

國立政治大學中東與中亞研究碩士學位學程

碩士學位論文

跨越疆界-從伊斯蘭、家庭地位與社會階層探討

埃及穆斯林婦女的移動

Crossing Boundaries: Egyptian Muslim Women's Mobility from
the Perspectives of Islam, Family Status and Social Class

指導教授：王經仁 博士

研究生：陳芄苒 撰

中華民國 110 年 7 月

謝辭

就讀中東與中亞研究碩士學位學程恰好與大學就讀阿拉伯語文學系相隔十年，無論是學士還是碩士階段，至今依然深刻記得開學前一天的緊張和興奮，彷彿只是昨日的事。重返政大進修這兩年半以來，若不是得益於許多貴人相助，靠著個人力量實在難以在短時間內順利完成這份研究論文。

兼顧學業和全職工作不是一件容易的事，謝謝爸爸、媽媽自始至終尊重與支持我的每個選擇與決定，作為我最堅強的後盾並滿足我於成長過程時所需的各種資源需求，使我得以毫無後顧之憂地朝著自己的目標前進。我也要謝謝我的兩個妹妹穎育和雅儒，在我身陷課業與工作壓力時給予我情感支持，幫我分攤了不少家務工作以減輕我的負擔。感謝我的丈夫振維，你總是比我還相信自己能夠順利完成這份研究，甚至為了讓我專注於學業而獨自扛起家計，這12年來與你相知相惜的日子總令人感到溫暖與安心。還要感謝遠在日本的馥豆姊姊，即使不在身邊也時常關心著我。如果我能夠在學業與職場上有良好的表現，都必須歸功於你們。

同時，我要特別感謝指導教授王經仁老師，在我遇到瓶頸時鼓勵我回政大進修，提供我許多寶貴的資源與機會，支持我赴美完成論文並繼續於研究領域深耕。在論文寫作的過程中，您給予我極大的空間發揮與探索，耐心地陪著我構築章節段落，包容我的反覆修改和緩慢產出。自大學時期便有幸承蒙您的教育和指導，能夠當經仁老師的學生是一件很幸福的事。

感謝口試委員李珮玲老師和包修平老師的悉心指導，在論文寫作上給予我建議與鼓勵，並提供我多元的視角與觀點。不僅使我獲益良多，也幫助我的研究論文能夠更臻完善。我也要感謝魏百谷老師、連弘宜老師和張景安老師分別於中亞和中東領域專業知識的教導、顧朋老師精彩的波斯語教學、張峯彬老師在社會階層研究與統計學的啟蒙與指導、曾蘭雅老師和劉長政老師的鼓勵，以及陳文章助教於行政作業的協助。

而這本論文的完成，還要感謝陪我一起修課的好朋友、好夥伴。謝謝學昌、安育、茵茵和映羽，你們的陪伴與打氣一直是支持我前進的動力。謝謝昀楨不厭其煩地為我解惑統計學。謝謝穎玉總是鼓勵我、相信我，並在我需要人陪伴的任何時刻義不容辭。謝謝我在學程認識的第一個好朋友于婷，每當我看到任何與土耳其有關的事物都會立即想到妳，我真的很想念妳和妳的單純可愛。此外，我也要謝謝正儒特地跑到書局幫我查找中文書，解決了我於論文寫作時遇到的困難。

Last but most important of all, I would like to thank Riham Samra, who inspired me to do research on Muslim women's mobility. Riham not only shared her personal experience with me, but also encouraged me to explore the world of Egyptian Muslim women from different perspectives. Also, a special thanks to Leonard Vidalez, who helped me revise the English abstract of this study and make it perfect. I do learn a lot from both of you, and I am grateful for your support.

摘要

在 2011 年的埃及革命中，穆斯林婦女離家參與示威抗議行動對於女性賦權極具象徵性意義—女人突破傳統性別空間的限制並進入過往幾乎只由男人統御的公共領域。然而，女性地位不只沒有因為革命的成功而獲得改善，她的移動依然受到家庭及社會規範的限制。移動是一項賦權，控制與限制女人的移動皆會加劇其原本就居於弱勢的處境。根據聯合國開發計劃署 (UNDP) 於 2020 年公佈的性別不平等指數 (GII)，埃及的性別不平等問題仍是國家發展必須面對的課題。

為剖析埃及穆斯林婦女移動的阻礙成因和其移動慣習的養成，本研究藉由四位埃及女性作家 Alifah Rif'at、Nawāl al-Sa'dāwī、Leila Ahmed 和 Nayra Atiya 的著作，以女性視角探析埃及穆斯林婦女的個人空間。研究發現，四位作家和其所描繪的埃及穆斯林婦女皆未將女人遭受的貶抑歧視歸因於伊斯蘭，而是認為父權體制才是導致女人受到壓迫與限制的主因。埃及穆斯林社會與伊斯蘭、父權體制交織形成的制度與規範，在鞏固男性霸權的同時，亦將女人箝制於傳統性別角色，使其不僅內化與服膺她在家庭與社會中作為他者的角色與職責，亦難以取得能夠助她奪回個人自主權的資源。

埃及穆斯林婦女的移動實踐，建立在現存社會結構下的慣習與她對未來的傾向。因為預期資源取得受限，以及移動時所面臨的阻礙與限制，使埃及穆斯林婦女轉而將婚姻與家庭視為生存的保障，協助社會再製女人對男人與家庭的依賴，進而逐漸形成被動的移動傾向。此外，移動所需具備的資本門檻，也導致來自不同社會階層的埃及穆斯林婦女對於自由移動的議題存在著分歧，使她們至今仍難以組織一股能夠與父權體制與宰制階級抗衡的有效力量。

關鍵字：埃及、穆斯林婦女、移動、他者、慣習

Abstract

During the Egyptian Uprising of 2011, the advancement of Muslim women from home to participate in demonstrations has been interpreted as a significant symbol of women's empowerment. The boundary crossing of gendered spaces and entrance into the public sphere, which was almost exclusively dominated by men in the past, is a progressive signal forward. Unfortunately, after the successful overthrow of Mubarak regime, the social status of Muslim women has not been realized. Social norms and family rules continue to constrain any perceived progress made by Muslim women. Mobility is a basic right and form of empowerment. Controlling and restricting a woman's mobility will aggravate her disadvantaged situation. According to the Gender Inequality Index released by the United Nations Development Programme in 2020, gender inequality has been an important issue in Egypt which must be addressed in the national development strategies.

In order to explore the obstacles to the Egyptian Muslim Women's mobility and the development of personal, autonomous mobility, this study analyzed the personal space of Egyptian Muslim women through the female perspective. This was based on the works of four Egyptian female authors Alifah Rif'at, Nawāl al-Sa'dāwī, Leila Ahmed and Nayra Atiya. Surprisingly, these authors did not attribute the derogation and discrimination that women suffered to Islam. Instead, they argue that the patriarchy is the primary cause of women's oppressions and constraints. The institutions and norms formed by Muslim society, intertwined with a patriarchal system not only consolidated men's dominance over women, but also held women back with their traditional gender roles. These roles made women submit themselves to domestic responsibilities and internalize their gender roles as the "Others" in the family and society. Consequently, it made it difficult for them to obtain the resources that might help them regain autonomy.

The social practice of Egyptian Muslim women's mobility is in conflict between the existing habitus and women's hope toward future. Due to limited access of resources as well as the obstacles and constraints they might encounter while moving, women turn to marriage and family to ensure their survival in the patriarchal society. Although their decision will only make them perpetuate their dependence on men and family, which gradually forms a passive attitude toward their mobility. In addition, the essential capital required for mobility also leads to the disagreement on the issue of freedom of movement among women from different social classes. This is a primary reason why they have not become sufficiently strong to compete with patriarchal institutions and the ruling class that have put restrictions on their mobility.

Keywords: Egypt, Muslim women, mobility, the Other, habitus

目次

謝辭.....	I
摘要.....	II
Abstract.....	III
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	2
第二節 研究問題與目的.....	4
第三節 文獻回顧.....	6
第四節 研究方法與架構.....	16
第五節 研究範圍與限制.....	20
第二章 埃及女性文學與個人空間.....	22
第一節 Alīfah Rif'at: <i>Distant View of a Minaret and Other Stories</i>	24
第二節 Nawāl al-Sa'dāwī: <i>The Hidden Face of Eve</i> 與 <i>Woman at Point Zero</i>	27
第三節 Leila Ahmed: <i>A Border Passage: From Cairo to America--A Woman's Journey</i>	31
第四節 Nayra Atiya: <i>Khul-Khaal: Five Egyptian Women Tell Their Stories</i>	34
第三章 埃及穆斯林婦女的他者形塑.....	37
第一節 伊斯蘭—女人的伊斯蘭與命定觀.....	39
第二節 家庭—女人的身體與職責.....	47
第三節 教育—女人的再製.....	57
第四節 就業—自由與獨立之路?.....	63
第五節 社會階層—移動的目的與原因.....	70
第四章 埃及穆斯林婦女的移動權利與限制.....	76
第一節 伊斯蘭法與世俗法律.....	78

第二節 家庭—女兒、妻子與名譽.....	81
第三節 教育—就業與家庭的選擇.....	86
第四節 就業—緩慢的社會流動.....	91
第五節 社會階層—移動與慣習.....	97
第五章 結論.....	102
參考文獻.....	106



圖次

圖 2-1 Alifah Rif'at 的 91 歲冥誕.....24



表次

表 4-1 擔心-無法給孩子良好的教育.....	89
表 4-2 滿意度-國家的教育體制.....	89
表 4-3 正規教育體制為人們提供所需的技能和培訓.....	89
表 4-4 成為家庭主婦同樣充實.....	92
表 4-5 婦女為薪水工作會使學齡前子女受到損害.....	92
表 4-6 2012 年 15-64 歲婦女平均每週投入職場與家務時數.....	93
表 4-7 國內遷移的原因.....	96



第一章 緒論

隨著 2010 年 12 月自突尼西亞興起之民主化運動阿拉伯之春 (Arab Spring) 席捲中東與北非地區，這股反對專制極權政府的革命之火也於 2011 年延燒至埃及。在為期 18 天的埃及革命中，埃及穆斯林婦女離家參與示威抗議行動不僅成為推翻威權政府的重要助力，對於女性賦權更具有象徵性意義—女人突破傳統性別空間的限制並進入過往幾乎只由男人統御的公共領域。然而，與男人齊心並肩瓦解獨裁政權的功勞仍無法使埃及穆斯林社會接納女人於公共空間的存在。在革命結束之後，埃及穆斯林婦女被迫重返歸屬於她的私領域和家庭崗位；一旦女人跨越她的性別空間便容易遭受社會不友善的對待，無論是言語或肢體騷擾，抑或是殘暴的身體侵犯。埃及穆斯林婦女的地位不只沒有因為革命的成功而有所提升，她的移動依然受到家庭及社會規範的控制與限制。

移動為賦權的其中一種形式，也是經常被忽略的一項重要權利。控制與限制女人的移動皆會加劇其原本就處於弱勢的處境。只是，每當探討與穆斯林婦女權益相關的議題，在多數情況下，人們還是會輕易或習慣性地依據其「穆斯林」身份而錯誤地將穆斯林婦女面臨的困境歸因於伊斯蘭，並忽視了支持社會運作的潛在結構性因素，例如父權體制和資源分配不均所造成的性別不平等。

因此，本研究將藉由四位埃及女性作家 Alīfah Rif'at、Nawāl al-Sa'dāwī、Leila Ahmed 和 Nayra Atiya 的個人傳記與文學著作，解析以女性視角所描繪之埃及穆斯林婦女的個人空間，探討埃及穆斯林婦女的性別角色與個人地位如何在父權體制運作下於伊斯蘭、家庭、教育和就業場域中形塑。同時，本研究亦將以埃及現行法律、家庭與社會道德規範，以及埃及穆斯林婦女在教育與勞動市場的參與表現，分析傳統性別角色和資源取得不平等對埃及穆斯林婦女移動行為的影響。

第一節 研究動機

萬事達卡 (Mastercard) 與新加坡商新月評等 (Crescent-Rating) 自 2015 年起便共同合作開發穆斯林旅遊市場研究報告, 其中最著名的即是每年定期出版之《全球穆斯林旅遊指數》 (Global Muslim Travel Index, GMTI)。《全球穆斯林旅遊指數》不僅提供穆斯林旅遊市場的最新資訊, 同時不斷更新穆斯林的消費行為與趨勢。萬事達卡與新月評等更進而針對特定旅遊目的地、旅遊型態、數位科技等主題出版專題報告, 於 2019 年出版之《2019 穆斯林婦女旅遊》 (Muslim Women in Travel 2019) 便是最新的專題報告之一。

近年來女性旅行者在旅遊市場的比例快速增長, 《2018 婦女旅遊趨勢》 (Women's Travel Trend for 2018) 指出將近三分之二的旅行者為女性, 且 80% 的旅遊決策是由女性所決定 (Landers, 2018)。根據《2019 穆斯林婦女旅遊》, 2018 年全球穆斯林旅遊人次達 1.4 億人次, 其中穆斯林婦女估計達 6,300 萬人次, 佔全球穆斯林總旅遊人次的 45% (Mastercard-CrescentRating, 2019, p.14)。隨著全球女性旅行者成長的趨勢, 這些受過教育的年輕穆斯林婦女較以往更有機會參與不同的勞動力市場, 並擁有更高的可支配所得, 因而能夠擁有旅行、探索與體驗目的地生活的權力 (Mastercard-CrescentRating, 2019, p.15)。

《2019 穆斯林婦女旅遊》是透過線上問卷與訪談的方式進行, 最終收到 3,308 位穆斯林女性受訪者的回覆, 並以 25 至 34 歲的受訪者佔多數 (佔總受訪者的 39%)。值得注意的是, 這些受訪者有 73% 來自亞洲與太平洋地區, 只有 3% 來自中東地區 (Mastercard-CrescentRating, 2019, p.53)。不同地區擁有如此懸殊的受訪比例與各地區實際穆斯林人口比例有著相當大的差距。《2019 穆斯林婦女旅遊》雖然沒有詳細列舉訪談資料來源與搜集方式, 但可以推測的是, 由於負責

調查與出版報告的新月評等是一間總部位於新加坡的旅遊服務供應商，地緣關係使其較容易取得來自亞洲與太平洋地區的樣本資料，因此來自中東地區的受訪者所佔比例較少。

事實上，中東地區有不少國家仰賴觀光收入作為主要外匯來源。在中東地區擁有最多穆斯林人口的埃及，其旅遊業收入於 2019/2018 會計年度達到 125.7 億美元，約佔 GDP 的 12% (Trading Economics, n.d.)，為埃及重要的收入來源之一。2021 年 4 月 3 日，埃及總統‘Abd al-Fattāh al-Sīsī (عبد الفتاح سعيد حسين خليل السيسي, 1954-) 更盛大舉辦法老黃金遊行 (The Pharaohs' Golden Parade)，透過新聞與網路直播古埃及法老與皇后木乃伊從舊埃及博物館 (Museum of Egyptian Antiquities) 遷移至新埃及文明博物館 (Grand Egyptian Museum) 的過程，向世界展現埃及發展觀光旅遊產業的決心。儘管埃及旅遊產業發展蓬勃，人民卻沒有明顯對國內旅遊或國外旅行表現出興趣。根據經濟合作暨發展組織 (Organisation for Economic Co-operation and Development, OECD) 的《2018 旅遊趨勢與政策》 (Tourism Trends and Policies 2018)，最新的統計報告顯示 2015 年埃及出境旅遊人次僅有 2,134,000 人次 (OECD, 2018, p.333)，同年的埃及人口總數為 92,442,549 人 (PopulationPyramid.net, n.d.)；而 2015 年 CEIC 針對埃及家庭平均支出的數據統計亦指出，娛樂與文化 (recreation and culture) 消費項目僅佔埃及家庭平均支出的 2.1% (CEIC, n.d.)。埃及人民對旅遊與旅行的不熱衷，或許與經濟和文化資本的缺乏有關。Janet Wolff (1993, p.224) 指出，除了性別，經濟與文化資本的差異以及社會階級的差異，都會造成旅行模式與行為的差異。

旅行是移動 (mobility) 的一種展現，而移動是一種賦權的形式。然而，在性別隔離的埃及穆斯林社會中，無論是旅行或是移動，婦女至今仍面臨著諸多限制。

2019年5月，艾資哈爾清真寺教長於電視節目佈道時強調，除非取得丈夫同意，否則妻子無論何時皆不能自由地出門（Teymoori, 2019）。2021年3月，埃及穆斯林婦女在社群網站發起#Guardianshipismyright (الولاية_حقي) 運動，抗議新的個人地位法修正案侵犯婦女身體的自主權和監護孩子的權利（Mada Masr, 2021）。在社群網站中，埃及穆斯林婦女寫下她們的真實經歷，分享現行法律與社會實務是如何阻礙她們在教育、銀行與健康等部門代表自己與孩子行駛個人權利及做決定，即使是旅行，她們也必須取得男性監護人同意。埃及憲法雖然保障了個人的移動與遷徙自由，但移動對穆斯林婦女來說依舊不是件容易的事。除了必須取得男性監護人同意，普遍社會對單獨行動之婦女的不友善與歧視，都成為限制她們移動的原因，更進而形塑她們被動的移動傾向。

第二節 研究問題與目的

在古埃及社會中，女人被賦予和相同社會階級男人同等的合法權利，並且對來世也有同樣的期許（Watterson, 2011, p.17）。然而，對照埃及現況，2020年聯合國開發計劃署（The United Nations Development Programme, UNDP）公布了最新的性別不平等指數（Gender Inequality Index, GII），這項指數是根據生殖健康¹、賦權²和勞動市場參與率³來衡量各國性別成就現況與性別平等基準之落差。根據 UNDP 的報告指出，埃及的性別不平等指數於 162 個國家中排名第 108 名（UNDP, 2020, 362）。顯示埃及的性別不平等問題仍是國家發展過程所面臨的嚴峻議題。

¹ 生殖健康（reproductive health）是由孕產婦死亡率和青少年生育率來衡量。

² 賦權（empowerment）是根據女性在國會所佔席次的比例和至少受過中學教育的 25 歲及以上的成年男女比例來衡量。

³ 勞動市場參與率（labour market participation）是透過 15 歲以上男女人口的勞動力參與率來衡量。

埃及穆斯林婦女參與 2011 年阿拉伯之春示威抗議運動對推翻時任總統 Hosnī Mubārak (محمد حسنى سيد مبارك, 1928-2020) 的統治有著重要影響，女人跨足至過往專屬於男人的公共空間，與男人肩並肩地在街頭和廣場上一起對抗專制腐敗的政權。這顯示出埃及女人具有和男人相同的力量，她是個獨立的個體，不必從屬於男人和政府的權威，她能夠站出來為自己發言，與男人一同參與社會並為維護公平與正義盡一份心力。儘管為期 18 天的革命運動被視為埃及的黃金 18 天，因為這段期間埃及女人在街道上、廣場上的移動沒有像過去一樣容易遭受男人的側目和語言肢體騷擾，但在革命結束後，公共空間卻再度歸屬於男人，女人被迫返回屬於她的私領域和家庭崗位。埃及裔女性主義作家 Mona Eltahawy(2015, p.6) 認為參與 2011 年革命並沒有讓女人變得自由，女人的基本移動仍受到男人的控制，她被要求待在家裡，不僅難以擁有屬於自己的汽車，想要旅行也必須先取得男人的許可。

Doreen Massey (1993, p.62) 指出：「移動以及對移動的控制皆反映和強化權力」，即控制移動將使已經處於弱勢的群體變得更加弱勢，因其無法藉由移動去取得能夠幫助改善處境的資源。以女性群體為例，無論是拒絕讓女人移動，還是控制女人的移動，皆使女人難以脫離她與男人的從屬關係和她的傳統性別角色 (Hanson, 2010, p.10)。如果將移動視為女性賦權的其中一種形式，那麼限制埃及穆斯林婦女移動的因素為何？埃及穆斯林婦女對移動的態度與傾向又是如何形塑而成？為了深入探討移動作為埃及穆斯林婦女賦權的議題，本研究將從三個層面進行討論：

一、女性傳統性別角色的形塑：在父權文化盛行的埃及穆斯林社會中，

女人作為從屬階級是否會對她的移動能力造成影響？

二、性別不平等與階層不平等：資源與移動皆有助於改善女性的社會地位，傳統性別角色與不同階層的經濟差異會如何影響女性資源的取得和移動模式？

三、女性的移動習慣：當埃及穆斯林婦女普遍仍受男人的宰制，在長期不易取得資源與權力的情況下，女性是否會傾向接受她難以移動的現況，甚至是習慣她的不移動？

藉由上述三個層面的探討，將有助於分析埃及穆斯林婦女在移動時面臨的困境，以及她需要跨過哪些疆界才能取得資源和提高她的移動能力，以期改善個人的地位與處境。

第三節 文獻回顧

一、伊斯蘭與穆斯林婦女的移動性

(一) 伊斯蘭的移動性

社會學家 John Urry (2000, p.49) 認為「文化」(culture) 維持了多樣的群居模式，使其本身便具備流動性。Urry (2002) 將流動區分為五種模式，分別是人們為工作、休閒、家庭生活、娛樂、遷徙和逃亡的「有形旅行」(corporeal travel)；交予生產者、消費者與零售業者的「物件移動」(physical movement of objects)；透過電視上地點與人物之影像所進行的「想像旅行」(imaginative travel)；藉由網際網路超越地理與社會距離的「虛擬旅行」(virtual travel)；以及使用信件、電話、傳真與手機傳遞人與人之間的訊息之「交際旅行」(communicative travel)。

早在伊斯蘭出現於阿拉伯半島以前，有形旅行已經是沙漠遊牧部族的日常，傍著綠洲與商賈貿易興起的定居聚落逐漸成為商道必經的重要城鎮。儘管有關麥加在古萊氏（Quraysh, قريش）部族掌管之前的歷史紀錄十分稀缺（Ibrahim, 1990, p.35），但已知的歷史記載顯示，西元 5 世紀在古萊氏部族的領導下麥加逐漸成為一個繁榮的貿易中心。先知穆罕默德（Muḥammad ibn ‘Abdullāh ibn ‘Abdul-Muṭṭalib ibn Hāshim, محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم, 571-632）在接受天啟之前主要的工作便是協助女商人哈蒂嘉（Khadījah bint Khuwaylid, خديجة بنت خويلد, 555-619）帶領商隊前往敘利亞地區進行貿易，成功完成這項艱鉅任務的穆罕默德獲得哈蒂嘉的青睞，進而向哈蒂嘉求婚並取之為妻（Armstrong, 2018, p.50）。隨著古蘭經降世與伊斯蘭的傳播，南征北討的移動過程使伊斯蘭版圖逐漸擴大，並為而後 8 至 13 世紀的伊斯蘭黃金年代拉開序幕。

回顧伊斯蘭的發展歷史，伊斯蘭得以在短時間傳播可歸因於帝國崛起與對外征伐。伊斯蘭本身就具有流動性，不僅於傳播的過程中跨越了地理空間限制，更意圖改善當時社會不平等現象以消弭階級差異，無論身份的尊卑貴賤，在阿拉（Allāh, الله）與《古蘭經》（al-Qur’ān, القرآن）前一律平等。伊斯蘭成為穆斯林生活的依歸，形塑獨具特色的伊斯蘭文化。

伊斯蘭鼓勵穆斯林旅行，如《古蘭經》第 29 章〈蜘蛛〉（al-‘Ankabūt, العنكبوت）第 20 節所述，穆斯林能夠藉由旅行觀察阿拉如何創造眾生並見證阿拉的全能：

你說：「你們應當在大地上旅行，因而觀察真主怎樣創造眾生，又怎樣再造他們。真主對於萬事確是全能的。」（馬堅，2016 年，298 頁）。

雖然《古蘭經》賦予穆斯林旅行的權利，但這項權利不僅受限於特定的範圍、制度與規範，旅行也須具備正當目的。Hassan Saad Sanad 及其研究夥伴(2010, p.22)

以伊斯蘭視角分析旅行與伊斯蘭法之間的關係，伊斯蘭鼓勵對個人有助益的旅行如朝覲（Hajj, حج）、醫治、教育、經商、貿易、娛樂和興趣，然而，這不代表伊斯蘭鼓勵穆斯林為規避每日責任而外出旅行，甚至遠離穆斯林社群，在旅行的同時也不能逾越伊斯蘭的規範與個人的義務。朝覲是伊斯蘭賦予穆斯林的宗教義務，也是五功之一。Viola Thimm (2018, p.4) 指出朝覲不只是為了宗教目的，充實精神與心靈也成為促使穆斯林前往朝覲的動機，即透過朝覲更接近阿拉，或透過朝覲的過程消除個人自負等，無論是為達成宗教義務或是滿足心靈所需，皆促使穆斯林的移動性。因此，伊斯蘭並無限制個人的移動自由。

（二）穆斯林婦女與移動

然而，每當提及穆斯林婦女的移動時，伊斯蘭的詮釋與教法卻有所不同。穆斯林婦女是否能自由地移動與單獨出遊經常成為法學家爭論的議題，因為《聖訓》（Hadīth, حديث）記載著先知穆罕默德曾告誡在沒有配偶或男性親屬（Muḥram, محرم）陪同的狀況下，不論旅行時間的長短，穆斯林婦女都不能單獨旅行：

他聽到先知說：「一個男人單獨和一個女人在一起是不被允許的，任何女人都不應旅行除非有 Muḥram 陪同。」一個男人站起來說：「真主的使者啊！我在某個戰役報了名，而我的妻子正前往朝覲。」真主的使者說：「去吧，和你的妻子去朝覲。」（Sunnah.com, n.d., Sahih al-Bukhari 3006）。

先知說：「除非有 Muḥram 陪伴，一個女人不應旅行超過三日。」

（Sunnah.com, n.d., Sahih al-Bukhari 1087）。

先知說：「一個信奉真主與末日的女人不被允許旅行一天一夜，除非有 Muḥram 陪同。」（Sunnah.com, n.d., Sahih al-Bukhari 1088）。

Muhammad al-Sharif 於其著作 *The Fiqh of Hajj for Women* 中說明了伊斯蘭遜尼四大法學教派⁴對於穆斯林婦女履行朝覲義務之觀點的分歧。哈納菲 (Ḥanafī, المذهب الحنفي)⁵與漢巴利 (Ḥanbalī, المذهب الحنبلي)⁶法學派認為即使是出於宗教目的，只要婦女沒有配偶或男性親屬陪同便無須履行朝覲的義務，因為沒有男性協助的旅程將使婦女暴露在危險的處境中；相較於哈納菲與漢巴利法學派，馬利基 (Mālikī, المذهب المالكي)⁷與莎菲懿 (Shāfi'ī, المذهب الشافعي)⁸法學派則認為若穆斯林婦女沒有配偶與男性親屬的陪同履行朝覲義務，她仍可以加入另一群安全團體 (secure group) 來完成她的旅程，這個團體可以由一群女人、一群男人，或是由一群男女共同組成 (Al-Sharif, 2003, pp.11-12)。顯然，經過不同法學派詮釋後的伊斯蘭法並不支持和鼓勵穆斯林婦女單獨旅行，這也成為日後穆斯林婦女外出的限制來源。

⁴ 伊斯蘭遜尼四大法學派分別為哈納菲法學派、馬利基法學派、莎菲懿法學派與漢巴利法學派。伊斯蘭法學 (Figh, فقه) 被視為伊斯蘭法 (Sharī'a, شريعة) 的科學，是伊斯蘭法的理解與實踐。四大法學派對於伊斯蘭教法學有著不同的詮釋。

⁵ 最早可追溯至西元8世紀，由伊拉克庫法人Abū Ḥanīfa (أبو حنيفة, 699-676) 所創。主張制定教法時需嚴格依據《古蘭經》並審慎引用《聖訓》，著重理性與邏輯。在制定教法時採用公議 (Ijmā', إجماع) 與類比 (Qiyās, قياس) ，若無先例可援，則採用執法者的個人意見 (Ra'y, رأي) ，並採取擇善原則 (Istihsan, استحسان) 。

⁶ 起源自西元9世紀伊拉克巴格達人 Aḥmad ibn Ḥanbal (أحمد بن حنبل, 780-855) ，為遜尼四大法學派中最保守的法學派。主張立法來源為《古蘭經》、《聖訓》、先知穆罕默德同伴的教令以及早期穆斯林的先例等，並只能逐字逐句地解釋而不能延伸擴張。同時對於對於執法者的個人意見與類比抱持懷疑態度，並拒絕以此來推翻《聖訓》或是穆斯林先例。

⁷ 起源自西元8世紀麥地那人 Mālik ibn Anas (مالك بن أنس, 711-795) 。除了以《古蘭經》與《聖訓》作為立法依據，馬利基法學派認為麥地那人民的公議與傳統習慣也是伊斯蘭法的有效依據。

⁸ 由 Mālik ibn Anas 的學生 Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī (محمد بن إدريس الشافعي, 767-820) 於西元9世紀初所創。其拒絕以社群傳統習慣作為先例，並主張毫無疑問地接受《聖訓》作為除了《古蘭經》以外的立法與宗教審判的主要依據。而當在《古蘭經》或《聖訓》中找不到明確的指示時，可以使用公議與類比推理。

儘管男性穆斯林同樣因為遊牧部族間的資源掠奪（Ghazw, غزو）問題，難以進行旅行，但《聖訓》與伊斯蘭法卻沒有因此為男人設下和女人一樣旅行規範。

正如 James Clifford 認為旅行並非性別中立：

的確，性別、階級、種族和文化對「旅行」的標記非常清楚。「好的旅行」（英勇的、教育的、科學的、冒險的、高貴的）是男人（應該）做的事。女人被阻止從事認真的旅行。她們當中的一些人去了遙遠的地方，但主要作為陪伴者，或作為「例外」（Clifford, 1992, p.105）。

