش‌ها و تمایلاتی که شامل ایده‌آل‌سازی خانواده هسته‌ای مدرن، سلسله مراتب طبقاتی و درگیری‌هاست را به طرز ماهرانه‌ای انتقال می‌دهد-همه‌ی اینها از طریق روایت روابط زنان با یکدیگر، با مردان ملی‌گرا و استعمارگران صورت می‌گیرد.

در روایت مریسی، حرمسرا فضایی مجسم شده است که در آن خویشاوندی امری بسیار پیچیده‌تر از تولیدمثل بیولوژیکی است. مفهوم به یاد آوردن در رویاهای سرکشی، بدن‌ها را در زندگی‌ای جمعی پیوند می‌دهد که به زاد و ولد مربوط نیست، بلکه همبستگی‌هایی است که بین زنان ایجاد می‌شود. آنها با هم گذشته جمعی‌ای را تولید می‌کنند و آینده‌ی جمعی و متفاوتی را تصور می‌کنند که بواسطه‌ی پرنده‌ی گلدوزی شده‌ی تک بال به زیبایی نمادین شده است: «عمه حبیبه گفت: که هرکسی

می‌تواند بال بگشاید. فقط مسئله تمرکز است. بال‌ها نباید همچون بال پرنندگان قابل مشاهده باشند». بال‌های نامرئی نیز به همان خوبی هستند و هرچه زودتر تمرکز خود را روی پرواز شروع کنید، بهتر است.» [۱۰] گلدوزی در رویاهای سرکشی به یک عمل مقاومت نمادین تبدیل می‌شود که از آشکال «سنتی» دانش منتقل شده در طول زمان ناشی می‌شود، و همزمان فرایند تغییر را بی سر و صدا و به صورت جمعی ایجاد می‌کند. در حالی که سرکشی‌های زنان در گلدوزی بال‌ها نمادی از تمایل به فردیت و آزادی است، اما عمل جمعی، عملی مجسم شده است که نه می‌تواند به الگوی تولیدی خویشاوندی و نه به روش‌های اروپامحور از تولید و انتقال دانش تقلیل یابد. مرنیسی می‌نویسد:

البته، پرنده‌گانی که در طرح‌های گلدوزی سنتی ظاهر شده‌اند، بسیار کوچک و کاملاً فلج بودند، و میان گیاهان بسیار بزرگ و برگ‌های ضخیم گل‌ها فشرده شده بودند. از نظر لالا مانی این بدان علت بود که عمه حبیبیا همیشه وقتی که در حیاط بود، طرح‌های کلاسیک را گلدوزی می‌کرد. و پرنندگان بزرگ و بالدار خود را، در طبقه بالا و در اتاق خصوصی خود که از آنجا مستقیماً به بالکن پایین دسترسی داشت، گلدوزی می‌کرد و نگه می‌داشت. . . . او به من در مورد آینده اطمینان داد: زن می‌تواند کاملاً ناتوان باشد، ولیکن همچنان هم با دیدن رویای پرواز به زندگی خود معنا ببخشد. [۱۱]

داستان‌هایی که مرنیسی از گذشته بازگو می‌کند، همبستگی و پیوندهایی را در برمی‌گیرد که فراتر از مفهوم بیولوژیکی خویشاوندی و ازدواج است - و بر اساس همبستگی‌ها در طول زمان بنا می‌شود. یکی از جذاب‌ترین ویژگی‌های رویاهای سرکشی، روشی است که مرنیسی با آن داستان‌ها را بازگو می‌کند و به یاد می‌آورد که چگونه زنان و کودکان حرمسرا به بازسازی داستان‌های هزار و یک شب در بالکن می‌پردازند. [۱۲] راوی [هزار و یک شب] شهرزاد است که داستان‌هایی را برای شهریار شاه به عنوان راهی برای به تعویق انداختن مرگ تعریف می‌کند. شهریار که همسر بی وفای خود را کشته است، هر روز با یک زن باکره جدید ازدواج می‌کند و شب بعد از ازدواج او را می‌کشد. شهرزاد، که دختر وزیر است و می‌خواهد خواهر کوچکتر خود و سایر دختران باکره را نجات دهد، از پدرش می‌خواهد که به او اذن ازدواج با شاه را

بدهد. برنامه او این است که هر شب داستانی را تعریف کند و به جهت شیفته نگاه داشتن پادشاه آن را ناتمام بگذارد. قصه‌گویی و بافتن داستان‌ها به یکدیگر، به استراتژی بقا شهرزاد و استراتژی سرکشی مرنیسی تبدیل می‌شود.

مرنیسی از داستان‌های شهرزاد نه برای ارضای تخیلات شرق‌شناسانه، بلکه برای برجسته‌کردن نابسامانی و تضاد همبستگی و آزادی زنان از طریق نقل داستان‌های خود به شکل افسانه‌ای استفاده می‌کند. پس از بازسازی صحنه راهپیمایی خیابانی زنان در سال ۱۹۱۹ و داستان هدی شعراوی در بالکن حرمسرا، زنان و کودکان، داستان شاهزاده خانم بودور از هزار و یک شب را بازسازی می‌کنند. مرنیسی می‌نویسد، «زنان هزار و یک شب شهرزاد در مورد آزادی چیزی ننوشتند- آنها با آن پیش رفتند و زیستند، و این کار را به شکلی خطرناک و حساس انجام دادند، و آنها همواره موفق شدند تا خود را از دردسر دور نگه دارند.» [۱۳] مرنیسی در توصیف بازسازی داستان شاهزاده خانم بودور که شوهرش شاهزاده قمرالزمان به طرز مرموزی در وسط بیابان ناپدید می‌شود، می‌نویسد

در این مرحله، ما بچه‌ها که پشت چادر شاهزاده بودور نشستیم، انواع صداها را برای نشان دادن اینکه کاروانیان در حال بیدار شدن هستند، ادا می‌کردیم. سمیر در تقلید از صدای اسب و پرش آن بسیار ماهر بود و تنها وقتی بی‌اراده متوقف می‌شد که چاما، در نقش شاهزاده بودور، شروع می‌کرد و در وصف تنهایی و ناتوانی زنی که ناگهان خود را بی‌شوهر می‌بیند، با صدای بلند از خود واکنش نشان می‌داد [۱۴]

مرنیسی به طرز ماهرانه‌ای آن داستان را در این داستان تعریف می‌کند: «اگر من بیرون بروم و به ملازمان بگویم و آنها را آگاه سازم که شوهرم گم شده است، آنها در پی فرونشاندن شهوت جنسی خود نسبت به من بر خواهند آمد: هیچ چیز نمی‌تواند به من کمک کند الا اینکه لباس رزم بر تن کنم.» [۱۵] ما از طریق مرنیسی می‌فهمیم که بودور لباس [رزم] همسرش را می‌پوشد و با ملازمانش به سفر ادامه می‌دهد تا زمانی که آنها به شهر آبنوس می‌رسند، جایی که آرمانوس شاه اصرار دارد که دخترش (حیات النفوس) با بودور (قمرالزمان که در اصل خود بودور است) ازدواج کند. مرنیسی، با بازمود طنزآمیز حرمسرا و وضعیت بغرنج بودور، کسی که چه در صورت امتناع از پیشنهاد شاه یا چه در صورت اینکه حیات النفوس از دروغ او آگاه شود، در

خطر مرگ قرار دارد، خواننده خود را درگیر هر دو داستان می‌کند.

در حالی که چاما در طول اتاق قدم می‌زد و می‌رفت و می‌آمد و بدین واسطه معضل شاهزاده بودور را دراماتیک می‌کرد، تماشاگران به دو گروه تقسیم شدند. گروه اول پیشنهاد کرد که او حقیقت را به شاه بگوید، زیرا اگر او به شاه بگوید که زن است، ممکن است شاه عاشق او شود و او را عفو کند. گروه دوم اظهار داشت که برای او ایمن‌تر است که پیشنهاد ازدواج را بپذیرد و سپس همه چیز را یک دفعه در حجله، به شاهزاده حیات بگوید، زیرا این باعث همبستگی زنان می‌شود. همبستگی زنان در واقع یک مسئله بسیار حساس در حیات بود، زیرا زنان بندرت همگی همراه با هم علیه مردان بودند. برخی از زنان مانند مادر بزرگ لالا مانی و لالا رادیا که طرفدار حرمسرا بودند، همیشه با تصمیمات مردان همراه بودند، در حالی که زنانی مانند مادر این کار را نمی‌کردند. در حقیقت، مادر زنانی را که با مردان متحد شده‌اند را متهم می‌کرد که عامل اصلی رنج زنان هستند. او توضیح می‌دهد: «این زنان خطرناک‌تر از مردان هستند، زیرا از نظر جسمی، آنها دقیقاً مانند ما هستند. اما آنها در واقع گرگ‌هایی هستند که به لباس میش در آمده‌اند، اگر همبستگی زنان وجود داشت، ما در این بالکن گیر نمی‌کردیم. اگر بخواهیم می‌توانیم به اطراف و اکناف مراکش سفر کنیم یا حتی به سمت شهر آبنوس رهسپار شویم.» [۱۶]

مرنیسی، شادی زنان و کودکان در حرمسرای دوران کودکی خود را هنگامی که بودور «همبستگی زنان» را انتخاب می‌کند و با حیات‌النفوس ازدواج می‌کند، چنین توصیف می‌کند

ما در بالکن مراسم عروسی را جشن گرفتیم، من و سمیر شیرینی‌ها را پخش کردیم. یکدفعه، چاما سعی کرد استدلال کند که از آنجا که ازدواج بین دو زن قانونی نیست، لازم نیست تا شیرینی‌ها پخش شوند. اما حاضران یک باره واکنش نشان دادند. «قانون پخش شیرینی باید انجام شود. شما هرگز اشاره نکردید که ازدواج باید قانونی باشد.» [۱۷]

تلاش‌های بودور برای به تعویق انداختن شب زفاف خود با شاهزاده حیات النفوس با صدای فاطمه جوان شرح داده شده است:

من و سمیر جلو می‌رویم تا پرده‌ها را پایین بکشیم و بدین وسیله نشان می‌دهیم که یک شب گذشته است. سپس ما دوباره پرده را بالا می‌بردیم و شوهر بیچاره هنوز مشغول دعا کردن بود در حالی که حیات النفوس منتظر بوده بوسیده شود. ما این کار را بارها و بارها انجام می‌دهیم، با شوهر همیشه در حال دعا، زن همیشه در انتظار، و تمام مخاطبانی که قاه قاه می‌خندیدند. [۱۸]

حیات النفوس ناامید سرانجام از داماد متدین به پدرش شکایت می‌کند. بودور چاره‌ای ندارد جز اینکه به حیات النفوس اعتماد کند و کل ماجرا را برای او تعریف کند و از او کمک بخواهد. حیات النفوس با بودور همدردی می‌کند و آنها یک مراسم ازاله بکارت جعلی برگزار می‌کنند.

