

كحل: مجلّة لأبحاث الجسد والجندر

مجلّد ١، عدد ٢ (شتاء ٢٠١٥)

من الإيديولوجيا الى الدوغمائية؟

نقاشٌ في فيمين وعلياء مهدي والتعري في العالم العربي

بقلم مايا الحلو

ملخص:

بالنظر إلى فعل الإحتجاج الذي أقدمت عليه علياء المهدي بنشرها صوراً عارية لها على مدوّنتها، يدرس هذا المقال النقاشات التي تلت ذلك، كما أطرّح فيه إشكالية المقاربة بين تكتيكات فيمين وفعل التعري لدى المهدي، من خلال البحث في أسئلة النسوية/الكولونيالية والنسوية/الرجعية. وأتفحص في هذا المقال عدداً من المقالات التي كتبت عن فيمين، والتعري، والنساء المسلمات وسياسات الجسد، وأبيّن كيف تُجازف هذه النقاشات بحصر النسوية ضمن معتقداتٍ دوغمائيةٍ جامدة.

"حاكموا العارضات اللواتي تعزّين للفنانين/ات في كليات الفنون الجميلة حتى أوائل السبعينات، وأخفوا كتب الفنّ وكسّروا التماثيل العارية الأثرية، ثم إخلعوا ملابسكم وانظروا إلى أنفسكم في المرآة، وأحرقوا أجسادكم التي تحترقون لتتخلّصوا من عقدكم الجنسية إلى الأبد، قبل أن توجّهوا لي إهاناتكم وشوفينيّكم أو تنكروا حرّيتي في التعبير". - علياء المهدي

عندما أطلقت فيمين<sup>١</sup> حملتها للدّفاع عن أصوات النساء "العربيات المسلمات"، أوحّت المجموعة بأنّ النقاشات في النسويّة والإستعمار لم تحدث قطّ. لقد محا الفراغ المزعوم في خطابهنّ كلّ نقاشات النسويّة الملونة، كأنّ موهانتي لم تكتب يوماً "تحت العيون الغربيّة"، وكأنّ كرينشو لم تنظر يوماً للتقاطعيّة. وفي محاولتها تحرير النساء العربيات، تبنّت فيمين إطار عملٍ يعكس منظوراً أبيض عنصرياً، بدلاً من الأخذ بالإعتبار نظريّات التقاطعيّة ووقائع التباين الإجتماعي. من جهةٍ أخرى، ومن خلال الرّبط بين الإمبرياليّة وأفعال التعرّي بغرض الإحتجاج، حصرت فيمين وخصومها النساء العربيات في تصنيفات<sup>٢</sup> بذاتيّاتٍ موحّدة - أي مقموعة - تحتاج إلى التخليص.

في العام ٢٠١١، نشرت الشابّة المصريّة علياء المهدي صوراً عاريةً لها على مدوّنتها. وُلد هذا الفعل نقاشاً هامياً في مصر عن الوطنيّة، والأخلاقيّة، والنسويّة وصورة الثّورة (نجيب، ٢٠١١). في هذا المقال، أهدف إلى طرح إشكاليّة المقاربة بين نقاش فيمين وفعل التعرّي لدى المهدي.

إنّني أدعم بالكامل فعل الإحتجاج بالتعرّي من أجل قضيةٍ ما (كالإتجار بالبشر مثلاً) ضمن السياق الجيوبوليتيكي للمحتجّ/ة. لكن يمكن تلخيص تكتيك ناشطات فيمين في محاربة الأبويّة بالإحتجاج عاريات

<sup>١</sup> "التعرّي حرّية"، "المحتجّات العاريات هنّ رايات مقاومة النّساء، ورمزٌ لإستعادة المرأة حقوقها في جسدها الخاصّ": تزعم فيمين أن خلع الثياب في المكان العام هو مؤشّر رئيس على تأمين حقوق النساء، وأنّه شكل النّضال الأكثر فاعليّة، فيما ينظرن إلى كافّة أشكال النّضال الأخرى على أنّها فاشلةٌ في كلّ الأحوال وغير جذريّة بما يكفي.

<sup>٢</sup> إتخذت جوهريّات تصنيف المرأة عدّة أشكالٍ وقوالبٍ لكنّها تُستخدم بالتحديد بغرض محو كافّة جوانب القمع الأخرى ضدّ الإناث، مثل الطبقة والجنسانيّة والعرق.

الصدور ضد أي فعلٍ إجتماعيٍّ يجدهنَّ إشكاليًّا. في البداية، عملت الحركة المتمركزة في أوكرانيا على مناهضة الإبتجار بالنساء في بلدها الأم، لكن في السنوات الأخيرة، قرّرت فيمين أن تأخذ على عاتقها مهمة "تحرير" وتخليص النساء العربيات من قامعيهنَّ السمر، مع التركيز بشكلٍ خاصٍ على الإسلام والحجاب.