然而，女性穆斯林旅行者雖然較少被提及與重視，但她們確實存在。每當探討歷史上重要的旅行家與旅遊文學時，一定會提到重要的穆斯林旅行家 Ibn Baṭūṭah (ابن بطوطة, 1304- 1369)，其歷時 29 年的世界旅行橫跨歐、亞、非三大洲，所見所聞成為後世學者考證 14 世紀不同社會與文化的重要資料。在 Ibn Baṭūṭah 的旅程中，與之關係最密切的即為婦女。Rachel Singer 在“Love, Sex, and Marriage in Ibn Battuta's Travels”一文中如此寫道：

Ibn Baṭūṭah 的旅行記述 (rihla) 經常進入私人領域，涵蓋了他的聽眾可能會認為不適合旅行記述的詳細個人資訊。他沒有表現出傳統上對於討論個人家庭的不願意，他提到他的母親、十位妻子、五個孩子和無數小妾。他也對她們的事物感到興趣，有時甚至超越了他對旅行描述的興趣（Singer, 2019, p.2）。

Marina A. Tolmacheva 亦從 Ibn Baṭūṭah 的旅行記述解析中世紀穆斯林婦女的移動性。Tolmacheva (1993, p.125) 認為穆斯林婦女不全然是被動的，Ibn Baṭūṭah 在旅行記述曾經提及他的妻子因為不願意離開熟悉的環境而選擇和他離婚。正如 Ibn Baṭūṭah 的妻子無法掌控先生的旅行，Ibn Baṭūṭah 同樣不能控制妻子不願跟他

一起旅行的意願，因此，離婚應被視為合適的處理方式，而不是丈夫單方面將妻子拋棄（Tolmacheva, 1993, p.126）。此外，Ibn Baṭūṭah 也描述了穆斯林婦女移動的自主性，特別是來自中上階層的婦女，地位與財富讓她們能夠確保旅行的安全與舒適，儘管她們的旅行目的主要還是與朝覲和拜訪家人有關。不過，Tolmacheva 也強調地位崇高的穆斯林婦女雖然在發起或加入旅行都發揮著重要作用，但這並不代表她們享有更多自由。這主要是因為中世紀時期的宗教權威日益嚴格執行性別隔離的制度，他們尤其針對身份地位高的穆斯林婦女強調性別隔離以及用面紗遮掩自己的重要性（Tolmacheva, 1993, p.133）。

二、性別與空間

無論是東方還是西方，非穆斯林族群的主流文化在探討普遍存在之穆斯林性別隔離文化時，經常將性別隔離文化視為造成穆斯林婦女受到男人宰制與壓迫的主要原因。然而，Lila Abu-Lughod 在針對埃及西部沙漠 Awlad ‘Ali 貝都因 (Badw, بدو) 部族進行田野調查時，她發現性別隔離雖然將貝都因部族的社會生活區分成兩個世界，即成年男人的世界以及女人與孩子的世界，但這兩個世界是平行共存的，其功能在於性別分工，而不是為了滿足特定男人的權力和願望（Abu-Lughod, 1985, pp. 639-640）。Abu-Lughod (1985, p.644) 認為，性別隔離的社會使貝都因婦女能夠取得個人的自主權，因為女人待在屬於她們的個人空間中管理其所負責的事務，她們的生活不僅不會受到男人的干涉，且男人對女人的世界所知甚少。性別隔離因此使貝都因婦女能夠保有自己的隱私和相當程度的自由。尤其當男人必須負責放牧與對外交涉的工作使其幾乎整天的時間都不在營地範圍內，他們很少有機會能強加自己的宰制於女人身上；而女人在完成她負責的工作後，閒暇時

也能夠隨心所欲地做自己想做的事，像是編織和拜訪鄰居等（Abu-Lughod, 1985, pp.645-646）。

近似 Lila Abu-Lughod 的觀點，Cynthia Nelson 同樣認為女人在性別隔離的社會中並非沒有自主權。Nelson（1974, p.559）在研究民族誌時，發現女人在部族社會的親屬關係（kinship）中扮演著重要角色，無論是作為女兒、姊妹、妻子或是母親，女人經常是負責調解家庭與社會關係的資訊中介（information-broker），她可以決定向部族中的男性成員提供或隱藏某些資訊，進而影響像是聯姻關係的重大家庭決策。Nelson（1974, p. 560）認為作為資訊中介的女人不僅是聲譽的建立者和維護者，更是她行使個人的權力來維繫家族關係與社會關係的連結。因此，如果單純將性別隔離簡單劃分為屬於男人的公領域和屬於女人的私領域似乎過於狹隘。性別隔離不代表女人對男人負責處理的公共事務沒有興趣，她可以藉由提供於「女人空間」交流的資訊影響男人的決策，同時將男人排除在她的空間之外。

然而，性別隔離終究不是自然生成的產物。即使 Lila Abu-Lughod 和 Cynthia Nelson 的研究皆顯示貝都因部族的女性成員並不排斥性別隔離，有時甚至不吝於表達她們對性別隔離制度的偏好與感謝。但就如 Abu-Lughod 所言，性別隔離對人們生活的影響和實際運作的模式，還是會因其如何與社會、經濟和歷史互動結合而異（Abu-Lughod, 1985, p.638）。20 世紀的埃及經歷了西方思想與文化的衝擊與洗禮，中上階層的穆斯林知識份子紛紛呼籲女性教育、就業、參政和社會參與的重要性，提倡讓女人參與公共事務將有助於國家的發展與進步。在這些倡議女性權益的知識份子中，最著名的包含 Rifā‘ah Rāfi‘ al-Taḥṭāwī（رفاعة رافع الطهطاوي, 1801-1873）和 Qāsim Amīn（قاسم أمين, 1863- 1908）。Al-Taḥṭāwī 致力提

倡女子教育，鼓勵穆斯林婦女投入職場及參與經濟活動；Amīn 則深信藉由教育和提高穆斯林婦女的社會地位有助於國家發展的改善與進步。這些主張與觀點皆顯示強化婦女參與公共領域對社會和國家發展的重要性。

隨著 1952 年埃及的獨立和 1956 年總統 Jamāl 'Abd al-Nāṣir (جمال عبد الناصر, 1918-1970) 將蘇伊士運河國有化之後，奉行社會主義的 al-Nāṣir 政府積極推行義務教育，創造公部門和國營事業的就業機會，意圖將埃及打造成一個社會平等的世俗國家。得益於 al-Nāṣir 政府的社會主義政策，女人因此取得了教育和參與勞動力市場的機會。然而，女人大量投入勞動力市場引起的卻是埃及男人的不安與焦慮，許多男人更認為讓女人投入職場將會威脅男人的專業優勢和家庭權威。就在 al-Nāṣir 總統逝世後，長期被世俗政府打壓的保守宗教勢力崛起，並開始提倡女人的家庭角色與職責，強調女人重返家庭崗位的必要性。Aaron Rock-Singer (2016, pp.283-284) 認為致使性別隔離倡議高漲的原因，不僅是女性的教育和就業機會增加，這也是政治競爭的產物。Rock-Singer 於其研究中如此分析，除了與宗教儀式有關的空間，性別隔離在 20 世紀上半葉不是什麼重要的議題，當時的法學家主要關注的是男人與女人之間的互動模式，特別是非法的性關係，而不是在於將公共空間控制為男人專屬的領域 (Rock-Singer, 2016, pp.284-285)。只是，隨著 1970 年代埃及薩拉非主義 (Salafism) 與穆斯林兄弟會 (Muslim Brotherhood) 的政治競爭，為了與穆斯林兄弟會支持女性候選人和草根女性激進主義的政治理念區隔，薩拉非主義者要求婦女回歸家庭以維護道德體系，而性別隔離的呼籲在當時也符合現實環境的需求 (Rock-Singer, 2016, pp.301-304)。除了緩解男人面對女人與之競爭時所造成的壓力，同時確保男人在家庭與社會中的權威和地位不會受到危害。

對埃及男人而言，缺乏安全感以及擔心資源與權力被女人爭奪或許才是導致性別隔離文化再度興起的主要原因。正如女性主義者 Nawāl al-Sa'dāwī (1980, p.146) 所認為的，女人一但離開家庭並進入原本只屬於男人的領域，她便會被男人視為危險的侵略者，因為女人展現的力量使她擺脫過往軟弱與被動的形象，以至於男人必須盡一切努力來保護他的權力，他不僅將女人囚禁於家中，更透過各種方式與暴力手段來懲罰闖入男人世界的女人。

三、埃及穆斯林婦女的移動阻礙

相較於過往中上階層的埃及穆斯林婦女受到佩戴面紗與性別隔離的限制，Valentine M. Moghadam (2003, p.6) 認為現今出身自中上階層的穆斯林婦女反而較中下階層的穆斯林婦女能夠自由地移動。這種存在於不同階層間的移動能力差異，其形成的原因即是穆斯林婦女在公共空間移動時是否能確保她的身體不會受到騷擾與侵犯。在埃及，女人的移動範圍與空間明顯小於男人的移動範圍與空間。當男人可以自由地移動且幾乎不會受到任何限制，女人在外移動時則必須注意她的穿著和言行舉止。Farha Ghannam 認為埃及男女在移動時面臨的不同限制，影響了他們在街道上的行為表現。Ghannam (2002, pp.99-100) 觀察到埃及男人在走路時會環視周遭區域，隨時準備介入衝突的調停，或是在緊急狀況發生時提供援助，因為埃及男人的聲譽和男子氣概建立在他是否有能力保護女人和維護社會正義，儘管在街道上還是有許多男人將戲弄與評論經過他們的女人視為娛樂來源；而單獨走在路上的女人則必須謹慎小心，她會快步行走，避免與男人的眼神接觸或是回應他的嘲弄，這樣才能表現出她的端莊與穩重。此外，Ghannam (2002, pp.101-102) 也指出，埃及女人在公共空間移動時亦會受到年齡、婚姻狀態、經濟、子女數和社會文化背景如教育與宗教等因素的影響，例如，單身的年輕女性

在母親的監督管理下較能自由地外出和工作，但已婚婦女在丈夫的限制下則沒有太多的外出機會，因為丈夫經常將限制妻子的移動視為他行使一家之主的權力。

由於男人主宰的公共空間普遍充斥著對女性的不友善態度，尤其是埃及的街道，男人的騷擾與侵犯行為使埃及穆斯林婦女的移動變得困難與不安全。女人因此必須減少在公共空間停留的時間，或是藉由自行開車、搭計程車來確保她能夠免於男人的注目與議論。然而，不是每個埃及穆斯林婦女都有足夠的經濟能力，讓她能購買汽車或是負擔計程車車資，絕大多數的埃及穆斯林婦女在長程移動時，礙於經濟限制只能選擇搭乘公車或迷你巴士，車內的擁擠空間反而使她們更難避免男人的肢體接觸，進而降低了她們的移動意願。Anouk de Koning 在研究開羅的公共空間與性別隔離現象時，發現了埃及穆斯林婦女在移動時的階層不平等。De Koning (2009, pp.548-549) 認為，相較於公車對中下階層的婦女而言代表著被迫與男性接觸和可能遭受的性騷擾，汽車使中上階層的婦女能夠控制、保護她的移動自由，汽車因而成為女性移動時的安全空間，讓她可以依照個人的喜好打扮與穿著，無需擔心是否會引起不必要的凝視與肢體接觸。

經濟資源的取得亦會影響埃及穆斯林婦女的移動能力。Hanan Nazier 和 Racha Ramadan (2018, p.167) 認為，資源的缺乏是限制埃及婦女移動的主要原因，婦女的就業狀況、婚姻生活費用的分擔和父母的背景（如教育程度、經濟能力）等因素，皆對於婦女取得決策權力和移動自由有著重要的影響。Dina Abdel Fattah 於研究埃及婦女的移動性與經濟參與時也有同樣的發現，移動能力較高的婦女集中在財富所得分配最高的家庭中，而處於經濟底層的埃及婦女，她們移動能力最低 (Fattah, 2020, pp.13-14)。

除了經濟資源，社會與文化因素也成為埃及穆斯林婦女的移動阻礙。從政治、經濟、社會與宗教層面來說，家庭是中東穆斯林社會的核心，也是社會運行的基本單位（Joseph & Slyomovics, 2001, pp.1-2）。在穆斯林的傳統觀念中，女人的出生便是為了成為家庭主婦（Aslam, 2017, p.81），Saiyma Aslam（2017, p.144）認為這樣的傳統父權價值限制了穆斯林婦女的移動性，並將女性的公共參與視為一項不值得的追求，阻礙了穆斯林婦女在社會、經濟甚至政治上的流動。

儘管目前已有許多研究從宗教、文化與經濟等不同層面討論了穆斯林婦女的性別隔離空間，以及她們在公共空間移動的限制，但鮮少有研究能夠深入探究穆斯林婦女對性別隔離與移動的真實想法。正如穆斯林婦女對於女性穿戴頭巾的議題至今仍存在著分歧，她們對於性別隔離與移動或許也有著不同的觀點與意見。在研究穆斯林婦女的議題時，應避免以個人立場與特定觀點去評斷文化的優劣，Lila Abu-Lughod 曾提出這麼一個問題：「穆斯林婦女真的需要被拯救嗎？」（Do Muslim women really need saving?），Abu-Lughod（2002, pp.788-789）認為西方經常將中東穆斯林婦女塑造成需要被拯救的形象，這是非常有問題的。因此，為避免犯下 Abu-Lughod 提及的錯誤，本研究將嘗試透過埃及穆斯林婦女的視角來討論她們對於移動的態度與傾向，進而分析文化與社會結構對女性移動行為所造成的影響。

第四節 研究方法與架構

Duane W. Crawford 與 Geoffrey Godbey 曾歸納出影響個體休閒參與的三個阻礙因素，分別是個人阻礙（intrapersonal constraints）、人際阻礙（interpersonal constraints）與結構性阻礙（structural constraints）。個人阻礙指的是心理狀態與屬性會影響休閒參與的偏好，包含壓力、沮喪、焦慮、宗教虔性等；人際阻礙指

的是人際關係或個人特質關係所影響的結果，如與家庭、伴侶或是朋友之間的關係；結構性阻礙指的是除了個人與人際外會阻礙休閒參與的其他因子，如家庭階段、財務狀況、季節氣候、交通、時間與機會等（Crawford & Godbey, 1987, pp.123-124）。移動是休閒參與和旅行的先決條件，個體必須具備移動的能力才能夠參與休閒活動和旅行。因此，Crawford 與 Godbey 的阻礙歸納不僅能用於解釋個體參與休閒活動時可能會遇到的限制，也適合用於歸納埃及穆斯林婦女在移動時面臨的阻礙。

本研究是以埃及穆斯林婦女作為研究對象的質性研究，藉由五個與女性賦權相關的子題來分析埃及穆斯林婦女的移動，即伊斯蘭（個人阻礙）、家庭（人際阻礙）、教育（結構阻礙）、就業（結構阻礙）和社會階層（結構阻礙），並使用內容分析法探討伊斯蘭、家庭地位與社會階層對埃及穆斯林婦女移動的影響。研究階段與分析架構如下：

一、階段一：建立女性的空間

Miral al-Tahawy 認為寫作可以幫助女人突破長期被壓抑與遮蔽的孤立空間，就像揭開她的面紗和頭巾，書寫成為展現她存在於公共空間的一種方式（Al-Tahawy, n.d.）。因此，本研究的第一階段將藉由埃及女性作家的寫作，深入了解埃及穆斯林婦女的個人空間，並以四位埃及女性作家的文學著作作為此階段的分析對象。這些埃及女性作家和她們的文學著作如下：

（一）Alīfah Rif'at (فاطمة عبد الله رفعت, 1930-1996) : *Distant View of a Minaret and Other Stories* (2014)

（二）Nawāl al-Sa'dāwī (نوال السعداوي, 1931-2021) : *The Hidden Face of*

Eve (1980)、*Woman at Point Zero* (1983)

(三) Leila Ahmed (إيلي أحمد, 1940-) : *A Border Passage: From Cairo to America-A Woman's Journey* (2012)

(四) Nayra Atiya⁹ : *Khul-Khaal: Five Egyptian Women Tell Their Stories*
(1982)

這四位埃及女性作家和她們的著作各自呈現出埃及穆斯林婦女的不同樣貌。Alifah Rif'at 成長於傳統的穆斯林家庭，有別於其他三位埃及女性作家，Rif'at 沒有赴海外求學的經驗也鮮少出國旅行，因此，她的女性觀點與寫作並沒有受到西方思想與文化的影響，只是如實地反映了傳統穆斯林婦女的日常生活與價值觀。Nawāl al-Sa'dāwī 是埃及女性主義重要的代表人物，其一生致力提倡穆斯林婦女的解放，為爭取女性權益不遺餘力。Al-Sa'dāwī 毫無畏懼地揭露埃及穆斯林婦女的地位與處境，反對任何以宗教、道德與愛為名來壓迫與限制埃及穆斯林婦女和人權的不公義行為。Leila Ahmed 出生在富裕的貴族菁英家庭，她的成長不僅受到西方教育和自由主義思想的影響，亦受到豐富伊斯蘭文化的薰陶。這使 Ahmed 能夠以有別於傳統穆斯林婦女和西方女性主義的觀點探討埃及穆斯林婦女的相關議題。而出生於埃及並於青少年時期與家人移民到美國的 Nayra Atiya 是一位口述歷史學家和翻譯，她流利的口語埃及阿拉伯語使她能夠直接與埃及穆斯林婦女溝通，為她們記錄下她們的生命故事。Atiya 翻譯了這些中下階層埃及穆斯林婦女的故事並出版成書，讓世界聽見她們的聲音。

⁹ 暫無查獲 Nayra Atiya 的生卒年資料。

本研究的第二章「埃及女性文學與個人空間」將深入介紹這四位埃及女性作家的個人經歷與文學著作，解析她們筆下的埃及穆斯林女性空間。而在這個章節中有一件事情必須特別說明，即 Alifāh Rif'at 和 Nawāl al-Sa'dāwī 皆是以阿拉伯文寫作，因此本研究在提及這兩位埃及女性作家的姓名時，選擇採用羅馬字母拼寫她們的名字¹⁰，至於 Leila Ahmed 和 Nayra Atiya 則是以英文寫作，並以她們的英文姓名為人所熟知，故沒有再以羅馬字母重新拼寫她們的名字。

二、階段二：女性的他者形塑

法國女性作家 Simone de Beauvoir (1908-1986) 認為女人並不是沒有自主權，只是她在由男人支配的社會中被迫放棄她的自主權。女孩自小就被形塑成男人與社會期望她成為的樣子，她必須學習取悅和討好他人，必須將自己客體化並成為他者 (being-other)，因為這才是讓社會接納她的最好方式；而當自由不屬於女孩與女人，她不能像男孩和男人一樣向外探索、獲得知識，便更難取得資源以奪回她的自主權 (Beauvoir, 2011, pp.294-295)。

儘管 Simone de Beauvoir 是西方女性主義的代表，但她藉由爬梳生物學、歷史文獻、文學典籍和女性生命歷程探討女人的性別角色及個人態度的形成過程，是非常值得學習的方式。因此，本研究第三章「埃及穆斯林婦女的他者形塑」將採用類似的分析模式，試圖從埃及女性作家的文學著作解析埃及穆斯林婦女在伊斯蘭、家庭、教育、就業和社會階層等五個子題中，她的性別角色態度是如何形塑，以及女性在父權社會下作為一個他者會對她的移動造成哪些影響。

¹⁰ 在查閱參考文獻時，需要以 Rifaat, A. 查詢 Alifāh Rif'at 的著作，以 El Saadawi, N. 查詢 Nawāl al-Sa'dāwī 的著作。本研究提及的其他埃及人物也都採用此方式拼寫姓名。

三、階段三：女性的移動慣習

本研究的第四章「埃及穆斯林婦女的移動權利與限制」將以埃及現行的法律與制度，佐以相關研究數據與資料，分別從伊斯蘭、家庭、教育、就業和社會階層等五個子題中分析埃及穆斯林婦女的移動權利與限制。同時，以法國社會學家 Pierre Bourdieu (1930-2002) 的實踐 (practice) 理論概念作為出發點，探討埃及穆斯林婦女在資本取得不平等的狀況下，她的移動性會受到哪些因素的限制，以及她的移動傾向是否為這些阻礙因素的長期累積而形成的一種慣習 (habitus)。

Pierre Bourdieu 認為日常生活的實踐是場域 (field)、資本 (capital) 與慣習的總和。在 Bourdieu 的實踐理論中，世界是由一個個彼此聯繫卻又相對獨立的場域所構成，每個場域都有其獨特的價值觀與規則，這樣的價值觀與規則是經過競爭與合理化的過程後才形成。每個場域中存在著不同形式的資本，如經濟資本、文化資本、社會資本和象徵資本，掌握資本的人便能掌握權力、制定規則。而慣習則是個人在特定場域的社會化過程中獲得與形成的一個長期傾向系統，這樣的傾向可被視為個人認知、思考與行為上無意識的慣性 (Bonnewitz, 2002, pp.70-118)。

第五節 研究範圍與限制

本研究的研究對象為埃及穆斯林婦女，並以 20 世紀下半葉至今作為研究的主要時間軸。雖然本研究選定三位重要的埃及女性作家 Alīfah Rif'at、Nawāl al-Sa'dāwī 和 Leila Ahmed 皆出生於 20 世紀上半葉，童年教育與成長經歷對她們生命歷程的形塑與發展有著重要影響。但由於英國治理期間和 1952 年埃及獨立建國後的社會結構全然不同，加上這些女性作家的個人傳記與文學著作皆成書於

20 世紀下半葉，且反映出當時埃及穆斯林婦女的地位與處境，所以才將 20 世紀下半葉定為研究的主要時間軸。

儘管本研究採用四位有著不同家庭背景與教育環境之埃及女性作家的個人傳記與文學著作，盡可能呈現來自不同社會階層之埃及穆斯林婦女的真實樣貌，然而，她們的文字和評論或多或少狹帶了個人的主觀意識，使其不一定能夠完全客觀描述埃及穆斯林婦女之間存在的階層差異，故這個部分需要社會研究的數據資料佐證說明。

無法親赴埃及進行田野調查成為本研究取得第一手資料的限制，使得在探討埃及穆斯林婦女的移動議題時，可能會導致過度概化或是觀點偏誤的狀況產生。因此，本研究亦搜集了埃及官方與民間的研究數據和以阿拉伯文撰寫的相關資料，藉以提升資訊的準確度與研究的客觀性。

最後，雖然穆斯林人口約佔埃及人口總數的 9 成，但埃及境內的科普特（Copts）婦女和信仰其他宗教的女性群體在移動行為與態度傾向是否不同於穆斯林女性群體，也是未來值得研究的議題。如此便能深入分析埃及不同宗教信仰的女性群體在移動表現的異同之處，以及移動作為賦權對於不同女性群體的實際影響。

第二章 埃及女性文學與個人空間

後殖民女性主義學者 Gayatri Chakravorty Spivak 在 “Can the Subaltern Speak?” 一文中指出女人作為從屬階級是不能發言的，尤其對於第三世界的婦女而言，無論是在父權社會與帝國主義之間，還是在主體建構與客體形塑之間，由男人主導並建立的制度規範與性別意識有效地將女人定義為客體，使女人喪失主體位置，因此無法為自己發言 (Spivak, 1994, pp.90-104)。不同於 Spivak 的論點，Betsy Wearing (1998, p.173) 認為即使在受到壓迫的環境下，女人依然能夠透過不同方式為自己創造空間。個人空間的創造不僅能賦予生活意義，也成為女人自我拓展的途徑，藉由個人經驗的分享與其他人產生連結和共鳴，進而集體行動共同面對她們處於從屬階級的困境，女人是能夠為自己發言的。

在傳統的埃及穆斯林社會中，女人因為她的性別與身體長期被男人與社會視為保護的對象，使其受制於種種以保護為名形成的文化和道德規範，女人的移動也因此侷限於家庭或是有著男性親屬陪同的空間。時至 19 世紀，得益於埃及現代化的印刷與出版技術，受過教育的婦女紛紛透過書寫和創作幫助女性突破空間的限制，揭露並反抗一直以來約束女性身體與個人自由的傳統價值和基於性別制訂的壓迫性規範。其中，最著名的包含以阿拉伯文、土耳其文和波斯文創作詩歌與散文來宣揚性別平權的 ‘Āisha Taymūr (عائشة عصمت تيمور, 1840-1902)，以及在埃及創立第一本女性月刊 al-Fatāh (The Young Woman, صحيفة الفتاة) 的 Hind Nawfal (هند نوفل, 1860-1920)。

到了 20 世紀，許多埃及女性作家選擇使用直白與赤裸的語言描述女性身體，表達女人對於性與情感的需求。Miral al-Tahawy (2015, p.275) 認為這般直率大膽地強調女性身體及其對性的渴望之寫作方式，不僅打破了傳統避談女人與性的

文化禁忌，更陳述了壓迫的社會和受其壓迫的女性身體之間存在的根本衝突。因此，本章將介紹四位書寫埃及穆斯林婦女並致力為女人發言的埃及女性作家，分別是 Alifah Rif'at、Nawāl al-Sa'dāwī、Leila Ahmed 和 Nayra Atiya，藉由她們的個人傳記與文學著作解析埃及穆斯林女性空間，探討她們筆下的埃及穆斯林婦女形象，以及受制於傳統和文化的女性空間對埃及穆斯林婦女移動造成的影響。



第一節 Alīfah Rif`at : *Distant View of a Minaret and Other Stories*

2021 年 6 月 5 日，全球最大的網路搜尋引擎 Google 於中東地區的 Google 首頁塗鴉 (Google Doodle) 投放了一幅圖畫，其描繪一名女性作家坐在有著中東特色景致之窗前寫作的場景。Google 投放這幅圖畫的目的，即是為了向埃及重要的女性作家 Alīfah Rif`at 致敬和慶祝她的 91 歲冥誕，並感謝 Rif`at 不畏懼地寫出埃及穆斯林婦女的地位與處境，鼓勵更多穆斯林女性站出來為自己發聲 (Google Doodle, 2021)。

圖 2-1：Alīfah Rif`at 的 91 歲冥誕



資料來源：Google

Alīfah Rif`at 的本名為 Fāṭmah Rif`at，她於 1930 年 6 月 5 日出生在一個座落於埃及東北部城市 Banha (بنها) 的傳統家庭中。Rif`at 沒有讀過大學，除了隨著第二任擔任警察的丈夫因職務調動在埃及境內遷移，她離開埃及赴其他國家旅行的次數屈指可數。正因如此，Rif`at 的寫作沒有受到西方思想與文化的影響，使她能夠以純粹的視角描寫居住於城市和農村的埃及穆斯林婦女，述說她們的人生故事。

1991 年 Rif`at 在接受加拿大環球郵報 (The Globe and Mail) 記者 Patrick Martin 採訪時分享了她的成長經歷。Rif`at 自小便展現了她對寫作的興趣，九歲

時她以家人經常造訪的村莊為背景寫下了第一則故事。然而，Rif'at 的寫作天賦沒有受到家人的支持與鼓勵，Rif'at 的姊姊撕毀了她的第一篇作品，要求她去刺繡，做一些女生真正該做的事。除了寫作，Rif'at 也非常喜歡繪畫。當完成中等教育後 Rif'at 向父親表達希望繼續就讀藝術學院的想法，她的父親卻把她嫁給一個她不喜歡的男人並中斷了她取得高等教育的求學之路。Rif'at 只能以她的身體來反抗這場被安排與強迫的婚姻，她拒絕與丈夫行房，使得這段婚姻關係僅維持八個月便結束。在那之後，Rif'at 的父親將她嫁給一個她熟識已久且從事警察一職的表（堂）親。原以為幸福與美滿的婚姻生活就此展開的 Rif'at，卻發現丈夫染上酗酒和賭博的惡習，甚至與其他女人有染。更糟糕的是，Rif'at 的丈夫同樣禁止她寫作。為了孩子，Rif'at 受困於不幸的婚姻中，絕望的她將重心寄託於宗教上，透過閱讀《古蘭經》和禮拜（Ṣalāh, صلاة）使心靈獲得平靜。最終，Rif'at 的丈夫於逝世前終於同意讓 Rif'at 寫作並出版她的作品，這些積累在 Rif'at 內心已久的情感與故事才得到了抒發的機會（Martin, 1991）。

為避免家人因為她的寫作蒙羞和遭受不必要的騷擾，Rif'at 以 Alīfah Rif'at 作為筆名出版她的作品，而“Alīfah”這個字在阿拉伯文中有著馴化的（動物）之意，象徵著女人在埃及的父權社會中被馴化與駕馭的處境。Rif'at 的短篇小說主題圍繞在埃及穆斯林婦女的生命歷程，其中包含不幸的童年、被強迫的婚姻、不忠的丈夫以及死亡等主題，她將個人的生命經歷及生活於其周遭之女人的生活經驗織入筆下故事，透過故事中的主角與敘事者之口，娓娓道出埃及穆斯林婦女對壓迫女性的制度規範與性別態度的反抗。1983 年，知名的阿拉伯文學翻譯家 Denys Johnson-Davies (1922-2017) 將 Rif'at 的部分作品翻譯成英文並出版成書，即 *Distant View of a Minaret and Other Stories*。 *Distant View of a Minaret and Other Stories* 收錄了 15 則短篇小說，除了一篇名為“*At the Time of the Jasmine*”的短篇

