

فاطمة الزهراء قشي | \*Fatima Guechi

# "النسوية الإسلامية وخطاب ما بعد التحرر: الانعطاف الثقافي في الجزائر"

*Islamic Feminism and the Discourse of Post-Liberation:  
The Cultural Turn in Algeria*

المؤلفة: مغنية لزرقي.

عنوان الكتاب: النسوية الإسلامية وخطاب ما بعد التحرر: الانعطاف الثقافي في الجزائر.

عنوان الكتاب في لغته الأصلية: *Islamic Feminism and the Discourse of Post-liberation: The Cultural Turn in Algeria*.

الناشر: لندن/ نيويورك: راوتلدج.

سنة النشر: 2021.

عدد الصفحات: 180 صفحة.

\* أستاذة وباحثة في التاريخ، جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة 2، الجزائر.

Professor and Researcher in History, Abdelhamid Mehri Constantine 2 University, Algeria.

Email: [fatima.guechi@univ-constantine2.dz](mailto:fatima.guechi@univ-constantine2.dz).

## مقدمة

يعتبر كتاب مغنية لزرق<sup>(1)</sup> **النسوية الإسلامية وخطاب ما بعد التحرر: الانعطاف الثقافي في الجزائر** (2021)<sup>(2)</sup> تنويراً لمسار فكري متميز؛ إذ إنه آخر كتبها، وقد صدر قبل نحو ثلاث سنوات من وفاتها في 13 كانون الثاني / يناير 2024. وقد ناقشت فيه، من موقع نظري عميق، موضوعات سبق أن تناولتها في كتب<sup>(3)</sup> أو مقالات من منظور النوع الاجتماعي أو "الجندر"، باعتبارها فئة تحليلية وواقعاً تجريبياً، تعيشه النساء الجزائريات على وجه التحديد.

اعتمدت المؤلفة تحليل الخطاب منهجاً، مع إعطاء أهمية بالغة لكيفية تشكّل النساء وتموقعهنّ في الخطابات الرسمية والدينية والنسوية. ولا تتعامل مع "النسوية الإسلامية"، في مناقشتها لها، باعتبارها مفهوماً جاهزاً، أو حركة واضحة المعالم، بل بوصفها تكويناً معرفياً ناتجاً من ظروف ما بعد الاستعمار وما بعد العنف الإرهابي وحاجات الدولة الوطنية نهاية القرن العشرين. وتتساءل عما إذا كانت مفاهيم التحرر، التي طبّقت في ظل الجزائر المستقلة، تمثل تحرراً حقيقياً، أم أنها استبدلت نمطاً من الهيمنة بنمط آخر. وللإجابة عن هذا، تبنت المؤلفة نقداً مزدوجاً. فمن جهة تنتقد الاستعمار الفرنسي الذي حاول، في آخر أيامه، فرض "تحرير المرأة" من منطلق استعلائي عنصري؛ إذ اعتبر المرأة الجزائرية "بوابة" لاختراق المجتمع، ومن جهة أخرى تنتقد الدولة الوطنية التي وظّفت "التحرر" بوصفه خطاباً أجوف، واحتكرت تمثيل المرأة ضمن رؤية ذكورية، محافظة وحادثة انتقائية في آن.

لقد انطلقت المؤلفة في بحثها من تساؤل كان يراودها، وراود العديد من الباحثين والباحثات، وافتتحت به مقدمة الكتاب مفاده: لماذا تكيّفت النساء في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا مع إعادة تعريف أدوارهن الاجتماعية في صيغة محافظة، بل ودافعن عنها أحياناً، في مسائل الزواج والعمل وقواعد السلوك في الفضاء العام، باسم الخصوصية الثقافية؟ كما حدث في مواجهة التوصيات النسوية في المحافل الدولية.

ثم اقترحت المؤلفة، تعريف العنوان الفرعي للمؤلف، "الانعطاف الثقافي" لدى النساء بأنه موقف نشأ خارج الخطابات القانونية والسياسية والاجتماعية، ويتسم بالتناقض والغموض. وهو موقف يستند ضمناً إلى المعرفة النظرية النسوية الأكاديمية. ثم إنه موقف تجاه الذات، وكذلك تجاه تموضعها إزاء الأسرة والمجتمع والدولة، في إدارة الشبكة المعقدة من العلاقات التي تربط الذات بهوية حقيقية أو متخيّلة في سياق أزمة بنوية<sup>(4)</sup>. وأعلنت المؤلفة أنها ستدرس هذا "الانعطاف الثقافي بوصفه عملية تتطور في الحاضر. وبعبارة أخرى، فهو ليس عودة إلى الوراء، إلى ما كانت عليه الجزائر قبل 1954 حين انطلقت حرب التحرير، على الرغم من أن بعض خصائص الانعطاف تستدعي على نحو واضح ماضياً اعتقدت النساء أنهن تجاوزنه"<sup>(4)</sup>، بل هو نظرة معاصرة وخطاب جديد من الدولة الوطنية.

ويتمثل هذا الانعطاف في إعادة تعريف دور المرأة وفقاً لخطاب ديني - ثقافي يُرجعها إلى المجال الخاص. وقد رافق هذا الانعطاف خطاب "النسوية الإسلامية" Islamic Feminism، الذي تراه إشكالياً، لأنه يعيد تكييف وضع المرأة بما يلائم البنى التقليدية، لا بما يحزرها فعلياً. ولا تعني عبارة "ما بعد التحرير" Post-liberation، الواردة في عنوان الكتاب، بالضرورة، الحرية الفعلية، بل قد تعبّر عن مرحلة تخلف التحرر الحقيقي أو تتبّعهُ.