مسئله این نیست که بودور لباس مردانه بر تن کرده یا بازنمایش زنان و تأیید اینکه ازدواج دو زن لزوماً سرکشانه، براندازانه یا کوئیر است. در عوض، بازگویی مرئوسی از این داستان و بازسازی آن در حرمسرا نمونه‌ای از چگونگی اقدامات زنان و پیوندها و همبستگی‌های ضد و نقیض و مشاجره‌آمیز آنها در رویاهای سرکشانه است که اشکال بیولوژیکی و خویشاوندی دگرجنس‌گراهنجار را پیچیده می‌کند. به عنوان یک اجرای مجدد و تولید، صحنه‌سازی داستان بودور در بالکن تجسم همان چیزی است که الیزابت فریمن «متعلق بودن و تعلق داشتن» می‌نامد. [۱۹] یعنی نوعی خویشاوندی که «نه تنها در برگیرنده‌ی تمایل به گسترش غیرممکن وجود فردی ما یا برقراری روابطی است که همواره پایان می‌یابند، بلکه همچنین در بردارنده‌ی چیزی کوئیر فراتر از زمان خود، حتی تصور کردن این افراط و تفریط به عنوان کوئیر از راه‌هایی است که ممکن است ازدواج یا بچه‌دار شدن نباشد.» [۲۰] داستان‌های مرئوسی درباره‌ی حرمسرا و آداب و رسوم مجسم در داستان‌سرایایی باعث ایجاد اشکالی از تعلق و «فنون تجدید» می‌شود که با گذشت زمان پایدار می‌مانند - یک خویشاوندی کوئیر که از اشکال دگرجنس‌گراهنجار خویشاوندی خونی فراتر می‌رود. [۲۱] به همین ترتیب، رویاهای سرکشی او می‌تواند به ما کمک کند تا در مورد حرکت کوئیر، نه تنها فراتر از هویت‌های جنسی بلکه فراتر از تجزیه و تحلیل ازدواج و همسو بودن

بین کوئیر و هنجارگریزی، بازنگری کنیم. درست همانطور که شهرزاد دائماً مرگ خود را از طریق «به تعویق انداختن» و فراهم آوردن آینده‌ای از طریق آرزو به تعویق می‌اندازد، مرنیسی با برقراری خویشاوندی و به تعویق انداختن، داستان‌هایی از گذشته، ملکه‌های فراموش‌شده‌ی اسلام را روایت می‌کند.

حرمسرا در بیان افسانه‌ای مرنیسی برخلاف تصویرهای شرق‌شناسانه‌ی آن، نه فضایی ارزشمند از چند مهری و چند همسری است جایی که هر چیزی اتفاق می‌افتد، و نه مکانی سرکوبگر است که خلاقیت و آزادی زنان در آن محدود شود. جایی است که زنان از طریق تکرار قوانین رفتاری و یا تعدی نسبت به این گدھا از طریق تجدید اتحاد در طول زمان، خویشاوندی برقرار می‌کنند. خویشاوندی در رویاهای سرکشی مرنیسی یک «فن تجدید» و یک نیروی فرهنگی است که بدن‌ها را مجدداً به سمت عشق، بازی و حتی خشونت توان می‌بخشد. شرح او درباره‌ی حرمسرا «مملو از همجنس‌دوستی زنانه است. از این حیث، در آن زنان مطلقه، برده‌های سابق، همسران مشترک و کودکان به تکرار فنون تجدید می‌پردازند. اینها شامل گدھای مراعات‌کننده رفتاری است، چه این قانون نامرئی باشد یا چه قاعده‌ای بدان سان که یاسمینا به فاطمه می‌آموخت، یا چه حدود شرعی بدان سان که در مدرسه قرآن خود یاد می‌گیرد. آنها همچنین زیر پا گذاشتن این گدھا را در اعمال بدنی در پشت بام، تئاتر و بازی‌های موقت در بالکن، و هنگام گلدوزی، رقص، نمایشگری مالکیت و صاحب اختیار بودن و داستان‌پردازی نمایان می‌ساختند که عمه حبیبیا، یاسمینا، چاما و سایر زنان و دختران بازگو می‌کنند.

صورت‌بندی خویشاوندی مرنیسی در رویاهای سرکشی همچنین الگوهای بیولوژیکی خویشاوندی را که انسان‌شناسی مدتهاست با آن دست و پنجه نرم می‌کند، بر هم می‌زند. اتحاد زنان در رویاهای سرکشی مرنیسی روش‌های جایگزینی برای تفکر در مورد خویشاوندی از طریق داستان‌ها ارائه می‌دهد. [۲۲] تقریباً مانند ایده‌ی دیوید اشنایدر در مورد خویشاوندی به عنوان «عملکرد، آشکال انجام کار، [و] گدھای مختلف برای رفتار»، [۲۳] داستان مرنیسی از وسواس اروپامحور در مورد تبار، خویشاوندی و روابط خونی مرکززدایی می‌کند. در عوض، از طریق برقراری خویشاوندی و تکرار و تعدی نسبت به «گدھای رفتاری» است که کسانی که حرمسرای مرنیسی را اشغال می‌کنند فراتر از منطق زاد و ولد حرکت می‌کنند، و اتحادهای خویشاوندی تشکیل می‌دهند. مرنیسی مفهوم عاشقانه‌ای از همبستگی زنان را بر اساس سرکشی‌ها یا زنانگی مشترک ارائه نمی‌کند. او رابطه پیونددهنده و دوسویه زنان با یکدیگر، با مردان حرمسرا، با ملی‌گرایان و استعمارگران را نشان می‌دهد. از نظر مرنیسی، این

شیوه‌های همبستگی به مفهوم ایده‌آلی از رفاقت برابری‌طلبانه و افقی تقلیل نمی‌یابد. بلکه تفاوت‌های منزلت، ثروت و قدرت را برجسته می‌کند که زندگی در حرمسرا را نشان می‌دهد. پیکربندی‌های نامرتب و بی‌نظم خویشاوندی در کودکی مریسی در تکنیک‌های تجدید و بازسازی شکل گرفته شده است که سعی در عادی‌سازی روابط زوجین و ایده‌های لیبرالی شخصیت و انتخاب در عین مطابقت با عقاید مردسالارانه خانواده در حرمسرا را دارد. جذابیت و عاشقانه بودن خانواده دگرجنسگرانه‌نچار انگلیسی-اروپایی برای مادر مریسی و برخی از زنان حرمسرا در ایدئولوژی خانواده بورژوازی نهفته است، جایی که افراد به عنوان انسان‌های غیر قابل مقایسه باید تابعیت را بدون تعلقات و ویژگی‌های محلی پذیرفته و اجرا کنند. با این حال، مریسی، نشان می‌دهد که مفهوم انتزاعی فرد نمی‌تواند اعمال بدنی تجدیدگر و وابستگی‌ای را که فراتر از الگوی خانواده هسته‌ای مدرن دگرجنسگرایانه است، شرح دهد. [۲۴] مریسی با بازگو کردن صحنه‌پردازی فمینیست‌های اوایل قرن بیستم در بالکن حرمسرا، می‌نویسد: «اگرچه در حقیقت مسئله زندگی فمینیست‌ها این بود که آنها به اندازه کافی به آواز و رقص نمی‌پردازند». [۲۵] او به نقل از عمه حبیبی می‌گوید: «اگر قادر نیستید آنچه را که در زندگی شما گم شده است، بدست آورید، چرا شورش نمی‌کنید و جهان را تغییر نمی‌دهید؟ و آنچه به طور قطع در زندگی ما مفقود شده، عشق و شهوت است. اگر دنیای جدید کویر احساسات و عواطف خواهد شد، چرا انقلابی ترتیب نمی‌دهیم؟» [۲۶] حتی در حالی که مریسی از فمینیسم حمایت می‌کند، وی می‌داند که وعده فردگرایی و شهروندی لیبرال با فقدان احساسات گره خورده است: بیابانی عاطفی و بدون وابستگی.

زندگی کودکی مریسی در حرمسرا را نمی‌توان به تحدید یا بازتولید قوانین جنسیتی و / یا خویشاوندی تقلیل داد. بلکه از طریق شیوه‌های تجسم یافته و آیین‌های داستان‌سرایی است که زنان و کودکان، آنچه پیر بردیو «خویشاوندی عملی» می‌نامد، جعل می‌کنند، «میدانی از روابط که دائماً مورد استفاده مجدد قرار می‌گیرد و بنابراین برای استفاده‌های بعدی دوباره فعال می‌شود». [۲۷] «این آداب و رسوم - چه در گلدوزی و یا چه در اجراگری بر روی بالکن باشد - گداهای رفتاری را از طریق پیوندهای زمانی انتقال می‌دهد، نسبت به آنها تخطی می‌کند و آنها را دوباره فعال می‌کند. حتی اگر حرمسرا فضایی از «خویشاوندی رسمی» باشد که در آن قانون (ازدواج) یا هنجارهای فرهنگی بازتولید می‌شود، اعمال و آیین‌های مجسم در حرمسرا حالت‌های تعلقی را که فراتر از قانون است، حفظ می‌کنند. با وام گرفتن از فریمن، باید تصدیق کرد که «جوهر» عادتواره، بصری یا فضایی نیست، بلکه از نظر زمانی

ساختاریافته است. [۲۸] خویشاوندی به عنوان عادتواره شامل اعمال ناموسی، وضعیت بدنی پرورش یافته و اشتراک است که با گذشت زمان منتقل می‌شود. این زمامدندوبدن حالت‌های تعلق خاطر، تکرار اجرای خویشاوندی، تعویق انداختن و تنظیم زمان اداها و اطوارهای بدنی و آداب و رسوم، به جای فرم‌گرایی مدون است که خویشاوندی عملی را تشکیل می‌دهد. در واقع این به همین معناست که «دست خود را به درازای زمان بگسترانید و مردگان یا کسانی که هنوز به دنیا نیامده‌اند را لمس کنید تا خود را فراتر از زمان خود ارائه دهید.» [۲۹] زنان [روایت شده] مرنیسی و گداهای سرکشی نه تنها از طریق قوانین مدون حرمسرا، بلکه از طریق «خلق و خوی پرورش‌یافته» که در طول زمان در اعمال خویشاوندی پرورش می‌یابد، گداهای رفتاری را منتقل و نسبت بدن‌ها تخطی می‌کنند. به همین ترتیب، رویاهای سرکشی مرنیسی در روایت افسانه‌ای خود از دنیای پیش پا افتاده، می‌تواند تغییری معرفت‌شناختی در درک خویشاوندی در پیوند ملی‌گرایی، استعمار و ژئوپلیتیک ارائه دهد.