小說外，其餘的主角與敘事者皆為女性。Rif`at 筆下的埃及穆斯林婦女與作者本身的形象與態度並無不同，她著重於描繪女人在傳統穆斯林社會中所扮演的角色，她們不僅是存在於不同社會階層的女兒、情人、妻子、母親與寡婦，也是普遍被認為在埃及穆斯林社會中失去聲音的一群人。

Rif`at 的短篇小說幾乎是以家庭作為故事的起始背景，因為在傳統穆斯林社會中，家庭是女人主要的生活空間，也是她履行家庭角色與職責的地方。儘管有些女人表現出其對於生活現狀的享受與滿足，這並不表示她們擁有真正的自由和享有與男人同等的尊重與權利。在多數情況下，女人只能妥協和接受自己的命運，鮮少離開家庭去追尋個人自由與成就。就像 Rif`at 為了孩子選擇於不幸福的婚姻生活委曲求全，在“The Long Night of Winter”這則故事中，Rif`at 寫下主角 Zennouba 即使面對丈夫的暴力行為與不忠的行徑，她為了「順從丈夫，也為了她的孩子們，她屈服於妻子與母親的角色，一個受到婚姻與家庭保護的女人只有當人們將她抬送至她的墳墓時才會離開」(Rifaat, 2014, p.56)。女人的傳統性別角色與職責因此將女人限制於家庭空間，離開家庭的移動行為不是女人的選項。而在另一則短篇小說“The Flat in Nakshabandi Street”中，Rif`at 描述了終生未婚的 Aziza 與她的外甥和他們的一名女傭共同生活的故事。Aziza 從未外出工作或是跑腿辦事，除了出門參加喪禮，Aziza 足不出戶，她總是待在家中、倚著窗戶對那些在街道上玩耍的孩子們吼叫，以及斥責和指使她的女傭整理家務。Aziza 滿足於她為外甥積攢的財富，只要想到她的外甥將從她身上繼承一筆可觀的遺產就會使她感到快樂；但 Rif`at 認為當別人都活在希望當中，Aziza 卻必須努力確保她的日常生活能夠永遠像現在這樣穩定地持續(Rifaat, 2014, p.100)。到頭來 Aziza 還是孤身一人，即使心臟病發作也只能孤單絕望地待在家中，等著外甥與女傭返家並替她找醫生。

必須注意的是，儘管 Rif'at 以書寫埃及穆斯林婦女的故事，抒發女人的真實情感並為女人的地位與處境表達不滿與抗議；然而，Rif'at 的反抗是處於嚴謹的伊斯蘭框架下，正如 Denys Johnson-Davies 在 *Distant View of a Minaret and Other Stories* 的推薦序中寫道：「Rif'at 反抗的僅只是反對某些人為的詮釋與附加，這些詮釋與附加多年來持續增長且仍未受到男人與女人的質疑。」（Rifaat, 2014, p.viii）。對 Rif'at 而言，女人的反抗不是為了質疑與責怪阿拉將其創造為女人，也沒有明顯訴求改變女人在穆斯林社會中的傳統角色。Rif'at 的短篇小說因此為探討埃及穆斯林婦女的移動提供了不同的觀察視角。有別於主流文化經常將伊斯蘭視為限制女人的主要因素，藉由 Rif'at 的短篇小說可以發現，侷限埃及穆斯林婦女的不僅是男人對伊斯蘭的錯誤詮釋，還有男人沒有負責任地在伊斯蘭框架下履行其於婚姻關係中對女人的權力與義務，以及父權社會對女人的不友善與不公平。

第二節 Nawāl al-Sa'dāwī: *The Hidden Face of Eve* 與 *Woman at Point Zero*

提到埃及當代最重要的女性主義者，Nawāl al-Sa'dāwī 必定名列其中。Al-Sa'dāwī 不僅是女性主義作家，她也是一名公共衛生醫生、精神病專家和社會運動者，一生致力為穆斯林女權打拚與奮鬥。1931 年出生於位在埃及東北部的城市 Kafr Ṭaḥlah (كفر طحلة)，al-Sa'dāwī 的母親來自富裕的鄂圖曼 (Ottoman) 土耳其後裔家庭，父親雖出身自上埃及農村地區，但憑藉著教育和擔任公職人員改善了他的社經地位。受過教育的父親和母親皆不希望 al-Sa'dāwī 的人生只能成為一名妻子，因此，al-Sa'dāwī 比多數埃及穆斯林女孩幸運，擁有支持她接受教育的雙親，使她免於在青少年時期因為婚姻安排而被迫放棄學業。

在 al-Sa'dāwī 的成長過程中，她見證了英國殖民政府對埃及人民的欺壓、封建制度造成的社會不平等，以及父權體制如何藉由宗教和其他方式來壓迫婦女。親眼見到歷經苦難的埃及穆斯林婦女以及她們在生活中的掙扎，al-Sa'dāwī 深信她有責任將在埃及女人口中代代相傳的歷史與故事以文字記錄下來。Al-Sa'dāwī 自幼便察覺社會對於女性的偏見，她曾於自傳 *A Daughter of Isis* 中提到：「我在一個只想要男性的世界裡出生為女性。」(El Saadawi, 1999, p.52)，她不明白為什麼男性總能擁有女性沒有的特權。六歲時被迫接受女陰殘割的痛苦經歷，不僅成為 al-Sa'dāwī 往後人生的心理陰影，更讓她認為女人悲慘的命運始於她的性別。Al-Sa'dāwī 的個人意識從小就不斷地與傳統文化和性別偏見產生衝突，即使她的學業表現比哥哥優異時不會得到家人的鼓勵，而她飯煮的不好吃時卻會遭受家人的批評，al-Sa'dāwī 仍然抗拒扮演女性的傳統性別角色，她堅持上學接受教育並拒絕學習煮飯和整理家務 (El Saadawi, 1980, p.46)。作為一個孩子，al-Sa'dāwī 告訴她的祖母她永遠都不要結婚 (El Saadawi, 1999, p.49)。當家人試圖為十歲的 al-Sa'dāwī 安排婚姻，她在與客人見面之前吃了生茄子使她的牙齒變黑，讓原本將成為她未來丈夫的客人打消與她結婚的念頭 (The Economist, 2021)。儘管受到家人的斥責，al-Sa'dāwī 成功解救了自己的命運，她的獨立思想與直言不諱成為其餘生對抗壓迫女性之父權文化和專制政權的自信與力量。

對 al-Sa'dāwī 而言，無論是父母、祖母還是生活周遭的其他人，都沒有人能夠回答她的問題：男人與女人究竟有何差異？因此，al-Sa'dāwī 必須自己去找出這個問題的答案，這是促使她撰寫 *The Hidden Face of Eve* 一書的開端。如果將 Nawāl al-Sa'dāwī 視為阿拉伯世界的 Simone de Beauvoir，那麼 *The Hidden Face of Eve* 便是阿拉伯世界的《第二性》 (*The Second Sex*)。在 *The Hidden Face of Eve* 一書中，al-Sa'dāwī 檢視了阿拉伯婦女在宗教與文學中的歷史角色，並根據

她個人於農村地區行醫的經驗，探討女陰殘割（Female Genital Mutilation）¹¹、名譽殺人（Honor killing）、強迫賣淫與性虐待等這些不公平對待女性之傳統儀式和暴力行徑的生成原因、女人的自我意識是如何形成，以及女人至今為何依然無法從男性權威中解放。

Al-Sa'dāwī 認為性別隔離文化的存在，源自女人經常被視為男人與社會的威脅。儘管伊斯蘭承認男人和女人對性有著同樣的渴望和需求，但伊斯蘭所承襲之夏娃（Eve）及女人被描繪成撒旦（Satan）追隨者的既有形象，將女人的生理性徵與撒旦的誘惑連結起來；因此，女人的吸引力和其誘惑的能力會造成社會的危亂，只有將女人限制於家中並禁止她進入男人的世界，才能避免男人和社會受到傷害，如此也能確保女人的貞潔及其對丈夫的忠誠（El Saadawi, 1980, pp.136-145）。Al-Sa'dāwī（1980, p.173）亦指出，在存有性別偏見的社會中，為了保護女人的貞潔與名譽，仍有許多男人不願意讓女人出門接受教育和工作；即使有時因為經濟需求，男人不得不讓女人跨出家門協助補貼家用，這僅是為了剝削女人的勞動成果，而不是讓女人獲得真正的移動自由。

對於中下階層的埃及穆斯林婦女來說，移動經常不是出自個人意願的選擇，這體現於 al-Sa'dāwī 的另一本著作—*Woman at Point Zero*。1972 年，al-Sa'dāwī 因為出版 *Women and Sex* 批評女陰殘割和對女人造成性壓迫的傳統儀式，埃及衛生部革除了 al-Sa'dāwī 擔任衛生教育主任和其作為雜誌 *Health* 總編輯的職務。在失去工作的這段期間，al-Sa'dāwī 著手進行埃及婦女的精神官能症研究，因緣際會下 al-Sa'dāwī 得知一位即將在 Qanatir 監獄被處死之女受刑人 Firdaus 的故

¹¹ 根據世界衛生組織（World Health Organization, WHO）對女陰殘割的定義：「女陰殘割包含切除部分或全部的女性外部生殖器官，或不是基於醫學原因對女性生殖器官造成的其他傷害。」由於女陰殘割對女孩與婦女的健康沒有任何益處，不僅造成女性生心理的健康負擔，同時侵害了女性權利，故本研究使用「女陰殘割」取代傳統的「割禮」一詞。

事。令 al-Sa'dāwī 感興趣的是，Firdaus 似乎一點都不害怕死亡。當監獄的醫生不相信像 Firdaus 這樣的女人有能力殺死一個男人，並試圖幫她向總統申請特赦時，Firdaus 拒絕在申請書上簽名，也拒絕與 al-Sa'dāwī 會面。直到死刑執行日的前一天，Firdaus 才答應與 al-Sa'dāwī 見面，向 al-Sa'dāwī 訴說她這一生的悲慘故事。

在 *Woman at Point Zero* 一書中，al-Sa'dāwī 寫下的不僅是 Firdaus 的生命故事，更藉由 Firdaus 訴說埃及穆斯林婦女普遍面臨的困境。Firdaus 出生在極其貧苦的農村家庭，她的父親經常對母親施暴，有時候也會毆打她。在父親過世後，Firdaus 搬到開羅與叔叔同住，她終於有機會可以上學。正當 Firdaus 享受著她重獲的新生，她的叔叔與嬸嬸卻為了聘金將她嫁給一個面容殘缺的年邁老人，她的教育因此受到中斷，婚後也不能外出工作。Firdaus 的丈夫和她的父親一樣經常對妻子施暴，在遭遇一次嚴重的家暴後 Firdaus 逃離了她的家庭。然而，離家的 Firdaus 沒有因此獲得真正的自由，她無法擺脫街道上的男人對她不友善的注視，無處可去又缺乏高等教育學歷的她只能從事性產業工作謀生，甚至最終必須殺了皮條客才能奪回她的自主權和個人自由。儘管在一個女性選擇有限的社會中，Firdaus 努力讓自己過著有尊嚴的生活並試圖掌控自己的人生，但她身邊的男人總會介入與支配她的命運。Firdaus 不斷地逃離與移動，而移動就和她以身體獲取金錢報酬一樣，對她來說都不是基於個人意願的選擇。

Al-Sa'dāwī 藉由 *The Hidden Face of Eve* 和 *Woman at Point Zero* 道出了埃及穆斯林婦女日常處境的真相。在父權體制運作下的埃及穆斯林社會，男人以性別隔離與傳統家庭角色將女人限制於家庭之中，並為女人設下空間的外部疆界，一旦女人跨越這道疆界便會遭受男人的粗暴對待。埃及穆斯林婦女的移動與否皆取決於男人，唯有在疾病和死亡時，女人的移動才會變得相對容易。

第三節 Leila Ahmed : *A Border Passage: From Cairo to America--A Woman's Journey*

不同於 Alifah Rif'at 和 Nawāl al-Sa'dāwī，Leila Ahmed 是在富裕和相對自由的環境中成長。Ahmed 於 1940 年在開羅出生，她的母親來自土耳其上層階級，父親是一名工程師，屬於憑藉專業技能崛起之埃及新興中產階級。優渥的家庭環境使 Ahmed 自幼得以接觸多元文化，阿拉伯語、法語和英語都是家中經常使用的溝通語言，英語更是 Ahmed 最喜歡的語言。Ahmed 接受英式教育源自父親的影響，她的父親因為對童年在傳統古蘭經學校 (Kuttāb, كتاب) 的求學經驗有著不好印象，老師總是會以棍子重罰沒有妥善記熟課程內容的學生，以至於她的父親決心不讓他的孩子經歷同樣的求學過程。Ahmed 與她的手足因此沒有和身邊其他阿拉伯裔的同學一樣每週到傳統古蘭經學校學習幾個小時的古典阿拉伯語 (classical Arabic) 和《古蘭經》，她認為英語和父親為孩子們準備的英文書籍皆是為了滋養和解放他們的想像力 (Ahmed, 2012, pp.26-27)。

儘管童年成長受到西方思想和英國殖民時期流傳於中上階層之自由主義傾向的影響，Ahmed 的家庭依然保有濃厚的伊斯蘭傳統文化。Ahmed 對伊斯蘭的認識與理解不是來自清真寺的宗教佈道和文獻典籍，而是來自她的母親、外祖母、阿姨等家族中女性親屬落實於生活中的、口語相傳的非正式伊斯蘭。在個人傳記 *A Border Passage* 一書中，Ahmed 記述了她在埃及的成長過程，分享她於英國和美國求學與就業的生活。Ahmed 在埃及見證了英國殖民的終結、阿拉伯民族主義的興起，以及曾經多元宗教與文化並存之社會的崩解。在英國留學期間，Ahmed 試圖藉由西方學術與理論釐清埃及的語言、民族和宗教議題，其中，她也探討了她作為一個深受西方思潮影響之埃及穆斯林女性的認同問題，以及西方學術對伊斯蘭與穆斯林婦女的長期誤解。因此，Ahmed 回顧兒時與家族女性親屬相處和

互動的記憶，探索埃及穆斯林婦女的個人空間，以期向西方學界呈現埃及穆斯林婦女的真實樣貌、她們的人生態度和宗教思維與價值觀。

20 世紀上半葉，中上階層的埃及穆斯林婦女雖然紛紛摘下了面紗，人們對於性別隔離的態度與習慣依然普遍存在。Ahmed 在埃及的每一個教育階段都是就讀女子學校，她曾於自傳中提到，學生時期在沒有保姆陪同的情況下她不能和朋友去戲院看電影，或是拜訪朋友家參加生日聚會；她一些來自嚴格家庭的同學則是只有在拜訪親戚時才可以外出（Ahmed, 2012, p.142）。儘管 Ahmed 能在家中的庭院和鄰居小孩玩耍，在她的母親發現她和鄰居男孩在玩遊戲時有親密肢體接觸的時候，母親便禁止她踏出家門，即使是和鄰居女孩一起玩耍也不被同意（Ahmed, 2012, pp.78-81）。而當 Ahmed 代表學校參與開羅百米賽跑刷新了開羅紀錄，她的母親認為女生穿短褲的照片被刊登在報紙上是非常不恰當的，命令 Ahmed 日後不能在公開場合參加競賽，她的運動生涯因此終結（Ahmed, 2012, p.151）。性別隔離的文化雖為 Ahmed 帶來一些限制，但對 Ahmed 來說，性別隔離文化下的女性空間並非總是如外界所想的充滿負面意義，女性空間在支持、團結婦女及其社交生活上極具重要性。

根據 Ahmed 的個人經驗，她不認為女孩和女人的地位次於男孩與男人，性別隔離使得男女對於社會、制度和性別有著獨立的見解，並各自發展出不同的文化，以至於男人和女人對世界的觀點、理解與行為表現都不盡相同；Ahmed 自認其對生命本質與意義的認識以及對世界的看法，都是承襲於周遭與之共同生活的女性親屬而非男性（Ahmed, 2012, pp.100-101）。在 Ahmed 的印象中，她的母親和阿姨們幾乎每天都會回到她外祖母的家聚會，外祖母家中的女性專屬聚會不僅是女人交換資訊和商議家庭事務之處，也是她們獲得情感與心理支持的重要來源，

與外祖母和其他女性親屬共處時總是令 Ahmed 感到愉悅和滿足。然而，必須注意的是，相較於本研究介紹的其他埃及女性作家，Ahmed 及其女性親屬在外出時都有私家車輛接送使她們免於暴露在大庭廣眾之中，這便是為什麼她們的移動相對容易，從中也可以看出埃及穆斯林婦女在移動時的階級差異。

隨著年齡的增長以及在海外求學時的文化碰撞，Ahmed 意識到無論是西方還是阿拉伯穆斯林社會，其所詮釋的伊斯蘭皆與她從女性親屬身上習得的伊斯蘭有著相當程度的差距。Ahmed 認為致使穆斯林女性權益和地位受到損害與限制的原因，乃是男人的文本傳統於宗教釋義和學術典籍等流傳後世的公開紀錄中抹去了女性的口述歷史與生活經歷，使得後人只能透過男人的思想與觀點去理解正式的、官方的伊斯蘭；此外，男人的文本傳統也使中世紀的厭女態度得以流傳至今。Ahmed 於“Arab Culture and Writing Women’s Bodies”一文中指出，中世紀於醫學和法律領域佔有一席之地之穆斯林男性就和同時代基督教世界的男性一樣，認為男人在自然和社會秩序的優先地位是神賦予他們的權利，因此，宗教學者和法學家在詮釋《古蘭經》和《聖訓》時對男性特權的強調與偏好，不過只是反映了神賦予男人的優先地位，使得偏袒男人的規範成為法律，而要求公平對待女人的教令僅淪為受到讚揚的日常實踐 (Ahmed, 2005, pp.211-212)。

儘管受到西方女性主義的影響，Ahmed 沒有因此內化西方看待東方的觀點，而是藉由她的英文研究與英文書寫致力讓西方世界理解女人的伊斯蘭，消除西方對穆斯林婦女的刻板印象與誤解。對 Ahmed 而言，男人的文字傳統保障了他們的優勢地位與女人的從屬階級。唯有將女性的口述歷史與文化資產篆刻於文本傳統中，才能夠使女人擺脫男人的宰制並展現真實的自我。

第四節 Nayra Atiya : *Khul-Khaal: Five Egyptian Women Tell Their Stories*

儘管現今已有許多埃及女性作家藉由書寫與創作為穆斯林婦女建立個人空間，使其能夠脫離男人的宰制並表達個人的思想與觀點。然而，對社會底層的穆斯林婦女而言，她不僅缺乏建立個人空間的教育和經濟資源，同時也被剝奪了擁有個人空間與隱私的權利，由 Nayra Atiya 所著之 *Khul-Khaal: Five Egyptian Women Tell Their Stories* 即為此一困境的實例展現。有別於本研究選用之另外三位埃及穆斯林女性作家 Alifah Rif'at、Nawāl al-Sa'dāwī 和 Leila Ahmed 的文學著作，*Khul-Khaal* 一書並不是透過 Atiya 的視角來描述與撰寫埃及穆斯林婦女的日常生活和處境，而是讓埃及穆斯林婦女自己娓娓道出她的生命故事，Atiya 在本書的角色只是一名客觀的紀錄者與翻譯者。在 *Khul-Khaal* 一書中，Nayra Atiya 訪問了五位年紀介於 20 至 65 歲之間且有著不同家庭環境的埃及婦女，她們之中有四位是出身於社會底層的穆斯林婦女，分別為 Om Gad、Suda、Dunya 和 Om Naeema；以及一位屬於中產階級的科普特基督徒婦女 Alice¹²。

Andrea B. Rugh 曾於其為 *Khul-Khaal* 一書撰寫的推薦序中如此寫道：「走在開羅的街道上偷聽路人們的談論，就會明白哪些是引人注目的問題—婚姻、物價、哪裡可以找到住房、小孩、疾病和死亡。」(Atiya, 1982, p.x)，值得注意的是，Rugh 提到的這些路人們聊天時關心的內容，便是圍繞、交織於 Om Gad、Suda、Dunya 和 Om Naeema 生命故事中的重要主題，正如 Om Naeema 所言，女人的生命即是一條纏繞著這些主題的長鍊 (Atiya, 1982, p.132)。雖然 Om Gad、Suda、Dunya 和 Om Naeema 皆是從主觀的角度述說她們的故事，但從她們分享的故事

¹² 由於本篇論文的研究對象為埃及穆斯林婦女，因此本研究將不會討論 Alice 的人生故事與觀點。

中不難察覺到她們並不是個人生命歷程的主體，自呱呱墜地的那一刻起，她們的人生便受到男人的控制與支配，而她們的存在只為了一個目的——婚姻。不約而同地，Om Gad、Suda、Dunya 和 Om Naeema 都是以婚姻生活作為她們傾訴個人故事的起點，彷彿女人的人生是從結婚後才開始，她於成長過程中所經歷的一切都是為了將來的婚姻做準備。

對這四位受訪的埃及穆斯林婦女來說，生而成為女人不是什麼值得開心的事。就像 Om Gad 認為，作為一個女孩生活並不容易 (Atiya, 1982, p.17)。無論是女孩還是女人，處於社會底層和重男輕女的文化環境使她無法像男孩與男人一樣取得教育和經濟資源，以至於她必須仰賴父親、丈夫、兒子或是其他男性親屬的照顧，使她不僅難以獨立，更不可能有機會為自己做決定。此外，造成女人無法獨立的另一個原因，則與女人在埃及傳統穆斯林社會中被視為家族的名譽有關。Om Gad、Suda、Dunya 和 Om Naeema 都在她們的故事中強調了貞潔對女人的重要性，Suda 更稱「貞潔是女人最重要的資產」(Atiya, 1982, p.17)。

然而，正因為貞潔對女人和家族的重要性，人們對女人的態度比較像是對待一個物品而不像是對待一個人、一個個體。因為貞潔，女人成為被保護的對象，她們的言行舉止都受到監管與控制。為了維護貞潔的完整並成為傳統社會期望的一個真正的女人，女孩在小的時候必須經歷女陰殘割，在其他女人的壓制下讓助產士切除其外部生殖器的一小部分；到了新婚之夜，女人也得在女性親屬眾目睽睽的見證下讓丈夫進行「破貞儀式」(defloration)¹³。儘管 Om Gad、Suda、Dunya 和 Om Naeema 在接受女陰殘割前已或多或少知道這項儀式的存在，也知道她們終將經歷這段過程，但女陰殘割還是造成了她們心理上的負擔，遑論她們在婚前

¹³ 新婚之夜時，新郎或助產士會以白色紗布（或布巾）纏繞手指，強行侵入女性陰道撕裂處女膜，並向眾人展示象徵貞潔的血跡。這項儀式盛行於埃及農村地區。

幾乎一無所知的破貞儀式，已婚的 Om Gad、Dunya 和 Om Naeema 在故事中也分享了她們於新婚之夜在無預警的狀況下被丈夫進行破貞儀式的驚慌與害怕。女人不僅失去了身體的掌控權，在她的個人空間中，她沒有隱私的權利，她必須讓大家見證她的貞潔。正如 Om Gad 所言，破貞儀式中一定要見到新娘的血，因為「血代表貞潔」，女人的幸福建立在貞潔之上 (Atiya, 1982, p.14)。見到了血，女人才不會被丈夫退回她的父親家中，才不會讓她的家族蒙羞。

在 *Khul-Khaal* 一書中，Om Gad、Suda、Dunya 和 Om Naeema 都將個人的未來寄託於婚姻之上，她們渴望丈夫愛她們、照顧她們和尊重她們，而為了讓丈夫繼續疼愛她們，她們只能接受家庭與社會賦予她們的性別角色，有時甚至滿足於限制她們的性別角色，就像 Om Gad 將丈夫不讓她外出工作視為對她的呵護，Suda 計畫在婚後辭去工作並把重心轉向家庭，Dunya 對於自己的持家能力感到驕傲等。只是，當女人被迫從婚姻與家庭中取得成就感，無法生育或是沒有生兒子都會使女人感到不安，正如 Dunya 擔心丈夫會因為她不孕而娶第二任妻子，Om Naeema 則認為沒有兒子她的生命就不完整。缺乏資源使社會底層的埃及穆斯林婦女將自己的幸福與未來仰賴在男人身上，即使在家庭與社會中受到壓迫與邊緣化，她們也別無選擇，只能順從社會與文化加諸於她們身上的規範與價值觀。

第三章 埃及穆斯林婦女的他者形塑

「女人不是生成的，而是形成的。」（One is not born, but rather becomes, woman.），這是法國女性主義作家 Simone de Beauvoir 知名著作《第二性》中的經典名句。Simone de Beauvoir（2011, pp.8-10）認為，即使婦女用「女人」這個詞稱呼自己，她們卻沒有真正將自己安置於主體（the subject）位置，這不僅是因為她們缺乏具體的方式，由男人支配的社會使她們不得不採取他者（the other）的身份；儘管與男人的關係不一定互惠互利，她們仍察覺到將自己與男人連結的必要性，並經常從她們所扮演的他者角色獲得滿足。

Kate Manne 在 *Down Girl* 一書中，針對 Rae Langton 歸納的「不將自主權歸屬於主體」（the non-attribution of autonomy to a subject）和「侵犯主體的自主權」（the violation of the autonomy of a subject）論點做了進一步闡釋。Manne（2017, pp.84-85）認為所謂的「不將自主權歸屬於主體」，即是主體可能不了解其擁有完全自主和意識本質，或是可能不關心她到底是誰或者是什麼的結果；而「侵犯主體的自主權」則是藉由凌駕主體的意志控制她的思想，使她受苦或侵犯她身體的完整性。兩者都是致使女人客體化的方式。

由 Manne 解析之兩種導致女人客體化的模式，皆體現於埃及女性作家 Alifah Rif'at、Nawāl al-Sa'dāwī、Leila Ahmed 與 Nayra Atiya 的文學著作與個人傳記中。埃及穆斯林婦女於童年經歷的女陰殘割，不僅侵犯了女性身體的完整性，也造成女人身心健康的負擔。即使絕大多數的埃及穆斯林婦女不清楚這項侵犯女性身體之傳統儀式的起源與目的，但她們相信唯有經歷女陰殘割，女孩才能轉變成真正的女人，這是女人步入婚姻時必須具備的先決條件。此外，以父權價值建制的文化和社會秩序，長期將女性排除於公共領域之外。埃及穆斯林婦女扮演的傳統性

別角色與其所承擔的家庭職責，以及家庭和社會對男性的偏好，都侷限了女性的移動能力，使其缺乏向外探索並取得資源的機會，進而形塑她們在家庭和社會中的客體地位。本章將繼續藉由四位埃及女性作家的著作，把埃及穆斯林婦女置於主體位置，探討伊斯蘭、家庭、教育、就業和社會階層對女性的他者形塑，以及女性處於客體位置時對移動的影響。



第一節 伊斯蘭—女人的伊斯蘭與命定觀

作為宗教信仰和道德準則，伊斯蘭是否為致使穆斯林婦女處於從屬地位的原因，無論在宗教界、學術界還是社會中皆存在著意見分歧，而這樣的分歧立基於伊斯蘭與父權價值的交織關係。在“A Study of Islamic Herstory”一文中，Azizah al-Hibri (1982, p.207) 將伊斯蘭與父權意識形態的討論區分成兩派觀點：一派認為「現今的伊斯蘭對女性是公平和公正的」；另一派則深信「現今實踐的伊斯蘭是完全父權制，但真正的伊斯蘭並非如此」。儘管穆斯林普遍認同伊斯蘭是公平與公正地對待女性，但在埃及女性作家與學者筆下的穆斯林婦女，其對伊斯蘭的理解卻經常有別於男人對伊斯蘭的詮釋。

一、男人的伊斯蘭與女人的伊斯蘭

Leila Ahmed 認為伊斯蘭有著兩種截然不同的存在，分別是藉由口述傳承的「女人的伊斯蘭」，以及經由文字編纂典籍和建立規章的「男人的伊斯蘭」，兩者之間時常存有差異與矛盾。性別隔離的穆斯林社會使女人在多數情況下無法和男人一樣於每週五赴清真寺參加聚禮，聽取教長對伊斯蘭的官方、正統詮釋。因此，女人的伊斯蘭知識與價值觀，乃源自於她們的日常生活經驗和婦女之間對伊斯蘭議題的討論：

當她們試圖了解自己的一生以及如何行事與生活，她們彼此談論，與她們的男人互動，然後回到婦女群體進行討論，她們便理解了它們（成為穆斯林的意義、正確的詮釋與伊斯蘭的要旨）；當她們聽著古蘭經並彼此討論她們所聽到的內容時，她們也理解了它們（成為穆斯林的意義、

正確的詮釋與伊斯蘭的要旨)。……正是透過她們的生活與從古蘭經聽到的言辭，形成了她們對伊斯蘭本質的領悟 (Ahmed, 2012, p.124)。

儘管女人對伊斯蘭的信仰與知識具有個人的見解與意識，受過教育的穆斯林女性亦有能力思辨《古蘭經》的正確詮釋，實踐《古蘭經》賦予穆斯林的責任與權利，證明女人在穆斯林社會中應享有和男人同等的權力與地位。然而，在教育落實性別平等之前，男人在社會中被視為教育的主要對象，使得女人的知識與觀念僅能透過非正式的口授形式傳承。缺乏文字紀錄之女人的伊斯蘭不僅因此鮮少被載入官方、正統的伊斯蘭，男性書寫更或多或少抹去和改寫女人在伊斯蘭歷史發展過程中的主體性。