1 مغنية لزرق، وليس "مارنيا" كما يرد في استعمالات مختلفة. باحثة جزائرية - أميركية (1941-2024)، منحها موقعها عالمة اجتماع مهاجرة تعمل في جامعة نيويورك القدرة على تفكيك الخطابات الغربية والداخلية معاً، بالمحافظة على مسافة نقدية بين النسوية الغربية والنسوية الإسلامية.

2 أتقدم بالشكر الجزيل إلى الباحث ياسين دادي عدون الذي زوّدي بنسخة من الكتاب عند زيارته الجزائر في خريف 2024.

3 Marnia Lazreg, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question* (London/ New York: Routledge, 1994), p. 270.

4 Ibid., p. 6.

وبناء عليه، تعتمد المؤلفة، إلى كشف أدوات الاستعمار الذي استعمل "المرأة المسلمة" ورقةً، ثم جاءت الدولة الوطنية وفعلت الأمر نفسه على نحو مختلف. وهي تُفكك الخطابات المهيمنة، بدلاً من الاكتفاء بإدانتها؛ وهذا ما يجعل مشروعها الفكري قريباً من "تفكيك السلطة" عند ميشيل فوكو (1926-1984)، وإن انتقدته في كتاب خصّته به<sup>(5)</sup>، لأنه لم يتخلص كلياً من النزعة الاستشراقية في ممارسته، إذ إنه تعامل مع "الشرق" (وخاصة الإسلام والثقافات غير الغربية) بوصفه فضاءً رمزياً يعارض به الغرب، وليس بوصفها مجتمعات حيّة ذات تعقيد خاص.

تبتعد المؤلفة، من حيث المبدأ، عن كل الثنائيات التبسيطية (غرب - إسلام، وتحرر - تقليد، ونسوية علمانية - نسوية إسلامية) التي تحجب، في نظرها، تعقيد التجربة النسائية الجزائرية، وذلك قبل أن تناقش حدود النسوية الإسلامية الفكرية والسياسية. وتدمج بين التاريخ السوسولوجي والنقد الثقافي، بحيث لا تكتفي بوصف التحولات، بل تُسائل أسسها الخطابية والرمزية.

تناقش المؤلفة، في الفصل الأول "جنالوجيا الانعطاف الثقافي"، لتبرز بأمثلة من الأحداث التاريخية والتشريعات، اهتمام الدولة الجزائرية بالقطيعة مع الماضي؛ وتبين كيفية تقديم برنامج طرابلس 1962 "مفاهيم حاسمة ووَصَف مواقف تنبئ بالتناقضات الكامنة في جذور الانعطاف الثقافي" (ص 19). وتظهر النساء في إرشادات البرنامج، من خلال عنوان "تلبية التطلعات الاجتماعية"، بعد أقسام تتعلق بالإسكان والصحة العامة. فصنّفت النساء بالتناوب بوصفهنّ من بين الضحايا الافتراضيين للثقافة، أو بوصفهنّ مرجعاً صامتاً لها: "إن غياب التركيز على النساء باعتبارهن الفئة التي تختبر على نحو مباشر آثار المواقف الثقافية التي يندّد بها البرنامج يكشف عن المشكلة ذاتها في صميم خطاب البرنامج نفسه" (ص 21)، استناداً إلى قراءة دقيقة تشرّح المؤلفة من خلالها النصوص المؤسسة المختلفة بداية من ميثاق الصومام (1956) إلى تعديل الدستور (2005)، مروراً بحرب التحرير ووصولاً إلى أحداث 5 تشرين الأول / أكتوبر 1988 ثم "تجربة الحرب الأهلية"، في آخر عقد من القرن العشرين.

وتُبين المؤلفة كيف أنّ "تحرير المرأة" ظلّ مشروطاً دائماً بخدمة مشروع جماعي أكبر منها، متمثل في تحرير البلاد أولاً. وتتساءل: ما الفرق بين خطاب التحرر وخطاب الهيمنة المتنكرة في لبوس ثقافي أو ديني؟ وكيف يُعاد التفكير في النسوية خارج ثنائية الغرب - الإسلام؟ هذه بعض الأسئلة التي تحاول الإجابة عنها بتفكيك الخطابات، معتمدةً على نصوص ومواقف ومعطيات تاريخية موثقة.

## أولاً: بين تمجيد الرمز وتهميش المرأة

افتتحت المؤلفة مبحثها بأطروحة "نشوء الطبقات في الجزائر: دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي السياسي" (1976)، أنجزتها في الولايات المتحدة الأميركية<sup>(6)</sup>.

وفي كتابات سابقة، درست المؤلفة، بداية، مكانة المرأة الجزائرية بين رمز التحرير وواقع التهميش. واللافت أن الدولة نفسها التي احتفت بنساء الثورة ومجدّتهن، صاغت قوانين تُكرّس دونيتهن القانونية. ومن ثم، تناول المؤلفة العلاقة بين المشروع القومي في الجزائر المستقلة وإقصاء النساء من المجال السياسي والاجتماعي، رغم دورهن المحوري في حرب التحرير وشعارات المساواة والكرامة المعلنة في الدستور.

5 Marnia Lazreg, *Foucault's Orient: The Conundrum of Cultural Difference, from Tunisia to Japan* (New York/ Oxford: Berghahn Books, 2017).