ومن خلال منهجيتها الإختزالية في قراءة القمع، تمكّنت فيمين من إستثارة نوعٍ من الانزعاج لدى بعض مجموعات النساء في العالم العربي، كما أطرحت في هذا المقال. وأدى السّجال الذي ولّدتَه هذه المجموعة الأوروبية بالحركات والمجتمعات المحليّة إلى الخلط بين الأفعال السياسيّة القائمة على التعري وبين فيمين، وبالتالي إلى نبذ كليهما. لكن هذا النقاش في المهدي وفيمين والتعري إنّخذ منعطفًا خطيرًا، إذ أعاد تشكيل النسويّة كآليّة مراقبةٍ دوغمائيّة، وهدد ما اعتبره السّمة الأكثر راديكاليّة في النسويّة، وهو النقد المستمرّ للذات.

## المنهجية

قبل الوصول إلى جوهر الجدل، نحتاج إلى تناول عددٍ من الأسئلة متعدّدة الطبقات مثل الأخلاقيّة، والوطنيّة، والمراقبة والنسويّة، التي يشكّل الغوص فيها التحدّي الأكبر في كتابة هذا المقال. متى نحتاج إلى التّحقيق في حدثٍ ما والتدخّل فيه؟ هل يعني إتّخاذ موقفٍ ضد ممارسات فيمين، أنّ علينا بالضرورة إتّخاذ موقفٍ من الإحتجاج بالتعري؟ كيف يمكننا أن نرسم حدًّا يميّز بين فيمين والتعري؟ ما هو التاريخ المتّصل بالتعري، وهل التعري إستيرادٌ غربيّ؟ كيف ينظر هذا المقال إلى التعري، هل يتّسم بالمقاومة، أم التحرير، أم اللاأخلاقيّة؟ كيف بدأ الحوار بين فيمين والنساء في العام العربي؟ ما الذي نجازف فيه عندما يغدو الخطاب الذي يناقش النسويّة دوغمائيًّا بدلًا من أن يكون تبادليًّا وقابلًا للنقد؟

لا يمكن التوصل إلى تحليلٍ معمقٍ للقمع من دون عدسةٍ ماديّةٍ تجمع بين الطبقة، والعرق، والموقع الجغرافي، والجنس، والوطنيّة وغيرها من العوامل. وأحاول هنا تناول الجزء الذي يشمل تحليلات الطبقة، والجنس والعرق ضمن النظرية التقاطعيّة. ويبدأ هذا المقال بإلقاء الضوء على قضية المهدي والنقاش الذي تلى إقدامها على

فعل التعري. ثانيًا، ينتقل المقال إلى وضع التعري في سياقه من خلال التطرق بإيجاز إلى تاريخه. بالإضافة إلى ذلك، يتناول المقال أسئلةً أوسع مثل النسوية/الإستعمار والنسوية/الرجعية، والخيط الذي يفصل بينهما، من خلال تفحص مقالاتٍ كتبت عن فيمين، والتعري، والنساء المسلمات في العالم العربيّ وسياسات الجسد. في الختام، ومن خلال المعرفة الخطابية الحاضرة في النقاشات بين المجموعات المذكورة، أبين أنّ الجدل النسويّ إنحرف بشكلٍ خطيرٍ من جدالٍ أيديولوجيٍّ إلى دوغمائيّةٍ جامدة.

### علياء المهدي: التعري والوطنية والمقاومة

في ٢٣ تشرين الأول/أكتوبر من العام ٢٠١١، نشرت الشابة المصرية علياء المهدي صورًا عاريةً لها على مدوّنتها "مذكرات ثائرة"، وكتبت تحتها "إخلعوا ملابسكم وانظروا إلى أنفسكم في المرآة، وأحرقوا أجسادكم التي تحنقون لتتخلصوا من عقدكم الجنسية إلى الأبد، قبل أن توجّهوا لي إهاناتكم وشوفينيّكم أو تتكروا حرّيتي في التعبير" (المهدي، ٢٠١١). وفي خلال هذه الفترة، كانت الدولة المصرية تحت حكم الجيش المصري بعد إستقالة الرئيس الأسبق حسني مبارك، وكانت المشاعر الوطنية في أوجها في أثناء الثورة. وبعد نشرها الصور العارية، شاهد مئات الآلاف مدوّنة المهدي في خلال ساعاتٍ، وأدانها الجميع تقريبًا بسبب ما فعلت: أنكرها الليبراليّون/ات، وأراد السلفيون قتلها، وأرادت الدولة وضعها رهن الإعتقال (نجيب، ٢٠١١). وتعكس مقولة المهدي المقتبسة أعلاه نظرتها إلى التعري كاحتفاءً بالجسد الذي ينتمي إلى الذات وليس إلى المجتمع. وبالتالي، إنّ النطاق الذي أنظر من خلاله إلى التعري يتضمّن فعل إستعادة الفرد لجسده/ا، لكن من أجل التعمّق في هذه النظرة، أختار أن أبنّي تحليلي على ردّ فعل "الأمة" على تعري المهدي. وبحسب بورا، يُعترف بالمواطن/ة المثالي/ة في الدولة-الأمة من خلال معايير معيّنة<sup>٣</sup> تحددها الدولة، على أن يُوسم كلّ فردٍ ينحرف/تتحرف عن المعايير المحددة سلفًا كمواطن/ة غير كامل/ة (بورا، ٢٠٠٤). وهذه المواطنة غير الكاملة في قضية المهدي،

<sup>٣</sup> يمكن لهذه المعايير أن تمثّل مجموعةً من القواعد والآليات الأخلاقية التي تعرّف الدولة من خلالها من يشكّل/تشكّل مواطنة/ة صالح/ة ومن لا يفعل/تفعل. بمعنى آخر، تعترف الدولة ب"المواطنين/ات الصالحين/ات" بحسب مؤشّراتها الخاصة للمواطنة الصالحة، فيما يُنظر إلى أولئك الذين/اللواتي يقعون خارج المعايير المحددة سلفًا، على أنّهم/ن سيّئين/ات أو غير كاملين/ات.