有別於女人的伊斯蘭，Ahmed 認為男人的伊斯蘭承襲自中世紀有著文本紀錄的歷史文化資產，雖然編纂與撰寫這些宗教歷史文本的男人佔社會的少數，但他們經常是在社會中行使權力和制定法律制度與規範的人：

這些撰寫正式伊斯蘭基本文獻的男人生活在沙文主義盛行的社會與時代，是男人確信神將其創造優於女人，並全然打算讓他們完全地統治女人的時代 (Ahmed, 2012, p.126)。

這種由少數人建立之男人的伊斯蘭自中世紀傳承至今，歷時數個世紀將伊斯蘭形塑為屬於男性的宗教場域，並深深影響著世世代代的宗教領袖與學者，以及以伊斯蘭法作為法源依據的當代法律。在伊斯蘭這個幾乎由男性把持權力的宗教場域中，男人的主觀意識經由宗教詮釋，潛移默化地將父權思想灌輸在穆斯林生活的日常實踐，闡明男人和女人分別在家庭、社會中應該扮演的角色及其應履行的義務，進而導致女性在伊斯蘭長期處於客體位置，持續穩固男人的優越地位與其宰制女人的權利。

在 Nayra Atiya 的著作 *Khul-Khaal: Five Egyptian Women Tell Their Stories* 中，Suda 提到的宗教課程內容即為一個典型的例子。由於農村地區和中下階層的埃及及穆斯林婦女不易取得教育資源，她們的教育除了仰賴口耳相傳的生活經驗，伊斯蘭教長等宗教權威的佈道與講課也成為主要的知識來源。Suda 習慣於週末早晨與家中的女性成員到清真寺參與宗教課程，這些宗教課程主要圍繞在婚姻、疾病與死亡等主題，並教導穆斯林如何應對與處理這些議題：

當我們搬到開羅，我的母親繼續參加（宗教）課程，但是這些宗教課程在星期天講授。因為我必須在星期天工作，我會問我母親：「Ahmed 教長今天告訴你什麼？」如此我便能透過這種方式從她聽到的講課受益。她會告訴我：「他說一個女人必須照顧她的丈夫，她在睡前必須穿著乾淨的衣服，她聞起來應該要很香。一個女人在漸漸入睡應詢問她的丈夫三次：『你有什麼想要的嗎？』如果沒有，她便能睡覺。」而這會是一天的課程。另一天他可能會告訴我們有關齋戒與禮拜的議題（Atiya, 1982, p.59）。

此外，由男性宗教學者所詮釋的伊斯蘭，往往也成為合理化男人宰制與支配女人的一股助力。即使 Suda 擁有經濟能力，婚後她必須取得丈夫同意才能資助自己的母親，不管是金錢或是物品，只要是背著丈夫給予母親都是一種罪：

他（教長）說：「當一個女人婚後已離開父親家並搬入丈夫家，在丈夫不知情的情況下，即使是給父母一杯水對她來說都是一種罪。」即使我借給鄰居少許的鹽，我應該告訴我的丈夫：「我的鄰居向我借了一點鹽。」這是他的知情權，告訴他是我展現尊重他的方式。這當然適用於將宗教

詮釋得絲毫不差的人們，對我們來說，這是我們聽到的一課，然後生活就和往常一樣繼續（Atiya, 1982, p.73）。

儘管對 Suda 而言，如何將伊斯蘭信仰實踐於生活中，會依據個人對宗教的詮釋與虔信程度而有所不同。但是，就算穆斯林婦女對《古蘭經》的理解不同於宗教學者與教長的詮釋，她們仍受制於那些由家庭、社會中的男性成員以伊斯蘭為名設下的重重制度與規範。

同樣受到伊斯蘭傳統與教育的影響，Alifah Rif'at 對伊斯蘭信仰的虔誠鮮明地反映在筆下主角與敘事者的生命態度，這些主角與敘事者的生活皆和伊斯蘭有著緊密關聯。然而，Rif'at 在短篇小說中所描繪的埃及穆斯林婦女，即使面臨著社會與家庭對女性的壓迫與限制，卻從未將個人處境的困頓歸咎於伊斯蘭，而是認為男人與父權文化對女人的貶抑和歧視才是致使她們不幸的主要原因。面對普遍存在於家庭與社會中的性別不平等，以及缺乏對個人生活的掌控感所造成的不安，促使穆斯林婦女轉而訴諸伊斯蘭以獲得心靈的平靜與安全感。在“Distant View of a Minaret”中，無法在婚姻生活獲得滿足的妻子在伊斯蘭信仰中尋求慰藉，清真寺傳來的喚拜聲將她從不幸福的生活中解救出來。她期盼著每一次的禮拜，因為「每天的五次禮拜就像標點符號般劃分她的生活，為她的生活帶來意義」（Rifaat, 2014, p.3）。無論是透過禮拜，還是在陽台遠眺被高樓遮擋而幾乎快看不清楚的清真寺喚拜塔，都能使妻子的心靈獲得丈夫不曾給予的寬慰。漸漸地，妻子不再在乎丈夫是否與其他女人有染，即使發現丈夫猝死在床上，她的內心依舊相當平靜，因為丈夫的存在與否對她而言早已不是那麼重要。

在 Rif'at 另一則短篇小說“Bahiyya's Eyes”，年邁的 Bahiyya 委託鄰居代筆在信中向女兒訴說自己的人生故事，並希望能在眼睛完全失明前再見女兒一面。

Bahiyya 認為造成她的眼睛即將失明的真正原因，是她為自己出生成為女人而不斷哭泣的眼淚所導致。Bahiyya 不怨懟阿拉將她造為女人，只是悲歎自己的一生從來沒能作為女人好好的活著：

女兒，我現在不哭了，因為我厭倦或是遺憾阿拉將我創造成一個女人。

不，不是那樣。只是對於我不知道如何在生命與青春的到來與逝去中真

正與真實地作為一個女人活著而感到悲傷（Rifaat, 2014, p.11）。

童年經歷的女陰殘割、父親與兄長的宰制、無法嫁給心儀的對象，以及在成為社會期望的女人後卻發現自己並非以「真正」、「真實」的個體生活著，都是 Bahiyya 無法作為一個女人活著的原因。

Rif'at 描繪的埃及穆斯林婦女經常是悲觀的、受到壓迫的，她們鮮少過著幸福、快樂的生活。除了尋求宗教慰藉和接受命運的安排，這些穆斯林婦女似乎沒有其他立即、有效並且能夠改善個人處境的解決方式。正如 Ramzi M. Salti 對“Bahiyya's Eyes”的分析，Bahiyya 的一生雖然充滿著痛苦與掙扎，但她依舊接受與扮演社會賦予她的傳統女性角色，而從未試圖改變自己的命運（Salti, 1991, p.110）。Rif'at 書寫埃及穆斯林女性困境的主動性和 Salti 解析之穆斯林女性的被動性在此產生了矛盾。儘管 Rif'at 主張女人和男人一樣有權利在感情生活與性生活得到滿足，但女人在追求愛情與性的過程不該偏離伊斯蘭的正道。在伊斯蘭的框架下，愛情與性必須立基於婚姻關係中，若是藉由婚姻關係外的愛情與性來脫離不幸的生活不僅不是解決問題的方法，伊斯蘭亦將這樣的行為視為一種罪。因此，Rif'at 筆下的埃及穆斯林婦女選擇接受自己的命運，而不是如法炮製丈夫外遇出軌的不忠行徑，挺身反抗伊斯蘭、反抗社會。

二、女人的命定觀：接受命運或是缺乏選擇

回顧 Alifah Rif'at 的短篇小說“Bahiyya's Eyes”，Bahiyya 於寫給女兒的信中說明治療眼疾的就醫過程。Bahiyya 認為醫生開立的醫囑和藥水都無法治癒她的眼睛，因為她即將失明的眼睛就和她生為女人的命運一樣都是命定（Maktūb, مكتوب），任何人都無法改變阿拉的意志：

祝福他們，他們已經做了他們所能做的，但治癒只掌握在阿拉手中。女兒，命運全都寫在額頭上，一個醫生無論活著或死亡都無法改變命運（Rifaat, 2014, p.6）。

在 *Khul-Khaal* 一書中，同樣能觀察到中下階層的埃及穆斯林婦女將個人一切際遇視為命定的人生觀。Om Naeema 於 15 歲時嫁給在開羅尼羅河畔以捕魚為業的堂兄，她生育的三名子女最終僅剩下一個女兒存活。無法再度懷孕為丈夫生下兒子成為 Om Naeema 身心健康的嚴重負擔，為了擺脫無子的壓力，她選擇以冷暴力對戴丈夫的方式來迫使丈夫與之離婚。終於，Om Naeema 在地方伊斯蘭耆老（Shaykh, شيخ）的幫助下逐漸恢復健康，回歸伊斯蘭信仰教導的正途，她決心不再違背丈夫並打消了離婚的念頭，將自己不幸的遭遇視為命運的安排：

我懷孕了三次也誕下三個小孩，在那之後阿拉不再賜予我孩子。我放棄嘗試並順從我的命運（Atiya, 1982, p.153）。

除了將無法再度懷孕生子歸因於命運，面對獨生女 Naeema 的婚姻問題，Om Naeema 雖然希望女兒能夠順利與丈夫離婚，然後嫁給一個能夠真正疼愛她、照顧她的男人，但 Om Naeema 仍認為她們只能做好自己能做的事，因為「其餘的都掌握在阿拉手中，最終，這個世界的一切都取決於命運」（Atiya, 1982, p.177）。

無論是 Alifah Rif'at 描寫的角色，還是 Nayra Atiya 訪問的對象，這些埃及穆斯林婦女雖然順從命運的安排，這並不表示她們就和 Ramzi M. Salti 解析的那般被動地將所有的人生處境與生命事件視為命定。相反地，正如 Andrea B. Rugh 的觀點，埃及穆斯林婦女對命定的真正態度，在於她們採取行動、盡個人最大的能力之後，不管結局的好與壞她們都接受，因為這是阿拉的意志，而非她們所能控制。Rugh 於其為 *Khul-Khaal* 所撰寫的推薦序中如此分析：

生活對城市貧困階級的婦女而言並不容易，她們大部分的生活無法自緩慢的深思熟慮或是正負結果的權衡中受益。結果是未來的產物，因此與當前 (present) 的關係較少，當前才是真正該關心的事。儘管人們無法預知其將陷入或是擺脫災禍。當災禍來臨時，即是採取行動的時刻 (Atiya, 1982, p.xv)。

埃及穆斯林婦女對於人生所抱持的命定態度，反映出伊斯蘭六信之一的「信前定」(Qadar, قدر)。穆斯林相信宇宙萬物的起源與發生皆為阿拉預先安排與制定；儘管如此，阿拉仍賦予人們個人行為的選擇自由，穆斯林應該善加運用阿拉賜予他們的理智以明辨善惡和是非，做出正確的判斷並為個人的行為負責。在伊斯蘭信仰中，阿拉賦予人們的理智與選擇自由不會因為性別不同而有所差異；然而，埃及女性文學呈現的穆斯林社會卻鮮少給予女人自由選擇的機會。常言道：「伊斯蘭無神職人員」(No priesthood in Islam)，每個穆斯林都可以用自己的方式理解與詮釋伊斯蘭而無需透過中介轉達，在阿拉之前人人都是平等的，沒有誰的地位優於誰、誰應該宰制誰的問題。只是，《古蘭經》詮釋的開放性往往因為男人的伊斯蘭得以藉由文字與典籍傳承，不僅導致伊斯蘭父權化，父權化的伊斯蘭更成為穆斯林文化的主流並且具備相當程度的合法性。除了鞏固與強化男性的

霸權及其對女性的宰制，同時以伊斯蘭為名將女性屏除在宗教場域、公共參與，甚至是資源領域之外，忽視女性的聲音並將其限制在私領域之中，使得女性難以突破傳統的性別空間。

回到伊斯蘭作為宗教信仰與穆斯林生活依歸的道德準則是否致使穆斯林婦女處於從屬地位的這個議題，對 Alīfah Rif‘at、Leila Ahmed、Nawāl al-Sa‘dāwī 和 Nayra Atiya 等埃及女性作家、學者以及她們刻畫的女性角色而言，真正的伊斯蘭是致力落實性別平等與社會正義，是她們遭逢困境與難關時的心靈寄託，因此她們從未將其於社會與家庭中面臨的性別歧視與貶抑打壓歸因於伊斯蘭。儘管在這之中有些人對於伊斯蘭有著強烈的見解與意識，正如 Nawāl al-Sa‘dāwī 控訴壓迫女性的是藏身在伊斯蘭背後的父權價值，但是在多數的情況下，埃及穆斯林婦女為了成為符合社會期待的女人，她們必須接受和內化父權化的伊斯蘭，即男人的伊斯蘭，否則便會招致社會的嫌惡與懲戒。就像 Alīfah Rif‘at 藉由寫作為埃及穆斯林婦女發聲，其所接受的伊斯蘭教育卻使她不否認男人擁有對女人的支配權（Rifaat, 2014, p.viii; Martin, 1991）。至今，雖有許多學者與專家呼籲以女性、多元的視角重新解讀伊斯蘭的經典與慣習，極力為伊斯蘭不是一個厭女(misogyny)的信仰辯護，其中最著名的如 Amina Wadud 所著之 *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective* (1999)、Asma Barlas 所著之 “Believing Women” in Islam: *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an* (2002) 和 Leila Ahmed 所著之 *A Quiet Revolution: The Veil’s Resurgence, from the Middle East to America* (2011) 等。只是，與父權價值和傳統文化網綁在一起的伊斯蘭，仍舊是構成穆斯林女性生活困境的關鍵因素。

第二節 家庭—女人的身體與職責

在 Alifah Rif'at、Leila Ahmed、Nawāl al-Sa'dāwī 與 Nayra Atiya 的文學著作和個人傳記中，「生為女人」以及「作為女人」經常是埃及穆斯林婦女面臨的難題。自出生為女人的那一刻起，性別便侷限了她在未來的發展與可能性，只因為她是女人，並且必須成為女人。埃及穆斯林社會與伊斯蘭、父權體制交織形成的制度與規範，在鞏固男性霸權的同時，將穆斯林婦女箝制於傳統性別分工的性別角色，使得女性在建構自我認同時會陷入 Jane M. Ussher (2016, p.1-3) 指出的自我厭惡 (self-hatred) 和自我客體化 (self-objectification)，以內化和服膺其在家庭與社會中作為「第二性」的地位與職責。作為「第二性」，埃及穆斯林婦女對家庭與社會的價值明顯有別於男性。無論是助產士的接生與割禮價碼會因為嬰兒與孩童的性別而異 (Atiya, 1982, p.140)，還是父母與文化從不隱藏對兒子與男性的偏愛，使得女人只能透過婚姻與生育證明、展現個人的能力和價值，進而將女性制約在屬於私領域的性別空間。

在 *Khul-Khaal* 中，Om Gad 曾以女性的角度解釋盛行於埃及穆斯林社會的重男輕女價值觀。Om Gad 認為這樣的價值觀念之所以存在，是因為女人的一生非常辛苦，尤其當她無法確保未來是否能夠順利地覓得一段好婚姻 (Atiya, 1982, pp.18-20)。如果女人的價值必須透過婚姻來實踐，而她的幸福只能藉由婚姻來成就，那麼女人的養成僅是不斷地再製女人「第二性」的地位，淪為 Simone de Beauvoir 所言之「讓女孩成為真正的女人才是讓社會接納她最好的方式」 (Beauvoir, 2011, p.296)。為了符合家庭與社會對女性角色與職責的期待，埃及穆斯林婦女在成長過程中只能將自己客體化、他者化，並主動地或被迫地放棄個人的自主權。

一、生為女人的困境：女陰殘割

埃及穆斯林婦女身體自主權的破壞，始於童年經歷的女陰殘割。女陰殘割不僅為女孩的童年生活劃下句點，更是象徵著女性身份的重要轉捩—從女孩蛻變成女人的必經過程。然而，女陰殘割象徵的重要意義對埃及穆斯林婦女而言不過只是痛苦的回憶和傷疤，使其生為女人的困境變得更加嚴峻。Alifah Rif'at 在短篇小說“Bahiyya's Eyes”藉由 Bahiyya 之口道出女陰殘割對女性造成的創傷：

她們在我的身上留下一個傷口，並在我內心深處留下另一個傷口，感覺像是對我做了一件錯事，一個永遠無法挽回的錯誤 (Rifaat, 2014, p.9)。

即使是出生在社經地位高而且父母皆受過良好教育的家庭，Nawāl al-Sa'dāwī 也難以倖免於這項侵犯女性身體的傳統儀式。女陰殘割對 al-Sa'dāwī 造成的終生陰影，使其悲憤地在 *The Hidden Face of Eve* 中如此寫道：

現在我們知道我們的悲劇為何。我們出生於一個特殊的性別，女性。我們注定要先嚐到痛苦的滋味，讓我們身體的一部分被冰冷、無情與殘酷的手撕裂 (El Saadawi, 1980, p.8)。

女陰殘割不但毫無科學根據，其不過是藉由傷害、侵犯女性的身體和自主權來達到貶抑女性的厭女機制，是導致女性自我厭惡和自我客體化的具體展現。在 *Khul-Khaal* 中，四位受訪的埃及穆斯林婦女皆於孩提時期經歷了女陰殘割¹⁴。儘管女陰殘割對埃及穆斯林婦女的身心靈造成嚴重損傷，卻鮮少有人質疑女陰殘割

¹⁴ 在 *Khul-Khaal* 一書中，除了受訪的四位埃及穆斯林婦女，身為科普特基督徒的 Alice 在童年時期也經歷過女陰殘割，因此女陰殘割這項傳統習俗並非只存在於穆斯林社會中。

的起源和意義，抑或試圖廢止這項傳統儀式的存續，反而是將這份恐懼內化並合理化女陰殘割的必要性：

女陰殘割是絕對必要的。我不知道為什麼，但這是一項傳統。女人的這些部位隨著年齡的增長而變得更大，它們醜陋並毀損了她的外貌。阿拉確實將我們如此創造，但當我們醒來時，我們發現這個習俗自祖父與他們的祖父，以及從我們根本不認識甚至是那些我們不再知道的人們傳承下來。我們來到這個世界發現這個習俗已然存在。就是這樣。我們的民族這樣做，所以我必須像他們一樣這樣做（Atiya, 1982, p.11）。

除了以維護傳統和嫌惡女性的身體形貌作為切除女性外部生殖器官的正當理由，更常見的理由則是透過女陰殘割以達到控制女性性慾的目的。Om Naeema 認為「切除女孩的外陰是為了使她們保持沉著並控制她們的性慾；切除男孩的包皮是因為如果不這麼做，他們便無法交媾與生育」（Atiya, 1982, p.137）。Om Naeema 的論點著實反映了女人在性關係中面臨的性別差異與不平等。同樣是切除外部生殖器官的一小部分，「性」對女人是負面的，需要被控制與壓抑的；對男人卻是正面的，甚至是被期望和鼓勵的。

無論女陰殘割的執行對埃及穆斯林婦女的正當性為何，她們早已將之內化為女人的必經之路，唯有經歷過女陰殘割的痛苦才能使她們成為真正的女人，而這只不過是她們生為女人的初嚐之苦：

每一個穆斯林女孩當然都需要進行女陰殘割，否則她就不會被視為穆斯林。……這是必須的，這是女孩初嚐苦難的滋味。……在我接受女陰殘割後，我知道我已經長大了，我知道我很快就會結婚（Atiya, 1982, p.81）。

埃及穆斯林婦女對女陰殘割的內化無疑地成為壓迫女性的隱形助力。為了讓女性能夠被社會接納，即使深知女陰殘割對女孩造成的危險與傷害，絕大多數的埃及穆斯林母親還是會選擇讓自己的女兒接受女陰殘割，以愛女的出發點包容厭女的行為。彷彿只要割去女性的外部生殖器官，就能守住女人的貞潔，保護處女膜和子宮的完整性，因為貞潔是女人步入婚姻的必要條件，女人的幸福建立在貞潔之上。與無法獲得社會認同和遭受社會排擠相比，女陰殘割所造成的痛苦似乎變得更加容易承受。

當刀片劃在女孩身體的那一刻，不僅意味著童年生活的結束與身份的轉變，同時為女性所屬的性別空間劃清界限。她不能再和同齡男性一樣自由地外出、探索，她必須學習、協助家庭事務和相關技能以提升她在男人眼中的價值，為日後的婚姻生活做準備。她的歸屬自此被限制在家庭之中，而外面的世界不再屬於她。

二、作為女人的難題：父權穆斯林家庭的女性養成

每當探討穆斯林婦女權益的相關議題，人們經常會輕易或習慣性依據其「穆斯林」身份而錯誤地將穆斯林婦女面臨的困境歸因於伊斯蘭。這樣的論點不僅凸顯大眾對伊斯蘭的刻板印象，同時過度概化了穆斯林婦女在爭取權益時需要克服的困難與壓力。如同本章第一節的分析，埃及穆斯林婦女普遍不認為伊斯蘭是打壓和宰制女性的直接因素，而是如 Nawāl al-Sa‘dāwī (1980, p.xv) 的主張，導致女人像奴隸般受到控制和壓迫的是數千年來支配著社會的父權階級體制，而非因為她們身為阿拉伯人或是隸屬於伊斯蘭社會的一份子。如果父權體制與家庭關係的結合已然成為女人難以掙脫的枷鎖，與伊斯蘭交織的父權家庭則會使穆斯林的處境變得更加複雜，尤其當伊斯蘭深刻地影響著穆斯林的日常生活，穆斯林婦女

面對的不只是宗教場域的客體化，還有在家庭中受到伊斯蘭和父權體制所強化的男性宰制。

社會學者姜貞吟（2019 年，81 頁）指出父權家庭是藉由雙重機制以達到鞏固父權的目的，第一重為「對行動主體進行本質化的性別差別標準，並結合道德跟文化進行規範塑造」的「規範機制」（normative mechanism）；第二重則是「當行動主體不合規範期待時，所進行的種種貶抑、懲罰、惡意評價並進行排除」的「強化機制」（enforcing mechanism）。當規範與強化機制於埃及穆斯林家庭中運作，除了造成男、女在權力與地位上的差異，亦導致埃及穆斯林婦女經常受限於傳統性別角色的框架，使其難以取得和掌控個體的自主性，以至於無法滿足個人需求和實踐自我價值。

回顧埃及穆斯林婦女的生命歷程，男性宰制的認同最初建構於家庭關係中，女孩在成長過程逐漸發現個人的權力與地位和男孩存在著差異。在 Alīfah Rif'at 的短篇小說“Bahiyya's Eyes”，當 Bahiyya 和妹妹必須整天協助母親家務工作，她的哥哥卻能自由在地外出玩耍。不僅免於分擔家務工作，Bahiyya 的哥哥更要求 Bahiyya 和妹妹要像母親伺候父親那般服侍他，並總是欺負、毆打這對姊妹。然而，在 Bahiyya 和妹妹向母親抱怨哥哥的惡行惡狀時，母親非但沒有譴責哥哥的行為，反而教導她們必須服從她們的哥哥，母親是如此告誡 Bahiyya：「待妳們的父親過世後，妳們的哥哥將成為一家之主並由他說了算，所以妳們最好習慣。」（Rifaat, 2014, p.7）。

Nawāl al-Sa'dāwī 於成長的過程中也經歷過類似的情況。儘管 al-Sa'dāwī 的父母自認其教養子女的態度與方式不會因為孩子的性別而異，但她還是能感受到她與男性手足之間存在的權力差異，以及她的兄弟試圖對她進行的支配（El

Saadawi, 1980, p.10)。每當 al-Sa'dāwī 質疑她的兄弟總能享有某些特權，她的父母總是回覆她：「因為就是這樣……」，彷彿她的父母也不知道這個問題的答案。

直到一次 al-Sa'dāwī 的祖母撞見她與父母的爭論，她的祖母嚴厲地斥責她：

我一生中從未見過像妳這樣長舌的女孩。妳當然不像妳的兄弟。妳的兄弟是男孩，男孩，妳聽到了嗎？我希望妳出生時就能像他一樣是個男孩

(El Saadawi, 1980, p.10)。

聽話與服從是埃及穆斯林家庭為女孩設下的規範，為了成為一個能夠滿足父母期望與符合社會標準的好女孩，她必須學習隱藏真實的自我並屈從於男人的權威與支配，否則便容易遭受父權家庭強化機制的傷害。這不僅扼殺了女孩的自主性，也致使女孩在形塑自我認同時忽視個人需求和貶低自我價值，將個人與未來依附在男人身上以換取他們的保護和生活的保障。婚姻因此成為埃及穆斯林婦女脫離原生家庭控制和獲得自由的主要途徑；儘管這份自由並不是真正的自由，婚姻的結果不過是將個人的自主權從父親、兄弟的監管轉移到丈夫手中。但是，也只有透過妻子與母親的角色履行其於父權家庭中承擔的職責，才能展現她作為一個女人的社會價值。只是，婚姻對埃及穆斯林家庭來說經常是為了維繫家族的感情與資產，有時甚至意圖藉由婚姻謀取利益，而不是基於女人的自由意志。即便遇到心儀的對象，婚姻的決定權仍掌握在父親或是家中男性成員的手中。

婚姻是埃及女性著作中常見的題材，足以顯示婚姻對埃及穆斯林婦女的重要影響。在 *Khul-Khaal* 一書中，Dunya 的父親不僅強烈主導女兒的婚事，若是不順從他的決定，他便以暴力手段來迫使女兒屈服。例如 Dunya 的父親曾試探地詢問她的姊姊要選擇哪一位提親者作為結婚對象，當她的姊姊不是選擇父親屬意的對象，父親便對她施加暴力直至她哭著求饒並臣服於他的選擇；不同於姊姊的軟

弱屈服，Dunya 決定堅持自己的意志，即使被父親打到傷殘，她仍不接受父親為她安排的婚事。為了逃離父親的掌控，Dunya 匆匆嫁給了一位經由鄰居介紹之年邁且素昧平生的利比亞人，只因女人在婚後是由丈夫保護，父親無權再干預她的生活，儘管這段倉促的婚姻僅是另一段悲劇的開端（Atiya, 1982, pp.93-106）。

Nawāl al-Sa'dāwī 也在小說 *Woman at Point Zero* 中，藉由主角 Firdaus 的人生來描述埃及穆斯林婦女作為女人的困境。與 Firdaus 有著相同的際遇，許多埃及穆斯林婦女除了缺乏婚姻對象的選擇權與主導權，若是出生在經濟條件不佳的家庭環境，無論成年與否，女性經常被視為能夠改善家庭經濟狀況的商品，透過婚姻出售以換取家庭的利益。就像 Firdaus 在父親過世後搬到開羅與叔叔同住，當她以為終於能夠擺脫童年受到掌控與壓迫的悲慘經歷並享受著重獲的新生，她的叔叔與嬸嬸卻因為 Firdaus 對家庭的貢獻有限，密謀將她嫁給一位年過六十且喪妻不久的退休老人，只為了從他的退休金轉取高額的聘金，不顧 Firdaus 是否能在這段婚姻中獲得幸福（El Saadawi, 1983, pp.35-38）。

將女孩培養成獨立的個體一直都不是埃及父權穆斯林家庭的目標，規範機制不僅以性別分工和神聖化母職的重要性將女性侷限在傳統的性別角色，並以男性的經濟與社會功能合理化男性的特權，鞏固男主女附的宰制結構；與此同時，規範機制亦將女性和家庭捆綁在一起，使得埃及穆斯林婦女的日常生活空間受限於家庭範圍，以至於難以跨越家庭的門檻去取得和享用資源。規範機制在這之中最常使用的理由，便是單身的女性必須守住貞潔，避免與男性產生不必要的接觸；而已婚的女性則需要留守在家庭中，善盡其作為家庭照顧者的職責。在缺乏資源的情況下，埃及穆斯林婦女不得不放棄外面的世界，將重心轉嫁於家庭和婚姻，

致力提升她對家庭的貢獻以及她在丈夫眼中的價值，這成為了埃及穆斯林婦女無法翻轉淪於從屬地位的關鍵因素。

埃及父權穆斯林家庭對母職的讚揚與歌頌，將生兒育女視為女人不可被取代的特權，並藉此證明把女人限制於家庭空間的規範存在著正當性。埃及穆斯林婦女因此異化自己的身體，導致其對個人價值的實現方式產生錯覺，以為只有透過婚姻和生育才能實踐她的社會價值，而管理家務的能力則是她的社會表現。在 *Khul-Khaal* 中，Om Gad 享受被丈夫和兒子需要的感覺，認為他們的存在替自己的未來帶來希望。埃及穆斯林婦女不僅盡力滿足丈夫與孩子的需求、打理好家務工作，她也必須藉由孩子來鞏固家庭地位。因此，無法生育或是只生女兒都會讓埃及穆斯林婦女倍感焦慮，正如 Om Naeema 因其未能替丈夫誕下兒子而憂鬱，沒有孩子的 Dunya 則擔心丈夫會娶第二任妻子，過著缺乏安全感的生活：

沒有自己孩子的生活是一個嚴重的問題。就像是活在詛咒的陰影下，我不能也不被允許忘記，這使得生活中的其他一切變得更加困難。如果我的月經能像過往一樣流出我的身體，而不是腹絞痛，我會感到幸福與幸運。所以這就是我的大問題，這是我的故事，有著悲傷的時光與眼淚，沒有添加也沒有遺漏（Atiya, 1982, pp.127-128）。