6 Marnia Lazreg, *The Emergence of Classes in Algeria: A Study of Colonialism and Socio-political Change* (Colorado: Westview Press, 1976).

وبناء عليه، تُفكك المؤلفة وهُم التحرر الكامل بعد الاستقلال، وتُظهر كيف أن المشروع الوطني لم يكن شموليًا؛ فمع أنه حرّ الأرض من الاستعمار، فإنه أبقى السلطة الأبوية على حالها. وهو الأمر ذاته الذي سجّله الباحثون، على غرار فاطمة الزهراء ساعي (1947-2012)، أستاذة القانون التي تناولت "وضع النساء الجزائريات السياسي وأحوالهن الشخصية في القانون، من بداية الاحتلال الفرنسي (1830) إلى عام 2005"<sup>(7)</sup>، عندما أدخلت تعديلات تهدف إلى تحقيق توازن أكبر بين الحقوق والواجبات داخل الأسرة، وحماية حقوق المرأة والطفل (منها منح الأم جنسيتها لأولادها). فكتبت في خاتمة أطروحتها، الثرية والعميقة التحليل، ما يلي: "لقد حرر الاستقلال الجزائريات من نير الاستعمار دون تحريرهن من الوصاية الكامنة في المجتمع الجزائري. لقد أغفلت مسألة المواطنة النسوية أو أبعدت عن طريق التكفل السلطوي لترقية النساء من قبل الدولة، ففرضت محتواها، بُعدها وإجراءاتها. وبالرغم من تكريس مبادئ المساواة وعدم التمييز بين الجنسين، فقد حصر قانون الأسرة (1984) الجزائرية في علاقات غير متساوية وثبتها في دوري الأم والزوجة. وما التناقض بين الدستور وقانون الأسرة سوى ظاهري، لأن النصين يحتملان أكثر من قراءة وتأويل"<sup>(8)</sup>.

وفي هذا الصدد، يجدر التذكير بكتاب مغنية لزرقي بلاغة الصمت: النساء الجزائريات في موضع التساؤل الذي بلورت فيه مفهومًا جديدًا لمقاربة "صمت النساء" ليس بوصفه غيابًا للكلام والحضور، بل باعتباره شكلاً من أشكال التعبير والمقاومة غير المرئية لأساليب الاستعمار المتعددة أولاً، ثم تجاوزًا لمواقف اجتماعية صعبة<sup>(9)</sup>، مستلهمةً هذه الفكرة من كتابات آسيا جبار (1936-2015)<sup>(10)</sup> التي اعتبرت الصمت منطقاً سردياً بديلاً؛ لثبّين كيف "تتعلم المرأة المستعمرة أن تصمت؛ لكن صمتها هذا ليس خواءً، بل هو تعبير عن رفض أو تردد أو تحفظ. وقد نقلت المؤلفة "بلاغة الصمت" من المجال الأدبي إلى حقل علم الاجتماع السياسي؛ ما منحها عمقاً مميزاً في تحليل "الموقع الخطابي" للنساء في كتابها حول النسوية الإسلامية.

بالعودة إلى ما بعد الاستقلال، تُسلط المؤلفة الضوء، في الكتّابين، على الطريقة التي استُخدمت بها القوانين المستندة إلى الشريعة الإسلامية، خاصة في قانون الأسرة الجزائري لعام 1984 والتحفظات على المواثيق الدولية في هذا المجال، لضبط حياة النساء في المجال العام. وتناقش كيف أصبح القانون وسيلة لإعادة النساء إلى وضعية التبعية، بعد أن كنّ فاعلات في زمن الثورة. فالقانون يُحدد موقع المرأة باعتبارها تخضع للوصاية الذكورية في الزواج (الولي، تعدد الزوجات ولو بشروط)، وفي الطلاق (سلطة الزوج)، وفي الحضانة والإرث<sup>(11)</sup>.

من منظور آخر، تلاحظ المؤلفة أن الخطاب القومي احتفى بالمرأة المناضلة بوصفها "أيقونة"، وأنه جرى اختزالها في الصمت بعد الاستقلال، وتذكّر بالمواقف وتحلّل أثارها: "كان الالتحاق بالكفاح المسلح فعلاً إرادياً [...] وقفت الشابات في وجه الآباء وأخبرنهم بأنهن سيغادرن المنزل للانضمام إلى النضال". وعلى الأرجح تركن رسائل لشرح الاختيار. فنالت النساء "الاحترام لشجاعتهم وبسالتهن"، ولأنهنّ متن من أجل ما آمن به. وربما كان أبرز أثر لمشاركة النساء في حرب التحرير هو الانطباع الذي تركته في الوعي الجماعي للجزائريين، رجالاً ونساءً<sup>(12)</sup>. وهنا تتقاطع ملاحظاتها حول هذه الازدواجية مع كتابات ناقدّة للوضع من مواقع مختلفة،

7 Fatima Zohra Saï, *Le statut politique et le statut familial des femmes en Algérie de 1830 à 2005*, Fatima Z. Guechi (préf.), 2 vols. (Algérie: Midad University Press, 2013).

8 فاطمة الزهراء ساعي، المركز السياسي والوضع الأسري للنساء في الجزائر من 1830 إلى 2005، ترجمة مريزق قيطارة، ج 2 (الجزائر: دار مداد يونيفرسيتي برس، 2013)، ص 375.