أتاحت للدولة وللأشخاص الوطنيين/ات "المثاليين/ات" إدانتها وتصنيفها عازراً للأمة. نوعاً ما، برّر هؤلاء ما تلى ذلك من إعتداءاتٍ عليها ودعواتٍ إلى قتلها. في الواقع، نُظر إلى فعل تعرّي المهدي كخرقٍ علنيٍّ للأخلاقية المصرية، وكتشويهٍ لصورة المرأة المصرية الفاضلة - الأمة، والأم، والإبنة، والأخت والأمّ المستقبلية. بمعنى آخر، نُظر إلى تعرّي المهدي على أنه يحطّم سمعة الأمة بالملق وسمعة الثورة تحديداً، وبالتالي يلوّث شرف رجالها.

إن الأخوية الوطنية، كما تجادل نجم آبادي، تمارس رجولةً مهيمنةً، وتشعر بالأحقية في إمتلاك وحماية شرف وسيادة الأمة. إذاً، تُبنى هذه الوطنية على إقصاء النساء (نجم آبادي، ١٩٩٧). بالتالي، عندما تعرّت المهدي، باتت تجسيداً مشيناً لمصر، إذ أن "مصر الأم" لطّخت شرف رجال أمتها، ومن خلفهم النساء "الصالحات". إن وزن الإحتجاج الإستعراضي الذي قامت به المهدي يكمن في خرقه لهذه الأخوية الوطنية، فمن خلال خلع ملابسها، أقدمت المهدي على فعلٍ خارجٍ عن رضى الأخوية، فتصرّفت على أنّها وكيلة ذاتها وجسدها. لا يمكن فصل أجساد النساء عن الطريقة التي يُنظر فيها إلى هذه الأجساد (كأجسادٍ شريفة)، وهي ثنائيةٌ تتعرّز في أثناء الثورات حين يفيض الحيز الخاصّ إلى المكان العام. وتقول هاركورت وإيسكوبار إنّ "أجساد النساء هي المكان الأوّل الذي تنخرط فيه النساء في الصراع السياسي" (٢٠٠٥)، إذ مازال يُنظر إلى أجسادهنّ على أنّها تنتمي إلى الخاصّ. ومازالت أنماط اللباس تُستخدم حول العالم لإلقاء اللوم على النساء لتعرّضهنّ للإغتصاب والتحرّش، مثلما جرى تأطير تعرّي المهدي السافر كتبريرٍ لإقصائها العلنيّ من ميدان التحرير، كما من مصر والعالم العربي المطلق. إذاً، أطرّح هنا أن فعل التعرّي للإعتراض على بنيةٍ إجتماعيةٍ معينة، يحمل في طياته إمكانية خرق المجال العام الذي يسيطر عليه الذكور، والذي يُتاح للنساء دخولاً محدوداً إليه حتّى في أيامنا هذه (هاركورت وإيسكوبار، ٢٠٠٥)، لكن يمكن لهنّ التسلّل إليه من خلال كسر الثنائية المساحية بين العام والخاصّ. إذاً، يمكن تأطير هذا الفعل على أنه فعل مقاومة.

قلّة قليلة فقط من المجموعات والمناضلين/ات في مصر والعالم العربي دعموا/ن فعل المهدي، لكنّ نطاق فعلهم/ن ظلّ محدوداً بالرقابة الأخلاقية. وفي وسائل التواصل الإجتماعي كفايسبوك وتويتر، قال أكثر المعلقين/ات "تقدّمية" أنّهم/ن لم يجدوا/ن مشكلةً في التعرّي بحدّ ذاته، لكن الوقت لم يكن ملائماً لمثل هذا

الفعل، وهو ما أرى فيه رجعيةً متتكررةً في زيّ الليبرالية. وكما تجادل مكداشي، "لا تمتثل صورة علياء للقواعد، ولهذا أدانها كلُّ من الليبراليين والإسلاميين، فهي لا "تنتظر اللحظة المناسبة" لتثير مواضيع الحقوق الجسدية والحقوق الجنسية في مصر ما بعد مبارك" (مكداشي، ٢٠١١). إذًا، أربكت المهدي دفع النسيات والأقليات الصاغطة في سبيل تحصيل حقوقهم/ن، إذ أنها لم تشترك في الذريعة القائلة بأن "الآن ليس الوقت المناسب".

### فيمين: الإستشراق ونسوية "المُخصّصة البيضاء"

بعد هربها من التهديدات بالقتل في مصر، لم يكن مفاجئاً أن تقرّر المهدي الإنضمام إلى المجموعة النسوية الأوروبية فيمين، بل كان فعلاً مفهوماً في الواقع. إذ بعد أن نبذتها معظم مجموعات حقوق المرأة في مصر، وأدانها أصواتٌ لا تُحصى في دول الربيع العربي (نجيب، ٢٠٠١)، لعلّ فيمين كانت المنصة الوحيدة التي تمكّنت المهدي من ربط فعلها المقاوم بها.