常年處於從屬地位的埃及穆斯林婦女，將丈夫的宰制內化為丈夫的權利和對她的關愛，進而接受與合理化女性面臨的空間限制。就像 Om Gad 認為丈夫不讓她出門是丈夫疼愛她的表現：

事實上，他對我很好，我甚至從未溜出門跑腿辦事。他真的很照顧我。這就是他表現出來的方式——把我留在家裡。……對我們來說，如果男人

妥善照顧好他的妻子，他就不會讓她出門或做任何事。這是他感情的真實表現。讓女人外出是一件丟臉的事（Atiya, 1982, p.11）。

Suda 對此也抱持著相同的觀點，她從宗教課程學習到丈夫不僅有權掌握妻子的行蹤，他也能夠決定是否該讓妻子出門。如果丈夫不過問妻子的行蹤，就表示丈夫不關心、不愛他的妻子（Atiya, 1982, p.74）。然而，這樣的觀點與認同，著實成為埃及父權穆斯林家庭掌控女性移動時的有效助力，加劇埃及穆斯林婦女的弱勢處境。

三、遭到社會排除的女人

當埃及穆斯林婦女試圖跨越父權家庭為她設下的疆界，即是對既有規範機制發出的挑戰，而任何對男性權威的反抗皆被視為對整體父權穆斯林家庭的反抗。在女性的空間與移動能力受限的情況下，婚姻的成敗對埃及穆斯林婦女的生活至關重要，不幸福的婚姻只會為女人原本的辛苦處境增添更多負擔。尤其傳統的穆斯林社會不鼓勵女人離婚，儘管有能力且足夠幸運的女人有機會終結失敗的婚姻，但對絕大多數的埃及穆斯林婦女而言，離婚不僅會使女人失去男人的保護與經濟支柱，父權文化對女性的不友善也導致失去男性監管的女人被排除在父權穆斯林社會之外。因此，如同 Alīfah Rif'at、Leila Ahmed、Nawāl al-Sa'dāwī 和 Nayra Atiya 對埃及穆斯林婦女處境的刻畫與描述，婚姻的起始與結束的決定權通常不屬於女人，即使面對丈夫的不忠與暴力行徑，作為社會客體、他者的埃及穆斯林婦女被迫隱忍個人情緒，被動地接受自己的命運，或是只能以激烈的手段取得自由和擺脫男性的宰制。

Leila Ahmed 的阿姨 Aida 便是埃及父權穆斯林家庭體制下的悲劇人物。儘管出身於富裕家庭，Aida 依然沒有離婚的決定權。在丈夫不同意離婚的情況下，

Aida 轉而向她的父親（即 Ahmed 的外祖父）尋求離婚許可，希望能藉此結束這段不快樂的婚姻。然而，Aida 的父親不僅駁回了她的請求，同時也明確地告訴 Aida 離婚不是家族所能允許的事。受困於不幸福的婚姻關係也無法獲得實質幫助，絕望的 Aida 在一次與丈夫爭執過後選擇從公寓五樓的浴室窗戶一躍而下，才終於得到真正的解脫（Ahmed, 2012, pp.119-120）。

在埃及穆斯林婦女的一生中，父權家庭體制以種種規範控制和佔有女人的身體，時時刻刻提醒著她的存在是為了服務男人、家庭和社會。除了貶低女人的地位與價值，更導致男人以為他擁有宰制女人的特權，並藉此優勢持續對女人進行壓迫。即便擺脫了家庭的掌控，仍舊無法避免在社會中被其他男人所支配。正如 Nawāl al-Sa‘dāwī 於小說 *Woman at Point Zero* 的隱射，主角 Firdaus 雖然逃離了經常對她施暴的年邁丈夫，但在此之後她遇見的每個男人也毫不掩飾他的控制意圖。儘管 Firdaus 認為從事性產業工作能夠讓她擁有身體的主權，她可以決定接誰的生意，而且不必對上門尋芳的有權勢男人低頭。此外，從男人身上賺取的金錢也能買回她的名譽和尊嚴，過著看似體面的舒適生活。只是最終，小說的結局說明了 Firdaus 的身體從不屬於自己，因為她必須殺了皮條客才能奪回她的身體和自主權（El Saadawi, 1983, pp.90-103）。Firdaus 就和 Leila Ahmed 的阿姨 Aida 一樣，唯有透過死亡才能獲得真正的自由。

Alīfah Rif‘at 於短篇小說“Bahiyya’s Eyes”中一語道盡埃及穆斯林婦女的艱難處境：

我一生都被一個男人宰制著，先是我的父親，接著是我的丈夫。我以為在他死後我便會自由自在，可以隨心所欲地做自己想做的事。……我就像從樹上被砍下的樹枝，孤零零地像個在自己村子裡的陌生人。那時我

覺得在人群之中，沒有男人的女人就像離開水的魚，其他女人會將她視為對自己男人的威脅，好似她是一條長滿疥癬的狗而疏遠她。……男人還是男人，女人無論做了什麼努力都還是女人（Rifaat, 2014, p.11）。

對埃及穆斯林婦女來說，無論是接受現況成為男人的從屬，還是擺脫男性宰制以追求獨立與自由而遭到社會的排除，皆為埃及穆斯林婦女始終難以突破性別空間並跨越的一道疆界。

第三節 教育—女人的再製

埃及父權穆斯林家庭對女性的規範從空間限制延伸到資源的取得。儘管伊斯蘭重視穆斯林的教育，將追求知識與真理視為穆斯林的義務；然而，在埃及父權穆斯林家庭中，讓女性接受教育的目的不僅有別於男性，教育更不是為了提供女性機會去挑戰既有的父權體制，以及男主女附的家庭與社會秩序。Lama Abu-Odeh (2010, pp.922-923) 指出，教育的實質意義不在於剝奪女性的家庭歸屬，這個真正屬於她的位置，而是透過教育，她能夠養育出更健康、更快樂的孩子。即便是在 20 世紀初對解放埃及穆斯林婦女倡議不遺餘力的重要人物 Qāsim Amīn (قاسم أمين, 1863-1908)，其堅持女性接受教育的必要性不過是因為他將解放女性視為埃及現代化的指標，而非著重於提升女性的專業知識和獨立思考能力。Amīn 認為，讓女性接受教育能夠幫助她充分地發揮其在家庭與社會中扮演的角色，協助維護家庭和支持社會結構 (Amin, 2000, p.11)。因此，教育不僅沒有達到解放埃及穆斯林婦女的目的，反而將其再度囚禁於性別角色和性別分工的框架中。

一、女人接受教育的阻礙

在埃及父權穆斯林家庭中，男性被寄與傳宗接代和維持家計的厚望。父母對子女的不同期望，不僅貶低了女性的地位與價值，同時成為女性在取得資源時面臨的阻礙。正如 Nawāl al-Sa‘dāwī 的祖母 Sittil Hajja 認為「一個男孩至少值十五個女孩」，因為男孩對家族的存續至關重要，女孩在結婚後則會屬於另一個家庭：

女孩是個禍患。一個男孩，先知祝福他，讓他的父親在這世上感到驕傲，接著，他會承襲父親的名字，並將它傳承下去。有了男孩，家庭會持續運轉，但女孩婚後會離開，離開她父親的家，而她的孩子承襲的是其所嫁之人的名字（El Saadawi, 1999, p.49）。

父母對兒子的偏愛，使得女孩於成長的過程中鮮少收到與男孩相同的鼓勵。當 al-Sa‘dāwī 和祖母分享她的夢想，她想像著自己騎著白馬、手持寶劍擊潰敵人並解放家園¹⁵，她的祖母卻告訴她：「夢想不屬於女孩」，屬於女孩的只有「新郎和嫁紗」（El Saadawi, 1992, p.4）。

一旦婚姻成為埃及穆斯林婦女的第一目標，如果教育的目的不在於將女孩培養成一名好妻子、好母親，父母便容易失去讓女孩接受教育的動機。此外，教育對婚姻生活沒有幫助也經常成為父母不願意讓女孩接受教育的理由，如同 *Khul-Khaal* 一書中 Dunya 的際遇，她的爸爸拒絕讓家中的女兒上學：

當我們女孩問他有關上學的事，他回答上學的女孩沒有學會如何妥善地照顧自己的家，上學與放學時還會引起街道上男人的注意，因此他拒絕

¹⁵ Nawāl al-Sa‘dāwī 出生時，埃及仍受英國殖民政府統治。

送我們上學。我的兄弟 Yehia、Fouad 和 Ezzo 都去上學 (Atiya, 1982, p.92)。

尤其在資源有限的情況下，比起女兒，父母更傾向將資源投注在兒子的教育上，只因兒子未來會成為家庭的經濟支柱，而教育能夠幫助他取得較佳的工作機會。Suda 和妹妹在接受六年的教育後不再繼續升學，即使她的哥哥選擇不讀高中，母親還是敦促著他完成高中學業，甚至在經濟能力有限的情況下為他花了大筆費用聘請家教，目的是為了讓他順利升上大學並成為一名老師；儘管 Suda 的哥哥最終還是沒有照著母親的心願完成學業 (Atiya, 1982, p.60)。然而，對於子女的教育，Om Gad 和 Dunya 的父親以及 Suda 的母親有著不同的想法。Om Gad 認為無論性別為何，「每個孩子都必須受教育才能在這個世界取得成功」(Atiya, 1982, p.10)。

雖然在埃及穆斯林社會中，還是有許多父母和 Om Gad 的觀點一致，特別是對中上階層且父母具有一定教育程度的家庭而言，教育機會不應該因為性別而異；只是，女性的教育機會依然面臨著諸多挑戰與限制，尤其當教育和女性的家庭與社會職責產生衝突的時候，女性的教育經常因此被割捨與犧牲。Nawāl al-Sa'dāwī 曾於自傳 *A Daughter of Isis* 中描述母親對於接受教育的渴望與嚮往。Al-Sa'dāwī 的母親時常因為自己只是以家庭主婦的身份生活著而感到遺憾，有時趁著身旁沒有其他人在場，她會輕聲地向 al-Sa'dāwī 傾訴她內心的真實想法：

我想要成為一個音樂家，演奏音樂，或是完成我的學業然後找個地方做實驗和發明一些有用的東西。我夢想著騎馬奔向地平線、乘著飛機去看世界，但妳的外祖父 Shoukry 把我帶離學校，把我嫁給了妳的父親 (El Saadawi, 1999, p.6)。

無法順利完成學業的遺憾使 al-Sa'dāwī 的母親支持女兒接受教育的決心更加堅定，儘管 al-Sa'dāwī 的父親也認為女兒和兒子的教育一樣重要，但 al-Sa'dāwī 總覺得父親的立場不如母親堅決，因為他必須面對 9 名子女的學費所帶來的龐大經濟壓力：

有一天他跟我的母親說：「Zaynab，妳在家做的工作對妳來說太多了，何不讓 Nawal 離開學校，這樣她就能協助妳？」（母親的）答覆沒有片刻猶豫：「我的女兒永遠不會被要求待在家裡。我不需要協助。」響亮的宣言至今仍在我的耳邊迴盪（El Saadawi, 1999, p.3）。

如果不是母親的堅持，al-Sa'dāwī 的命運很可能會像家族中與她年紀相仿的女孩一樣，在十幾歲時被迫中斷學業，然後嫁給一個年紀比她增長許多的丈夫，成為一個家庭主婦，而不是醫生、學者和作家。

只可惜不管埃及穆斯林婦女再怎麼努力，她依舊難以突破父權體制為她架設的玻璃天花板，她的學習範圍和專業領域也不應該超越文化規範加諸在女性身上的框架。在埃及父權伊斯蘭體制的保護傘下，男人得以佔據宗教和教育場域的權力位置，並藉此制定能夠將埃及穆斯林婦女排除在權力核心之外的制度與規範。除了鞏固男人的權威，同時持續對女人進行打壓，確保她不會輕易離開她於埃及父權穆斯林家庭與社會的從屬位置，以及拋棄她必須履行的義務與職責。

二、女人從屬地位的再製

Leila Ahmed 曾受阿拉伯聯合大公國政府之邀，參與一個負責監管全國教育發展與改革的委員會。這個委員會是由非本國籍的阿拉伯人所組成，成員皆為埃及人和巴勒斯坦人，而 Ahmed 則是委員會中唯一的女性成員。根據 Ahmed 在阿

拉伯聯合大公國的實地訪查經驗，無論受訪對象的性別為何，他們普遍支持男女平等的教育權利。然而，不同於當地居民的看法，Ahmed 發現這些受過傳統阿拉伯式、埃及式教育的外籍阿拉伯裔男性委員會成員，不僅對女性的受教權抱持負面態度，他們的反對立場也更具壓迫性。對他們來說，如果讓女人享有與男人相同的權利，將會造成社會的混亂。委員會主席 Haydar 曾於會議中如此說道：

如果女人擁有工程或類似學科的學位，……她們還會願意當社會的僕人嗎？如果我們委員會依照當地人所想的去做，整個社會的基礎將被摧毀，這個基礎建立在女人與家庭中的職責上以及，更坦白地說，建立在她們甘願成為男人的僕從上。

我們的工作正是考量這些事情，並為這個國家規劃一個符合伊斯蘭原則的教育未來，正如國家憲法宣告的，這個社會建立在伊斯蘭原則的基礎上。……伊斯蘭原則對女人的職責是完全清楚的 (Ahmed, 2012, p.277)。

Ahmed 認為這些男性委員會成員所持的厭女觀點，源自他們的教育深受正統阿拉伯文學與文化的影響，就如同男人的伊斯蘭，以文字書寫與紀錄的阿拉伯文學著作和學術典籍，多半出自於生活在厭女社會的中產階級男人之手 (Ahmed, 2012, p.281)，致使貶抑女性的厭女情節得以不間斷地在世代中流傳。

因此，受過傳統伊斯蘭教育，甚至是埃及艾資哈爾教育的男人基於性別隔離文化質疑和否定女性的教育權利也就不那麼令人感到意外。就像 Nawāl al-Sa'dāwī 的伯父 Muhammad 教長，受過艾資哈爾伊斯蘭法學教育的他不相信受過大學教育的女生，只因為她們與男人混在一起上課 (El Saadawi, 1999, p.8)。而在 *Woman at Point Zero* 一書中，Firdaus 的叔叔也曾受過艾資哈爾教育。Firdaus

的叔叔認為像他這樣一個受人尊敬的教長與宗教人士是不可能把自己的姪女送到男女混合的大學接受教育的（El Saadawi, 1983, p.36）。

由男性主宰的教育場域不存在女性發言的空間，即使埃及穆斯林婦女終於獲得教育機會，她所習得的依舊是男人撰寫的知識與形塑的價值觀。Nawāl al-Sa'dāwī 曾訪問一位醫學院女學生，al-Sa'dāwī 以為即將成為醫生的她或許會對女陰殘割抱持不同的看法。然而，這位女學生卻告訴 al-Sa'dāwī，她不僅從未在醫學院學到或是讀到任何與女陰殘割有關的知識，學校的教授也不會正面回覆班上同學詢問的相關問題：

這是每個人都這樣告訴我的。我們家族的所有女孩都接受了女陰殘割。

我攻讀解剖學和醫學，但我未曾聽過任何一個教導我們的教授解釋陰蒂在女人的身體上有什麼功能，我也從未在我學習的醫學科目書籍中讀過任何與之有關的內容。

……我記得有一天一個學生詢問教授有關陰蒂的問題。教授的臉變紅並簡短地回答，他說沒有人會在考試時詢問他女性身體的這一部分，因為它並不重要（El Saadawi, 1980, p.35）。

即便處於教育環境，埃及穆斯林婦女依然無法完整地認識與瞭解自己的身體，她從教育中學習到的知識、權利與義務仍是由男人定義。當人們可以恣意地從女人身上摘除他們認為不重要的部位，並藉由教育刪減任何會影響男女權力平衡的訊息，一旦埃及穆斯林婦女不認為失去這些東西會對她造成什麼損失，抑或是因為擔心跨越既有的規範疆界而受到懲處，她就更難奪回身體的自主權，以及爭取其他本該屬於她的權力和資源。

第四節 就業—自由與獨立之路？

在父權體制下運作的埃及穆斯林家庭，總是習慣將母職神聖化以強調女人作為家庭照顧者的重要性，同時也經常以女性的貞潔和其作為男人的從屬者為由將女人視為弱勢的、需要被保護的對象。然而，在這之中最容易被忽略的，即是這種以對女性的尊重與善意包裝而成的性別歧視。社會學者 Allan G. Johnson(2008, p.200)指出，性別歧視是「偏見加上行使偏見的權力」所造成的結果。一旦將埃及穆斯林婦女定位在妻子與母親等家庭照顧者的角色，便於無形之中強化了男人作為家庭經濟主要提供者的地位，不僅鞏固了男人的宰制權力，幫助男人控制女人的身體和限制其移動，更確立了女人的從屬地位，使她將男人與家庭的需求置於個人的需求之上。因此，儘管就業能幫助埃及穆斯林婦女消除其依賴男人的性別偏見，獲得自由與獨立的能力；但在多數的情況下，埃及穆斯林家庭之所以允許女人外出工作，只是為了剝奪她的勞力成果，而不是為了提供她改善個人地位或是取得權力的機會。

一、性別分工下的就業限制

埃及父權穆斯林文化強調的性別隔離，不僅只是形式上區隔了男、女分別所屬的空間，同時藉由性別與空間的男／女、外／內等二元結構劃分了兩性的權力地位和角色職責。當現今社會以金錢作為獲得自主權和衡量個人能力與價值的指標，即使埃及穆斯林婦女承擔家務所付出的心力不比出門在外賺取家庭收入的男人少，卻只有賺取經濟收入的能力被視為家庭重要的生產者，使得掌握家庭經濟收入的男人經常以供給者的身份要求、享受女人的照顧與服務，維護其作為宰制者的權力。如此一來，傳統男主外、女主內的性別分工確立了男人在家庭中扮演的控制者角色和主體性，女人則成為被支配的個體。

在性別分工的規範機制運作下，埃及穆斯林婦女也因為男人的賺錢能力而內化、認同男人在家庭與社會中的優越地位。Leila Ahmed 於自傳中提到，成長在一個由男人負責工作養家的家庭環境曾讓孩提時期的她以為只有成為男人才能夠取得專業能力，才能避免像她的母親和其他女性親屬般無所事事地生活著：

在一個做事—做事而不是存在—就是一切的世界裡，男人做事，是重要的人或有名氣的人，而西方婦女也是，至少是在書籍和電影中的西方女人，與我孩提時周遭的女人相比，可以是重要的人或有名氣的人。在我自己的意識結構中，與我生活在一起的女人，特別是我的母親，是我不想成為的一切。唯一的逃避、唯一的出路，我在某種程度上得出了結論，就是讓我長大後成為一個男人或一個西方人(Ahmed, 2012, p.193-194)。

然而，並非所有的埃及穆斯林婦女都有機會和 Ahmed 一樣，能夠意識到自己只不過是內化了西方人、埃及男人對女人的輕視。長期存在於埃及父權穆斯林社會中對女人及其身體的歧視觀念，致使女人容易持著由男性制定的標準貶低個人才能，認為自己無法也不該與男人競爭，因為就業和社會參與這些公領域的活動屬於男人的特權，女人的特權則是在待在屬於私領域的家庭中照顧丈夫與孩子。如此以性別和刻板印象去區分男、女各自適合的工作內容，似乎也為性別分工存在的必要性增添了正當與合理的理由。就如同 *Khul-Khaal* 一書中 Dunya 的觀點：「有適合女人的工作與適合男人的工作。有些女人無法勝任男人的工作。從商需要一個堅強的男人，而不僅僅是個女人。」(Atiya, 1982, p.103)。

當埃及穆斯林婦女接受並進入了由父權家庭體制主導的性別分工，她便選擇交出身體的自主權以換取丈夫的保護和經濟保障；而丈夫也藉由滿足妻子的基本需求來取得對她的宰制，將其限制在屬於他的私領域中。失去自主權使埃及穆斯

林婦女只能遵從男人訂下的規範，守住自己作為妻子的本分，丈夫也因此將妻子對他的服從視為個人尊嚴與驕傲的來源，進而將他對妻子的宰制與他作為丈夫的本事畫上等號。在充斥著父權價值與男性中心思想的埃及穆斯林社會中，丈夫讓妻子外出工作不僅容易顯得他沒有供養家庭的足夠能力，損害了他的男子氣概，他也擔心妻子一旦取得經濟獨立便會僭越他既有的地位和權威。Alifah Rif'at 的丈夫即是因為類似的理由禁止她寫作。當 Rif'at 的丈夫發現她根據已逝手足的人生經驗改寫成故事出版後，氣急敗壞地禁止 Rif'at 繼續寫作。造成 Rif'at 的丈夫惱羞成怒的原因並非在於他介意 Rif'at 出版的故事揭露了家族隱私，而是他認為寫作會使 Rif'at 變得獨立並挑戰他的權威和一家之主的地位。Rif'at 曾於接受加拿大環球郵報訪問時針對此事件進行評論：「我們受制於一個男人缺乏安全感的國家」（Martin, 1991）。

Nawāl al-Sa'dāwī (1980, p.192) 認為，像埃及這種男人以為不讓女人出門工作才是真正的男人，以及女人將男人不讓她工作視為疼愛她的扭曲想法與感受，起因於即使外出工作也無法使女人獲得真正的解放。只要女人的職責與角色持續在父權框架下運作，她就永遠無法取得真正的自由。

二、職場對女性的壓迫

如同前文提到的伊斯蘭、家庭和教育場域，埃及的職場也是圍繞著男性宰制、男性中心運行，由男人掌控權力的職場環境對埃及穆斯林婦女並不友善。此外，就業在埃及穆斯林婦女之間亦存在著社會不平等。生活在衣食無缺的優渥環境使中上階層的埃及穆斯林缺乏外出就業的動機；而中下階層的埃及穆斯林婦女之所以被允許外出工作，則是因為她必須外出工作以補貼家庭的經濟收入。在階層分明的埃及社會中，職業有著貴賤之別。取得一定教育程度的婦女較有機會取得「體

面」的工作，例如醫生、教師或是辦公室職員；缺乏教育資源的婦女只能從事低技術門檻的工作，像是商店售貨員或家庭幫傭。

在 *Khul-Khaal* 一書中，來自社會底層的 Dunya 和她的母親便是在維持家計和維護家族名譽、尊嚴間掙扎。Dunya 的父親在娶了第二任妻子之後，將 Dunya 一家安置在別處以避免兩個妻子同住於一個屋簷下所引起的家庭紛爭。只是，Dunya 的父親提供之生活費不足以應付 Dunya 一家的基本開銷。為了貼補家用，Dunya 的母親不得不瞞著丈夫外出工作，在一個義大利女人的家中幫傭。Dunya 的母親之所以對自己的工作有所隱瞞，主要是因為傳統觀念認為從事家庭幫傭為業是一件羞恥的事，而女人更是必須取得丈夫或父親的許可後才能外出工作：

我們過得很辛苦，她（母親）決定去工作而沒有告訴我父親以貼補我們的收入。她會悄悄地出去然後回來，沒有太多的麻煩。人們想知道她去哪裡，他們總是猜想最糟的情況。

我也遇到相同的問題，但如果你讓別人的閒言閒語影響你，你連一刻都踏不出你的房門。在我們的民族中，在店裡工作不可恥，可恥的是在別人家工作。他們稱僕人為「舔盤者」，意味著當家人吃完飯後我們會過來舔盤子或吃剩菜。這些都是心胸狹窄的人，這就是他們的想法（Atiya, 1982, p.99）。

同樣擔任家庭幫傭的 Suda 也曾提及她必須隱瞞工作內容，儘管她認為她賺得每一分錢都是靠自己打拚所得的乾淨錢，她還是不能讓村子裡的人知道她的工作，否則這個被視為醜聞的工作將會使家族中的男性成員蒙羞（Atiya, 1982, p.64）。

然而，無論職業的類別與形式為何，埃及穆斯林婦女在職場上都面臨著歧視性的就業條件。Nawāl al-Sa'dāwī 在 *The Hidden Face of Eve* 一書中指出，在私部門工作的婦女經常因為生理條件和家庭因素被迫接受低薪資或低技術性的工作；即使在公部門就業的婦女能夠獲得與男性職員同等的薪資待遇，但她依舊缺乏升遷、擔任要職或是取得相關專業訓練的機會（El Saadawi, 1980, p.187）。而埃及穆斯林婦女也經常因為她的性別被排除在具有領導特質的工作之外，al-Sa'dāwī 對此舉了一個鮮明的例子：

在實務上，歧視現象屢見不鮮。這種歧視的一個例子發生在任命法官的時候。控制埃及司法系統的男人，能夠以假定女人天生不適合承擔法庭相關責任為由，阻止女人成為法官。這個假定建立在一個事實上，即伊斯蘭認為一個男人的證詞等同於兩個女人的證詞。因此，這樣的論點是證詞僅在於見證已經發生或尚未發生的某件事情，如果女人在這些事情上不能被像男人一樣信任，那麼當被要求就兩方分歧做出裁定時，她怎麼能被視為和男人一樣公平（El Saadawi, 1980, p.186）？

由男人主宰的職場環境不僅將埃及穆斯林婦女排除於權力核心外，亦時常以存在於男女之間的薪資差異提醒著女人，不管她再怎麼努力，她的價值仍有別於男人。除了面臨就業環境對女人的種種歧視，埃及穆斯林婦女為了保住僅有的工作機會，有時也必須承受男同事或男上司的言語或肢體的騷擾，甚至是更強烈的侵犯行為。在 Nawāl al-Sa'dāwī 的小說 *Woman at Point Zero* 一書中，Firdaus 的客人 Di'aa 認為以性產業謀生的 Firdaus 是一位不名譽且不值得尊敬的女人。儘管 Di'aa 也是參與這筆不符合宗教與社會規範之性交易的其中一員，但埃及父權穆斯林社會的道德規範卻沒有以同樣的標準約束他。傷透心的 Firdaus 為了成為

男人口中所謂的值得尊敬的女人，她放棄從事性產業為她帶來的高收入、高品質生活，成為一位被人們視為擁有體面工作的辦公室職員。起初，辦公室職員的薪資雖然僅夠 Firdaus 勉強餬口，她的心靈還是因為能成為一名值得尊敬的女人而感到滿足。但最終 Firdaus 發現，女職員為了一份工作在男上司與男同事面前委曲求全、任他們予取予求的生活和妓女並無不同：

我開始意識到女職員比妓女害怕失去生命還要害怕失去工作。一名職員害怕失去工作而淪為妓女，因為她不知道實際上妓女的生活比她的生活要好。因此，她以她的生活、她的健康、她的身體和她的心智為虛幻的恐懼付出代價。她為最低價值的事物付出最高的代價。我知道我們所有人都是以不同價格出售自己的妓女，而高貴的妓女比廉價的妓女好。我也知道，如果我失去我的工作，我失去的只有可悲的薪水、每天從上級主管看女下屬的眼神中讀到的鄙視、當我搭公車時男人身體壓在我身上的羞辱壓力，以及在永遠溢滿的廁所前排著長隊（El Saadawi, 1983, p.76）。

Firdaus 的悲憤用詞道出了埃及穆斯林婦女的困境，就業對許多女人來說不是為了滿足個人的成就感，更多時候是為了餬口和補貼家用而不得不接受的選項。此外，就業對埃及穆斯林婦女爭取自由與獨立的幫助也十分有限，因為就業不一定能幫助女人擺脫其對家庭的依賴。Leila Ahmed 在前往英國就讀研究所之前，曾於隸屬艾資哈爾大學的伊斯蘭婦女學院擔任講師。儘管這一份不錯的工作，但微薄的薪資僅夠 Ahmed 負擔租屋的開銷，她的日常所需費用仍需仰賴父母的金錢援助。Ahmed 能夠在外租屋工作在當時是一個特例，若不是家族摯友恰好住在租屋處隔壁，能夠監視與擔保 Ahmed 的行為與活動，否則年輕且未婚的女人

單獨在外租屋會被視為不尋常也不適當 (Ahmed 2012, 200-201)。在 *Khul-Khaal* 一書中，Om Gad 同樣也因為女兒的薪資不夠日常基本開銷，而必須資助女兒的生活費用 (Atiya, 1982, p.21)。

外出工作的埃及穆斯林婦女和男人一樣都是家庭的經濟收入來源，然而，女人在職場所面對的不僅是厭女的歧視待遇，她在外出工作時也必須格外謹言慎行，一方面是為了維護家族名譽，另一方面則是要確保自己的工作機會不會受到危害。更重要的是，工作並不會減輕落在女人身上的家務職責與負擔。因此，埃及穆斯林婦女將留在家中、不外出工作內化為她享受的性別特權，藉由打理家庭、教養子女等家務工作獲得成就感。儘管就業還是能為女人帶來一定程度的經濟與情感自由，但多數的埃及穆斯林婦女就和 *Khul-Khaal* 一書中的 Suda 一樣選擇在結婚後辭去工作，將重心轉往家庭生活，畢竟女性透過工作獲取自由的機會成本實在太高：

當我結婚並與我的丈夫住在一起時，我就會停止工作。我不能同時管理我的家庭和工作。就像現在，我去工作、回家、吃飯和睡覺。我所做的就是洗自己的衣服，僅此而已。當我結婚後，我的家庭將需要我的全神貫注 (Atiya, 1982, p.86)。