9 Lazreg, *The Eloquence of Silence*, p. 18.

10 Assia Djebar, *L'Amour la fantasia* (Paris: Albin Michel, 1999 [1985]).

11 Lazreg, *The Eloquence of Silence*, pp. 181-185.

12 Ibid., p. 138.



وخاصة من بين مناضلين ومناضلات في الحركة الوطنية وحرب التحرير. ومن بينهم الأدبية المجاهدة والسياسية زهور ونيسي (1936-)، التي تناولت في كتابها **الزهور والأشواك: مسار امرأة** التناقض بين الخطاب الرسمي الذي يُمجّد دور المرأة الجزائرية في الثورة والتحرير والتشديد، والواقع الاجتماعي والقانوني الذي يقيد حريتها وفعاليتها بعد الاستقلال. وتعبّر ونيسي عن خيبة أمل جيلها من السياسات التي لم تُترجم تضحيات النساء إلى حقوق فعلية، مشيرة إلى أن المرأة التي شاركت في الثورة لم تجد مكانها الحقيقي في المجتمع الجديد<sup>(13)</sup>.

ويمكن التعبير عن تلك الازدواجية في تبني الجزائر المستقلة النهج الاشتراكي في الاقتصاد والتسيير، وفتح الباب واسعاً أمام التمدد للآطفال، ذكوراً وإناثاً، وكذا الوظائف وخاصة في مجالات التعليم والصحة والقضاء. فخرجت النساء إلى العمل المأجور، ما نجم عنه توتر في العلاقات الأسرية بين الأهلية المالية والاستقلالية الاقتصادية من جهة، والتبعية القانونية للولي، سواء أكان أباً أم زوجاً، من جهة أخرى. فكيف يمكن التوفيق بين هذا الواقع المتنامي والمواقف الراضية له، والتي تُحمل النساء العاملات مسؤولية نسبة البطالة لدى الذكور؟<sup>(14)</sup>

في هذا الظرف المعقد والمتناقض، تتساءل المؤلفة عن إمكانية تأسيس هوية وطنية عادلة في غياب النساء عن المجال العام؟ جرى التفكير في إياحة حضورهنّ بضوابط مقننة وأخرى تحكمها الأعراف والأخلاق السائدة في المجتمع، وهذا ما حاولت الدولة تجسيده باختيار الإسلام الوسطي نهجاً لمواجهة الاضطرابات، وخاصة في مرحلة العنف والإرهاب، في نهاية القرن العشرين.

## ثانياً: معضلة "الحجاب كأيدولوجيا"

اتخذ الحجاب عند لزرق أهمية كبرى؛ بالنظر إلى ما كان له من دور ومعان، وما أصبح عليه اليوم. وقد سبق أن كرّست له، في عام 2009، كتاباً<sup>(15)</sup> ناقشت فيه الأسباب الشائعة لارتداء الحجاب، ثم قدّمتها بناءً على تجاربها الشخصية ونقاشاتها مع نساء من الجزائر وفرنسا والولايات المتحدة الأميركية، جامعة فيه بين التحليل الشخصي والبحث الأكاديمي. وقد أثار عند نشره جدلاً واسعاً؛ ففي حين رحّب به البعض باعتباره دعوة إلى التحرر، انتقده آخرون لعدم تمثيله تجارب جميع النساء المسلمات. واختارت المؤلفة المراسلات أسلوباً، لأنها أرادت أن تخرج من التنظير الأكاديمي الصارم، وتقترب من تجارب النساء المسلمات مباشرة، من دون وساطة أو وصاية أيديولوجية. ويبدو أنها أرادت أيضاً خلق علاقة وجدانية نقدية، تعتمد على الصدق والتجربة الذاتية أكثر من الخطاب السلطوي أو التنظيري.

ومن ثم، بدأت المؤلفة تدرس ظاهرة الحجاب ليس باعتباره لباساً فحسب، بل بوصفه جهازاً ثقافياً - سياسياً معقداً لا يمكن اختزاله في معادلة "هوية/ تحرر" أيضاً، فضلاً عن أنها ربطته بأسئلة السلطة والتحكم في الجسد، والذاكرة الاستعمارية. إن الحجاب الذي كان يُرتدى في الحقبة الاستعمارية (مثل الحايك أو الملحفة والملاية، بحسب المناطق) تعبير عن الخصوصية الاجتماعية أو "الحشمة" أو الحياء، من دون شحنة سياسية مباشرة. لكن النسوية، من كل التيارات السياسية، وفي فترات تاريخية مختلفة، تنبّهت إلى قوة علاماته الرمزية؛ فوظف في عديد المناسبات إما بالتثبيت والتثبيت به أو بالتخلي عنه.

13 زهور ونيسي، **عبر الزهور والأشواك: مسار امرأة** (الجزائر: دار قصبة للنشر، 2012)؛ زهور ونيسي، "المرأة والثورة"، ورقة مقدمة في الملتقى الوطني الأول حول كفاح المرأة، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، عنابة، الجزائر، 9-10 تموز/ يوليو 1996، ص 206.

14 Fatima Zohra Oufriha, *Émergence des femmes algériennes dans la sphère économique* (Alger: Éditions Houma, 2016).

15 Marnia Lazreg, *Questioning the Veil: Open Letters to Muslim Women* (Princeton: Princeton University Press, 2009).

وبالنسبة إلى المرحلة الاستعمارية، أشارت المؤلفة إلى ما وسمه الإعلام الفرنسي بـ "الحدث النسوي الكبير" واعتبرته لحظة كاشفة عن العلاقة المتشابكة بين الاستعمار والجسد الأنثوي والدعاية السياسية.