توصیف مرنیسی در باب حرمسرای کودکی خود امکان بیان خویشاوندی و فضایی‌ای فراتر از ساختارهای دوتایی هومو / هترو میل را فراهم می‌کند. تفکر خویشاوندی از طریق رویاهای سرکشی امکان تصور پیوندهای کوئیری را فراهم می‌کند که از هویت‌های جنسی مدرنیستی فراتر رفته و تعدی نسبت به قانون را به عنوان پیش نیاز کوئیربودگی به چالش می‌کشند. مرنیسی زمینه معرفتی و آموزشی‌ای را فراهم می‌کند که در آن ضدهنجاریت‌بودن و عزل عمده خویشاوندان خودی، از شرایط کوئیربودگی نیست. او بدون تضعیف اهمیت خویشاوندی خونی برای کوئیرهای غیرسفید که مجبور به از دست دادن پیوندهای خانوادگی در برابر نژادپرستی، بیگانه‌ستیزی و اسلام‌هراسی نیستند، محدودیت‌های خانواده هسته‌ای را مورد انتقاد قرار می‌دهد. از این گذشته، امتیاز ترک خانواده بیولوژیکی خود برای یافتن خویشاوندان کوئیر در مراکز همجنسگرایان کلان شهرها اغلب به بسیاری از کوئیرها و ترانس‌های غیرسفید که حفظ ارتباط با خویشاوندان و خانواده آنها در حکم استراتژی بقا است، داده نمی‌شود. در نهایت، خوانش خویشاوندی در متن مرنیسی دعوت به تفکر در مورد تکفل و حمایت مالی از پناهنده کوئیر است بدون اینکه در روایت‌های رنج، طبیعی‌سازی پیوندهای بدون چون و چرایی که مبتنی بر هویت جنسی، و رمانتیک کردن پیوندهای کوئیر تنظیم و ثابت شود- گرایش‌هایی که زمینه‌های مأموریت‌های نجات پناهندگان را در تکفل و حمایت مالی از پناهندگان تشکیل می‌دهد.

حمایت مالی از پناهندگان و سیاست‌های فلاکت

چگونه درک فوق‌الذکر از خویشاوندی در رویاهای سرکشی مرئوسی ممکن است به ما کمک کند تا در پژوهش و فعالیت پیرامون پناهجویان کوئیر و ترانس مداخله کنیم؟ در جای دیگر، من استدلال کرده‌ام که پناهندگان کوئیر و ترانس ایرانی در ترکیه، که به عنوان یک منطقه پردازش پناهندگان برای بسیاری از پناهجویان غیراروپایی عمل می‌کند، در یک بن‌بست موقت در منطقه بینابینی «بررسی و تشخیص پناهندگان» معلق هستند. [۳۰] انتظار طولانی برای تأیید صحت ادعاهای پناهندگان، که از سوی کمیساریای عالی پناهندگان، دولت ترکیه و کشور سوم پناهنده‌پذیر، پناهنده را در معرض «مرگی آرام و تدریجی» تحت نام حمایت از حقوق در ضرب آهنگ بسیار کند رژیم‌های پناهندگی قرار می‌دهد. [۳۱] به عبارت دیگر، زمان پیشرونده حقوق (از سرکوب تا آزادی) در منطقه‌ی بینابینی «پناهگاه موقت» در مناطق پردازش متوقف می‌شود. به شکل متناقضی، حرکت پیشرونده زمان در روایت‌های غایت‌شناختی آزادی در گفتمان پناهندگان نیز به ابدی و ازلی بودن و تغییرناپذیری هویت پناهنده کوئیر / ترانس بستگی دارد. تناقض حقوق پناهندگی، در حالی که پناهندگان در یک زمان پیشرو خطی حرکت می‌کنند، در حالی که هویت جنسی و حقوق آنها متوقف می‌شود، به شیوه‌ای که گفتمان‌های حقوق پناهندگان به ژئوپلیتیک منوط می‌شود، اشاره دارد. بنابراین این حقوق با تعیین مکان مربوط به تولید و پذیرش پناهندگان از طریق برنامه‌های حمایت مالی خصوصی در هم آمیخته شده است، جایی که «کوئیرهای جهان اول» خوش‌نیت، «پناهندگان کوئیر» را به عنوان «خویشاوند» خود «قبول می‌کنند».

علیرغم تلاش من برای مداخله در گفتمان هژمونیک نجات پناهندگان، این واقعیت همچنان پابرجاست که من نیز به بازگویی داستان‌های درد و رنج کوئیر و ترانس‌جندر، البته در ترکیه یا کانادا متوسل شده‌ام. آنچه که من در انجام طرفداری و حمایت مالی پناهندگان بیش از همه چالش برانگیز می‌دانم، اجتناب ناپذیری همراهی با رویکردهای روش‌شناختی‌ای است که مستلزم شهادت در مورد بدبختی است، به ویژه هنگامی که خطوط حمایت از پناهندگان و کارهای میدانی مردم‌نگارانه با هم همپوشانی دارند. این دشواری وقتی خود را نشان می‌دهد که مجبور شود روایت‌های مربوط به سرکوب در «میهن» پناهندگان را تکرار کند-یا چنین روایت‌هایی را نقد و یا رد نکند - مبادا یکی از موارد پناهندگی را به خطر بیندازد. در انتقاد از رژیم‌های پناهندگی، شرایط وخیمی را توصیف کرده‌ام که در آن پناهندگان کوئیر و ترانس ایرانی در مناطق پردازش مانند ترکیه زندگی می‌کنند. به نظر می‌رسد این قسمتی

اجتناب‌ناپذیر از حمایت مالی و کنشگری پناهندگان است، زیرا شهادت دادن در باب رنج‌ها همچنان روال عمل در حمایت مالی و طرفداری از پناهندگان و در روایت‌های حمایت مالی پناهندگان است. [۳۲] از آنجا که رژیم‌های پناهنده در چارچوب حقوق عمل می‌کنند، قربانی‌شدن همچنان یک عنصر استراتژیک اجتناب‌ناپذیر از دفاع و حمایت مالی از پناهندگان است. حتی همین مورد دفاع و حمایت مالی است که نقض حقوق را در مناطق پردازش (به عنوان مثال، ترکیه) و مقصد (به عنوان مثال، سوئد) به عنوان وسیله‌ای برای بی‌ثبات کردن روایت‌های غایت‌انگاره پیشرفت پناهندگان که با تقسیمات ژئوپولیتیکی آزاد/غیرآزاد مطرح می‌شود، روایت می‌کند.

بدین ترتیب، بازخوانی داستان‌های رنج و عذاب، یک آپوریا به وجود می‌آورد، جایی که روایت بدبختی هم به شرط امکان ادعای پناهندگی و حمایت از آن و هم به یک استراتژی برای به چالش کشیدن ادعاهای مقدس‌نمای رژیم‌های پناهنده در مورد حمایت از حقوق لیبرال تبدیل می‌شود. ادعاهای موفقیت‌آمیز پناهندگان به اعتراف‌گزینشی رنج بستگی دارد (برای مثال، من تحت تحقیق هستم و بنابراین نیاز به محافظت دارم). سرانجام، داستان‌های رنج، هرمنوتیک بدبختی را حفظ می‌کنند که گاهی گفتمان‌های تمدنی مربوط به نجات را از طریق حمایت از پناهندگان و خویشاوندی کوئیر تکرار می‌کنند، و دوگانه آزادی / ستم را حفظ می‌کنند. منظور من از فلاکت، سیاست عاطفی و اقتصاد سیاسی تولید و به کارگیری بدبختی در گفتمان پناهندگان است. آنچه در ریشه‌شناسی قابل توجه است این واقعیت است که "miseration" به خودی خود یک کلمه نیست بلکه وقتی پیشوند کمیسیون به آن اضافه شود، قابل فهم است. "co" یا شکل قدیمی آن "com" در "commiseration" به معنای واقعی کلمه آن را به عملی تبدیل می‌کند که به عمل دیگری احتیاج دارد: کسی که ترحم کند. این "co" هم از طریق یک ثبت عاطفی، نوعی همانندی را استدعاء می‌کند (به عنوان مثال، من حسرت رو درک می‌کنم، می‌فهمم چون تو مثل من کوئیر هستی) و هم تفاوت از طریق فاصله‌گذاری (به عنوان مثال، دلم برات می‌سوزد، تو مثل من نیستی) را طلب می‌کند. به بیانی دیگر، این "co" در "commiseration" از طریق تمرکز بر عناصر نوع‌دوستی، از خودگذشتگی، خویشاوندی، کامیونیتی و خیریه، پویایی قدرت و شرایط تولید بدبختی را از قلم می‌اندازد. برتری اخلاقی کسی که مرتباً (برای «خواهران و برادران» گی و لزبین‌مان که از اقبال کمتری برخوردارند) دلسوزی می‌کند منوط به تجسم شکنجه‌شده پناهنده بدبختی است که سزاوار احساس غم و شفقت است. خیریه در قالب حمایت از پناهندگان (اعم از داوطلبانه، کمک‌های مالی، یا کارزارهای رژیم‌های حقوق بشری، سازمان‌های کوئیر دباسپوریک، یا سازمان‌های

مسیحی و کوئیر که پناهندگان کوئیر را به عنوان «خانواده» حمایت می‌کنند) برتری اخلاقی را به کسی که از طریق دور کردن توجهات نسبت به نابرابری‌های بنیادینی که در وهله‌ی اول باعث آوارگی و بدبختی می‌شود، دلسوزی می‌کند، می‌بخشد. بدبختی پناهنده به طور موثری احساس آزادی را در نجات‌دهنده، و تمایل به آزادی وعده داده شده‌ای که فرض می‌شود پناهجویی به طور خودکار اعطا می‌کند را بر می‌انگیزاند. برچسب زدن به پناهنده به عنوان یک موضوع خیرخواهانه («خویشاوند بدبخت ما») با گذشته‌ای اسفبار و آینده‌ای امیدوارکننده که «ما در "جهان اول" ظاهراً با از قلم انداختن نقش دولت امنیت انسانی، سازمان‌های غیردولتی و فناوری‌های نو استعماری و نئولیبرال و سوژه‌مندی از آن لذت می‌بریم آنچه که پناهندگان را تولید می‌کند و زندگی آنها را در وهله اول قابل دورریزی و یکبار مصرف می‌سازد.» [۳۳]

بدبختی به صورتی احساسی، پیوندپوشانه و اعانه‌ای جریان پیدا می‌کند. روایات مربوط به رنج پناهندگان برخی را در «مکان‌های جهان اول به ایجاد پیوندهای احساسی از طریق حمایت مالی از پناهندگی به حرکت وا می‌دارد. برخی این پیوندها را به عنوان خویشاوندی و همدلی کوئیر پاس می‌دارند، در حالی که پویایی مردسالارانه خانواده را که محققان کوئیر و فمینیست اغلب آنها را محکوم می‌کنند، تکرار می‌کنند. برانگیخته شدن حس دلسوزی، این حرکات عاطفی بر تصور یک هویت کوئیر مشترک (ما خانواده هستیم زیرا کوئیر هستیم) بر غایت‌شناسی پیش‌رونده مبتنی شده است. از این حیث این روند شامل یادآوری و مستندسازی گذشته آسیب‌زا و تیره روزانه و «فاقد آینده» (وطن ایستا) شرایط احتمالی حال (درخواست پناهندگی) و وعده آینده آرمان‌شهرانه (بهتر شدن وضعیت) است. [۳۴] بنابراین، بدبختی و اسفناکی، عاملان خیرخواه و استثنایی انساندوست را برای نجات پناهنده به حرکت در می‌آورد. [۳۵]

بدبختی همچنین پناهنده را به آن طرف مرزها منتقل می‌کند که برخی از بدن‌ها را جرم‌انگاری می‌کند و دیگران را به زندگی باز می‌گرداند. وظیفه این است که خود را همچون بدبخت قابل مشاهده سازد تا بدین ترتیب، به عنوان «خویشاوندی کوئیر» در برنامه‌های حمایت مالی خصوصی پناهندگان به شمار آید که ناگزیر به روابط استعماری وابستگی و نجات و همچنین مفهوم آزادی نئولیبرالی متکی است. از این حیث، شهروندان سفیدپوست و طبقه متوسط ایالات متحده، کانادا یا برخی از کشورهای اروپایی پناهندگان کوئیر و ترانس را به عنوان «خودی» قبول می‌کنند. همانطور که دیوید ال. انگ استدلال می‌کند، کوچکتر شدن فضای آزادانه لیبرالیسم و نئولیبرالیسم کوئیر، تاریخ نژادپرستانه ملت و امپریالیسم را با منتسب کردن آنها به قلمرو ظاهراً غیرسیاسی خویشاوندی و خانواده، محو و خصوصی کرده است.