如果單純地認為埃及穆斯林甘於接受其作為男人的從屬者，或是寧可承擔傳統性別分工下的女性職責，而不願意投入職場成為家庭與社會的生產力以藉此取得屬於女性的自由與自主權。用這樣的觀點看待埃及穆斯林婦女看似「自由」的選擇，便會如社會學者 Allan G. Johnson 所言「忽略了呈現在人們面前的選擇路徑是如何受到社會的框限」 (Johnson, 2008, p.264)。對埃及穆斯林婦女而言，

無論是被動地受到男人的宰制，抑或是主動地傾向不移動，皆只是使她於埃及父權穆斯林家庭與社會中被接納的最好方式。

第五節 社會階層－移動的目的與原因

埃及穆斯林婦女雖然與男人一起構築社會、形塑文化，但在父權體制、伊斯蘭與家庭的交織運作下，女人不僅容易被排除在權力核心之外，她的身體與行為也因為既有的偏見與歧視而受到控制。埃及父權穆斯林家庭與社會經常以女人的家庭角色與職責合理化將其侷限於家庭空間的文化、道德規範，並以壓迫、貶抑和懲戒等手段排擠或排除那些不願意服從和試圖挑戰男人權威的女人，進而使得多數人逐漸習慣男性宰制、性別分工與性別隔離的常態。社會學者 Allan G. Johnson (2008, p.137) 指出，個體的行為僅是反映出其於參與體系時所選擇的一條「阻力最小的路」。因此，埃及穆斯林婦女接受她的從屬地位，以及男女有別之性別分工與隔離的社會參與模式，不過只是因為這是在埃及父權穆斯林家庭與社會中阻力最小的生存方式。

一、正常的女人不會離開家庭

在身體與行為接受到監管與控制的情況下，埃及穆斯林婦女難以取得能夠改善個人處境的教育資源與就業機會，缺乏經濟能力亦強化了女人對家庭的依賴性。在 Alifah Rif'at、Leila Ahmed、Nawāl al-Sa'dāwī 和 Nayra Atiya 的文學著作與個人傳記中，除了來自中上階層的 Leila Ahmed 和 Nawāl al-Sa'dāwī 在家庭的支持與幫助下得以接受完善的教育，從事自己喜歡的工作並對個人的自主權有著相當程度的掌控；對其他來自中下階層或是缺乏自主權的埃及穆斯林婦女而言，移動不是一件容易的事。儘管她們之中有些人有機會外出上學與就業，但她們的移動

多為短距離且具有目的性，主要伴隨著女人履行家庭職責時發生，鮮少是為了取得個人資源或是實踐自我價值。與男人相比，埃及穆斯林婦女的移動容易因為她的性別遭受限制與阻礙，以至於社會普遍不相信女人具有離家的能力和移動性。Nawāl al-Sa'dāwī 於小說 *Love in the Kingdom of Oil* 如實地呈現了社會對女性移動所抱持的懷疑態度：

女人不會離開。如果有人這麼做，她這麼做是為了執行一些重要的差事。
在出發前，她必須獲得有著丈夫手印或是老闆蓋章的書面許可。

女人離開且沒有返家是沒有先例的。一個男人可以離開七年不回家，但只有當他離開超過這個期限時，妻子才有權利離開他 (El Saadawi, 2001, p.6)。

Love in the Kingdom of Oil 於故事的開端描述了一名女考古學家離家去尋找隱藏的女神遺跡，她的離家被視為嚴重與不尋常的行為，因為女人沒有理由一聲不響地離開她的家庭。當警察找來她的丈夫與上司以釐清促使她離家的原因，警察卻只以她的外貌與個性推敲她是否為符合社會標準的「正常女人」。根據女考古學家的丈夫與上司對她的描述，她的個性順從且正直，既不可能與其他男人有染，她平凡的外貌也不會勾起男人侵犯她的意圖和慾望。因此，警察認為像她這樣平凡無奇的女人沒有離家的理由，除非她是有著精神或心理疾病的「不正常女人」。

二、女人移動的目的

儘管埃及穆斯林婦女的移動經常受到限制與質疑，Nawāl al-Sa'dāwī 依然肯定移動與旅行為女人帶來的積極、正面意義。擁有醫學博士學位與從醫為業使 al-

Sa'dāwī 得以在女人旅行受到嚴格限制的 1950 至 1970 年代造訪埃及各地和不同國家，她清楚地記得第一次出國的喜悅，即使沒有男性親屬陪同也沒有被海關攔下和受到警察的阻撓，離開長期受到宰制與打壓的家鄉就如重獲新生般地令人感到興奮（El Saadawi, 1992, p.7）。Al-Sa'dāwī 認為旅行不僅有助於增廣見聞，同時也能了解生活在其他背景與環境下的不同人生樣貌：

旅行有很多層面，因為我們會看到其他國家和其他民族，但旅行最重要的層面是我們能夠藉由觀察他人來更了解自己。當我們遠離家鄉，我們比身在其中時更能清楚地看著我們的家鄉。我在東方與西方見到許多優點與缺點，其向我揭示了我家鄉的優點與缺點（El Saadawi, 1992, p.viii）。

而 al-Sa'dāwī 也認為唯有透過旅行才能習得真正的知識，她於 *My Travel Around the World* 一書中如此寫道：

「科學」可以在埃及的大學、圖書館或是家中找到，人不需要前往另一個國家然後坐在其大學的範圍內學習科學。至於知識，那是科學之外的事物，最重要的是，必須逃離大學和圖書館，進入生活、人群和街道。這是旅行最重要的意義（El Saadawi, 1992, p.91）。

可惜的是，並非所有人都有機會體驗到移動與旅行帶來的積極、正面意義。移動與旅行所需具備的資源門檻，使其成為少數人享有的特權。不同於中下階層的埃及穆斯林婦女，中上階層之埃及穆斯林婦女的移動目的可以是為了取得更好的教育資源、認識與接觸多元的文化、單純的日常休閒與身心靈的放鬆，甚至是為了追求更好的生活品質。在 Leila Ahmed 的成長過程中，她的移動雖然需要符合家庭的規範，例如外出時需要有人陪同，除此之外並沒有遭受太多的限制。Ahmed 於自傳 *A Border Passage: From Cairo to America- A Women's Journey* 中記

述了她在童年時期習慣與保姆在住家附近散步，放學後能夠自由地和鄰居、同學一起玩耍，以及跟著家人一起到亞歷山卓旅遊和避暑的美好回憶。而 Ahmed 與其手足也在長大後赴歐洲接受高等教育，並於畢業後繼續留在歐美國家就業與生活，只有在休假還有處理家庭要事時才會返回埃及。

對 Ahmed 來說，離開埃及不僅是為了實踐個人目標，亦是為了達到自我成長與獨立生活的目的。因此，當埃及政府因為 Ahmed 的父親公開反對總統 Jamāl ‘Abd al-Nāṣir 興築亞斯文水壩（Aswan Dam）開始對他的家族百般刁難、以各種理由拒絕核發 Ahmed 的護照時，無法返回英國繼續研究生涯的 Ahmed 絕望地以為她的未來只能像母親一樣，沒有專業能力與一技之長地過著剩餘的人生。所幸最終，Ahmed 在一位暗中支持她父親理念的部長幫助下，順利取得她的護照，並立即訂了前往英國的機票。Ahmed 一心只希望飛機能盡快起飛，將她帶離埃及。

三、女人移動的原因

除了少數埃及穆斯林婦女得以藉由移動改善個人處境和追求成就，許多的埃及穆斯林婦女則是因為受到家庭與社會機制的排擠、排除不得不移動，或是被迫踏上旅行之途。就像 Nawāl al-Sa‘dāwī 因其致力為埃及穆斯林婦女發聲和抨擊專制的政權與男性權威，使其不僅經常遭到政府的迫害甚至連生命都受到威脅，最後被迫離開埃及：

1993 年 1 月 8 日，我告別了我們在吉薩的小公寓。我在裡面住了 33 年，但我們現在準備離開了。Sherif 在大廳裡捆著提袋。從我們 30 多年前結婚的那天起，政府當局就沒有給我們一天喘息的機會。每當我們開始做一些事，雜誌、社團、文化協會、出版計劃，在五、六年後，有時更早，他們都會關閉它。他們摧毀了我們建造的一切，熄滅了我們點燃的

每一根蠟燭。現在我在基本教義主義者的死亡名單上，由多年來一直困擾我們的警察看守，陷入不知道子彈從哪裡來的交火中（El Saadawi, 1999, p.12）。

在 Alifah Rif'at 的短篇小說“An Incident in the Ghobashi Household”中，Zeinat 為了保護未婚懷孕的女兒 Ni'ma，將僅有的積蓄塞給 Ni'ma，並要求她立即搭火車離開她們居住的村莊前往開羅藏身，等到孩子出生後再趁著夜深人靜時帶著孩子回來。在 Ni'ma 離開的這段時間，Zeinat 將一些布料塞到衣服裡營造出懷孕的跡象，待其遠在利比亞工作的丈夫 Ghobashi 歸來後，她會告訴丈夫家中的新生兒是他的兒子，而不是他不名譽、非法的孫子（Rifaat, 2014, pp.23-28）。如果 Ni'ma 不移動和逃離村莊，失去貞潔的她將受到生命危險，無論是自殺還是遭到名譽謀殺。因為在埃及父權穆斯林社會中，唯有 Ni'ma 的鮮血才能抹除造成家族蒙羞的恥辱。

然而，除非是生命遭受威脅，為了擺脫個人悲慘命運而移動與逃離只會使女人在埃及父權穆斯林社會的處境變得更加艱難。在 Nawāl al-Sa'dāwī 的小說 *Woman at Point Zero* 中，Firdaus 藉由離開家庭的方式擺脫年邁丈夫的暴力對待和不幸福的婚姻生活。當她以為她終於獲得自由，隨之而來的卻是男人的性騷擾與暴力侵犯。Firdaus 於離家後被咖啡廳老闆 Bayoumi 收留。起初，Bayoumi 非常照顧 Firdaus，但就在 Firdaus 向其表達外出工作的意願後，他便將 Firdaus 囚禁於家中並經常對她施暴，甚至讓朋友來家中強暴 Firdaus。Firdaus 後來在鄰居的幫助下逃離 Bayoumi 的住處，無處可去的她在尼羅河畔遇見了 Sharifa。Sharifa 收留了 Firdaus，教導她如何以性產業工作謀生，並靠著 Firdaus 的身體賺取不少收入。最終，Firdaus 還是離開了 Sharifa。Firdaus 的一生不斷地在移動與逃離，

只是，不管她逃到哪裡，她還是受著人們的支配。無論是父親、叔叔、丈夫、咖啡廳老闆 Bayoumi、妓女 Sharifa、上門的尋芳客、街道上的警察還是皮條客，都宰制了 Firdaus 的身體。即使 Firdaus 藉由性產業工作積攢了一些財富，用金錢買回名譽和過著令人稱羨的舒適生活，埃及父權穆斯林社會依舊容不下像她這樣隻身獨立生活的女人。

儘管埃及穆斯林婦女的移動能力會因其所屬的社會階層而異，但不管女人所屬的社會階層為何，父權穆斯林家庭與社會她的歧視與壓迫都是相同的。如果只以傳統文化的承襲為由去概括性別分工與性別隔離作為阻礙埃及穆斯林婦女移動的原因，便忽視了父權體制是如何透過各種深刻影響穆斯林生活的途徑去形塑與鼓勵男人對女人的宰制，以及如何使得女人願意接受現有體制的運作。埃及父權穆斯林家庭與社會鞏固的男性特權，藉由控制女人的身體與移動將女人貶為男性世界的他者。一旦女人成為了家庭與社會中的他者，她就更難以取得其應與男人平等享有的權力與資源。而許多埃及穆斯林婦女選擇接受個人的命運，服膺於既有體制並內化其所屬的性別角色與職責，也僅是因為對她來說這是阻力最小的生存方式。

第四章 埃及穆斯林婦女的移動權利與限制

Susan Hanson (2010, p.10) 認為移動之所以被視為賦權，最簡單的原因即是移動代表個體離開住家進入公共領域的一種方式；儘管參與公共事務能夠幫助女人取得個人自信，但女人在公共領域的存在和表現日漸挑戰了既有的性別權力結構。因此，將女人排除在公共空間之外，是父權體制維護男性權威最直接的方法，而這在先前兩個章節的討論中得到驗證。藉由探討四位埃及女性作家的著作和解析其筆下之埃及穆斯林婦女的個人空間，不難察覺大部分的女性敘事者與小說主角都將個人的弱勢處境視為命運的安排，加諸於女人身上的道德與文化規範成為她們在移動時面臨的限制。當女人的移動受到阻礙，她便難以取得能夠改善個人處境的資源。尤其在長期於家庭和社會中遭受排擠與他者化的情況下，埃及穆斯林婦女為保障眼前的生活，除了接受缺乏選擇的現況似乎沒有其他更好的辦法，因為起身反抗的先決要件就是必須擁有足夠的資源。以 2011 年埃及阿拉伯之春為例，即使許多研究報告認為埃及穆斯林婦女在這場革命中扮演關鍵角色，女人離開住家參與革命對於女性賦權亦具有象徵性意義。然而，根據 Jessica Winegar 的實地觀察，女人離家並投身抗議示威行動本身就存在著階層差異與特權，對於從事非正式工作的婦女來說，她們往往不願意冒著失去賺取潛在收入的風險去參加抗議活動 (Winegar, 2012, p.69)。

此外，資源取得受限同樣會加劇埃及穆斯林婦女的移動阻礙。至今，埃及穆斯林婦女依然在伊斯蘭、家庭、教育和就業環境中面臨著嚴重的性別不平等。根據 Pierre Bourdieu 的實踐理論，宰制階級因為擁有豐沛的資本，使其能夠將個人對社會的觀點施加於其他人身上，並以制度與規範將其觀點合法化 (Bonnewitz, 2002, p.76)。在父權主義盛行的埃及穆斯林社會，缺乏資本的女人受到男人的宰

制與支配，而家庭與社會中的男性成員更經常以伊斯蘭為名，限制女性移動自由與合理化女人的不移動，致使埃及穆斯林婦女逐漸形成不移動的慣習。與此同時，存在於埃及穆斯林婦女間的階層差異，也增加了女人在組織與合作以對抗宰制階級時的困難程度。本章將以埃及現行的法律與制度，佐以相關研究數據和統計資料，深入探討埃及穆斯林婦女在伊斯蘭、家庭、教育、就業和社會階層等五個子題中，其資源與資本取得如何受到限制、受到哪些限制，並分析性別不平等和資源分配不均對埃及穆斯林婦女移動傾向的影響，以及她們如何於社會化的過程中逐漸形塑她們的移動慣習。



第一節 伊斯蘭法與世俗法律

埃及自 1952 年推翻君主立憲制並建立共和國以來，政府秉持著世俗原則制定國家憲法與法律。隨著 1970 年代伊斯蘭復興思潮興起，促使 1980 年埃及憲法第二條被修改為「伊斯蘭法的原則為立法的來源」¹⁶。所謂的伊斯蘭法，即是依據《古蘭經》、《聖訓》與先知傳統（Sunnah, سنة）歸納而成的道德與行為準則，涵蓋了通常沒有法律規範的個人行為，為「伊斯蘭行事的方式」（the Islamic way of doing things）（Brown, 2012）。

在埃及的現行法律中，由伊斯蘭法與世俗法律交織而成的典型法律，即是深刻影響每一位埃及穆斯林的個人地位法（Personal Status Law）。最初於 1920 年編纂的個人地位法以伊斯蘭法作為法源依據，為婚姻、離婚、繼承、監護權、就業等與家庭關係相關的項目制定規範。然而，相較於與商業交易有關的民事法律，個人地位法的規範內容並不全面與詳盡，即使它是從伊斯蘭法衍伸而來，仍須透過民選議會立法制定（Brown, 2012）。因此，如何詮釋伊斯蘭法，以及哪些部份的伊斯蘭法適合應用於埃及現況，成為長久以來爭論不休的議題。

個人地位法經常被視為改善穆斯林婦女權益的阻礙，這主要是因為法律的制定深受父權體制的影響，以男性宰制為中心思想所詮釋的伊斯蘭法也成為穆斯林婦女日常實踐的道德限制。在 2000 年個人地位法修正案的擬議條款中，有關穆斯林婦女出國無需經過丈夫同意的條款引起廣大辯論，許多保守派議員認為這樣的條款違反了伊斯蘭法，而議員 Abdel Rehīm al-Ghūl（عبد الرحيم الغول, 1928-2014）

¹⁶ 埃及憲法於 1971 年將憲法第 2 條修改為：「伊斯蘭是國教，阿拉伯語是官方語言，伊斯蘭法的原則是一個立法的來源」；隨後於 1980 年的憲法修正案，憲法第 2 條再度被修改為：「伊斯蘭是國教，阿拉伯語是官方語言，伊斯蘭法的原則為立法的來源」，凸顯伊斯蘭法作為立法來源的重要性。

更指出：「擬議的條款將使女人勝過男人」（Jenkins, 2000）。在保守勢力的反對下，同年3月通過的個人地位法修正案沒有成功賦予穆斯林婦女旅行自由的權利。

直到2000年11月，埃及最高法院裁定1996年內政部第3937號命令違憲，因其規定「妻子在徵得丈夫同意其出國旅行後，始能申請或更新護照……」¹⁷違反了憲法保障人民自由移動的權利。針對最高法院的裁決，時任艾資哈爾清真寺教長 Muḥammad Sayyid Ṭaṇṭāwī (محمد سيد طنطاوي, 1928-2010) 指出，伊斯蘭法規定妻子不得在丈夫不允許的情況下旅行，但若是丈夫濫用職權，伊斯蘭法便賦予妻子旅行的權利而無需考量丈夫的意願與許可 (خليل, 2000)。儘管 Muḥammad Sayyid Ṭaṇṭāwī 教長解釋最高法院的裁決並無違反伊斯蘭法，但對於穆斯林婦女是否能在無需經過丈夫同意的條件下旅行，伊斯蘭法存在著但書與詮釋的空間。

伊斯蘭法對於穆斯林婦女旅行的規範，源自《聖訓》記載先知穆罕默德曾告誡「婦女若無男性親屬陪同則不能旅行」(Sunnah.com, n.d., Sahih al-Bukhari 3006)，而《聖訓》中有關穆斯林婦女旅行的記載多半著重於旅行時需有男性親屬陪同。回溯《聖訓》的生成背景，當時阿拉伯半島上長期存在著遊牧部族間的資源掠奪問題，在資源匱乏時，掠奪成為遊牧經濟必不可少的部分 (Armstrong, 2018, p.35)。當貿易商隊與朝覲隊伍經常被視為掠奪對象，隻身旅行的女人在無法確保安全的情況下，則更容易置身於危險之中。伊斯蘭法對穆斯林婦女旅行的規範乍看是出自於安全考量，然而，伊斯蘭法並無對男人的旅行設下同等規範。具體而言，以

¹⁷ 1996年內政部3937號命令全文如下：「妻子在徵得丈夫同意其出國旅行後，始能申請或更新護照；未符合法定資格須取得法定代理人同意，始能申請或更新護照。在這兩種情況下，批准取得或更新之護照於護照有效期限內被視為旅行許可。只有在丈夫或法定代理人於負責旅行文件、移民、國籍與其他相關事務的職員面前，或是於埃及駐外領事館核實身份與其聲明的有效性後才能取消旅行許可，而上述部門或其分支機構必須在旅行前及時收到聲明。」

安全為由規範穆斯林婦女的旅行自由，是基於父權價值與當時社會背景所投射出對女人的保護心態。

隨著時間的推移與社會結構的改變，國家權威逐漸取代傳統部族維護社會秩序與保障安全的功能，對於規範穆斯林婦女旅行的伊斯蘭法詮釋，不再僅是強調婦女的旅行安全，更著重於父親或丈夫等男性親屬的權威。取得父親或丈夫許可成為穆斯林婦女在移動或旅行時的先決條件，而這份許可被視為父親或丈夫對於未婚女兒或妻子行使的正當權利。2019年5月，艾資哈爾清真寺教長 Aḥmed al-Ṭayeb (أحمد محمد أحمد الطيب, 1946-) 於齋戒月電視節目中強調妻子無論何時皆不能自由地出門，並認為「將妻子必須取得丈夫許可才能外出理解為對她的控制是不正確的，更確切地說，這是家庭穩定與和諧的必要條件」(مصراوي, 2019)。儘管 Aḥmed al-Ṭayeb 教長的言論與埃及憲法保障人民自由移動的權利產生衝突，卻仍如實反映出普遍存在於伊斯蘭、家庭與社會中的父權思想。

2021年2月，由埃及內閣頒布的個人地位法草案再度引起廣泛爭議，該草案涵蓋婚姻、離婚與子女監護權等影響埃及家庭的許多條款。非政府組織埃及女權中心 (Egyptian Center for Women's Rights, ECWR) 主席 Nehād Abū al-Qumsān (نهاد ابو القمصان, 1971-) 認為「草案的制定是基於退步且嚴格的法學思想，並不符合當前進步的時代，不僅剝奪婦女在締結婚姻、子女監護的自主權，更將婦女的自主權交由男性親屬監管，無論婦女的職業與出差需求為何，男性親屬皆有權阻止其旅行」(Farag, 2021)。面對席捲而來反對個人地位法草案的聲浪，同年3月21日在一場紀念埃及母親節的活動上，埃及總統 'Abd al-Fattāḥ al-Sīsī 向穆斯林婦女保證新的個人地位法將會考慮周全地推出，並重申他不會支持對女人不公平的法律 (Egypt Today, 2021)。

‘Abd al-Fattāḥ al-Sīsī 總統的承諾雖然暫時緩解婦女團體對新個人地位法的擔憂與疑慮 (Leila, 2021)；然而，回顧一百年來的編纂與修訂過程，埃及的個人地位法至今深受父權價值與保守宗教團體的牽制，女性權益依然受制於家庭的角色與責任。即使埃及最高法院已於 2000 年裁決女人申請護照與出國無需經過丈夫同意，但艾資哈爾清真寺教長對伊斯蘭法的詮釋，仍基於維護家庭之名強調丈夫限制妻子外出與旅行的合理權利，致使女人在移動自由的議題上經常陷入法理與情理間的尷尬處境，以伊斯蘭法為法源的個人地位法亦遲遲無法針對穆斯林婦女的移動與旅行自由建立明確規範。

相較於伊斯蘭對女性移動行為的影響，社會與文化因素帶給女性的負擔則更為沉重 (Haddad, 2019, p.240)。Nawāl al-Sa‘dāwī (1980, p.41) 認為，女人在社會中所屬的地位較低和缺乏進步的機會主要是由經濟與政治所導致，而不是伊斯蘭。當資源稀缺與人口成長變得無法控制，處於弱勢的女人較容易成為公共領域排除的對象，宗教與父權穆斯林社會對女性家庭職責的持續倡議也逐漸成為女人於移動時所面臨的潛在限制。

第二節 家庭—女兒、妻子與名譽

Nawāl al-Sa‘dāwī 曾於 *The Hidden Face of Eve* 一書中提到，她的祖母一生中只上街過兩次，「第一次是結婚後從父親家搬到丈夫家，第二次是往生後被抬出丈夫家埋葬」 (El Saadawi, 1980, p.146)。儘管婚姻與死亡不再是現今埃及穆斯林婦女得以出門的唯二條件，但若非出自必要，女人仍不被鼓勵移動，女人的旅行更經常被視為危害家庭和諧的原因。

埃及不僅於憲法中載明家庭是社會運行的基礎¹⁸，也將女人的家庭角色定義為一種職責¹⁹。2017年 Promundo 與聯合國婦女署（UN Women）的研究報告—*International Men and Gender Equality Survey*（Images）指出，將近 86.8%的埃及男性受訪者認為女人最重要的工作就是照顧家庭，值得注意的是，76.7%的埃及女性受訪者也認同此觀點（El Feki et al., 2017, p.47）。這個調查結果顯示，在埃及無論男女，皆反映出將家庭工作視為女人主要職責的傳統性別角色態度。

一、家庭職責成為女性移動的限制

在父權穆斯林家庭中，男人被賦予監護家庭成員的責任，因為先知穆罕默德曾提到「男人是家庭成員的守護者並對他們負責」(Sunnah.com, n.d., Sahih Muslim 1829a)；而女人於家庭中的從屬關係，主要源自《古蘭經》第四章〈婦女〉(an-Nisā', النساء) 的第 34 節：

男人是女人的照顧者，因為阿拉賦予男人優於女人的權力並要求男人為她們提供經濟上的支持。賢淑的女人誠摯地服從，並在獨自一人時，保護阿拉所託事物（即丈夫的名譽與財富）（Quran.com, n.d., 4:34）。

伊斯蘭的性別文化使埃及父權社會經常透過性別隔離的方式來區分女人的職責，明確的公、私領域劃分形成一道女人難以跨越的疆界，頻繁強調女人的家庭職責以及男人對女性眷屬的監護，皆限制了女人的移動與社會參與機會。這樣的傳統

¹⁸ 2014 埃及憲法第 10 條全文如下：「家庭是奠基於宗教、道德與愛國主義的社會基礎。國家保護其凝聚與穩定，以及其價值的鞏固。」

¹⁹ 2014 埃及憲法第 11 條全文如下：「國家根據本憲法規定，致力於所有公民、政治、經濟、社會與文化等權利中實踐男女平等。國家承諾採取必要措施，依照法律規定的方式確保婦女在議會中適當的代表權，其賦予婦女在國家擔任公職與高階管理職務的權利，並有權不受歧視地於司法單位與實體中任職。國家致力保護婦女免於各種形式的暴力，並確保婦女賦權以調和婦女對家庭的職責和工作的要求。國家確保關懷與保障，照顧母親與兒童、負責養家糊口的婦女、年邁的婦女和需要救助的婦女。」

性別角色態度最初形塑於家庭成長環境，女孩從小就被賦予協助家務的期望，因此無法像同齡男孩擁有較多的閒暇時間，同時也缺乏外出的自由（El Feki et al., 2017, p.58）。

然而，埃及穆斯林婦女要跨越的疆界並非僅是純粹的性別分工。在成長與社會化的過程中，榮譽、貞潔與謙遜一直是女人必須遵守與維護的品德，家庭榮譽和女性貞潔更是不容詆毀與侵犯，因為「女人喪失貞潔是一種恥辱，這種恥辱只能在鮮血中抹除」²⁰。Lama Abu-Odeh（2010, pp.917-918）指出，根深蒂固的貞潔觀念自女性身體內部的處女膜蔓延至允許女性身體存在與移動的外部社會空間，形成界定陰道、身體與社會邊界的社會處女膜，並藉此設下女人不應違反的法規與禁令。自然而然，家庭順理成章地成為少數適合女人存在的空間，女人被迫交出的身體自主權也在父親與丈夫等男性親屬間移轉。為了守護女人的貞潔，埃及男人對女人的掌控從身體延伸至個人移動自由，丈夫也經常藉由限制外出的方式來掌管妻子的行動（El Feki et al., 2017, pp.73-74）。

埃及政治、經濟的改變雖然或多或少提升了女人的地位，但女人的家庭地位以及其對家庭事務的決定權仍仰賴她的生育能力。不同於多數研究認為低生育率能夠促進女性賦權，在埃及，擁有兒子的已婚婦女較能夠獲得協商能力和移動自由（Samari, 2017, p.51）。不過，隨著家庭結構的改變，傳統大家庭逐漸由核心家庭取代，核心家庭的母親必須肩負大家庭的功能，照顧丈夫、養育孩子和繁雜的家務往往使埃及穆斯林婦女難以在家庭與工作之間取得平衡，缺乏經濟資源也限縮了女人外出旅行的機會。

²⁰ 阿拉伯俗諺。

二、租屋的困境和旅行的難題

即使擁有經濟資源，除非是因為求學或工作等正當理由，大部分的埃及年輕人只有在自己建立新的家庭後才會搬離原生家庭。儘管近年來有越來越多年輕人希望擺脫結婚後才能離家的文化習慣，但這個觀念尚未普及於埃及穆斯林社會的各個角落（Aravanis, 2020）。在經歷 2011 年阿拉伯之春後，曾於革命活動中扮演重要角色的埃及穆斯林婦女越發渴望獨立、自由的生活，許多年輕女性選擇從遙遠、發展停滯的省份搬到首都開羅，以期尋求更多的工作機會和更好的生活品質。然而，年輕女性離家的決定不僅不容易獲得父母支持；即便取得父母的支持，她亦將承擔文化禁忌的壓力，因為目前的埃及社會仍難以接受年輕女性在婚前脫離父母單獨生活，這也成為獨居女性於租屋時所面臨的困境。

無論女人的婚姻狀態是未婚、離婚、單親還是喪偶，只要不是和男性親屬同住，埃及穆斯林婦女的舉手投足在離家後依舊受到社會的嚴密監管。監管她的人可能是房東、鄰居、公寓守衛或是路人，因為獨居的女人經常被認為缺乏男人的保護。一位年輕的埃及女記者 Yara 於 2015 年接受英國廣播公司（BBC News）採訪時便提到，她的母親在接受其獨自在外租屋的決定後遇到許多問題，其中包含家族中的男性親屬認為女人獨自在外生活不僅會損壞個人聲譽和遭人非議，出門工作或返家路上亦存在著安全上的隱憂（Gamal, 2015）。埃及日報（Daily News Egypt）也曾於 2019 年國際婦女節時深入探討埃及女性獨居權利的議題，多數房東不傾向將房子租給獨居的女人，有些甚至會在簽約時設下不能接待男性客人的規定，一旦接待男性客人便會立刻遭到房東的關切。此外，面對這個租屋不友善的環境，獨居的女性有時必須支付更高的房租或佣金才有機會租到房子；費盡千