في 16 أيار/ مايو 1958، نظّمت نفيسة سيد قارا (1910-2002) - النائبة المسلمة عن "الجزائر الفرنسية" وأول وزيرة امرأة في عهد الجمهورية الخامسة (1959-1962) - تجمّعاً في ساحة الحكومة العامة (حالياً ساحة الشهداء، بمدينة الجزائر) ظهرت فيه بعض النساء الجزائريات، وهنّ يخلعن الحايك الأبيض (الذي تلتحف به النساء في الفضاء العام) أمام الصحافة الفرنسية والدولية. وتشير بعض الروايات إلى حرقه رمزياً، في مشهد استعراضي. وروج الإعلام الفرنسي للحدث باعتباره "دليلاً على تحرّر المرأة الجزائرية تحت رعاية فرنسا". لكن إعلام جبهة التحرير الوطني تصدّى له بالشجب الشديد، متهمًا سيد قارا ومن معها من الجزائريين بالخيانة العظمى للوطن<sup>(16)</sup>.

لم يجد ما أقدمت عليه سيد قارا استجابةً في أيار/ مايو 1958 والجزائر الثائرة تتطلع إلى مفاوضات جادة من أجل الاستقلال التام، وفي لحظة تحوّل لم تُعدّ تلك الحركات الرمزية ولا منح الجزائريات حق الانتخاب والترشح للنّياحة في البرلمان الفرنسي ولا البرامج الاجتماعية الطموحة مثل "مخطط قسنطينة"<sup>(17)</sup> - الذي أتى به الرئيس شارل ديغول (1958) لضرب أهداف الثورة - تكفي لشغلهم عن مطلبهم الأساسي. وقد استذكرت المؤلفة تلك اللحظة، وفكّكت التوظيف السياسي للحجاب الذي حوّل المرأة ولباسها إلى "مسرح رمزي" للسيادة، لا مجال فيه للحرية الفردية، بل كان ركّزاً للحملات الدعائية، وساحة معركة بين الاستعمار الفرنسي والحركة الوطنية الجزائرية.

تتوافق تحليلات المؤلفة مع ما طرحه فرانز فانون (1925-1961) في عنفوان الأحداث في مقالة في جريدة وقائع جزائرية السريّة والثورية، فنّد فيها ادّعاءات السلطة الاستعمارية، مع تشديده على أن نزع الحجاب أمام كاميرات الصحافة لم يُعبّر عن حرية شخصية، بل كان أداة قمع رمزي تُفرض بالقوة. واستلهمت المؤلفة، بل تشبّعت من عمق تحليله الأنثروبولوجي والنفسي، عندما رجع إلى الموضوع في عام 1959، في مقالة بعنوان "الجزائر تنكشف"<sup>(18)</sup>، ناقش فيها استخدام السلطات الاستعمارية خلع الحجاب وسيلةً لاختراق المجتمع الجزائري وتفكيك بنيته الثقافية، مركّزاً على البعد الرمزي للزّي الذي لا يعدّ لباساً فحسب، بل هو نظام من العلاقات الاجتماعية والثقافية والسياسية أيضاً. وهذا ما تتعمق فيه المؤلفة، بالتحليل والنقد، مع تطبيق المقاربة على السلطة الاستعمارية والوطنية التي تستخدم اللباس، في صراعات السلطة والهوية.

بعد الاستقلال مباشرة، أقدمت نسوة كثيرات في الجزائر على السفور والتخلي عن الحايك أو الملاية أو الملحفة، في زخم الاحتفالات باستقلال الوطن؛ واعتُبر ذلك خطوةً في مسار التحرر، في بلد متحرر.

لم تكن رمزية السفور جديدة، بل تنبّأها الحكام المغاربة، انخراطاً منهم في المشروع التحديثي للمجتمع. كان السلطان المغربي محمد بن يوسف، محمد الخامس (1909-1961) لاحقاً، قد شجّع ابنته الأميرة للا عائشة على الظهور سافرة الوجه، من دون نقاب ولا حجاب تقليدي، خلال زيارته التاريخية إلى طنجة في نيسان/ أبريل 1947، متحدّياً المعارضة المحافظة. وبأشكال مغايرة، أشرف الرئيس الحبيب بورقيبة (1903-2000) على حملة رمزية لتشجيع النساء على نزع الحجاب (السفساري) تجسيداً للمرأة الجديدة في تونس المستقلة. وشتان بين رمزية هذه المواقف عندما تكون نير الاستعمار وفي ظل الدولة الوطنية!

16 Frantz Fanon, "Cette fois, je saurai qui tu es," *Réalités algériennes*, no. 6 (Juin-Juillet 1958).

17 تمثل المشروع في بناء 200000 مسكن، وتوزيع 250000 هكتار من الأراضي الزراعية، وفتح 400000 منصب شغل في الصناعة، ومدارس لكل الأطفال في سن التمدرس إلى حدود عام 1966، وتخصيص 10 في المئة من الوظائف العمومية لـ "الفرنسيين المسلمين" واستثمار البترول والغاز... إلخ. ولكن لم يُنجز من ذلك سوى نسبة قليلة بسبب الحرب.