[۳۶] برنامه‌های حمایت مالی خصوصی پناهندگان شاید جایی باشد که خیرخواهی حق طلبانه لیبرال‌های کوئیر و اقدامات محدودکننده دولت در قالب قوانین مهاجرت به یک همزیستی سهل‌الوصولی از طریق میراث استعماری نجات منجر می‌شود که به روایات بدبختی وابستگی دارد.

بنابراین چالش طرفداری و حمایت مالی از پناهندگان، برجسته‌کردن نابرابری‌های ذاتی رژیم‌های پناهندگی است، همزمان که مفاهیم مربوط به خویشاوندی اروپامحور را که پیوندهای کوئیر را فقط از طریق هویت جنسی متصور هستند، به هم می‌زند. این جابجایی معرفت‌شناختی مستلزم زیر سوال بردن خویشاوندی به عنوان نوعی همبستگی است که در شیوه‌های مبادله‌ای شکل گرفته است (à la Claude Lévi-Strauss)، هنگامی که آنچه به عنوان ماده خویشاوندی در روایت‌های پناهندگان «مبادله می‌شود» «هدیه آزادی» برای حق‌شناسی است. [۳۷] این امر مستلزم توجه به روشی است که ژئوپلیتیک، خویشاوندی را در روایت‌های برجسته یک جامعه کوئیر/ترانس ایجاد می‌کند که «خودی خودش» را تصویب می‌کند. به این معنا که تفکر در مورد خویشاوندی فراتر از مفهوم لیبرالی و فردگرایانه در انتخاب، به معنای پیچیدگی روایت‌هایی است که در نهایت استثنائگرایی و گفتمان‌های تمدنی آمریکایی در مورد حمایت تحت شعارهای حقوق بشر را بازیابی می‌کنند. این بدین معنی است که خویشاوندی کوئیر را به عنوان پیوندهای منتخب مبتنی بر هویت‌ها/آسیب‌های جنسی مشترک مبرهن و آشکار نمایید و به جای آن شکل‌های همبستگی (مانند رویاهای سرکشی مرنیسی) را که فراتر از تصورات لیبرال از فرد و آزادی است، از بین ببرد. بنابراین «طولانی بودن» به توجه به زمان‌سیاست و تاریخ استعمار مهاجران و استعماری نیاز دارد که به صورت نژادپرستانه کسانی را که در داخل و خارج از مرزهای دولت‌های ملی پناهنده می‌شوند را کوئیر می‌کند. این شکل از تجزیه و تحلیل، مقوله‌ی «پناهنده کوئیر» را از کار می‌اندازد، زیرا کوئیر و پناهنده کسانی هستند که در منطق استعمار و استعمار مهاجران و استعمار و نظم ملی چیزهایی که رژیم‌های حقوق پناهندگان را تشکیل می‌دهند، شبه‌انسانی، ناتوان‌شده [۳۸] یا مقدرشده به مرگ [۳۹] نامگذاری شده است.

تفکر در مورد خویشاوندی از نظر زمانی ما را وادار می‌کند که بپرسیم چگونه زبان سلطه‌آمیز خویشاوندی که در استعاره «خانواده ملت‌ها» وجود دارد، آشکال حکمرانی (از طریق نهادهایی مانند ملل متحد) که بر اساس اسطوره حاکمیت ملت‌ها عمل می‌کنند، همزمان که حکمرانی نژادپرستان کوئیرشده را انکار می‌کنند، تاریخ استعمار مهاجران و استعمار را از خشونت تطهیر می‌کند. بنابراین، فکر کردن پیرامون

خویشاوندی کوئیر از طریق رویاهای سرکشی مرنیسی به معنای مغشوش کردن و کنار گذاشتن پایان‌بندی‌های خوشایند و مسرورکننده همجنس‌گرایانه‌ای است که در آن پناهنده «از خشونت خویشاوندان و ظلم و ستم آزاد می‌شود، و خوشبختانه از سوی «خویشاوندان کوئیر» در «سرزمین آزادی» انتخاب شده‌اند، جایی که «همه چیز بهتر می‌شود» اگر در انتظار نوبت خود باشید. این به معنای تفکر در مورد سیاست بازماندگی و همچنین مدیریت زندگی و مرگ جمعیت‌های مختلفی است که در آن برخی از کوئیرها با وجود رتوریک «خانواده کوئیر»، در حالی که کل جمعیت - آنهایی که به لحاظ خانوادگی بیگانه/دگرجنس‌گرا قلمداد می‌شوند و از این رو به شکلی نژادپرستانه کوئیر شده هستند - دور ریختنی می‌شوند و در شرف مرگ قرار می‌گیرند. به بیان دیگر، تفکر در مورد خویشاوندی کوئیر و تعلق از نظر ژئوپلیتیک به معنای تفکر در مورد زمام‌دبودن کوئیر است، متعلق بودن و «به تعویق انداختن»، تنها «گسترانیدن» دست در طول زمان و لمس مردگان یا کسانی که هنوز متولد نشده‌اند» نیست، [۴۲] بلکه مردن به آرامی در مناطق پردازش پناهندگان یا «فلج کردن» زیر فشار تحریم است در حالی که منتظر حقوق هستیم. این امر تصدیق این است که تعلق داشتن و به تعویق انداختن، تجملاتی است که به طور یکسان در اختیار همه قرار نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، تفکر در مورد خویشاوندی از نظر زمانی و در رابطه با تاریخ استعمار مهاجران و استعمار - و نه از طریق روابط مبادله‌ای میان ملل به ظاهر مستقل - ممکن است یک تحلیل رابطه‌ای [۴۳] را ایجاد کند که مرزهای تعریف‌شده‌ی مناطق را مغشوش کند، چندین مورد از مجموعه‌های استعماری را برجسته سازد که مناطق را به روش‌های نامرتب به هم متصل می‌کنند و توجه را به زمام‌دندی‌های چندگانه جلب می‌کنند که زمان پیش‌رونده ملت را مختل می‌کند.

جابه‌جایی‌های معرفت‌شناختی و مناطق زمام‌د

هم زعکس روی سی مرغ جهان
 چهره سیم‌رخ دیدند آن‌زمان
 چون نگه کردند این سی مرغ زود
 بی شک این سی مرغ آن سیم‌رخ بود
 عطار نیشابوری [۴۴]

همانطور که در مقدمه این مقاله ذکر شد، علیرغم سهم معرفتی رویاهای سرکشی مرنیسی در نظریه‌پردازی کامیونیتی، بازگشت به خانه و خویشاوندی، این رویکرد معرفتی در دانشگاه‌های ایالات متحده نادیده گرفته می‌شود. به حاشیه راندن متون در باب جنسیت و سکسوالیته در خاورمیانه در زمینه‌ی مطالعات جنسیت، زنان، سکسوالیته و به ویژه دوره‌های نظریه کوئیر در ایالات متحده ما را به این وا می‌دارد که بپرسیم: چگونه متونی را که به عنوان موارد مناسب برای مطالعه تدریس می‌کنیم، انتخاب کنیم؟ چرا کار مرنیسی برای کلاس مطالعات زنان که بر جهان اسلام و عرب تمرکز دارد، مناسب است و برای یک دوره آموزش عمومی یا دوره‌های کوئیر مناسب نیست؟ آیا رویاهای سرکشی به مطالعات کوئیر بی ارتباط است؟ آیا خیلی قدیمی است؟ آیا بیش از حد دگرجنسگرانه‌نجا است؟ آیا به اندازه کافی کوئیر نیست؟ یا آیا رویاهای سرکشی مرنیسی بیش از حد کوئیر و بیش از حد انحرافی است؟ آیا تدریس آن و اینکه «هرچه صاحب اختیارتر، آزادی و لذت بیشتر» [۴۵] به دانشجویان در کالج‌ها و دانشگاه‌های ایالات متحده بیش از حد افتضاح‌آمیز است؟ آیا ما را وادار به مواجهه با معرفت‌شناسی آشنا و شرق‌شناسانه‌ای می‌کند که زمینه‌ساز بحث کوئیر در مورد هنجارها می‌شود، آیا آموزش رویاهای سرکشی مرنیسی خیلی آشنادایانه است؟ یا به این دلیل است که، همانطور که الا شوات به درستی خاطر نشان می‌کند، «وقتی جنسیت در خارج از "فضاهای غربی" فراخوانده می‌شود، اغلب در آکادمی تحت یک نظم میان رشته‌ای قرار می‌گیرد که با نگرانی و به شکلی مودبانه آن را "به عقب" به قلمرو مطالعات منطقه‌ای می‌فرستد» [۴۶]

حذف متون کوئیر و فمینیسم که تولید دانش از «جاهای دیگر» را مرکزیت می‌بخشد، به اروپامحوری مطالعات کوئیر و فمینیسم در دانشگاه‌های ایالات متحده اشاره دارد. معرفت‌شناسی‌هایی که به مطالعات کوئیر ایالات متحده و نظریه کوئیر آگاهی می‌بخشند، متون متناسب و ابژه‌های مخصوص مطالعه را تولید می‌کنند، در این جا تعدادی از متون متناسب کوئیر برای تدریس در دوره‌های کوئیر مطالعات در ایالات متحده دیده می‌شوند. این معضلی معرفتی است که مینو معلم به درستی آن را «جایگذاری تکه تکه وار» [۴۷] نامیده است - فرایند دوگانه ساختن متون استاندارد و «فراموش کردن شرایط اجتماعی و تاریخی‌ای که منجر به این شکل از یادآوری می‌شود». [۴۸] این شکل از استانداردسازی، که نظریه کوئیر قصد دارد آن را خنثی کند، غالباً متن‌های مطالعات زنان و جنسیت در خاورمیانه را به عنوان دگرجنسگرانه‌نجا، وابسته به ساختار سرکوبگرانه‌ی خانواده و خویشاوندی و بیش از حد قدیمی برای کلاس‌های مطالعات کوئیر رد می‌کند. به عبارت دیگر، همانطور که آنجلی آرون‌دکار

و گتا پاتل استدلال می‌کند، کوئیر کاملاً در مالکیت سنت‌های اروپایی-آمریکایی باقی مانده است. [۴۹] بدین ترتیب، برخی از مفاهیم نظری به روش‌های هژمونیک برای تفکر، نگارش، آموزش، تصدی‌گری و اهمیت داشتن کوئیر تبدیل می‌شوند. نظریه کوئیر، به همین ترتیب، علیرغم ادعاهای ضد‌هنجاربودگی و ضد‌تمرکزبخشی، احکام و هنجارهای خاص خود را از طریق بالا آوردن چند مفهوم مد روز (و قابل فروش) بازتولید می‌کند.