في موقعها الإلكتروني، تعرّف فيمين عن نفسها بأنها "حركة نسائية عالمية لناشطاتٍ شجاعاتٍ عاريات الصدر، مطلباتٍ بالشعارات ومنتوجاتٍ بالورود" (فيمين، ٢٠١٣). وانتقدت كاتباتٍ ومفكراتٍ نسوياتٍ كثيراتٍ نسوية فيمين المعلّمة. وفي "النيوليبرالية وتعاساتها"، تربط سارة سالم هذا بالموجة النسوية الأولى التي اتّسمت بالمركزية الأوروبية، إذ لا يمكن لهذا الصنف من النسوية فهم العالم إلّا من خلال عدسته ونضالاته وتجاربه الخاصة (٢٠١٣). وقد وقعت فيمين في المأزق عينه، إذ خلقت مقاربتها للحجاب في الإسلام ثنائياً وضعت الحجاب في تضادٍ مع العري. وتدين سالم أيضاً الموقّعات النسوية الغربية التي تهدف "إلى تحضير" أو "تحديث" النساء في الدول العربية والإفريقية، بالنسبة إلى هؤلاء، عنّت النسوية أن يصير الآخرون والأخريات مثلهنّ" (٢٠١٣).

تجادل موهانتي أنّ الإستعمار يفاقم الهرميات السياسية والاقتصادية والثقافية التي تُنتج فيها نساء العالم الثالث كنساءٍ مقموعاتٍ (موهانتي، ١٩٨٤). ومن خلال فرض الدلالات القمعية للحجاب في السياق الغربي على

النساء المسلمات، تجسّد فيمين الأيديولوجيات التاريخيّة للمخّصّة/الأبيض/البيضاء. كذلك من خلال شعارها "أيتها النساء المسلمات، فلنتعرّ" (فيمين، ٢٠١٣)، تستخدم المجموعة الخطاب النسويّ الإستعماري ذاته الذي يصوّر النساء المسلمات على أنّهنّ حتمًا محجّبات (أي مقموعات بحسب فيمين). إنّ تكتيك الخطاب المهيمن ليس بجديد بالنسبة إلى النساء ذوات البشرة الملوّنة، إذ غالبًا ما يُقصد عن "الخطاب النسويّ السائد، إلا إذا كان متوسطًا قنوات الإمبرياليّة الإنسانيّة حيث يُحوّلن ببساطة إلى شاراب" (شمس الدّين، ٢٠١٣). من جهةٍ أخرى، تفرض فيمين رؤيتها للحرية على هؤلاء النساء، ولعلّ أبلغ تعبير عن ذلك ما ورد في بيان المجموعة من أنّ "التعري هو الحرية". لكن هل التعري هو الحرية فعلاً؟ هل هو مقاومة؟ هل هو فعلٌ سياسيٌّ أخلاقيٌّ أو لأخلاقي؟ هل هو الحرية الوحيدة الموجودة، وما مدى خطورة تمويه وتهميش العرق والطّبقة في نقاش الحرية وفي تحليل القمع؟

### التعري: تحرّر ومقاومة أم مُستوردٌ غربيّ؟

لقد أطلق فعل التعريّ الذي بدأته المهدي وموازاةً لتعبئة فيمين وإحتجاجاتها العارية، نقاشًا واسعًا في التعريّ، وأجساد النساء، والإستعمار والإسلام. وبهدف الوصول إلى فهم أفضل لسبب المشكلة في مقارنة فيمين لـ"تخليص" النساء المسلمات من القمع المتجسّد بالدين الإسلامي، نحتاج إلى إستقراء الحركات المختلفة باستخدام عدسةٍ مُجنّدة. تجادل سكوت أنّ على أيّ حركةٍ الإرتكاز في وجودها على فهم "تباينات القوّة" من خلال معاينة العرق والجنس والطّبقة (سكوت، ١٩٨٦)، كما أنّ تفحص الموقع الجغرافي والزمنيّة السياسيّة هو أمرٌ ضروريٌّ أيضًا. باختصار، ومن خلال شعارها "التعري هو التحرّر"، إختزلت فيمين التحرّر في الإحتجاج العاري فقط. ولم تكتفِ المجموعة بالتعاضّي عن كلّ أشكال الرّفص والتحرّر الأخرى، بل إختزلت أيضًا التحرّر في جانبٍ أحاديٍّ ومتجانسٍ، هو العري. بالطبع، من الممكن الإفتراض بأنّ التعريّ في سياقاتٍ محدّدة هو فعلٌ تحرّريٌّ، لكنني أجادل أنّ شعاراتٍ كهذه تغفل أهميّة النقاطيّة وتتعامى خطابيًا عن مناقشة المسائل النسويّة التي يجب أن تأخذ في الحسبان الجنس، والطّبقة، والعرق، والرأسمالية، والعولمة، والإستعمار،

ورهاب المثليّة ورهاب الإسلام في الحديث عن العالم العربي. إن الحاجة إلى تحليل نسويّ تقاطعيّ يصحّ تحديداً حين نرى كيف يُصوّر الإسلام عالمياً كـ"دينٍ إرهابيّ"، لاسيما بعد إعلان "الحرب على الإرهاب"<sup>٤</sup>.