18 Fanon, "L'Algérie se dévoile," *Les Temps modernes*, no. 158 (Juillet 1959), pp. 1322-1349.

منذ ثورة التحرير والاستقلال، في الجزائر على الأقل، كان للحجاب شحنة سياسية مرتبطة بالهوية؛ فالتمسك به أو التخلي عنه رمزية تُفسَّر وتُفهم بحسب الطرف والسياق. فقد رفضت نساء الجزائر التخلي عن الحايك حتى مع ترغيب السلطات الاستعمارية، كما رفضن الانصياع لتوجيهات حركات الإسلام السياسي العنيف وتهديداتها للبسه من دون اقتناع في تسعينيات القرن العشرين. إنها معضلة الحجاب في الجزائر وغيرها من البلدان. وهناك شريحة من النساء من كبار السن ممن عشن اللحظتين، وشعرن بمرارة الإكراه، مع خطورة الموقف، في هذه المرحلة الأخيرة.

في المقابل، وفي الفترة والسياق نفسيهما، أصبح الحجاب منذ الثمانينيات (وهو لباس جديد التصميم، بعيد عن اللباس التقليدي للنساء، ويشبه لباس الإيرانيات بعد ثورة 1979) رمزاً مقاوماً للغرب والحدثة، بل عُدَّ مؤشراً على الالتزام الديني والولاء للجماعة. وأقبلت عليه الفتيات الجامعيات تحت تأثير الحلقات الدعوية، وأقنعن الأمهات ونساء العائلة بارتدائه. وأصبح فرض الحجاب أو الترويج له بمنزلة "أمر أخلاقي"، لكنه في العمق "أداة سياسية لضبط الفضاء العام وتحديد من يملك شرعية الظهور فيه". ولهذا، تناقش المؤلفة حرية الاختيار الظاهرية وتشكك فيها، بل تراها انصياعاً لضغط عائلي واجتماعي وخوفاً من النبذ أو العنف.

تستلهم المؤلفة من نظريات ميشيل فوكو وبيير بورديو (1930-2002) لفهم كيف أن المظهر الخارجي يُستخدم وسيلة للضبط الاجتماعي. فاللباس عندهم هو "نظام علامات" يعيد إنتاج علاقات الهيمنة بين الأفراد والجماعات، وهو وسيلة أيضاً لرسم حدود "المرأة الشرعية" داخل الجماعة. والأمر جليّ بالنسبة إلى الحجاب.

وتجيب المؤلفة، بالوصف والتحليل والاقتباس من بعض المقابلات، عن الأسئلة الموائية: هل يمكن أن يكون الحجاب فعلاً فردياً في سياق سياسي واجتماعي يحاصره بالمعاني؟ متى يكون الحجاب شكلاً من المقاومة؟ ومتى يكون أداة للهيمنة؟ فتُعيد في كتابها محل المراجعة الحجاب إلى صلب نقدها، ولكن باعتباره جزءاً من نظام رمزي كامل يعيد إنتاج الخضوع، لا بوصفه خياراً فردياً؛ بل صار رمزاً سياسياً لمشروع ثقافي محافظ تُقنعه النخبة بقناع تحرري، وقد تدعّمه الدولة.

## ثالثاً: الدولة والهوية والوسطية الإسلامية

اختارت الدولة الجزائرية، منذ الاستقلال، أن تُضفي شرعية دينية على قوانينها احتراماً لمشاعر أغلبية أفراد الشعب، لكن هذه الشرعية جاءت على حساب النساء؛ إذ جعلت منهنّ موضوعاً للصراع السياسي والديني. وفي هذا السياق، تطرح مسألة الشرعية الثورية مقابل الشرعية الدينية، وكيف رُجحت الكفة لصالح تحالف الدولة مع فقه محافظ.

وقد انتبه محمد حربي (1933-2026) إلى معضلة الهوية وتساءل: أيّ نموذج للدولة اختارته الجزائر ما بعد الاستعمار: نموذج يقوم على المواطنة، أم على الإيمان الديني؟ وحاول الإجابة في كتاب صدر بعنوان واضح ومعبّر: **الجزائر ومصيرها: مؤمنون أم مواطنون**<sup>(19)</sup>، درس فيه المسألة من زاوية العلوم السياسية؛ فحلل هذا التوتر القائم بين منطقتين تأسيسيين للدولة الحديثة: من جهة، إرادة الارتكاز على القيم الجمهورية الكونية، والسيادة الشعبية، والمساواة أمام القانون؛ ومن جهة أخرى، اللجوء إلى الشرعية الدينية مرجعية للهوية والتنظيم السياسي. ويدافع حربي عن مفهوم المواطنة الكاملة، المحررة من الانتماءات الدينية، ويؤكد أن الدولة العلمانية والديمقراطية تشكّل شرطاً أساسياً لتحديث البلاد وخروجها من أزمتها البنيوية.

19 Mohamed Harbi, *Le destin de l'Algérie: Croyants ou citoyens* (Paris: Bouchène, 2017 [1992]).

إنّ المؤلفة، التي اقتبست من كتابات حربي، لا تهاجم الشريعة من منطلق علماني صرف، بل تنتقد توظيفها السياسي بانتقاء أحكام معيّنة من دون اعتبار للتطور الفقهي أو لتعدد التفسيرات الممكنة. وتحلل كيف لجأت الدولة الجزائرية، خاصة في فترة ما بعد الاستقلال، إلى بناء هوية إسلامية رسمية تكون في الوقت نفسه مناقضة للهوية الاستعمارية الفرنسية، ومتماهية مع قيم تقليدية تحافظ على بنية المجتمع الذكورية. وتخلص إلى أن الهوية الإسلامية التي روجت لها الدولة ليست نابعة من تنوع الخطاب الديني في المجتمع، بل تقررها السلطة السياسية، معتمدة على تصوّر مبسّط ومقتن للإسلام. فتُبّرز المؤلفة كيف تصبح المرأة مكاناً تُمارس فيه المعركة الرمزية من أجل "الهوية" باعتبار أجسادهن رموزاً عامة، في اللباس (الحجاب مقابل السفور)، وفي السلوك (التعليم، والعمل، والخروج إلى الشارع) وفي التشريع كما سبق ذكره. وتبيّن أن الهوية الإسلامية الرسمية ليست مرآة للمجتمع الذي حافظ على التنوع والتعدد فحسب، بل أداة سياسية لإنتاج الطاعة والانضباط أيضاً.