البته، روش‌های آموزشی تنها قلمروهایی نیستند که در آنها نظریه کوئیر اروپایی-آمریکایی استانداردسازی می‌شود. استانداردسازی نظریه کوئیر به عنوان مجموعه‌ای از دانش اروپایی-آمریکایی به همان اندازه در کنوانسیون‌های تحقیقاتی که شامل اعمال استنادی، نقد و تفسیر متون و داده‌های قوم‌شناختی است، جای گرفته است که بیانات بیش از حد مفصل‌بندی‌شده «کوئیر» را تکرار می‌کند. [۵۰] برای آن دسته از ما که تحقیقاتشان در تقاطع مطالعات خاورمیانه قرار دارد، نظریه کوئیر، مطالعات جنسیتی و زنان و انسان‌شناسی در سلسله‌مراتب معرفت‌شناختی در شیوه‌های استناد، شکل‌گیری زمینه و تعیین زمینه، موضوعی نیست که بتوان به راحتی آن را بررسی کرد. در بعضی مواقع، چنین سلسله‌مراتب و تقسیم‌بندی‌ای، برخی از مطالعات بین‌رشته‌ای را بیش از حد دیاسپوریک فرض می‌کند، و نه به اندازه کافی مطالعات منطقه‌ای، مردم‌نگارانه، ترانس، کوئیر و زن‌محور. این تقسیم‌بندی که در آن نظریه ناب و کمتر منطقه‌ای است، اگرچه ایالات متحده در همه جا منطقه است، در حالی که «منطقه» یک موضوع خاص و کمکی است، اغلب روشی است که محققان مطالعات کوئیر برای طراحی برنامه‌های درسی استفاده می‌کنند. گتوسازی «منطقه» مغشوش‌کننده است وقتی که آمد و شد در «مطالعات فمینیستی فراملی»، «مطالعات فراملی کوئیر و ترانس» یا یک حرکت چند فرهنگی است، یعنی آنچه که فراملی را به یک جریان یک طرفه از «غرب» به بقیه جاها تعبیر می‌کند، یا زمانی که به یک مفهوم تقلیل‌گرایانه‌ی جهانی‌سازی همچون «کوکاکولایی سازی» تبدیل می‌کند. در چنین تفسیرهایی، فراملی اغلب یا مترادف بین‌المللی و تطبیقی است یا یک روش بازاریابی دپارتمان در رقابت بر سر اخذ و جذب کمک هزینه و دانشجویان است. [۵۱] چنین فرصت مطالعاتی به ظاهر فراملی کوئیر در نهایت با کوئیرینگ منطقه یا افزودن کوئیر به منطقه، معرفت‌شناسی اروپا-آمریکایی را ارائه می‌دهد. در بازگویی‌های چنین فرصت مطالعاتی فراملی کوئیر، منطقه‌ای که همیشه و لزوماً در جاهای دیگر است، هرگز در رابطه با «سایر مناطق» مورد مطالعه قرار نمی‌گیرد، همزمان که مطالعات آمریکایی به عنوان قطب مطالعات کوئیر کمتر منطقه‌ای می‌شود و مکانی

را که کوئیر از آن سرچشمه گرفته است را نادیده می‌گیرد. [۵۲]

تضعیف کردن نظریه کوئیر که از مطالعات منطقه‌ای به عنوان یک مطالعه موردی خاص پشتیبانی می‌کند، اغلب با رد این فرصت مطالعاتی به عنوان غیر کوئیر و دگرجنسگراهنجار، اگرچه نه قدیمی و کهن، همراه است. به عنوان مثال، هنگامی که همکاری، متنی از یک محقق خاورمیانه‌ای را در پاسخ به فراخوان من در شبکه‌های اجتماعی برای آموزش متون در یک سمینار تحصیلات تکمیلی با عنوان «ژئوپلیتیک کوئیر» پیشنهاد داد، یکی دیگر از محققان علوم انسانی و یک محقق نظریه کوئیر که در ایالات متحده کار می‌کند مخالفت کردند و گفتند متن خوبی بود، اما باید «کوئیر» می‌بود.

در چنین حقوق استعماری کوئیر، محققان کوئیر آمریکامحور که ادعای نظریه کوئیر را مطرح می‌کنند، اغلب انتظار دارند که ابژه‌هایی از سرکشی یا آسیب‌ها در مرکز مطالعه باشد که جنس، جنسیت و سکسوالیته را محور قرار می‌دهد، به ویژه در بیانات بیش از حد تعیین شده آنها پیوندهای اروپا-آمریکایی آسیب‌ها و خشونت استعماری مهاجرین که توسط امپریالیسم تولید شده را نادیده می‌گیرند. همانطور که مایا میکداشی و جاسپیر پوار استدلال می‌کنند، یک مطالعه کوئیر به ظاهر کمتر منطقه‌ای به زمین مطالعات آمریکا تبدیل شده است. [۵۳] میکداشی و پوار به درستی خاطر نشان می‌کنند که «کار نظریه‌پردازان کوئیر در مطالعات منطقه‌ای (که به ندرت از سوی نظریه کوئیر به عنوان «نظریه کوئیر» خوانده می‌شود و اغلب به «مطالعات سکسوالیته» منتسب می‌شود) بیشتر به عنوان «مطالعه موردی» مشخصات شناخته می‌شود تا اینکه به عنوان انقطاع از مواجهه‌ی متعارف در مطالعات منطقه‌ای» به طور کلی» در نظر گرفته شود. [۵۴] آنها می‌پرسند، «آیا ما باید نسبت به وسواس عمومی و تعهد نظریه کوئیر نسبت به شکل انسانی جنسی شده نسبت به «سکسوالیته‌های کوئیر» قابل شناسایی وابسته باقی بمانیم، درحالی‌که جنگ علیه تروریسم به تنهایی در عراق، افغانستان و پاکستان تاکنون حداقل ۱,۳ میلیون نفر را کشته است (تخمینی محافظه‌کارانه)؟ [۵۵]

بنابراین، خواندن رویاهای سرکشی مرئوسی به عنوان متنی ارزشمند در نظریه کوئیر و نظریه خویشاوندی، ارائه آن به عنوان یک استثنا یا یک نمونه نیست. این است که روابط بیگانه، نامربوط، آشنا و مرتبط را ارائه دهیم، در حالی که روابط ژئوپلیتیکی ناهمگنی را برجسته می‌کنیم که برخی از ما در تحلیل‌های کوئیر قادر به از بین بردن آنها نیستیم. همانطور که آروندکار و پاتل به درستی اشاره کردند، تعامل ضروری بین

ژئوپلیتیک و نظریه کوئیر همچنان محدود است. آنها می‌نویسند، «به جز چند استثنا، زمینه‌های استنادی که مجرای نظری چنین اکتشافاتی را فراهم می‌کند، قاطعانه معاصر بوده و همچنان نیز است و اساساً از ایالات متحده اخذ شده است؛ یعنی ژئوپلیتیک مثال‌ها را ارائه می‌دهد، اما به ندرت معرفت‌شناسی‌ها را فراهم می‌کند.» [۵۶] این نیز نکته‌ای است که الا شوات در تحلیل تقسیمات انضباطی بین مطالعات اتنیک، مطالعات آمریکایی، مطالعات منطقه‌ای، نظریه پسااستعماری و مطالعات جنسیت و زنان مطرح کرده است. [۵۷] شوات استدلال می‌کند که برای قرار دادن مطالعات جنسیتی و سکسوالیته (و من اضافه می‌کنم، مطالعات کوئیر)، مطالعات آمریکایی و اتنیک، مطالعات منطقه‌ای و مطالعات پسااستعماری در گفتگوی انتقادی، نیاز به یک رویکرد رابطه‌ای و «شکل تحلیل چندگانه پیکربندی زمان-مکان» وجود دارد. چنین تحلیلی «تاریخ‌ها، جغرافیاها و گفتمان‌های اغلب گنوشده را در روابط هم‌افزایی سیاسی و معرفت‌شناختی قرار می‌دهد» تا نشان دهد چگونه گذشته‌ها و حال‌ها، و محلی و جهانی با یکدیگر همپوشانی دارند و با یکدیگر رقابت می‌کنند. [۵۸]

اگر ما در مورد جابجایی اروپامحوری نظریه کوئیر و سرمایه‌گذاری‌های ژئوپلیتیکی آن در «شمال جهانی» جدی هستیم، باید متن‌های مطالعات جنسیتی و سکسوالیته از «خاورمیانه» را فراتر از توصیف آنها به عنوان مثال‌ها یا استثناهای از هم گسیخته آموزش دهیم و به آنها استناد کنیم. [۵۹] این تطبیق معرفت‌شناختی نیاز به سیاست انتقادی استناد و ترجمه دارد که به جای بازتولید/ تازه‌سازی احکام اروپایی-آمریکایی از طریق «نقل قول»، آنچه را که در حال حاضر به عنوان «مطالعات منطقه‌ای» رد می‌کند جدی می‌گیرد؛ سیاست استنادی‌ای که از بهنجارسازی امر نابهنجار خودداری می‌کند، امتیازات معرفت‌شناختی و استفاده‌های غیرانتقادی از مفاهیم نظری ژئوپلیتیک را تحت الشعاع قرار می‌دهد و در برابر تمایل به نوآوری و نوشناسی‌ای که زمینه‌ی سقوط متون از "جای دیگر" را به عنوان محلی، به لحاظ زمامدندی عقب‌مانده و غیرکوئیر فراهم می‌کند، مقاومت می‌کند. این کار با توجه به شعارهای نئولیبرالی رقابت، که عمیقاً درگیر فرآیندهای نشر و تصدی‌گری است، آسان نیست. با این وجود انجام این تغییر معرفت‌شناختی همان کاری است که بسیاری از محققان جنسیت و سکسوالیته در خاورمیانه انجام داده‌اند، حتی اگر کار آنها از سوی احکام و قوانین نظریه کوئیر یا مطالعات خاورمیانه کنار گذاشته شود. [۶۰]

بسیار بجاست تا این مقاله را با داستانی از خویشاوندی، مهاجرت و تولید دانش پایان بخشیم. کسانی که با متن مرئوسی آشنا هستند، داستان سیمرغ را در کتاب منطق الطیر، اثری منظوم از فریدالدین عطار نیشابوری، [۶۱] شاعر صوفی پارسی‌گوی

قرن چهاردمی، می‌شناسند. سیمرغ، ققنوس در هنر و شعر فارسی، اسطوره‌های بسان موجودی بالدار است، در بسیاری از متون قدیمی فارسی حضور دارد و با دانش، زندگی، همبستگی انسان و حیوان، الوهیت، باروری و شفابخشی همراه است. از منظر ریشه‌شناسی، سیمرغ به فارسی میانه باز می‌گردد و مشهورترین حضور و نمود این موجود افسانه‌ای مربوط به قرن یازدهم در شاهنامه فردوسی است. [۶۲] با این وجود، من بیشتر به اهمیت نمادین سیمرغ در منطق الطیر علاقه‌مندم. عطار در شعر صوفیانه خود، با نام سیمرغ بازی کلامی می‌کند (سی به معنای ۳۰ در فارسی مدرن و مرغ به معنای پرنده است) در این داستان دسته‌ای از پرندگان زائر حضور دارند که در جستجوی سیمرغ، پرنده‌های افسانه‌ای هستند که نماد حقیقت است. در پایان سفر طولانی خود و گذر از هفت دره، زمانی که تنها سی مرغ از میان گله‌ی پرندگان زنده مانده‌اند، مرغ‌ها به بازتاب تصویر خودشان در دریاچه‌ای در نزدیکی محل اقامت سیمرغ نگاهی می‌اندازند. فقط با این اقدام جمعی است که پرندگان متوجه می‌شوند، آنها سیمرغی هستند که در تمام مدت به دنبال آن بوده‌اند. شاید برای جستجوی نظریه کوئیر نیازی به سفر و گذر از هفت دره نباشد. سیمرغ ما هستیم!