辛萬苦租到房子後，她也經常被迫承受房東和鄰居的過度關心，甚至是路人的騷擾（Lotfi, 2019）。

除了租屋的困難，女人單獨在國內旅行亦不是件容易的事。雖然觀光產業是支持埃及經濟發展的重要支柱，但埃及的旅宿產業存在著一項不成文的規定。無論住宿目的是基於工作或是休閒，多數埃及旅館不提供單獨入住的埃及婦女住宿服務。即使埃及婦女已於出發前完成預訂，旅館仍有可能在她抵達現場後以各種理由拒絕為其辦理入住手續，而被拒絕入住的原因經常是因為她沒有男性親屬陪同。

旅館是否願意接待埃及婦女入住與星等無關。2016年7月，一篇關於國際連鎖五星級旅館拒絕接待獨身女性入住的文章在社群網站上廣為流傳，許多埃及婦女也分享了她們被旅館拒絕預訂的經驗，只因為她們是單身，或因為她們的居住地和旅館位在同一個城市，又或是她們不符合旅館規定女性單獨入住的年齡門檻—40歲，有時是45歲（Afify, 2016; الحصري, 2021）。與其將這項不成文規定視為對女性人身安全的考量，維護旅館的名譽與女人的貞潔才是拒絕埃及婦女單獨入住的潛在因素。許多埃及旅館經理人認為接待獨自入住的女人不僅會對旅館的名譽造成損害，他們也無法承擔女人在旅館內從事婚姻外或是非法性行為的道德與法律責任。然而，這項不成文規定並不適用於外國女性旅客，她們在預訂旅館時不需要像埃及婦女一樣提供親屬同意書或是工作證明文件，足以顯現這項不成文規定的雙重標準，正如旅館經理人Tahra在接受埃及媒體Mada訪問時提到：

「對外國人而言，婚姻外的關係是正常的，男女甚至可以待在同一個房間。他們不在乎，我們也不在乎。」（Afify, 2016）。

第三節 教育—就業與家庭的選擇

在當代社會中，教育普遍被視為促進個人社會流動的重要因素，取得較高的教育程度有助於未來就業時取得較好的工作機會。埃及於 1990 年至 2010 年期間經歷教育擴張時期，憲法明確規定人民必須接受義務教育，而國家須依法在教育的不同階段提供免費的教育。免費的初等與中等義務教育不僅促進孩童就學率的提升，根據聯合國教科文組織(United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, UNESCO) 的最新統計數據，2017 年埃及的青少年(15-24 歲)平均識字率為 88.19%，其中男性的平均識字率為 89.48%，女性的平均識字率為 86.81% (UNESCO, n.d.)，顯示出免費義務教育有助減少教育取得的性別差異。

儘管埃及基礎教育的平均輟學率 7.28% 並不算高²¹，但聯合國教科文組織指出，在 2019 / 2020 學年期間，埃及約有 90,674 名兒童及 127,840 名青少年失學 (UNESCO, n.d.)。女童、鄉村和貧困家庭的孩童更經常暴露於較高的失學風險之下，這主要是因為政府沒有強制執行義務教育政策，教育的預期價值也成為多數父母不願意將小孩送至學校接受教育的原因。此外，在接受完 12 年的免費義務教育後，無論學生性別為何，超過一半的學生選擇不繼續或無法繼續往高等教育升學，2019 / 2020 學年埃及高等教育的就學率僅約 39% (UNESCO, n.d.)。埃及的教育擴張和免費義務教育的推行雖然增加了基礎與中等教育之間的就學轉換率，但在高等教育中仍存在著社會不平等 (Gebel & Heyne, 2014, p.98)。埃及的教育階層化現象沒有因此減弱並達到均等化的趨勢，性別、城鄉差距與社會階層亦深深影響教育資源的取得。

²¹ 埃及 Central Agency for Public Mobilization and Statistics (CAPMAS)《2020 統計年鑑》(Statistical Yearbook 2020) 指出，2017 年人口普查結果顯示埃及基礎教育的平均輟學率為 7.28%，其中男性平均輟學率為 7.58%，女性的平均輟學率為 6.97%。

一、女性教育資源的取得與限制

儘管與都會區的學齡兒童相比，鄉村地區學齡兒童的就學率較低，但就都會與鄉村地區的就學率和接受教育而言，男孩比女孩具有明顯優勢，父母的教育偏好在鄉村地區的影響也更加顯著：

相較於鄉村女孩，鄉村男孩的就學可能性是女孩的兩倍以上，接受一些學校教育和「輟學」而不是「沒有學校教育」的可能性則高出近三倍。這顯示出父母願意提供他們的男孩至少一定程度的教育（Dancer & Rammohan, 2007, pp.186-188）。

文化與家庭因素往往是影響埃及女孩接受教育與否的主要原因，特別是對於居住在鄉村地區或是出身於貧困家庭的女孩來說，父母預期學齡女孩將在幾年後協助家庭事務或是家族工作，因此沒有讓女孩先進入學校接受幾年教育的必要（Assaad et al., 2010, pp.82）。

此外，父母親的教育程度、父親的職業與手足的數量也會影響女孩的教育機會。Michael Gebel 和 Stefanie Heyne 的研究發現，在控制家庭背景的變項下，父母的教育程度對於女孩的就學有更強烈的影響：

在控制其他變項下，與父母沒有受過教育的婦女相比，父母受過中學或高等教育之婦女的就學可能性增加了 31-35 個百分點，而輟學的可能性較低（13 個百分點）（Gebel & Heyne, 2014, p.70）。

值得注意的是，在鄉村地區，受過教育的母親雖然對男孩的就學沒有影響，但對女孩的就學卻有顯著影響（Dancer & Rammohan, 2007, p.193），因此，提高女性

的教育程度將有助下一代的女孩就學，儘管在埃及仍有許多學齡女孩的教育機會因為父母的資源有限而被剝奪。

父親職業對於女孩就學的影響，主要是因為埃及的家庭資源往往與父親職業有關。Diane Dancer 和 Anu Rammohan (2007, p.192) 在研究埃及教育的決定因素時，他們發現如果父親職業是打零工、務農或是失業，對女孩的就學會造成負面影響，尤其當父親職業是打零工或是務農時，會進一步降低女孩接受教育的可能性，因為鄉村的女孩經常是協助農事生產與家庭事務的重要人力資源。面對家庭資源的不足，手足競爭也成為埃及女孩接受完整教育的障礙，特別是當女孩的男性手足比例較高時，她們有較高的機會輟學或失學 (Gebel & Heyne, 2014, p.71)。在資源有限的情況下，父母還是偏好讓兒子接受一定程度的正規教育。只有在女孩擁有年長的手足協助支撐家庭經濟和負擔照顧弟妹的責任時，才能減輕她的家務工作與責任，使其有機會接受正規教育 (Dancer & Rammohan, 2007, p.184)。

二、教育對女性的預期價值有限

除了家庭因素，學校距離、班級是否依性別區隔以及教育的預期價值也是影響父母在資源有限的情況下衡量女兒接受教育與否的文化因素，其中最重要的莫過於教育的預期價值，如果對女孩接受教育的主觀期望效用 (subjective expected utility) 高於其他的選擇，父母會比較願意把她送到學校接受教育。然而，2017-2020 世界價值研究報告 (World Values Survey Wave 7: 2017-2020) 指出，約有 8 成的埃及人擔心他們沒有辦法提供孩子良好的教育，將近 7 成的埃及人不滿意埃及的教育體制：

表 4-1：擔心—無法給孩子良好的教育

	總計	性別	
		男性	女性
非常擔心	50.2%	51.9%	48.4%
有點擔心	29.9%	31.9%	27.8%
不太擔心	10.1%	10.1%	10.0%
一點也不擔心	6.7%	3.7%	9.8%
不知道	2.2%	1.9%	2.6%
沒有答案	0.9%	0.5%	1.4%
樣本數 (人)	1,200	621	579

資料來源：World Values Survey Wave 7: 2017-2020, Selected samples: Egypt 2018

表 4-2：滿意度—國家的教育體制

	總計	性別	
		男性	女性
極度不滿意	31.8%	32.5%	30.9%
相當不滿意	36.8%	38.5%	34.9%
相當滿意	24.9%	24.3%	25.6%
極度滿意	1.6%	1.6%	1.6%
不知道	4.3%	2.7%	6.0%
沒有答案	0.7%	0.3%	1.0%
樣本數 (人)	1,200	621	579

資料來源：World Values Survey Wave 7: 2017-2020, Selected samples: Egypt 2018

此外，超過半數的埃及人認為正規教育沒有為人們在求職、工作表現和創業上提供所需的技能與培訓：

表 4-3：正規教育體制為人們提供所需的技能和培訓

	是	否	不知道	總計
找工作	28.1%	63.2%	8.7%	100%
把工作做好	28.7%	62.0%	9.2%	100%
創業	28.3%	62.1%	9.6%	100%
	男性		女性	總計
樣本數 (人)	621		579	1,200

資料來源：World Values Survey Wave 7: 2017-2020, Selected samples: Egypt 2018

埃及人對教育體制的擔憂與不信任其來有自，這是因為埃及的教育體制存在著許多問題。近年來埃及基礎和中等教育的就學率雖然有所提升，但上學不代表學習。世界經濟論壇的《2017-2018 年全球競爭力報告》（The Global Competitiveness Index 2017- 2018 edition）將埃及的教育系統品質於 137 個國家中排名第 130 位（Schwab, 2017, p.111），持續成長的人口成為政府推行免費義務教育時的財政負擔，學校數量的城鄉差距、擁擠的教室環境、過時和考試導向的課程內容以及中小學教師的薪資微薄都是導致教育品質下滑的原因。聯合國兒童基金會（United Nations Children’s Fund, UNICEF）和 The Abdul Latif Jameel Poverty Action Lab（J-PAL）的研究報告指出，埃及教育品質不佳將使孩童實際學習效益低於總就學年數：

一個埃及孩童從 4 歲開始上學直到 18 歲生日時，他將完成 11.1 個學年。然而，當考量教育品質時（與一個擁有卓越教育制度之國家的學生相比，埃及學生平均每年可以學多少東西）—埃及學生僅學習了 6.3 個學年（即少了 4.8 年）（UNICEF & J-PAL, 2020, p.3）。

在多數人對教育失去信心且教育又無法成為促進社會流動助力的情況下，教育的價值便會降低。對許多缺乏資源的家庭來說，讓孩子儘早協助家務、分擔家計，或許比讓孩子花時間接受教育還要值得，而父母對兒子的偏好也是學齡女孩經常遇到的教育阻礙。

學齡女孩的就學率提升也沒有反映在勞動市場參與上，自 1990 年至 2019 年，埃及婦女的勞動市場參與率只佔不到 25%（The World Bank, n.d.），有限的就業機會使女性的教育回報受到限制（Gebel & Heyne, 2014, p.63），教育對於性別角色的意識培養和觀念轉變亦沒有發揮預期的作用（Nazier & Ramadan, 2018,

p.167)。埃及穆斯林婦女從小被教育照顧家庭、丈夫與小孩才是她們在家庭與社會中的主要任務，面對不友善的就業環境，絕大多數的埃及穆斯林婦女在步入婚姻後會選擇離開職場並回歸家庭生活。相較於就業，教育對女性的婚姻市場幫助更大，因為受過高等教育的女性較有機會嫁給同樣受過高等教育且具有高收入前景的丈夫（Elbadawy, 2010, p.23）。顯然，現階段的埃及教育不僅未能有效地將女人導入勞動市場以促進社會流動和推動性別平權；反而是將其再導回家庭中，使得教育對女性移動實踐的幫助仍然有限。

第四節 就業—緩慢的社會流動

一份探討女性賦權與工作的研究報告 *Empowering the Third Billion: Women and the World of Work in 2012* 指出，如果將埃及婦女的勞動參與率提高至與男性相同的水準，將使埃及的 GDP 成長 34%（Aguirre et al., 2012, pp.18-19）。過去 30 年來，埃及婦女的勞動力於整體勞動力中只佔了將近四分之一，儘管政府持續在教育上投入許多資源並致力擴展學齡女童的教育機會，埃及婦女的低就業率卻沒有隨著教育程度的提升而有所改善，這顯示社會並沒有充分獲得其對人力資源投資的回報（Constant et al., 2020, p.12）。然而，正如上學不是學習的代名詞，提升教育程度也不代表就業機會的增加，傳統的性別角色態度、職業傾向和社會結構問題等都是影響埃及婦女就業的原因。

一、女性的傳統性別角色態度

若按照標準的生命歷程發展，從學校到職場的轉換是多數人於成年後所面臨的重要過程，在這個過程中所做的決定將成為未來職涯發展和家庭組成的基礎。面對回歸家庭還是投入職場的交叉路口，大部分的埃及年輕女性在完成求學階段

後選擇回歸家庭生活。Gebel 和 Heyne (2014, p.107) 在他們的研究中發現，約有 57% 的埃及年輕女性於離開學校後全職投入家務工作和照顧職責，而非積極參與勞動市場。埃及婦女不積極參與勞動市場的原因主要源自於女人的家庭責任，超過 7 成的埃及婦女認為相較於擁有自己的職業，婚姻對女人來說更為重要 (El Feki et al., 2017, p.69)。此外，埃及婦女對於女人在家庭與工作之間的職責與取捨，仍持有較傳統的性別角色態度：

表 4-4：成為家庭主婦同樣充實

	總計	性別	
		男性	女性
非常同意	38.9%	42.8%	34.7%
同意	41.8%	44.0%	39.6%
不同意	15.2%	10.8%	20.0%
非常不同意	2.1%	0.6%	3.6%
不知道	1.8%	1.8%	1.9%
沒有答案	0.1%	-	0.2%
樣本數 (人)	1,200	621	579

資料來源：World Values Survey Wave 7: 2017-2020, Selected samples: Egypt 2018

表 4-5：婦女為薪水工作會使學齡前子女受到損害

	總計	性別	
		男性	女性
非常同意	41.9%	46.4%	37.1%
同意	34.6%	37.4%	31.6%
不同意	18.6%	11.9%	25.7%
非常不同意	3.9%	3.4%	4.5%
不知道	1.0%	1.0%	1.0%
樣本數 (人)	1,200	621	579

資料來源：World Values Survey Wave 7: 2017-2020, Selected samples: Egypt 2018

透過 2017-2020 世界價值研究報告可以發現，近 7 成 5 的埃及婦女認為家庭主婦就和其他工作一樣充實、有成就感，如果婦女為了薪資而投入職場工作，將會對

學齡前子女造成比較不好的影響。這不僅反映「男主外、女主內」的傳統家庭觀念依然深植於普遍埃及婦女心中，也足見她們對其家庭職責與角色的重視。

除了擁有較傳統的性別角色態度，在家庭事務與照顧工作的勞力和時間付出亦是影響埃及婦女選擇不積極參與勞動市場的原因，尤其對已婚婦女來說，投入職場並不會減輕其原有的家務負擔。Rana Hendy 根據 2012 年埃及勞動力市場追蹤調查（Egypt Labor Market Panel Survey, ELMPS）統計埃及婦女投入職場與家務的平均時數，曾經結過婚的職業婦女平均每週投入家庭勞務的時間約為 29.3 小時，與曾經結過婚但沒有投入職場的婦女相比只少了 0.3 小時（Hendy, 2015, pp.12-13）：

表 4-6：2012 年 15-64 歲婦女平均每週投入職場與家務時數
（依婚姻與就業劃分）

(單位：小時)	受僱		未受僱	
	未曾結婚 (Never Married)	曾經結婚 (Ever Married)	未曾結婚 (Never Married)	曾經結婚 (Ever Married)
職場工作時數	42.7	36.9	-	-
家務工作時數	13.1	29.3	10.9	29.6
總工作時數	55.5	65.9	10.9	29.6
樣本數(人)	396	2,233	2,872	9,633

資料來源：Hendy, 2015

由此可知，即使女人願意參與勞動市場，倘若家庭成員與社會沒有為家庭事務、育兒及高齡照護提供支持與協助，為了微薄的工資投入職場只會使女人的負擔變得更加沉重。對於來自家庭和職場之雙重壓力的預期，也成為影響女人參與勞動市場意願的消極因素。雖然多數的埃及婦女在經濟條件許可的狀況下能夠選擇不參與勞動市場，但仍有少部分的人將就業視為成年獨立、維護社經地位及創

造人生機會的指標。而對貧困家庭來說，讓妻子和女兒外出工作是丈夫不得不妥協的決定，離婚或喪偶等沒有家庭支援的女人則更需要透過工作糊口、養育兒女。

二、女性的職業傾向

無論這些埃及婦女是基於自我實現、追求成就感，或是迫於生活困境所以參與勞動市場，她們都將面對長期存在於埃及勞動市場的性別歧視，包含有明顯差異的薪資待遇、職業性別隔離，甚至是職場性騷擾的問題。儘管性別歧視幾乎是每一個國家的勞動市場都會面臨的處境，但對性別行為具有傳統社會道德規範的埃及而言，社會道德規範經常透過職業的「性別合適性」(gender appropriate)來限制女人的求職範圍與工作內容，進而影響女性勞動力重新分配的能力，並降低她們於跨部門轉職的流動性 (Assaad & Arntz, 2004, p.451)。在種種社會規範與就業環境的限制下，能滿足女性職業傾向的大多為公部門職務，尤其是對那些曾經受過高等教育的埃及婦女來說，公部門職務不僅較能被家人所接納，工作品質、薪資待遇和職工福利也相對受到保障。只是，埃及婦女對公部門職務的職業傾向，往往影響她們日後參與勞動市場的意願及態度。

埃及於 1960 年代初期通過一項就業保障計劃，為中、高等教育畢業生提供公部門的就業機會。就業保障計劃除了鼓勵家庭對子女教育的投資，也促使社會底層人民藉由教育與工作保障達到向上流動的期望 (Assaad, 1997, pp.86-87; Binzel & Carvalho, 2017, p.2554)。隨著教育擴張與公職人員數量不斷增加，1980 年代初期，埃及政府不得不採取降低薪資、限制高等教育入學人數和增加到職等待期等應對措施 (Assaad, 1997, p.89)，以期緩解公部門的聘僱壓力。到了 1990 年代初期，政府暫緩了就業保障計劃，當公部門職缺大幅減少，邊緣化且受到高度管制的私部門沒有辦法即時吸收大量受過教育的青年人口，使得正規就業率整

體下滑 (Binzel & Carvalho, 2017, p.2554) , 而這對受過教育的年輕女性求職者影響更大。

在埃及, 受過中、高等教育的年輕婦女, 她們的求職等待期比較長 (Gebel & Heyne, 2014, pp.134-135) , 這不僅是因為她們對於公部門職務的傾向, 如果她們的保留工資 (reservation wages) ²²或是時間的機會成本高於私部門的薪資水準以及政府補貼方案的總價值, 在缺乏公部門職缺的情況下, 她們寧願離開勞動市場而不是強迫自己接受低薪的私部門工作 (Assaad, 2007, p.21) , 遑論她們在私部門的薪資經常遠低於男性。何況這些受過高等教育的埃及年輕女性普遍具有高社經地位的家庭背景, 因此, 參與勞動市場對她們來說也沒有經濟上的必要性 (Gebel & Heyne, 2014, p.112) 。

三、將女性導回家庭的不友善就業環境

然而, 對於沒有良好家庭背景支撐的埃及年輕女性來說, 她們既沒有辦法藉由薄弱的教育程度和中上階層的女性競爭公部門職務或是私部門正規工作, 缺乏專業技能也使她們僅能從事低技術工作以賺取微薄收入。儘管她們離開學校後能比受過高等教育的年輕女性更快找到工作 (Gebel & Heyne, 2014, p.132) , 但這主要是因為她們的薪資期望較低, 為了生計所以不得不接受比較沒有保障的工作待遇。面對就業環境的不友善以及惡劣的聘僱條件, 多數年輕女性還是選擇在存到嫁妝所需要的費用後離開職場, 她們將追求良好生活品質的期望寄託於婚姻關係, 也難以想像婚後還要繼續參與勞動市場的生活 (Amin & Al-Bassusi, 2004, pp.1292-1297) 。

²² 保留工資指的是人們心中對於薪資的預期, 也是決定是否接受工作的最低薪資水準。

如果就業是取得經濟獨立的主要途徑，埃及婦女的步伐顯得蹣跚緩慢。家庭觀念與社會道德規範對女性行為的影響，著實地反映在她們的移動傾向與能力上，婚姻和陪伴家人是促使絕大多數埃及婦女遷移的主要原因（Herrera & Badr, 2012, pp.7-8; Fattah, 2020, p.12）。當照顧家庭、維護家族名譽和個人貞潔是埃及婦女需要重視的事情，她們鮮少會為了工作機會遷移，尤其是因為遷移的成本不一定符合經濟效益：

表 4-7：國內遷移的原因（依性別）

遷移原因	男性	女性	總計
就業 (For work only)	45.4%	1.0%	23.4%
教育 (Education)	1.7%	0.7%	1.2%
婚姻 (Marriage)	9.5%	45.8%	27.6%
陪伴 (Accompany)	32.3%	48.7%	40.4%
其他 (Others)	11.1%	3.9%	7.5%
總計	100%	100%	100%

資料來源：Herrera & Badr, 2012

此外，埃及的城鄉發展差距顯著。儘管大城市往往擁有較多的工作機會，但在城市租房或是通勤的交通費用經常會佔掉大部分的收入，即使能獲得高一點的薪資，為了工作而遷移的價值實在不高（Herrera & Badr, 2012, p.24）。加上埃及婦女獨立在外租屋的觀念尚未普遍被家庭與社會所接受，長時間的通勤不僅會造成身體的負擔，也使女人容易暴露在性騷擾的危險之下。無論是出自於對女性安全的考量，或是純粹考量女性就業為家庭帶來的經濟效益，埃及婦女所面對的移動限制著實阻礙了她們在勞動市場的參與。

第五節 社會階層－移動與慣習

在埃及電影《開羅 678》（Cairo 678）²³中，一幕藉由三位埃及穆斯林婦女口角爭執的場景，道出不同社會階層埃及婦女之間的價值觀與思想衝突。位處社會底層的 Fayza，將自己不幸的遭遇怪罪於那些行為沒有遵守傳統伊斯蘭價值的女人身上，她生氣地對著好友 Nelly 說：

妳自由地與妳的未婚夫外出且沒有人質疑妳，現在男人都認為所有的女人都跟妳一樣不道德。最終，還是我和像我一樣的女人付出代價，我們才是苦於謹慎行事和避免關注的人（Diab, 2010, 1:23:30）。

仔細爬梳伊斯蘭、家庭、教育與就業對埃及婦女移動的影響，不難發現父權體制與伊斯蘭交織所形成的文化、社會規範經常是限制女性移動的主要因素。來自不同社會階層的埃及穆斯林婦女對於女性移動自由的議題所存在的意見分歧，使她們難以形成和組織一股能夠與父權體制和統治階級抗衡的有效力量，以期讓宰制她們日常生活的父親、丈夫、宗教權威乃至國家統治者能夠改善她們的處境，並即時回應她們的需求。然而，除了文化與社會加諸在婦女移動的限制，經濟與社會資源對婦女的移動也有著重要影響（Nazier & Ramadan, 2018, p.167），資源的缺乏使埃及穆斯林婦女始終難以突破父權穆斯林社會所規範的性別框架。

一、資源分配不均對女性移動的影響

在埃及這個階級分明的社會，儘管研究指出家境富裕的埃及婦女，其移動性低於出身貧寒的埃及婦女（Nazier & Ramadan, 2018, p.166）；但是，造成此現象

²³ 《開羅 678》藉著三個來自不同社會階層的埃及婦女視角，探討埃及婦女在日常生活中遭受的性別歧視與性騷擾。由埃及導演 Mohamed Diab（محمد دياب, 1978-）執導，於 2010 年上映。

的原因主要仍是資源的差異。千年以來，居住在埃及農村地區的婦女是農事生產的人力來源，即使部分婦女在第一次世界大戰之後加入工廠投入生產，這僅是為了補足男性勞動力的不足，尤其女人的無償勞力經常被視為家庭整體勞動成果的一部份，當三餐溫飽都成為問題，男人也不得不暫時放下尊嚴和忽視傳統道德規範，讓妻子與女兒外出工作（El Saadawi, 1980, p.174）。這也是為什麼家境富裕的埃及婦女移動性較低，因為她們的家庭不需要靠婦女外出工作來滿足經濟需求。

20世紀以降，埃及經歷了不同文化與思潮的洗禮。無論是在1952年脫離英國殖民並建立社會主義國家，乃至1970年代藉由私有化和鼓勵外國私人投資進行的經濟開放政策（Infitāh, انفتاح），以及1991年獲得國際貨幣基金組織（International Monetary Fund, IMF）和世界銀行（World Bank）支持所展開的經濟改革與結構調整計劃（Economic Reform and Structural Adjustment Program, ERSAP），面對政府一系列的經濟與結構改革，埃及婦女的反應能力實在有限。由於無法達到公部門職務要求的教育門檻，中下階層的埃及婦女只能從事私部門的工作。然而，埃及婦女在私部門就業時面臨的重重阻礙，包含雇主因為女性較高的離職率而不願聘用女性的偏好、社會規範對女性職業類別的限制，以及女人的地域移動能力等，皆使女人僅能參與少部分的勞動市場，造成女性勞動力的供過於求並導致女性薪資的下降（Assaad & Arntz, 2004, p.433）。中上階層的埃及婦女雖有機會獲得更多的教育資源，甚至能透過家族良好的政商關係取得公部門就業機會，但女人擔任政府要職和高階管理職務的比例還是微不足道。

此外，獨裁專制的政權和不安的社會局勢使埃及的經濟發展疲弱，政府無法提供數量龐大的年輕人口足夠的就業機會。這不僅造成年輕人失業率居高不下，就業與薪資的性別差距也因此不斷擴大。當資源分配與財富收入越來越不均等，

埃及婦女的空間移動與社會流動就會變得更加困難，因為「一個飽受失業所苦的社會是不會對女人作出任何讓步的」（Mernissi, 1992, p.169）。令人感到意外的是，在資源缺乏的情況下，普遍的埃及婦女還是認為應該要將有限的機會讓給男人（World Values Survey Wave 7: 2017-2020; El Feki et al., 2017, pp.50-51），這顯示生活的困境與社會的壓力逐漸迫使埃及婦女趨於被動並接受這是她們的宿命（fatalism）。

二、女性移動慣習的養成

事實是，與其將埃及婦女移動的被動性視為宿命，更應該將其視為經年累月形成的移動慣習。Pierre Bourdieu（1990, p.54）指出「慣習是歷史的產物，它生成了個體與集體的實踐，藉由過去的經驗以感知、思想和行動存在於每個個體中，往往比正式制度與明確規範更能保證實踐的正確性及其隨著時間變化的穩定性」。簡而言之，慣習是個人在特定場域社會化過程中所獲得的一個持久傾向系統。

埃及穆斯林婦女的移動慣習，是父權體制與多重社會結構的產物。移動慣習最初形塑於家庭中，父權體制將女人置於從屬階級，以「男主外、女主內」等傳統性別角色將女人的生活空間限縮於家庭中，使其行動範圍鮮少跨越家庭範疇。貞潔與名譽使女人成為家庭中男性成員的保護對象，並以維護貞潔與名譽之名，讓女人理所當然地交出身體的自主權。為了防止個人行為對貞潔與名譽造成的損害，女人必須盡可能避免讓身體暴露在風險之中。因此，除了出自於婚姻和陪伴家人的目的，女人鮮少會為了教育或工作等其他原因脫離男性親屬的保護離開家庭。

家庭教育也使女人從小就開始為婚姻做準備，協助母親家庭事務成為女孩的日常工作。相較於同齡男孩能夠自由地外出，家庭事務作為女孩的責任限制了她的

的移動自由。而當女人的行動範圍被侷限在家庭中，她的個人成就來自其於家庭中所扮演的角色：一個乖巧聽話的女兒、服從丈夫的妻子和教養子女的母親。家庭功能成為父權穆斯林社會評價女人價值的標準，女人也因此將家庭職責視為首要任務，並徹底內化「女主內」的性別角色態度。家庭成為女人的最佳存在空間，弱化了她的社會參與的興趣。

父母對兒子的教育栽培傾向限制女孩教育資本的取得，這不僅是因為教育為女兒帶來的期望價值不高，也因為父母認為兒子才是家中未來的經濟支柱，將有限的資源投注於兒子才能真正使家庭受益；女兒終究會嫁入別的家庭，因此，讓女兒儘早學習家庭事務對未來的婚姻更有幫助。埃及的教育擴張和免費的義務教育雖然增加了學齡女孩的教育機會，但教育並沒有達到促進社會流動的功能，反而將受完教育的女人導回家庭功能。取得一定的教育程度對多數的女人而言只是為了日後尋覓一個能與自己匹配的丈夫，為婚姻生活增添保障。由此可以得知，教育再次分化了性別角色，男孩受教育是為了取得較好的就業機會，女孩受教育則是為了取得較有保障的婚姻生活。

存在於勞動市場中的性別歧視和有限的就業機會，大幅降低女人投入職場的意願。對中下階層的埃及穆斯林婦女而言，投入勞動市場的原因是為了貼補家中的經濟收入。在性別隔離文化的規範下，女人的職業選擇多受制於「性別合適性」，低薪的工作不僅不足以負擔個人生活，也使財務獨立成為難以達成的目標。儘管財務獨立對女人的協商能力與移動權力皆有正向助力，多數的埃及穆斯林婦女在存到婚姻所需費用後還是選擇離開勞動市場，並將婚姻視為個人生活的保障。相較於中下階層的婦女，中上階層的婦女雖然能夠取得較多的教育資本，在家族的社會資本幫助下也較容易取得好的就業機會。然而，當她們開始要求擁有和家庭