بعد فعل التعرّي الذي أقدمت عليه، أُلقي اللوم على المهدي وصُنفت كـ"متشبهةٍ بالغرب". لقد نُبذَ تعرّيها كفعل مقاومةٍ لأنه اعتُبر "تقليداً لتجربة الحركات النسويّة الغربيّة من خلال إستخدام وسائلٍ إحتجاجٍ "غريبةٍ" عن العالم العربي وحساسياته الثقافيّة" (مراد، ٢٠١٣). إنّ ربط الإحتجاج من خلال التعرّي بالحضارة الغربيّة ليس فقط غير دقيقٍ تاريخياً، بل هو أيضاً أداة تُستخدم في عالم الجنوب تحديداً وفي الشرق الأوسط بشكلٍ خاصّ، بغرض إقصاء هذه الأشكال من الإحتجاج وإنكار قيمتها السياسيّة. بالتالي، أتساءل هنا، هل التعرّي هو فعلاً "مستوردٌ غربيّ"؟

أولاً، لا بدّ من التأكيد أنّ التعرّي كمقاومةٍ ليس حكراً على الغرب، فكما يثبت التاريخ، كان الأوروبيون هم من فرضوا إرتداء الملابس على سكّان مستعمراتهم (ليفين، ٢٠٠٨). بالإضافة إلى ذلك، لطالما كان فعل الإحتجاج بالتعرّي شائعاً في عالم الجنوب عبر التاريخ، وقبل أن تتأسس فيمين بوقتٍ طويل. على سبيل المثال، تعرّت النساء في شمال شرق الهند في العام ٢٠٠٤، إحتجاجاً على قيام الجيش بإغتصاب النساء (بورنا، ٢٠٠٤). كذلك إستخدمت النساء في إفريقيا الغربيّة التعرّي للإحتجاج ضدّ الإستعمار في العام ١٩٢٩ (كازيم، ٢٠١٣). إذًا، إن نسبة التعرّي إلى الغرب كمستوردٍ لأخلاقيّ هو أمرٌ تجب مراجعته، وإعادة التفكير فيه، وإخضاعه للتحليل التاريخي بما يتعدّى لاتاريخيّة ولاسياقيّة الفعل في حدّ ذاته، وبما يتجاوز عزو الإنفتاح إلى الغرب والرجعيّة إلى عالم الجنوب. إنّ هذه الأفكار عن العالم العربي كعالمٍ رجعيّ (فقط) تطفو إلى السطح في الطريقة الخطابية التي نوقش فيها تعرّي المهدي. بالتالي، كلّ ما هو رجعيّ هو "نحن" (العرب)، وكلّ ما هو عارٍ هو هم/ن (العرب). وعملت هذه الـ"نحن" والـ"هم/ن" على إختزال الحوار السياسيّ النسويّ في ثنائية القوة فقط، كما عمدت إلى إستملاك هذه الأنماط من المقاومة كأفعالٍ خاصّةٍ بالغرب، ونبذت أيّ فعلٍ خارج ذلك كمستوردٍ

<sup>٤</sup> لا تتخذ هذه الحجّة موقفاً منحازاً مع الإسلام أو ضدّه كدين. ككاتبةٍ لهذا المقال، أرى أنّ كلّ الأديان قمعيّةٌ بالقدر نفسه، لا سيّما للنساء. لكن من الخاطي اعتبار الإسلام الدين القمعيّ الوحيد في الولايات المتّحدة الأميركيّة وأوروبا. في الواقع، إن الفعل الإستعماري المتمثّل في "تخليص" النساء من الدين الإسلامي في إطار "الحرب على الإرهاب"، كما كان الحال في غزو العراق وأفغانستان على سبيل المثال، يستوجب إثارة هذه المسألة بهدف وضعها في سياق التصرّو الغربي عن الإسلام.

إمبرياليّ. إن الافتراض المثير للجدل بأنّ هذا الفعل هو مستورّد إمبرياليّ، يُواجه في العادة بكثيرٍ من العدائيّة ويُنسب إلى تصرّفاتٍ مثل "تدمير" تقاليدنا ومجتمعنا. باختصارٍ، لا بدّ من وضع التعرّي كممارسةٍ سياسيّةٍ ضمن السّياق في ما يتعلّق بزمانيتها وتاريخيتها، إذ لا يمكنها أن تكون جامدةً كالحقائق، بل مرنةً كالإيديولوجيا. لقد تجاوز جدال التعرّي جسدَ علياء كـ"جسدٍ أنثويّ مصريّ عارٍ"، ليشمل "الجسد العاري لامرأة مسلمة عربيّة" بكلّ دلالاته (مراد، ٢٠١١).

يمكن لنقاش التعرّي أن يتّخذ أشكالاً وقوالب متعدّدة، وبالتالي، من المهمّ التذكير بأنّ للتعريّ تاريخٌ طويلٌ متّصلٌ به: من ترويض ما سُموا/سُمين بالـ"همجيين/ات" في المستعمرات وإلباسهم/ن الثياب لإيصالهم/ن إلى الحداثة، إذ "دلّ العري في عهود الإستعمار على غياب الحضارة" (ليفين، ٢٠٠٨)، إلى تشييء أجساد النساء وإستخدامها في الإعلان لبيع المنتجات (خزير، ٢٠١٠). بالطبع، علينا أن نأخذ في الحسبان أنّه لا يمكننا إختزال التعرّي في تصنيفه بين جيّد وسيّء، أخلاقيّ أو لأخلاقيّ، سياسيّ وإپروتيتيكيّ، تحرريّ وقمعيّ، لأنّ ذلك يحجّم تعقيده ووزنه السياسيّ.