پانوشتها

یادداشت نویسنده: من اولین پیش‌نویس این مقاله را بسان ادای احترام به فاطیما مرنیسی برای کنفرانس «فاطیما مرنیسی برای زمانه‌ی ما» در سال ۲۰۱۶، در مرکز نژاد و جنسیت UC برکلی نوشتم. من از مینو معلم و پائولا باچتا برای دعوت از من و از ساندررا. ک. استو و همکارانم در گروه مطالعات خاورمیانه در دانشگاه مینه‌سوتا برای تهیه اولین پیش‌نویس این مقاله سپاسگزاری می‌کنم. از آنجلی آرونکا برای دعوت از من برای ارائه نسخه اصلاح‌شده در سمپوزیوم «حوزه غیرممکن: جنسیت و ژئوپلیتیک» در UCLA در سال ۲۰۱۸، و از شرکت‌کنندگان در سمپوزیوم برای بازخورد آنها نسبت به این اثر کمال تشکر را دارم. من همواره مرهون شرن سیکالی بخاطر بازخورد صریح و متعهدانه‌ی او در دوران تصدی مسئولیت سردبیری ژورنال مطالعات عرب (ASJ) و داوران ناشناس به خاطر سخاوتمندان هستم. از بقیه اعضای تحریریه در ژورنال مطالعات عرب به خاطر زحماتشان سپاسگزارم. البته، هرگونه سهو یا خطایی به نویسنده این مقاله باز می‌گردد.

• 1. Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1994), 152.

• ۲. طبق گزارش کمیساریای عالی پناهندگان سازمان ملل متحد، بین سالهای ۲۰۱۱ و ۲۰۱۷، ترکیه بیش از ۳۸۷۰۰۰ درخواست پناهندگی غیرسوری را دریافت کرده است که بیشتر آنها از افغانستان، عراق و ایران بوده‌اند. ترکیه فقط تحت کنوانسیون ۱۹۵۱ سازمان ملل در مورد وضعیت پناهندگان از اشخاصی که از اروپا می‌آیند، حمایت می‌کند. دولت ترکیه به پناهجویان غیراروپایی اجازه

می‌دهد تا به طور موقت در ترکیه باقی بمانند، همزمان که پرونده‌های پناهندگی و اسکان مجدد آنها در کمیساریای عالی پناهندگان در جریان است. بیشتر متقاضیان پناهندگی غیرسوری در ترکیه در کشور ثالث پناهندگی مانند کانادا، ایالات متحده، استرالیا یا برخی از کشورهای اروپا اسکان داده می‌شوند. پس از ثبت نام در کمیساریای عالی پناهندگان سازمان ملل، متقاضیان به شهرهای کوچک اقماری فرستاده می‌شوند که پلیس ترکیه آنها را در آنجا ثبت نام می‌کند و از آنها می‌خواهد در طول مدت زمان مصاحبه با کمیساریا و سفارت کشور پناهنده در آنجا اقامت کنند. در صورت تأیید پناهندگی، آنها مجاز به درخواست اسکان مجدد پناهندگی در کشور ثالث هستند.

• 3. Barbara Christian, "The Race for Theory," *Cultural Critique*, no. 6 (1987): 51-63.

• ۴. محققان مطالعات خاورمیانه به چند دلیل مرئیسی را نقد کرده‌اند. برخی از منتقدان، مانند انور مجید، با استناد به انتقاد از کار او در مورد جنسیت و اسلام، وی را برای عدم پرداختن به امر طبقاتی و سرمایه‌داری جهانی نقد کردند. این منتقدان معمولاً از کار جامعه‌شناختی مرئیسی در مورد مراکش در دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ در پاسخ به سیاست‌های تعدیل ساختاری، یا پروژه «رویای کارابلانکا» که او در اواخر عمر خود با زنان بافنده فرش در منطقه اطلس بالا در مراکش، که او در آن به تأثیر توسعه و سرمایه‌داری جهانی بر زنانی که در فقر زندگی می‌کنند، می‌پردازد، چشم پوشی می‌کند. محققان دیگر، مانند مروت حاتم، کارهای اولیه مرئیسی را نقد کرده‌اند و آن را با اسلام غیرهمدل دانسته‌اند، در حالی که گروه دیگری با فمینیسم اسلامی و فمینیسم «نرم» او درگیر شده‌اند. به عنوان مثال، اکبرزاده و بارلو کارهای اولیه مرئیسی (مانند فراتر از حجاب را که آنها انقلابی تلقی می‌کنند)، و کارهای بعدی او (مانند حجاب و نخبگان مرد، که آنها این آثار را اصلاح‌طلبانه و «نرم» توصیف می‌کنند) برای تلاش برای تفسیر آنچه آنها آیات زن‌ستیزانه و مردسالارانه در قرآن می‌دانند؛ کنار هم قرار می‌دهند. منتقدان بیشتر همدل مانند مارگوت بادران و میریام کوک سهم مهم مرئیسی در فمینیسم اسلامی را برجسته کرده‌اند، در حالی که راجا روونی و یوسف زایفون هر یک به مشارکت‌ها و کاستی‌های کارهای مرئیسی در رابطه با فمینیسم اسلامی اشاره کرده‌اند. در حالی که کارهای موشکافانه زایفون مقوله «زن مسلمان» را به عنوان دالی بررسی می‌کند که هم مواضع شرق‌شناسانه/اسلام‌هراسانه و هم مواضع محافظه‌کار مسلمانان را به چالش می‌کشد، او همچنین با به کار بردن مفهوم «حقیقت» و سندیت روایات بدیع، مرئیسی را برای بازتولید گفتمان‌های شرق‌شناسانه و محافظه‌کارانه نقد می‌کند. از طرف دیگر، روونی با دقت بین مراحل مختلف تحقیق مرئیسی تمایز قایل می‌شود و از مرئیسی به عنوان یک «روشنفکر عام» پیرو گرامشی یاد می‌کند. عملکرد او نشان دهنده پاسخگویی وی به تغییرات زمانی و سیاسی در طول زندگی خود است، نه صرف خود در یک چارچوب نظری ایستا. حق با روونی است که استدلال می‌کند که بسیاری از منتقدان مرئیسی، اغلب تحریرهای علمی و داستانی وی را در یک طبقه واحد از اسلام و جنسیت فرو می‌ریزند. استدلال روونی، این هم آمیختگی «مرحله سکولار» مرئیسی و «فمینیسم اسلامی» او، تا حدی به این دلیل است که آثار اولیه مرئیسی نسبت به آثار متاخر او خیلی دیرتر به انگلیسی ترجمه شده بودند (و بعضی از آنها هرگز ترجمه نشده بودند). در حقیقت، تغییر مرئیسی از مطالعات جامعه‌شناختی توسعه و طبقه به فمینیسم سکولار به فمینیسم اسلامی و سرانجام به تمرکز بر جامعه مدنی و حقوق بشر در سال‌های آخر، نکته مهم روونی در مورد سیر فکری پیچیده مرئیسی را تأیید می‌کند. موضع مرئیسی در مورد اسلام و فمینیسم از فراتر از حجاب

به انتشار سه گانه وی - (حجاب و نخبگان مرد) در سال ۱۹۸۷، ملکه‌های فراموش شده اسلام در سال ۱۹۹۰، و اسلام و دموکراسی: ترس از دنیای مدرن در سال ۱۹۹۲ به شدت تغییر کرد. مرنسی در سال ۱۹۹۴ با انتشار اولین رمان خود، رویاهای سرکشی: داستان‌های دختران حرم، به داستان‌نویسی روی آورد. در سال ۲۰۰۱، مرنسی در پاسخ به استقبال از کتاب رویاهای سرکشی در غرب، شهرزاد به غرب می رود- اثری انتقادی از ساختارهای شرق‌شناسانه نسبت به حرمسرا را منتشر کرد. همانطور که روونی اشاره می‌کند، در حالی که مرنسی در اواخر دهه ۱۹۹۰ کار در مورد جنسیت و اسلام را متوقف کرد، اما کارهای وی همچنان بنیادی برای فمینیسم اسلامی است. برای برخی از کارهای اولیه و متأخر مرنسی نگاه کنید به:

Islam and Democracy: Fear of the Modern World, trans. Mary Jo Lakeland (New York: Addison-Wesley, 1992); Scheherazade Goes West: Different Cultures, Different Harems (New York: Washington Square Press, 2001); The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam, trans. Mary Jo Lakeland (Cambridge, MA: Perseus Books, 1991); and The Forgotten Queens of Islam, trans. Mary Jo Lakeland (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993). For critiques of Mernissi, see Shahram Akbarzadeh and Lorraine Barlow, "Women's Rights in the Muslim World: Reform or Reconstruction?" *Third World Quarterly* 27, no. 8 (2006): 1481-94; Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences* (Oxford: Oneworld, 2009); miriam cooke, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature* (New York: Routledge, 2001); Mervat Hatem, "Class and Patriarchy as Competing Paradigms for the Study of Middle Eastern Women," *Comparative Studies in Society and History* 29, no. 4 (1987): 811-18; Anouar Majid, "The Politics of Feminism in Islam," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 23, no. 2 (1998): 321-61; Raja Rhouni, *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi* (Leiden: Brill, 2010); and Lamia Ben Youssef Zayzafoon, *The Production of the Muslim Woman: Negotiating Text, History, and Ideology* (New York: Lexington Books, 2005).

• ۵. برای برخی از مطالعات درباب خویشاوندی در خاورمیانه نگاه کنید به:

Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley: University of California Press, 1986); Frances Hasso, *Consuming Desires: Family Crisis and the State in the Middle East* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010); Homa Hoodfar, *Between Marriage and the Market: Intimate Politics and Survival in Cairo* (Berkeley: University of California Press, 1997); Hanan Kholoussy, "Monitoring and Medicalising Male Sexuality in Semi-Colonial Egypt," *Gender and History* 22, no. 3 (2010): 677-91; Hanan Kholoussy and Kristin Celello, ed., *Domestic Tensions, National Anxieties: Global Perspectives on Marriage, Crisis, and Nation* (New York: Oxford University Press, 2016); Suad Joseph, ed., *Arab Fam-*

ily Studies: Critical Reviews (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2018); Suad Joseph, "Connectivity and Patriarchy among Urban Working-class Arab Families in Lebanon," *Ethos* 21, no. 4 (1993): 452-84; Suad Joseph, "The Kin Contract and Citizenship in the Middle East," in *Women and Citizenship*, ed. Marilyn Friedman (Oxford: Oxford University Press, 2005), 149-69; Ziba Mir-Hosseini, *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law in Iran and Morocco* (London: I. B. Tauris, 1993); Sertac Sehlukoglu and Asli Zengin, "Introduction: Everyday Intimacies of the Middle East," *Journal of Middle East Women's Studies* 12, no. 2 (2016): 139-42; and Asli Zengin, "Violent Intimacies: Tactile State Power, Sex/Gender Transgression, and the Politics of Touch in Contemporary Turkey," *Journal of Middle East Women's Studies* 12, no. 2 (2016): 225-45.