與社會中的男性成員相同的權利時，父權體制經常藉由法律與道德規範強化男性成員的支配地位，並以伊斯蘭作為合理化他們宰制婦女的合理權力，這當中包含由宗教權威艾資哈爾清真寺教長對伊斯蘭法的詮釋與教令的頒佈。

儘管憲法保障個人移動的自由，道德與文化規範仍為埃及穆斯林婦女的移動設下重重阻礙。除了租屋不便和旅館預訂困難，還需面對長期存在的性騷擾問題。埃及政府也經常以旅行禁令限制異議人士與人權工作者的移動，2016 年女權組織 Nazra for Feminist Studies 的負責人 Mozn Hassan (مزن حسن, 1979-) 在準備出席貝魯特一場區域婦女人權捍衛者會議時，政府當局在機場沒收了她的護照並限制其出境 (Human Rights Watch, 2016)。無論是埃及的家庭或是社會，皆沒有足夠的空間容納穆斯林婦女的移動自由。而文化與經濟資本的階級差異，也使得文化菁英階層的婦女在爭取移動自由時，難以引起廣大埃及婦女的共鳴 (Bourbeau, 2001)，以至於埃及穆斯林婦女始終難以形成足以改變遊戲規則並脫離男人宰制的抗衡力量。

埃及穆斯林婦女的移動實踐，建立在現存社會結構下的慣習與她對未來的傾向之間。因為預期資源取得受限，以及在移動時面臨的阻礙與限制，都使埃及穆斯林婦女將婚姻與家庭視為生存的保障。不僅合理化女人的家庭角色與職責，亦協助社會再製女人對家庭的依賴，致使女人滿足於家庭生活並從管理家務中取得成就感，接受男人宰制與支配她的權力，進而逐漸形成被動的移動傾向。

第五章 結論

Mona Eltahawy 於其著作 *Headscarves and Hymens* 一書的後記中，紀錄了一位埃及母親 Amira 對她四歲女兒 Fairouz 和埃及的真摯期許。Amira 希望留給女兒的埃及，也是許多埃及穆斯林婦女渴望打造與建立的埃及：

我想要一個我的女兒可以像男孩自由地走在街上的埃及。我想要她體會她生活當中的一切而不會有人看著她並對她說：「妳是一個女孩，為什麼妳要這麼做？」我希望埃及可以成為這樣的一個地方，她可以爬山，如果她想的話可以打拳擊，做任何她想做的事且不會有人看著她和嘲笑她是一個女孩而不是男孩，同時，也不要總是被告知：「願妳成為一個新娘。」那不是妳人生的目標。妳必須先成為你自己，成為任何妳想成為的人，然後才是成為妻子和母親以及妳想要的一切，因為作為一個母親，妳必須要做到很多其他的事情來傳承給妳的女兒（Eltahawy, 2015, p.233）。

至今，已有許多學術研究、政府機構和非政府組織致力探討與分析穆斯林女性賦權的阻礙與困境，並試圖解決長期存在於穆斯林社會中的性別不平等問題。然而，多數研究和報告還是習慣以生殖健康、教育、就業和政治參與等項目作為衡量女性賦權的研究指標，鮮少有研究探討移動對女性賦權的影響。在一般情況下，移動對絕大多數的人來說就有如呼吸般自然，因此容易忽視移動對於資源取得和社會流動的重要性。在父權體制與伊斯蘭交織形成的穆斯林社會中，女人的移動經常受到監管與控制，使她們不易取得資源以改善個人的弱勢處境，女性的社會流動因而趨於緩慢甚至停滯。這正是本研究選擇以移動作為埃及穆斯林婦女研究切入點的主要原因。

隨著教育知識的普及和資訊傳遞的便利，許多女性作家透過書寫幫助埃及穆斯林婦女突破被孤立與遮蔽的空間，讓她們的聲音能夠被聽見、她們的處境能夠被看見。在埃及女性作家 Alīfah Rif'at、Nawāl al-Sa'dāwī、Leila Ahmed 和 Nayra Atiya 筆下的女性空間中，她們描繪的埃及穆斯林婦女形象多半圍繞在女性扮演的傳統性別角色，即女兒、妻子和母親。這是因為父權體制和傳統文化對女人移動的限制，有效地將女性阻隔與排除在社會之外，以至於女人對於她的人生角色及其所承擔的相關職責沒有太多的選擇。儘管埃及女性作家的文學著作和個人傳記使埃及穆斯林婦女能夠站在主體位置為自己發言，在富饒的女性口述傳統中展示女人的獨立觀點和自主性；但是，對大部分的埃及穆斯林婦女而言，尤其是來自中下階層的婦女，她們經常必須以成為男人、家庭與社會的他者來換取生活的保障，移動就和女性扮演的角色與承擔的職責一樣皆不是個人選擇。因此，她們對於出生為女人的前景與命運抱持著悲觀、負面的態度，有時更進而形成她們偏愛男性的傾向。

藉由埃及女性作家的文學著作和個人傳記分析埃及穆斯林婦女移動的個人、人際與結構性阻礙，埃及穆斯林婦女普遍認為限制與壓迫女性的主要因素不是伊斯蘭，而是父權價值有偏好地詮釋《古蘭經》與《聖訓》，並制定了偏袒男性權力與權利的制度和規範，限縮及損害了婦女的權益。此外，埃及穆斯林婦女長期於家庭和社會中遭受的他者化與客體化，不僅在潛移默化中形塑了女性的被動態度，也使得女性的傳統家庭角色成為阻礙埃及穆斯林婦女移動的重要原因。父權體制對女人天生作為母職的歌頌與讚揚，以及家庭與社會在養育女性時對其角色與職責的期許，皆強化和賦予婚姻對女人的重要性和特殊意義。當埃及穆斯林婦女將婚姻視為人生唯一目標，她便容易失去接受教育和投入勞動市場的動機。性別隔離文化也阻礙了埃及穆斯林婦女向外探索的機會，一旦女性的移動受到限制，

缺乏獨立能力和經濟資源迫使女人只能將個人幸福與成就寄託於男人和婚姻家庭。女人因此放棄了個人的自主權，並難以改變她作為男人從屬階級的家庭地位。

事實上，移動與資源取得存在著雙向關係，資源取得受限同樣會影響個體的移動行為。就埃及社會現況來說，伊斯蘭仍深刻影響著穆斯林的生活。以伊斯蘭法作為法源基礎的個人地位法，制定了與穆斯林家庭關係有關之事務如婚姻、繼承、子女監護權和就業的法律規範。由於負責詮釋伊斯蘭法和制定法案的議會代表以男性佔多數，致使個人地位法經常淪為鞏固男性權力與權利的工具，並以女性的家庭職責為由限制了女人的移動。同時，女人在教育和就業機會的取得方面也面臨著嚴峻的性別不平等。在資源與機會有限的情況下，父母傾向讓兒子接受教育，雇主也經常因為女性承擔的家庭與生育職責而不願聘用女性職員，埃及穆斯林婦女因此難以取得有助其提升移動能力和促進社會流動的經濟與文化資本。在預期資源取得受限以及社會與職場對女性的不友善態度，埃及穆斯林婦女內化了女性的家庭職責，合理化性別隔離存在的必要性，使其對於個人的移動態度趨於被動，並逐漸形成不移動的慣習。

此外，資源取得差異也導致埃及穆斯林婦女的移動存在著社會階層之間的不平等。相較於中下階層埃及穆斯林婦女的不移動慣習，中上階層的埃及穆斯林婦女因為擁有足夠的經濟與文化資本，保障她在移動過程中的安全和隱私，使其能夠藉由移動獲取專業知識和追求個人獨立。然而，正因為存在於埃及穆斯林婦女間的階層差距，使得中上階層的菁英女性在號召婦女集結，並向政府和宗教權威施壓以改善女性地位與爭取女性移動自由時，難以獲得中下階層埃及穆斯林婦女的共鳴與支持，以至於埃及穆斯林婦女始終不容易組織一股能與父權體制抗衡的強勁力量。

致力提倡女性賦權的美國知名慈善家 Melinda Gates 認為只有當女人能夠取得和男人相同的權利，家庭與社會才會繁榮與興旺。Gates 在 *The Moment of Lift* 一書中如此寫道：

每當你納入一個被排除在外的群體，你將使每一個人都能獲得幫助。而女孩與女人在全球的人口組成中佔有半數，當你努力將女孩與女人納入社群，社群中的全體成員便會因此受惠。性別平權提升了每一個人（Gates, 2019, p.26）。

在埃及父權穆斯林社會中，消除婦女在移動時面對的阻礙和促進女性的移動便是將女人納入社會之內最直接且有效的方法。因此，移動是女性的重要賦權。唯有在女人擁有移動的自由與選擇權利時，她才能成為她自己；只有當埃及穆斯林婦女是她自己，不是男人的客體和社會的他者，她們才算真正被包容在社群之內，埃及國家發展 2030 願景計畫（Egypt's Vision 2030）目標落實的性別平權和社會正義也才得以實踐。

藉由探討埃及穆斯林婦女的移動限制與阻礙，不僅能從不同的視角分析埃及穆斯林婦女長期遭受的不平等待遇，也能進一步了解位處不同社會階層之婦女對於個人處境與移動態度的見解和觀點。除了埃及，以移動作為分析主題亦適用於同樣受到父權價值與性別隔離文化影響之中東地區其他穆斯林國家的婦女研究。透過比較與解析不同穆斯林國家婦女的移動，更能彰顯移動對女性賦權的重要性。

參考文獻

一、書籍

馬堅 (2016)。《中文譯解古蘭經》。Goodword Books.

Ahmed, L. (2012). *A border passage: from Cairo to America--a woman's journey* (Reprint ed.). Penguin Books.

Amin, Q. (2000). *The liberation of women; and, the new woman: two documents in the history of Egyptian feminism* (S. S. Peterson, Trans.). American University in Cairo Press. (*The liberation of women* first published in Arabic in 1899 as *Tahrir al-mar'a*. *The new woman* first published in Arabic in 1900 as *al-mar'a al-jadida*)

Armstrong, K. (2018)。《穆罕默德：宣揚謙卑、寬容與和平的先知》（黃楷君譯；初版）。八旗文化。（原著出版於 2006 年）

Aslam, S. (2017). *From stasis to mobility: Arab Muslim feminists and travelling theory*. Oxford University Press.

Atiya, N. (1982). *Khul-khaal: five Egyptian women tell their stories*. Syracuse University Press.

Beauvoir, S. (2011). *The second sex* (C. Borde & S. M. Chevallier Trans.). Vintage Books. (Original work published 1949)

Bonnewitz, P. (2002)。《布赫迪厄社會學的第一課》（孫智綺譯；初版）。麥田出版。（原著出版於 1997 年）

Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice* (R. Nice Trans.). Stanford University Press.

(Original work published 1980)

Constant, L., & Edochie, I., & Glick, P., & Martini, J., & Garber, C. (2020). *Barriers to employment that women face in Egypt: policy challenges and considerations*. RAND Corporation.

El Feki, S., & Heilman, B., & Barker, G. (2017). *Understanding masculinities: results from the international men and gender equality survey (IMAGES)- Middle East and North Africa*. UN Women.

El Saadawi, N. (2001). *Love in the kingdom of oil* (B. Hatim & M. Williams Trans.). Saqi Books. (Original work published 1993)

El Saadawi, N. (1999). *A daughter of Isis: the autobiography of Nawal El Saadawi* (S. Hetata Trans.). Zed Books.

El Saadawi, N. (1992). *My travel around the world* (Reprint ed.). (S. Eber Trans.). Minerva. (Original work published 1986)

El Saadawi, N. (1983). *Woman at point zero* (S. Hetata Trans.). Zed Books. (Original work published 1975)

El Saadawi, N. (1980). *The hidden face of Eve: women in the Arab world* (S. Hetata Trans.). Zed Books. (Original work published 1977)

Eltahawy, M. (2015). *Headscarves and hymens: why the Middle East needs a sexual revolution*. Farrar, Straus and Giroux.

Gates, M. (2019). *The moment of lift: how empowering women changes the world*.

Flatiron Books.

Gebel, M., & Heyne, S. (2014) *Transitions to adulthood in the Middle East and North*

Africa: young women's rising?. Palgrave Macmillan.

<https://doi.org/10.1057/9781137355560>

Ghannam, F. (2002). *Remaking the modern: Space, relocation, and the politics of*

identity in a global Cairo. University of California Press.

Ibrahim, M. (1990). *Merchant capital and Islam*. University of Texas Press.

Johnson, A. G. (2008)。《性別打結：拆除父權違建》（成令方等譯；初版）。群

學出版。（原著出版於1997年）

Manne, K. (2017). *Down girl: the logic of misogyny*. Oxford University Press.

Mernissi, F. (1992). *Islam and democracy: fear of the modern world* (M. J. Lakeland

Trans.). Addison-Wesley Publishing Company.

Moghadam, V. M. (2003). *Modernizing women: gender and social change in the*

Middle East (2nd ed.). Lynne Rienner Publishers.

Rifaat, A. (2014). *Distant view of a minaret and other stories* (D. J. Davies Trans.).

Waveland Press. (Original work published 1983)

Urry, J. (2000). *Sociology beyond societies: mobilities for the twenty-first century*.

Routledge.

Watterson, B. (2011). *Women in ancient Egypt*. Amberley Publishing Limited.

Wearing, B. (1998). *Leisure and feminist theory*. Sage.

二、書籍篇章

Ahmed, L. (2005). Arab culture and writing women's bodies. In H. Moghissi (Ed.), *Women and Islam: Social conditions, obstacles and prospects* (Vol. 2) (pp. 202-215). Routledge.

Al-Tahawy, M. M. (2005). Women's writing in the land of prohibitions: a study of Alifa Rifaat and female body protest as a tool for rebellion. In G. Ozyegin (Ed.), *Gender and sexuality in Muslim cultures* (pp. 275-296). Ashgate.

Clifford, J. (1992). Traveling Cultures. In L. Grossberg, C. Nelson & P. A. Treichler (Eds.) *Cultural Studies* (pp. 96-116). Routledge.

Hendy, R. (2015). Women's participation in the Egyptian labor market: 1998-2012. In R. Assaad & C. Krafft (Eds.), *The Egyptian labor market in an era of revolution* (pp. 147-161). Oxford University Press.

Joseph, S., & Slyomovics, S. (2001). Introduction. In S. Joseph & S. Slyomovics (Eds.), *Women and power in the Middle East* (pp. 1-20). University of Pennsylvania Press.

Massey, D. (1993). Power-geometry and a progressive sense of place. In J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, G. Robertson & L. Tickner (Eds.), *Mapping the futures: local cultures, global change* (pp. 59-69). Routledge.

Sanad, H. S., & Kassem, A. M., & Scott, N. (2010). Tourism and Islamic law. In N. Scott & J. Jafari (Eds.), *Tourism in the Muslim World, Bridging Tourism Theory and Practice* (pp. 17-30). Emerald Group Publishing Limited.

Spivak, G. C. (1994). Can the subaltern speak?. In P. Williams & L. Chrisman (Eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader* (pp. 66-111). Columbia University Press.

Thimm, V. (2018). Muslim mobilities and gender: an introduction. In V. Thimm (Eds.), *Understanding Muslim mobilities and gender* (pp. 1-10). MDPI.

Tolmacheva, M. A. (1993). Ibn Battuta on women's travel in the dar al-Islam. In B. Frederick & S. H. McLeod (Eds.), *Women and the journey: the female travel experience* (pp. 119-144). Washington State University Press.

Ussher, J. M. (2016). Misogyny. In N. A. Naples (Eds.), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies* (pp. 1-3). Wiley-Blackwell.

姜貞吟 (2019)。〈必須賢淑－五種父權家庭拒斥的女性〉。載於王曉丹 (主編)，《這是愛女，也是厭女：如何看穿這世界拉攏與懲戒女人的兩手策略？》(初版，73-96 頁)，大家。

三、期刊論文

Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American Anthropologist*, 104(3), 783-790. <https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.783>

- Abu-Lughod, L. (1985). A community of secrets: The separate world of Bedouin women. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 10(4), 637-657.
<https://doi.org/10.1086/494176>
- Al-Hibri, A. (1982). A study of Islamic herstory: or how did we ever get into this mess? To the memory of my mother, Yusra Mīdāni, who was an active, independent, and capable Muslim woman. *Women's Studies International Forum*, 5(2), 207-219.
[https://doi.org/10.1016/0277-5395\(82\)90028-0](https://doi.org/10.1016/0277-5395(82)90028-0)
- Amin, S., & Al-Bassusi, N. H. (2004). Education, wage work, and marriage: perspectives of Egyptian working women. *Journal of Marriage and Family*, 66(5), 1287-1299. <https://doi.org/10.1111/j.0022-2445.2004.00093.x>
- Assaad, R. (1997). The effects of public sector hiring and compensation policies on the Egyptian labor market. *The World Bank Economic Review*, 11(1), 85-118.
<https://doi.org/10.1093/wber/11.1.85>
- Assaad, R., & Arntz, M. (2004). Constrained geographical mobility and gendered labor market outcomes under structural adjustment: evidence from Egypt. *World Development*, 33(3), 431-454. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2004.08.007>
- Assaad, R., & Levison, D., & Zibani, N. (2010). The effect of domestic work on girls' schooling: evidence from Egypt. *Feminist Economics*, 16(1), 79-128.
<https://doi.org/10.1080/13545700903382729>

- Binzel, C., & Carvalho, J. P. (2017). Education, social mobility and religious movements: the Islamic revival in Egypt. *The Economic Journal*, 127(607), 2553-2580. <https://doi.org/10.1111/eoj.12416>
- Crawford, D. W., & Godbey, G. (1987). Reconceptualizing barriers to family leisure. *Leisure Sciences*, 9(2), 119-127. <https://doi.org/10.1080/01490408709512151>
- Dancer, D., & Rammohan, A. (2007). Determinants of schooling in Egypt: the role of gender and rural/urban residence. *Oxford Development Studies*, 35(2), 171-195. <https://doi.org/10.1080/13600810701322041>
- De Koning, A. (2009). Gender, public space and social segregation in Cairo: of taxi drivers, prostitutes and professional women. *Antipode*, 41(3), 533-556. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2009.00686.x>
- Haddad, R. (2019). Understanding muslim woman travel behaviour: a theoretical perspective. *Æconomica*, 15(6), 233-244. <https://www.proquest.com/scholarly-journals/understanding-muslim-woman-travel-behaviour/docview/2310492441/se-2>
- Hanson, S. (2010). Gender and mobility: new approaches for informing sustainability. *Gender, Place & Culture*, 17(1), 5-23. <https://doi.org/10.1080/09663690903498225>
- Nazier, H., & Ramadan, R. (2018). What empowers Egyptian women: resources versus social constrains?. *Review of Economics and Political Science*, 3(3/4), 153-175. <https://doi.org/10.1108/REPS-10-2018-015>

- Nelson, C. (1974). Public and private politics: women in the Middle Eastern world. *American Ethnologist*, 1(3), 551-563. <https://www.jstor.org/stable/643366>
- Odeh, L. A. (2010). Honor killings and the construction of gender in Arab societies. *The American Journal of Comparative Law*, 58(4), 911-952. <https://doi.org/10.5131/ajcl.2010.0007>
- Rock-Singer, A. (2016). The Salafi mystique: the rise of gender segregation in 1970s Egypt. *Islamic Law and Society*, 23(3), 279-305. <https://doi.org/10.1163/15685195-00233p03>
- Salti, R. M. (1991). Feminism and religion in Alifa Rifaat's short stories. *International Fiction Review*, 18(2), 108-112. <https://journals.lib.unb.ca/index.php/IFR/article/view/14098>
- Samari, G. (2017). First birth and the trajectory of women's empowerment in Egypt. *BMC pregnancy and childbirth*, 17(2), 43-55. <https://doi.org/10.1186/s12884-017-1494-2>
- Winegar, J. (2012). The privilege of revolution: gender, class, space, and affect in Egypt. *American Ethnologist*, 39(1), 67-70. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2011.01349.x>
- Wolff, J. (1993). On the road again: metaphors of travel in cultural criticism. *Cultural Studies*, 7(2), 224-239. <https://doi.org/10.1080/09502389300490151>

四、學術研討會論文

Elbadawy, A. (2010, Apr. 15-17). *Education returns in the marriage market: does female education investment improve the quality of future husbands in Egypt?* [Conference session]. Population Association of America 2010 Annual Meeting Program, Dallas, TX, United States. <https://paa2010.princeton.edu/papers/101788>

Singer, R. (2019). Love, Sex, and Marriage in Ibn Battuta's Travels [Conference session]. MAD-RUSH Undergraduate Research Conference, Harrisonburg, VA, United States. <https://commons.lib.jmu.edu/madrush/2019/love/1/>

五、專題研究報告

Aguirre, D., & Hoteit, L., & Rupp, C., & Sabbagh, K. (2012). Empowering the third billion: women and the world of work in 2012. *Booz and Company*. http://www.booz.com/media/uploads/BoozCo_Empowering-the-Third-Billion_Full-Report.pdf

Assaad, R. (2007). Unemployment and youth insertion in the labor market in Egypt. *The Egyptian Center for Economic Studies (ECES)*. http://www.eces.org.eg/cms/NewsUploads/Pdf/2019_1_13-9_6_812.pdf

Fattah, D. A. (2020, August). *The constrained mobility and economic activity of women*. ECES. <http://www.eces.org.eg/PublicationsDetails?Lang=EN&C=12&T=1&ID=1228&The-Constrained-Mobility-and-Economic-Activity-of-Egyptian-Women>

Herrera, S., & Badr, K. (2012). Internal migration in Egypt: levels, determinants, wages, and likelihood of employment. *The World Bank*.
<http://hdl.handle.net/10986/12014>

Mastercard-CrescentRating. (2019, October). *Mastercard-CrescentRating muslim women in travel 2019*. Mastercard & CrescentRating Publishing.
<https://www.crescentrating.com/reports/muslim-women-in-travel-2019.html>

OECD. (2018, March). *OECD Tourism trends and policies 2018*. OECD Publishing.
<https://doi.org/10.1787/tour-2018-en>

Schwab, K. (2017, September). *The global competitiveness index 2017-2018 edition*. World Economic Forum. <https://www3.weforum.org/docs/GCR2017-2018/05FullReport/TheGlobalCompetitivenessReport2017-2018.pdf>

UNDP. (2020). *Human Development Report 2020*. UNDP.
<http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr2020.pdf>

UNICEF & J-PAL. (2020). Strengthening the Egyptian education system to better reach marginalized children and youth: what we can learn from randomized evaluations.
https://documents.aucegypt.edu/Docs/Business/Global%20Evidence%20for%20Egypt%20Spotlight%20Seminar%20on%20Education_Seminar%20Brief.pdf

六、新聞與網路資料

Afify, H. (2016, September 20). *There's no room at this hotel if you're a woman*. Mada.
<https://www.madamasr.com/en/2016/09/20/feature/society/theres-no-room-at-this-hotel-if-youre-a-woman/>

Al-Sharif, M. (2003, July 12). *The fiqh of hajj for women*. Islamicfiqh.net.
<https://islamicfiqh.net/en/books/the-fiqh-of-hajj-for-women-177>

Al-Tahawy, M. (n.d.). *Writing the body and the rhetoric of protest in Arab women's literature*. Journal of Levantine Studies. <https://levantine-journal.org/writing-body-rhetoric-protest-arab-womens-literature/>

Aravanis, M. (2020, October 20). *The Odyssey of living independently as a young adult in Egypt*. Egyptian Streets. <https://egyptianstreets.com/2020/10/20/the-odyssey-of-living-independently-as-a-young-adult-in-egypt/>

Bourbeau, H. (2001, September 28). *Egyptian women push for right to travel freely / As it is now, male relative's OK is required*. SFGATE.com.
<https://www.sfgate.com/news/article/Egyptian-women-push-for-right-to-travel-freely-2874514.php>

Brown, N. J. (2012, May 15). *Egypt and Islamic Sharia: A guide for the perplexed*. Carnegie Endowment for International Peace.
<https://carnegieendowment.org/2012/05/15/egypt-and-islamic-sharia-guide-for-perplexed-pub-48119>

CEIC. (n.d.). *Egypt Average Household Expenditure: Value*. CEIC.
<https://www.ceicdata.com/en/egypt/average-household-expenditure/average-household-expenditure-value>

Egypt Today. (2021, March 21). *Sisi expresses deep respect for Egyptian women, reassures them about personal status law*. Egypt Today.

<https://www.egypttoday.com/Article/1/99966/Sisi-expresses-deep-respect-for-Egyptian-women-reassures-them-about>

Farag, N. (2021). *ECWR rejects the draft Personal Status Law*. ECWR. <http://ecwronline.org/?p=8470>

Gamal, A. (2015, July 21). *Egypt: the lure for girls of living alone*. BBC. <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-33347904>

Google Doodle. (2021, June 5). *Alifa Rifaat's 91st birthday*. Google. <https://www.google.com/doodles/alifa-rifaats-91st-birthday?hl=en>

Human Rights Watch. (2016, June 28). *Egypt: travel ban on women's rights leader*. Human Rights Watch. <https://www.hrw.org/news/2016/06/28/egypt-travel-ban-womens-rights-leader#>

Jenkins, S. (2000, January 28). *Egypt's women allowed divorce but no support*. The Irish Times. <https://www.irishtimes.com/news/egypt-s-women-allowed-divorce-but-no-support-1.238615>

Landers, L. (2018, March 21). *Women's travel trends for 2018*. Girlpower Marketing. <https://girlpowermarketing.com/womens-travel-trends-2018/>

Leila, R. (2021, March 25). *Egypt: power to women*. Ahram Online. <https://english.ahram.org.eg/NewsContent/50/1201/407657/AIAhram-Weekly/Egypt/Egypt-Power-to-women-.aspx>

Lotfi, F. (2019, March 10). *Women's Day: females' right to live independently in Egypt*.

Daily News Egypt. <https://dailynewsegypt.com/2019/03/10/womens-day-females-right-to-live-independently-in-egypt/>

Mada Masr. (2021, March 18). *#Guardianshipismyright: women call for greater legal*

rights over their children and themselves. Mada.

<https://www.madamasr.com/en/2021/03/18/feature/politics/guardianshipismyright-women-call-for-greater-legal-rights-over-their-children-and-themselves/>

Martin, P. (1991, December 5). *Author turned to Islam to unlock her forbidden gift*

Alifa Rifaat 'When I pray, I feel I'm sitting with my lover,' says the writer who speaks for the traditional Egyptian women. Globe & Mail (Toronto, Canada)

PopulationPyramid.net. (n.d.). *Egypt 2015*. PopulationPyramid.net.

<https://www.populationpyramid.net/egypt/2015/>

Quran.com. (n.d.). *Surah An-Nisa: verse 34 (4:34)*. Quran.com. <https://quran.com/4:34>

Sunnah.com. (n.d.). *Sahih al-Bukhari 1087*. Sunnah.com.

<https://sunnah.com/bukhari:1087>

Sunnah.com. (n.d.). *Sahih al-Bukhari 1088*. Sunnah.com.

<https://sunnah.com/bukhari:1088>

Sunnah.com. (n.d.). *Sahih al-Bukhari 3006*. Sunnah.com.

<https://sunnah.com/bukhari/56/215>

Sunnah.com. (n.d.). *Sahih Muslim 1829a*. Sunnah.com.
<https://sunnah.com/muslim:1829a>

Teymoori, A. (2019, May 15). *Al-Azhar's fatwa on women's freedom to leave the house*. Ijtihad Network. <http://ijtihadnet.com/al-azhars-fatwa-on-womens-freedom-to-leave-the-house/>

The Economist. (2021, March 27). *Nawal El-Saadawi died on March 21st*. The Economist. <https://www.economist.com/obituary/2021/03/25/nawal-el-saadawi-died-on-march-21st>

The World Bank. (n.d.). *Labor force, female (% of total labor force) - Egypt, Arab Rep.* The World Bank. <https://data.worldbank.org/indicator/SL.TLF.TOTL.FE.ZS?locations=EG>

Trading Economics. (n.d.). *Egypt Tourism Revenues*. Trading Economics. <https://tradingeconomics.com/egypt/tourism-revenues>

UNESCO. (n.d.). *Egypt*. UNESCO. <http://uis.unesco.org/country/EG>

Urry, J. (2002, April). *Mobility and connections*. <https://ville-en-mouvement.pagesperso-orange.fr/telechargement/040602/mobility.pdf>

World Values Survey [WVS]. (n.d.). *World Values Survey Wave 7: 2017-2020, selected samples: Egypt 2018*. WVS. <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>

الحضري, ه. (2021, February 17). *An unofficial rule forbids Egyptian women from booking hotel rooms*. VICE. <https://www.vice.com/en/article/n7vdpz/an-unofficial-rule-forbids-egyptian-women-from-booking-hotel-rooms>

خليل, م. (2000, November 15).

شيخ الأزهر: الشريعة الإسلامية أعطت للمرأة حق السفر دون إذن زوجها. الشرق الأوسط.

https://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=8059&article=13435#.YW-gbi_7hQI

مصراوي. (2019, May 10).

شيخ الأزهر: استئذان الزوجة من زوجها للخروج من المنزل ضرورة لاستقرار الأسرة. مصراوي.

https://www.masrawy.com/news/news_egypt/details/2019/5/10/1565786/-

七、影音資訊

Diab, M. (Director). (2010). *Cairo 678* [Film]. New Century Production.