يمكن التساؤل: إلى أيّ مدى يمكن أن تُعيد النساء أنفسهن تعريف الهوية خارج التصورات الرسمية أو يعملن على ذلك؟ ترى المؤلفة أنه حتى الخطاب الذي يرفع شعار "تمكين المرأة" قد يكون خطاباً ناعماً للهيمنة، لأنه يعيد تعريف المرأة وفقاً لما تريده السلطة. ولدراسة الموضوع، اختارت المؤلفة الجزائر ميداناً لتحقيقها مع مقارنتها بالمغرب في بعض المسائل الخاصة بتفعيل "الوسطية" الإسلامية في المجتمع. وقصّدت بذلك: "تتبع العملية التي يجري من خلالها دمج بين الثقافة والدين لتشكيل إسلام 'الوسطية'، بوصف ذلك وسيلة لمكافحة العلمنة التي تُفهم على أنها خصخصة للدين". غير أن النظرة الثنائية للعلمنة باعتبارها معادية للدين تتجاهل استمرار تأثير الدين في المجتمعات "العلمانية"، كما تتجاهل تطور مفهوم العلمنة في المجتمعات الغربية (ص 3). وفعلاً، تُقدّم الجزائر مثالاً عملياً عن سعي سياسة "الوسطية" إلى توجيه النساء من خلال هيكلة الانعطاف الثقافي وإدارته. وقد بُني الكتاب أولاً، على دراسة الجذور والمنهج من منظور تاريخي - نقدي، ثم الآثار المترتبة على إسلام الوسطية بالنسبة إلى النساء. وعلى الرغم من أنّ إسلام الوسطية مُصمّم ظاهرياً ليتناسب مع الجزائر، فإنّ سياسته تتقاطع مع أهداف "الحرب العالمية على الإرهاب" التي تشمل دول الأطراف الإسلامية (من بينها الجزائر والمغرب). وتعكس الصيغة الجزائرية للانعطاف الثقافي كيفية تموقع الدولة الجزائرية إزاء فرنسا و/أو الولايات المتحدة، بوصفهما مهندسي "الحرب على الإرهاب" (ص 3).

ثم ناقشت المؤلفة استحداث هيئة المرشحات في كل من الجزائر (1991) والمغرب (2006)، وترسيخ مهمات المجلس الإسلامي الأعلى (1998)<sup>(20)</sup>. وقد توقفت ملياً عند مهمات المرشحات في توجيه النساء في أمور دينهن وديانهن؛ وذلك بإجراء مقابلات معهن وحولهن. ويحسب لهن النجاح في محو الأمية وتحفيظ القرآن بين كبار المسنات. ويتضح للمؤلفة ما يلي: "من الناحية العملية، تُبرز المشكلات التي تكشفها المرشحات أثناء أداء مهماتهن قوّة الأعراف على الدين، والممارسات الجندرية غير المتكافئة على روح الإسلام، إن لم يكن على نصّه. ومن ثم، فإن الرؤية الرسمية لاستعادة 'إسلام مغربي' وتعزيزه، بوصفه تريباقلاً 'التطرف' لا تميّز بين الأعراف والمعتقد، ولا تأخذ في الحسبان الاختلالات الناتجة من الخلط بين العرف والدين" (ص 38).

من أجل ذلك، تلاحظ المؤلفة حدوداً لسياسة "الوسطية الإسلامية" في مهمات المرشحات التي تتجاوز "الانخراط في التثقيف الديني" إلى "معالجة المشكلات الاجتماعية التي تواجهها النساء في حياتهن اليومية، بوصفهن زوجات أو أمهات أو أخوات أو بنات". فواقع هؤلاء النسوة المشهود كثير التعقيد. "وبعبارة أخرى، تستدعي بعض المشكلات التي تواجهها النساء الدفاع عن حقوقهن بوصفهن مواطنات متساويات، بغض النظر عن تصوّر الدولة لأسرة مثالية يجب حمايتها من النساء" (ص 42).

20 تطور المجلس الإسلامي الأعلى من جهاز إداري تابع لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف في سبعينيات القرن العشرين، وارتقى من مصلحة إلى مؤسسة مستقلة بتعديل دستوري عام 1989. ثم ترسّخ في صيغته الحالية وفقاً لدستور 1996 بمرسوم رقم 33-98 في 24 كانون الأول/ ديسمبر 1998.