- 6. Sima Shakhshari, "The Queer Time of Death: Temporality, Geopolitics, and Refugee Rights," *Sexualities* 17, no. 8 (2014): 998-1015.
- 7. See Anjali Arondekar and Geeta Patel, "Area Impossible: Notes Towards an Introduction" in *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 22 (2016): 151-71.
- 8. Mernissi, *Dreams of Trespass*, 214.
- 9. miriam cooke, "Multiple Critique: Islamic Feminist Strategies," *Nepantala* 1, no. 1 (2000): 91-110.
- 10. Mernissi, *Dreams of Trespass*, 204.
- 11. *Ibid.*, 153.

• ۱۲. این اثر همچنین معروف به شبهای عربی (هزار و یک شب به فارسی و الف لیلة و لیلة به عربی)، این اثر محبوب از تخیلات شرق‌شناسان درباره «شرق» مجموعه‌ای از داستان‌های جنوب غربی و جنوب آسیا است که تاریخ تالیف آن و نام مولف آن نامعلوم است. آنها در منطقه وسیعی از چین و هند امروزی تا آسیای مرکزی و غربی و آفریقای شمالی گسترش می‌یابند. اولین اشاره شناخته‌شده به داستان‌ها در قرن دهم، مربوط به شناسایی یک کتاب فارسی ادعا شده معروف به هزار افسانه (هزار داستان) است. در نهایت، آنها مجموعه‌ای گردآوری‌شده از قصه‌ها (برخی شفاهی) هستند که در طول قرن‌ها نقل شده‌اند (عمدتاً به صورت شفاهی و نه توسط نویسندگان متعارف). قدیمی‌ترین نسخه خطی باقی مانده از این داستان‌ها یک متن عربی قرن چهاردهمی است که به عنوان نسخه خطی گالند شناخته می‌شود، به نام آنتوان گالند، که اولین نسخه اروپایی زبان از مجموعه داستان‌ها را در سال ۱۷۱۷ تهیه کرد. نسخه ترجمه عربی از نسخه فرانسوی گالند ابتدا در ۱۸۳۹ در کلکته و سپس در ۱۹۸۴ در لیدن چاپ شد. با این حال منبع بیشتر ترجمه‌ها نسخه عربی دیگری است که به آن متن وولگید گفته می‌شود، متنی که اولین بار در ۱۸۳۵ قاهره منتشر شد و از آن زمان بارها تجدید چاپ شده است.

See Dwight F. Reynolds, "A Thousand and One Nights: A History of the Text and Its Reception," *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, ed. Roger Allen and D. S. Richards (Cambridge: Cambridge University Press, 2006). For the significance

of 1001 Nights in Mernissi's work, see Diya M. Abdo, "Narrating Little Fatima: A Picture is Worth 1001 Tales— 'Multiple Critique' in Fatima Mernissi's *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood*," *Image [&] Narrative*, 19(2007), <http://www.imageandnarrative.be/autocitation/abdo.htm>; Nandini Dhar, "Narratives of Everyday Resistance and Politics of Feminist Self-Representation in Fatima Mernissi's *Dreams of Trespass*," *Intersections: Women's and Gender Studies in Review Across Disciplines* 4(2006): 15–33; Suzanne Gauch, *Liberating Shahrazad: Feminism, Postcolonialism, and Islam* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006); and Zakaria Rhani, "The Forbidden Orient! Endo-Exoticism and Anti-Anthropological Nationalism in the Writings of Some Contemporary Moroccan Intellectuals," in *After Orientalism: Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-appropriations*, ed. François Poullion and Jean-Claude Vatin (Leiden: Brill, 2015), 48–63.

- 13. Mernissi, *Dreams of Trespass*, 133.
- 14. Ibid., 140.
- 15. Ibid.
- 16. Ibid., 141.
- 17. Ibid., 142.
- 18. Ibid.
- 19. Elizabeth Freeman, "Queer Belongings: Kinship Theory and Queer Theory," in *A Companion to Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer Studies*, ed. George E. Haggerty and Molly McGarry (Oxford: Blackwell, 2007), 299.
- 20. Ibid.

۲۱. فریمن استدلال قانع کننده‌ای در مورد اینکه چرا به جای رها کردن خویشاوندی که همواره از پیش همجنسگرایانه و ناسازگار با نظریه و سیاست کوئیر است، باید مفهوم متفاوتی از خویشاوندی را به عنوان «یک فن آوری تجدید» ایجاد کنیم - فرایندی که توسط آن «بدن‌ها و ظرفیت‌ها برای تعلق جسمی و عاطفی» با گذشت زمان ساخته شده، دگرگون شده و پایدار می‌ماند» (۲۹۸). فریمن معتقد است، به جای شناخت رسمی‌ای که بر اساس هویت قانونی که به شخصیت اعطا می‌کند و خوانایی و ناخوانایی را تعیین می‌کند و نیازمندان را به ساختارهای انتزاعی برتری و ذلت تقسیم می‌کند، تجدید، عملی بدنی است که زمانمند است و آینده‌ای «اجتناب ناپذیر» را اعطا می‌کند. به فریمن، «تعلقات کوئیر»، صص ۲۹۵–۳۱۴ مراجعه کنید.

• ۲۲. دیوید ام اشنایدر، نقدی در مطالعه خویشاوندی (شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۸۴)، ۷۲. اشنایدر می‌نویسد، «مفهوم اروپایی و انسان‌شناسانه خویشاوندی، رابطه خون و تبار، دقیقاً بر نوع ارزش مخالف خود استوار است. بیشتر به حالت وجودی [...] بر رابطه بیوژنتیکی که با انواع دیگری از نماد «خون» (خویشاوندی) یا «تولد» نشان داده می‌شود، بر کیفیت و نه بر عملکرد تکیه می‌کند. ما سعی کرده‌ایم این تعریف از نوعی رابطه را به همه مردم تسری بخشیم، اصرار داریم که خویشاوندی شامل روابط فامیلی است و خویشاوندی به عنوان فامیلی شرطی

جهانشمول است.»

- 23. Schneider, *A Critique*, 72.
- 24. For critical studies of family in the Middle East, see Joseph, *Arab Family Studies*.
- 25. Mernissi, *Dreams of Trespass*, 132.
- 26. *Ibid.*, 133.
- 27. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 52.
- 28. Freeman, "Queer Belongings," 308.
- 29. *Ibid.*, 299.
- 30. Shakhsari, "The Queer Time of Death."

۳۱. من اصطلاح مرگ آرام را از لورن برنالت گرفته‌ام.

(Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)," *Critical Inquiry* 33, no. 4 (Summer 2007): 754–80). See Shakhsari, "The Queer Time of Death."

- 32. Testimonial-style representations of refugee victimhood abound. See, for example, Gabriel

H. Sanchez, "11 Gut-Wrenching Stories from the Lives of LGBT Refugees," *Buzzfeed*, 4 December 2017, <https://www.buzzfeednews.com/article/gabrielsanchez/heart-wrenchingstories-from-lgbt-refugees>. In the context of Iranian queer and trans refugees, one of the organizations that assumes for itself the role of rescuing refugees is the Railroad for Iranian Queer Refugees (IRQR). See IRQR examples of refugee testimonials here: https://irqr.net/?page_id=6730.

۳۳. تحریم‌های ایالات متحده زندگی را به ویژه برای آسیب‌پذیرترین اقشار مردم ایران که در حاشیه قرار دارند (پناهندگان افغان، و کوئیرها و ترانس‌های طبقه کارگر و کارگران جنسی، و غیره) به شدت غیر قابل تحمل کرده است. در حالی که کمیساریای عالی پناهندگان سازمان ملل متحد ویرانگری اقتصادی را به عنوان زمینه‌ای برای پذیرش پناهنده به رسمیت نمی‌شناسد، بیشتر پناهندگان کوئیر و ترانسی که از ایران خارج می‌شوند به دلایل اقتصادی و فقدان آینده‌ای مناسب دست به انجام چنین کاری می‌زنند.

- ۳۴. برای نمونه‌هایی از به کارگیری استعاره خانواده در روایت‌های پناهندگان، مراجعه کنید به: Margaret Gallagher, "Gay Syrian Refugees Start New Lives in Vancouver," CBC News, 10 September 2014, <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/gay-syrian-refugees-start-newlives-in-vancouver-1.2762217>; Karen Lehr, "Gay Syrian Refugee Finds Love and Acceptance for the First Time in Boise," Idaho News 6, 30 June 2016, <https://www.kivitv.com/news/gay-syrian-refugee-nds-love-and-acceptance-for-the-rst-time-in-boise>; Catherine Porter, "Toronto Group Reaches Out to Help Gay Refugees Start New Lives in Canada," *The Star*, 14 November

2014, https://www.thestar.com/news/world/2014/11/14/toronto_group_reaches_out_to_help_gay_refugees_start_new_lives_in_canada.html; Nadine Yousif, “We Are the Only Family for Each Other’: How LGBTQ Refugees Are Finding Support and Solidarity in Edmonton,” *The Star*, 1 January 2019, <https://www.thestar.com/edmonton/2018/12/21/howsupport-Workers-are-helping-lgbtq-refugees-nd-support-and-solidarity-in-edmonton.html>.

- 35. Inderpal Grewal, *Saving the Security State: Exceptional Citizens in Twenty-First Century America* (Durham, NC: Duke University Press, 2017).
- 36. David L. Eng, *The Feeling of Kinship: Queer Liberalism and the Racialization of Intimacy* (Durham, NC: Duke University Press, 2010).
- 37. Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, trans. James Harle Bell, John Richard von Sturmer, and Rodney Needham (London: Eyre & Spottiswoode, 1969).'
- 38. Jasbir K. Puar, *The Right to Maim: Debility, Capacity, Disability* (Durham, NC: Duke University Press, 2017).
- 39. Achille Mbembe, “Necropolitics,” *Public Culture* 15, no. 1 (2003): 11–40.
- 40. Lisa Malkki, “Refugees and Exile: From ‘Refugee Studies’ to the National Order of Things,” *Annual Review of Anthropology* 24 (1995): 495–523.
- 41. Jasbir K. Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (Durham, NC: Duke University Press, 2007).'
- 42. Freeman, “*Queer Belonging*,” 209.
- 43. Ella Shohat, “Area Studies, Transnationalism, and the Feminist Production of Knowledge,” *Signs* 26, no. 4 (2001): 1269–72.
- 44. My translation. See Farid-ud-Din Attar Nishapuri, *Mantiq ut-Tayr* (Tehran: Nashr-e Ferdows, 2009).
- 45. Mernissi, *Dreams of Trespass*, 152.
- 46. Ella Shohat, *Taboo Memories, Diasporic Voices* (Durham, NC: Duke University Press, 2006), 1.
- 47. Mino Moallem, “Women of Color in the U.S.: Pedagogical Reflections on the Politics of ‘the Name’” in *Women’s Studies in Its Own*, ed. Robyn Wiegman (Durham, NC: Duke University Press, 2002), 368–82.
- 48. *Ibid.*, 370.
- 49. Arondekar and Patel, “*Area Impossible*.”