### الجدال النسويّ: صقل الصّراع

هناك خيطٌ رفيعٌ يفصل بين النسويّة الراديكاليّة وتلك الرجعيّة، ولعلّ بعض المواقف السياسيّة ضدّ فيمين خلطت بينهما. لقد إشتدّ نذب التعرّي، لاسيما في حال المهدي، عندما بات مرتبطاً بشكلٍ مباشرٍ بفيمين. ونتيجةً لذلك، تحوّل النقاش في التعرّي وأجساد النساء من نقاشٍ سياسيّ بحثٍ إلى محادثةٍ رجعيّةٍ بين طرفين فقط، يعتقد كلّ منهما أنّه يمتلك الإجابات على أسئلةٍ أكثر تعقيداً بكثير. لقد ضيق النقاش ليغدو متمحوراً حول الوقوف مع أو ضدّ فيمين، وباتت المجموعة كما ذكرت سابقاً، مرتبطةً بشكلٍ مباشرٍ بالتعريّ. في هذا الإطار، صار الوقوف مع فيمين بالمعنى الواسع يعني دعم التعرّي، والوقوف ضدّها يساوي الوقوف ضدّ التعرّي. كذلك طبّقت الثنائيّة الضدّيّة هذه على المهدي، إنّما مصحوبةً بمفهوم "المستورّد الغربيّ". لكن مراد تذكّرنا بأنّ "النظرة الغربيّة ليست

مجرد نظرة"، لاسيما عندما يتعلّق الأمر بموضّعة الأجساد الأنثويّة العارية، كما تحذّرنا من "تجسيد الاختلاف كاختلاف بين الشرق والغرب" (مراد، ٢٠١٣).

ويمكن ضبط خطاب الاختلاف في ردود الفعل على مشاركة المهدي في احتجاجات فيمين، وعلى النزعة الإستشراقية لفيمين بالمطلق. على سبيل المثال، إنكّر وسم "مسلمة برايد" (مسلمة فخورة)، كما نُشرت في الوقت عينه مقالاتٌ بأقلام كاتباتٍ غربيّاتٍ، وناشطاتٍ في فيمين ونساءٍ عربيّاتٍ، في حوارٍ جمع بينهما. لكن الثنائيات الجامدة لا تخفي المسائل المرتبطة بأجساد النساء ووكالتهنّ عليها فحسب، بل تسم الصراعات بالكميّة، معتبرةً بعض المطالب أكثر قيمةً من بعضها الآخر.

إنّ القياس الكميّ للصراعات المُجندرة هو مجالٌ خصبٌ لفرض المراقبة على الجسد. لكن في قيام النساء بمراقبة أجساد النساء الأخريات، يكمن تكرارٌ محضٌ للخطاب الأبويّ الذي يعيد إنتاج المراقبة كأداةٍ لقمع أجساد النساء. وكما تجادل مراد، "لا ترغب كلّ النساء (العربيّات أو المسلمات) بخلع الحجاب أو التعرّي للتعبير عن موقفٍ سياسيٍّ أو الإشارة إلى تحرّهن، لكن علينا أن نحفظ بمساحةٍ نقديةٍ لنساءٍ مثل علياء من اللواتي يرغبن بفعل ذلك" (مراد، ٢٠١٣).

في مقالها في "فورين بوليسي" (Foreign Policy)، تشعر ناهيد مصطفى بأحقّيتها في المصادقة على إستراتيجيات نسويةٍ معيّنة تعتبرها مشرّفةً وقيّمةً، فيما تهاجم الإستراتيجيات الأخرى التي لا تستجيب لفهمها للنسوية والمقاومة، وتحديدًا التعرّي. كتبت مصطفى: "باختصار، أيتها السيّدات، أبقين نهودكنّ خارج معركتي. وإرتدين قمصانكن". (مصطفى، ٢٠١٣، التوكيد للكاتبة). وعلى الرّغم من اللغة الإزدرائيّة المُستخدمة في هذه الجملة المقتبسة، إلا أنني وجدت المشكلة الأكبر في عبارة الأمر "إرتدين قمصانكن". ترى باتلر في المراقبة

° باستخدام وسم #MuslimahPride، عبّرت نساءً مسلماتٌ كثيراتٍ عن شجبهنّ لفيمين. وكانت إحدى هذه النساء زارا سلطانة التي نشرت صورةً لها على حسابها على تويتر وكتبت "أنا مسلمةٌ فخورة. لا أحتاج إلى من تحرّرنني. لست راضيةً عن إستخدامي لتعزير الإمبريالية الغربيّة. أنتنّ لا تمثّلنني!".