• ۵۰. نیازی به گفتن نیست که انتقاد من از مطالعات کوئیر ادعای تعالی نیست. این شناختی حاصل از مشارکت من در رشته‌های دانشگاهی و رشته‌های میان رشته‌ای است که به آنها تعلق دارم. علیرغم اصرار من بر مهاجور بودن سفیدی و اروپامحوری نظریه کوئیر، من اولین کسی هستم

که اعتراف می‌کنم به عنوان دانشجوی رشته انسان‌شناسی، نظریه کوئیر و مطالعات زنان و جنسیت در ایالات متحده، هرگز کارهای مریسی را برای تحصیلات تکمیلی خود مهم تلقی نکردم. یک عضو هیئت علمی ارشد که در مورد محتوای دوره من برای اولین کار در دوره تصدی من از من تحقیق بعمل آورد، با مخالفت پرسید، «این چه نظریه کوئیری است؟» این لحظه‌ای هوشیار کننده بود برای فهم این که یک دوره نظریه کوئیر با استنادها و مکان‌هایی که از احکام معیار ایالات متحده به عنوان «موضوعات خاص» و نه به عنوان نظریه مرکززدایی می‌کند.

• ۵۱. ایندرپال گروال و کارن کاپلان به درستی مطالعات اروپامحور درباره جنسیت و کاربردهای اصطلاح «فراملی» را پروپلمتیزه کرده‌اند. نگاه کنید به:

See Inderpal Grewal and Karen Caplan, "Global Identities: Theorizing Transnational Studies of Sexuality," *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 7, no. 4 (2001): 663-79.

• ۵۲. برای تجزیه و تحلیل درست و دقیق از تقسیم بندی بین مطالعات منطقه‌ای و نظریه کوئیر، نگاه کنید به:

Arondekar and Patel's "Area Impossible: Notes Towards an Introduction.

• 53. Maya Mikdashi and Jasbir Puar, "Queer Theory and Permanent War," *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 22, no. 2 (2016): 215-22.

• 54. *Ibid.*, 216.

• 55. *Ibid.* 220.

• 56. Arondekar and Patel, "Area Impossible," 152.

• 57. Shohat, *Taboo Memories*, 1-16.

• 58. *Ibid.*, 15.

• 59. این سوالات معرفت‌شناختی و آموزشی از سوی ریچا ناگار در اثر او به نام

Hungry Translations: Relearning the World through Radical Vulnerability

به زیبایی و به روشی غنایی پرداخته شده است. مجموعه‌ای گردآوری شده با همکاری هنرمندان، دانشجویان و فعالان، متنی ناگار تجلی‌ای از کار اتحادسازی و مرکززدایی از دانش استاندارد است. نگاه کنید به:

Richa Nagar, *Hungry Translations: Relearning the World through Radical Vulnerability* (Champaign: University of Illinois Press, 2019).

تحقیقات در زمینه مطالعات سکسوالیته خاورمیانه و نظریه کوئیر در چندین زبان ارائه شده و از یک رویکرد واحد فاصله دارند. ذکر کامل این تحقیقات در اینجا غیرممکن است، اما ذکر حداقلی از این آثار در ذیل مهم است:

Dorgham Abusalim, Sa'ed Atshan, Nadia Awad, Nada Elia, Sofian Merabet, Maya Mikdashi, and Nadine Naber, "On Palestinian Studies and Queer Theory," *Journal of Palestine Studies* 47, no.3(2018): 62-71; Nadjie Al-Ali and Ghiwa Sayegh, "Feminist and Queer Perspectives in WestAsia: Complicities and Tensions" in *Queer Asia: Decolonising and Reimagining Sexuality and Gender*, ed. J. Daniel Luther and Jennifer

Ung Loh (London: Zed Books, 2019); Dina Al-Kassim and Lara Deeb, "Introduction: Middle East Sexualities," *Journal of Middle East Women's Studies* 7, no. 3 (2011): 1-5; Sabiha Allouche, "Love, Lebanese Style: Toward a neither/and Analytical Framework of Kinship," *Journal of Middle East Women's Studies* 15, no. 2 (2019): 157-78; Sabiha Allouche, "(Dis)-Intersecting Intersectionality in the Time of Queer Syrian Refugee-ness in Lebanon," *Kohl: A Journal for Body and Gender Research* 3, no. 1 (2017): 59-77; Walaa Alqaisiya, "Decolonial Queering: The Politics of Being Queer in Palestine," *Journal of Palestine Studies* 47, no. 3 (2018): 29-44; Noor Al-Qasimi, "The 'Boyah' and the 'Baby Lady': Queer Mediations in Fatima Al Qadiri and Khalid Al Gharaballi's Wawa Series (2011)," *Journal of Middle East Women's Studies* 8, no. 3 (2012): 139-42; Noor Al-Qasimi and Adi Kuntsman, "Introduction: Queering Middle Eastern Cyberspaces," *Journal of Middle East Women's Studies* 8, no. 3 (2012): 1-13; Hanadi Al-Samman and Tarek El-Ariss, "Queer Affects: Introduction," *International Journal of Middle East Studies* 45, no. 2 (2013): 205-9; Paul Amar, "Turning the Gendered Politics of the Security State Inside Out? Charging the Police with Sexual Harassment in Egypt," *International Feminist Journal of Politics* 13 (2011): 299-328; Paul Amar, *The Security Archipelago: Human-Security States, Sexuality Politics, and the End of Neoliberalism* (Durham, NC: Duke University Press, 2013); Paul Amar and Omnia El Shakry, "Introduction: Curiosities of Middle East Studies in Queer Times," *International Journal of Middle East Studies* 45, no. 2 (2013): 331-35; Sahar Amer, *Crossing Borders: Love Between Women in Medieval French and Arabic Literatures* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008); Sa'ed Atshan, *Queer Palestine and the Empire of Critique* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2020); Sa'ed Atshan and Darnell Moore, "Reciprocal Solidarity: Where the Black and Palestinian Queer Struggles Meet," *Biography* 37, no. 2 (2014): 680-705; Omnia El Shakry, "Rethinking Entrenched Binaries in Middle East Gender and Sexuality Studies," *International Feminist Journal of Politics* 15, no. 1 (2013): 82-7; Leila Farsakh, Rhoda Kanaaneh, and Sherene Seikaly, "Introduction," in "Queering Palestine," special issue, *Journal of Palestine Studies*, 47, no. 3 (2018): 7-12; Dina Georgis, "Thinking Past Pride: Queer Arab Shame In Bareed Mista3jil," *International Journal of Middle East Studies* 45, no. 2 (2013): 233-51; Frances Hasso, "Masculine Love and Sensuous Reason: The Affective and Spatial Politics of Egyptian Ultras Football Fans," *Gender, Place, and Culture* 25, no. 10 (2018): 1423-47; Hatem, "Class and Patriarchy as Competing Paradigms"; Gil Hochberg, "'Check Me Out': Queer Encounters in Sharif Waked's Chic Point: Fashion for Israeli Checkpoints," *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 16, no. 4 (2010): 577-97; Shahram Kiani, Barrasi-ye

tarikhi-ye na-jonbesh-e koeir-elrani (Sweden: Kitab-i Arzan, 2019); Adi Kuntsman, *Figurations of Violence and Belonging: Queerness, Migrant-hood, and Nationalism in Cyberspace and Beyond* (Bern: Peter Lang, 2009); Joseph A. Massad, *Desiring Arabs* (Chicago: University of Chicago Press, 2008); Meem, Bareed Musta3jil: *True Stories* (Beirut: Meem, 2009); Sofian Merabat, *Queer Beirut* (Austin: University of Texas Press, 2014); Maya Mikdashi, "Queering Citizenship, Queering Middle East Studies," *International Journal of Middle East Studies* 45, no. 2 (2013): 350–52; Mino Moallem, "Passing, Politics, and Religion," *The Scholar & Feminist Online* 9, no. 3 (2011), http://sfonline.barnard.edu/religion/moallem_01.htm#text1; Nadine Naber and Zeina Zaatar, "Reframing the War on Terror: Feminist and Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer (LGBTQ) Activism in the Context of the 2006 Israeli Invasion of Lebanon," *Cultural Dynamics* 26, no. 1 (2014): 91–111; Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2005); Afsaneh Najmabadi, *Professing Selves: Transsexuality and Same-Sex Desire in Contemporary Iran* (Durham, NC: Duke University Press, 2013); Cenk Özbay and Evren Savcı, "Queering Commons in Turkey," *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 24, no. 4 (2018): 516–21; Elif Sari, "Lesbian Refugees in Transit: The Making of Authenticity and Legitimacy in Turkey," *Journal of Lesbian Studies* (2019): 1–19; Evren Savcı, "Who Speaks the Language of Queer Politics? Western Knowledge, Politico-cultural Capital and Belonging among Urban Queers in Turkey," *Sexualities* 19, no. 3 (2016): 369–87; Emrah Yildiz, "Cruising Politics: Sexuality, Solidarity and Modularity after Gezi," in *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*, ed. Umut Özkırımlı (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014), 103–20; and Asli Zengin, "The Afterlife of Gender: Sovereignty, Intimacy and Muslim Funerals of Transgender Women in Turkey," *Cultural Anthropology* 34, no. 1 (2019): 78–102. There are also special issues of academic journals, including "Middle East Sexualities," in *Journal of Middle East Women's Studies* 7, no. 3 (2011), edited by Dina Al-Kassim and Lara Deeb; "Queering Middle Eastern Cyberscapes," in *Journal of Middle East Women's Studies* 8, no. 3 (2012) edited by Noor Al-Qasimi and Adi Kuntsman; "Queer Affect" in the *International Journal of Middle East Studies* 45, no. 2 (2013), edited by Beth Baron and Sara Pursley; and a roundtable in the same issue, with Dina Al Kassim, Maya Mikdashi, Jasbir Puar, Sima Shakhshari, and Wilson Chacko Jacob titled "Queer Theory and Middle East Studies," edited by Paul Amar and Omnia El Shakry in the same issue; "Queering Palestine" in the *Journal of Palestine Studies* 47, no. 3 (2018), edited by Leila Farsakh, Rhoda Kanaaneh, and Sherene Seikaly, and a roundtable in

the same issue with Nadine Naber, Sa'ed Atshan, Nadia Awad, Maya Mikdashi, Sofian Merabet, Dorgham Abusalim, and Nada Elia. Also see Bareed Mista3jil for writings by queer Arab women. In addition, Jadaliyya and Kohl have published many articles about queer Middle East authored by scholars and activists, some of whom are cited above. See Jadaliyya entries at <https://www.jadaliyya.com/Search?keyword=queer> and Kohl entries at <https://kohljournal.press/search?k=queer>.

- 61. Farid-ud-Din Attar Nishapuri, *Mantiq ut-Tayr* (Tehran: Nashr-e Ferdows, 2009). For English translation, see Farid-ud-Din Attar, *The Conference of Birds: The Sufi's Journey to God*, trans. Afkham Darbandi and Dick Davis (n.p.: Aziloth Books, 2011).
- 62. bolqasem Ferdowsi, *Shahnameh: The Persian Book of Kings*, trans. Dick Davis (New York: Penguin Classics, 2016).