أداةً أبويّةً تُستخدم لضبط الأفعال المقاومة وإعادتها إلى المنظومة المعيارية، أي ما يفهمه المجتمع على أنه "طبيعي" (باتلر، ١٩٩٠). إذًا، عندما تعطي امرأةً التوجيهات للنساء الأخريات عن كيفية اللباس، وتفرض المراقبة على سلوكهنّ - سواء عبر أمرهنّ ب"ارتداء قمصانهنّ" (كما فعلت ناهيد مصطفى في مقالها)، أو "تحرير أنفسهنّ من الحجاب" (كما فعلت فيمين في "الجهاد العاري") - فإنّ الخطابين يعملان ضمن الرابطة الأبويّة القائمة على تطبيع المغايرة. بمعنى آخر، إنّ نظام القمع الأبويّ ذاته يُطبّق ويُعاد إنتاجه، ولو كانت المرأة التي تمارس المراقبة تعرّف عن نفسها كنسويّة.

إنّ مراقبة النساء لأجساد بعضهنّ البعض تبسّط النقاش من نقاشٍ في الأبويّة إلى نقاشٍ رجعيّ تشترك فيه كلّ الأطراف في معركةٍ مغلقة. إنّ إعادة إنتاج رابطة التطبيعية المغايرة في الحوارات النسوية يولّد وهمًا بأنّ هناك طرقًا "جيدة" وأخرى "سيئة" لممارسة النسوية وتحرير النساء. التحرّر، كما أقترح، ليس بتحرير النساء من الرجال في حدّ ذاتهم، فالجنس ليس محصورًا بالنساء فقط (سكوت، ١٩٨٦). إنّي أرى التحرّر كعمليةٍ عيشٍ في مجتمعٍ يعي هرميات القوة فيه، ويفكّكها بشكلٍ دائم. بالتالي، التحرّر هو تخيل الحرية من نظام القمع الذي يضبط باستمرارٍ كافّة التعبيرات الجندرية على مختلف الأصعدة من خلال فرض المراقبة عليها.

بحسب مورفي، "هناك طريقةً خاطئةً لممارسة النسوية. فيمين تمارسها بشكلٍ خاطئ" (مورفي، ٢٠١٢). ومن جهةٍ أخرى، تزعم ناغاراجان في معرض حديثها عن النسوية وفيمين، أنّ المشكلة لا تكمن في التعرّي بل في تكتيكات فيمين. ووفقًا لها أيضًا، "ليس لديهنّ أيّ هدفٍ، فبمعزلٍ عن خلع قمصانهنّ، لا فكرةٍ لديّ حقًا عمّا يحاولنّ طرحه... من المثير للإهتمام وسمهنّ بالراديكالية، فهنّ في الواقع لسن راديكالياتٍ" (ناغاراجان، ٢٠١٣). يبدو أنّ لدى الكاتبتين تعريفًا إفتراضيًا صارمًا للنسوية، وأرى أنّهما تتعاملان مع النسوية كنموذجٍ جامدٍ معرّفٍ بدقّة، ذي إنضباطيةٍ عالية، ومحدّدٍ مسبقًا وثابت. إنّ هذه المعاملة لا تعجز فحسب عن فتح المجال للنقد والتغيير، بل تستخدم أيضًا النسوية كأداةٍ للأخروية. ولا تكمن المشكلة هنا في رؤية أيّ طرفٍ للنسوية، فالنسوية لا توجد في فراغ، بل هي نتاج عوامل وسياقاتٍ متعدّدةٍ تساهم في تكوينها. وإلى جانب موضة فيمين فيها، تشكّل هذه التصريحات الإقصائية خطرًا على الجدل النسوي، فهذا الخطاب الجامد والإنضباطي يغفل التبدّل المستمرّ لهذه الحوارات التي لا تنفكّ تتغيّر تاريخيًا، وتخضع بشكلٍ دائمٍ للنقد والتطور. عندما تصبح النسوية

جامدةً، تصبح مشابهةً للنماذج الإجتماعية التي تعمل كنماذج مؤسسية، وتحوّل بالتالي من أيديولوجيا إلى دوغما. في هذه الحال، يُعاد إنتاج نظام القمع ذاته الذي يُفترض أنّ كلّ الأطراف تحاربه. هنا، تغدو النسوية في حدّ ذاتها خطيرةً، إذ تصير منخورةً بالقواعد وتشلّ معها أي أملٍ في التعبئة والتحرّر.

## الخاتمة

كُتبت مقالاتٌ كثيرةٌ عن فيمين والمهدي، عكس معظمها التّوق المستمرّ للتّحديق في أجساد النساء العربيات العاريات، سواء مادياً أو إفتراضياً. لكن مواقف أخرى، كمقالّي مراد ومكداشي، دعمت فعل التعري الذي قامت به المهدي إنطلاقاً من مقارباتٍ نسويةٍ لا تنبذ الفعل بسبب توقيتته. إنّ تعيين أوقاتٍ "خاطئةٍ" وأخرى "صائبةٍ" للقيام بالفعل لا ينسجم مع منهجيات القمع مفهوماً فحسب، بل هو مرسخٌ في صلب الحياة اليومية لجزءٍ كبيرٍ من النسويات حول العالم، ممّن يحاولن تغيير الواقع الأبويّ الذي نعيش في ظلّه.

في هذا المقال، هدفت إلى تفكيك الجوانب المتعدّدة لهذا النقاش في فيمين وتعريّ علياء الإحتجاجي. إن الإمساك بالتلافيف المعقّدة للتعريّ كمقاومةٍ يتطلّب نقاشاً أعمق يتخطّى حدود هذا المقال، لكنني حاولت أن أطرح الأسئلة الطارئة وأن أقترح مقارنةً تقاطعيةً ومصقولةً للطريقة التي يُناقش فيها التعريّ.

لقد كافحت النسويات في مختلف الأزمنة والأمكنة من أجل نسويةٍ غير أحاديةٍ في مقارباتها التحليلية وصراعاتها الإجتماعية. ولطالما كانت تعدّدية النسوية في صلب تطورها المستمر، وهو ما دقّ ناقوس الخطر إزاء هذا النقاش النسويّ المتّسم بالمراقبة. ما أجده الأكثر إنتاجيةً في النسوية، هو قدرتها على شمول منظوراتٍ متعارضةٍ بدلاً من أن تكون معرّفةً بمجموعةٍ من القيم والمعتقدات الدوغمائية. ولا يعني هذا أن نضع النسوية فوق النقد، بل على العكس، النقد هو ما يجعل الجدالات النسوية تستمرّ، ويبقيها في عمليةٍ صحيّةٍ من الصيرورة المستمرة.

وعلى نحوٍ مماثلٍ، إنّ السجلات التي أطلقها فعل المهدي في العالم العربي أتاحت المجال لحواراتٍ متبادلةٍ عن أجساد النساء والسياسات التي تحيط بها. وبالتالي، أعتقت هذه السجلات النسوية من القوى التي تحاول تثبيتها لينتهي بها الأمر بشلّها، سواء عن قصدٍ أم عن غير قصد. في الختام، ولاسيما في ذروة الأفعال الثورية، نحتاج أن نستمرّ بالكتابة عن أصوات النساء في الثورات كي نمنع التاريخ من تكرار نسيانه النساء.

- Bora, P. (2010). Reading feminist politics in India's northeast. *12*(3), 341-360.
- Bulter, J. (1990). *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- Chamseddine, R. (2013, April 6). 'FEMEN' and the suppression of native voices. *Mondoweiss*. Retrieved from <http://mondoweiss.net/2013/04/suppression-native-voices>
- Elmahdy, A. M. (2011, October 23). Nude Art. *A Rebel's Diary*. Retrieved from [http://arebelsdiary.blogspot.com/2011/10/nude-art\\_2515.html](http://arebelsdiary.blogspot.com/2011/10/nude-art_2515.html)
- Femen (2013). About Us. Retrieved from <http://femen.org/en/about>
- Harcourt, W., & Escobar, A. (2005). *Women and the Politics of Place*. Kumarian Press, 228.
- Kazeem, M. (2013, March 28). Bodies That Matter: The African History of Naked Protest, FEMEN Aside. *Okay Africa*. Retrieved from <http://www.okayafrica.com/news/naked-protest-bodies-that-matter-femen-african-history/>
- Levine, P. (2008). States of Undress: Nakedness and the Colonial Imagination. *Victorian Studies*, *50*(2), 189-219.
- Mikdashi, M. (2011, November 20). Waiting for Alia. *Jadaliyya*. Retrieved from <http://www.jadaliyya.com/pages/index/3208/waiting-for-alia>
- Mohanty, C. (1984). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Boundary 2*, *12*(3), 333-358.
- Mourad, S. (2013, January 1). The Naked Bodies of Alia. *Jadaliyya*. Retrieved from <http://www.jadaliyya.com/pages/index/9291/the-naked-bodies-of-alia>
- Mustafa, N. (2013, April 8). Put Your Shirts Back On, Ladies: The case against Femen. *Foreign Policy*. Retrieved from [http://www.foreignpolicy.com/articles/2013/04/08/the\\_case\\_against\\_femen](http://www.foreignpolicy.com/articles/2013/04/08/the_case_against_femen)
- Murphy, M. (2012, October 31). There is a wrong way to do feminism. And Femen is doing it wrong. *Feminist Current*. Retrieved from <http://feministcurrent.com/6619/there-is-a-wrong-way-to-do-feminism-and-femen-is-doing-it-wrong/>
- Nagarajan, C. (2013, April 11). Femen's obsession with nudity feeds a racist colonial feminism. *The Guardian*. Retrieved from <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/apr/11/femen-nudity-racist-colonial-feminism>
- Najmabadi, A. (1997). The Erotic Vatan [Homeland] as Beloved and Mother: To love, to Possess, and to Protect. *Comparative Studies in Society and History*, *39*(3), 442-467.
- Naguib, R. (2011, December 11). Aliaa's nudity: A different form of protest. *Egypt Independent*. Retrieved from <http://www.egyptindependent.com/opinion/aliaas-nudity-different-form-protest>
- Salem, S. (2013). Article on Femen in Le Monde. *Neo-colonialism and its Discontents*. Retrieved from <https://neocolonialthoughts.wordpress.com/category/orientalism/>
- Scott, J. (1986). Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review*, *91*(5), 1053-1075.
- Taylor, A. (2013, April 4). Femen Stages a 'Topless Jihad'. *The Atlantic*. Retrieved from <http://www.theatlantic.com/infocus/2013/04/femen-stages-a-topless-jihad/100487/>