لقد ظهر الاهتمام على نحو جليّ بهذا الشأن في المغرب، بعد اعتماد مدونة الأسرة عام 2004. ففي عام 2006 عيّنت الحكومة 36 عالمة، دفعة واحدة، فقيهاً أعضاء في مجلس العلماء، رابطة العلماء التي اتخذت تسمية "الرابطة المحمدية"، وهي تُشرف على مجموعة "نساء في الإسلام" برئاسة النسوية الإسلامية المرموقة أسماء المرباط، وهو ما جعل من الدراسات النسوية قضية ملكية. ولم يتأسس معهد محمد السادس لتكوين الأئمة، المرشدين والمرشدات إلا عام 2015. ومثلما هو الشأن في الجزائر، لا يمكن أن تصح المرشدات أئمة. وفي المقابل، خلافاً للجزائر، تنشط المرشدات المغربيات وسط المغاربة، خارج الوطن (ص 54). وفتّح مجال لتكوين الأئمة لمصلحة بلدان أفريقية، منها تونس أيضاً، وأوروبا. و"يهدف المعهد إلى غرس قيم الإسلام المغربي، المنفتح والمعتدل، القائم على المذهب المالكي والصوفية السنيّة، في الأجيال المقبلة، من الأئمة والمرشدين والمرشدات المسلمين من المنطقة ومن جميع أنحاء العالم" (ص 65). وهكذا، يهدف تدريس المعرفة والثقافة الدينية إلى مصالحة النساء مع وضعهن. وتعتبر المؤلفة أن "توعية النساء بحقوقهن في الإسلام" تمثل "لفتة تعويضية عن انتهاك الدولة لحقوقهن المدنية في قانون الأسرة والدستور. وفي السياق نفسه، تُعدّ مشاركة النساء في الميدان الديني [...] فرصة لهن للانخراط في مجال غالباً ما كان حكراً على الرجال" (ص 57).

إلى جانب نشاط المجلس الإسلامي الأعلى الجزائري، في تأطير الفتوى نحو قراءات معتدلة، دعمت الدولة "الإسلام المغاربي الوسطي" المتمثل في الزوايا التعليمية والتصوف الشعبي، وهذا ردُّ على الإسلام "الراديكالي" للسلفية السياسية، المشرقية المنع. وكانت الزوايا تحت رقابة شديدة في العقود الأولى بعد الاستقلال، وقد مرّت بمراحل صعبة خلال الاحتلال الفرنسي، في منافسة الحركة الإصلاحية خلال فترة الحركة الوطنية، ثم في مواجهة الدولة الوطنية المستقلة الاشتراكية التوجه. هنا أيضاً تقف المؤلفة عند مفارقة تعامل الدولة مع التصوف الشعبي لقدرته على التأثير في كل فئات المجتمع: "ومع ذلك، فإنّ القدرة التعبوية للحركة الصوفية الشعبية، وكذلك الدور الذي أدّته في مقاومة التوغلات الإمبريالية - وهي مهمّة منوطة عادةً بالدولة - يخفيان عدم تجانسها الاجتماعي - السياسي؛ ما يمنحها مكانة الرائد المبكر للنزعة القومية" (ص 65)، علماً أنها اتُهمت بالتخاذل وأن بعضها اتُهم بخيانة القضية الوطنية.

## رابعاً: النسوية الإسلامية الأكاديمية

ترصد لزرق نشوء النسوية الإسلامية بوصفها تياراً فكرياً في تسعينيات القرن العشرين، باعتباره ردّة فعلٍ على هيمنة الخطابات الغربية على النسوية واستبعاد النساء المتديّنات من فضاء النقاش العام. وميزة هذا التيار أنه يُصرّ على أن الإسلام ليس عائقاً أمام حقوق النساء، بل يحتوي على إمكانيات تحريرية في حال أُعيد تأويله. وترى المؤلفة أن النسوية الإسلامية تميل في كثير من الحالات إلى التحالف مع السلطة الدينية أو القومية، بدلاً من مواجهتها. ولذا تتساءل: هل يمكن أن تكون هناك قراءة للشريعة تُعزز المساواة بدلاً من التبعية؟

ليست لزرق معاديةً للنساء المتديّنات أو الرافضات للنموذج الغربي، لكنها تنتقد منهج "التوفيق بين الشريعة والنسوية" عندما لا يكون مصحوباً بنقد جذري لبنية السلطة؛ وهذا ما حاولت القيام به في مواقع مختلفة من الكتاب. وإحدى المفارقات التي ترصدها هي أن بعض رموز النسوية الإسلامية يُطالبون بالحقوق من داخل منطق الطاعة لسلطة شرعية أعلى، وإن ناقشن مشروعية هذه السلطة.

وهكذا، تطرح المؤلفة مسألة الاستشراق الداخلي أو الذاتي والهيمنة المؤنثة، وتناقش النسوية الإسلامية بوصفها تياراً فكرياً. وتبدأ الموضوع بسؤال نقدي: هل توجد فعلاً "نسوية إسلامية"؟ وإن وُجدت، فهي مشروع تحرري حقيقي أم إعادة إنتاج لمنظومة ذكورية بلغة دينية؟ ثم تتناول هذا التيار بتحليل مزدوج. فمن جهة، تعترف له ببعض مكتسباته في الدفاع عن "السياقية الإسنادية القرآنية" بوصفها منهجاً ومحاربة للتطرف الديني والإرهاب ميدانياً (ص 5). ومن جهة أخرى، تشكك في قدرته على إحداث تغيير

جذري في وضعية النساء. وقدمت المؤلفة قراءةً مركزةً لإنتاج الباحثات، المُسلِّمات والغربيات. وفي هذا السياق، حُلَّت بُعْدُين أحدهما منهجي والآخر نظري من خلال دراسة "اجتهاد" الباحثات المسلمات أو النسويات الإسلامية و"جهادهن" في نقد التراث الديني والعمل على إعادة قراءة النص القرآني وتأويله، بعيداً عن النظرة الذكورية.

وبعد عرضٍ لعدة تجارب وكتابات، تساءلت المؤلفة: "كيف يمكن القيام بنقدٍ للإسلام لا يكون تقليدياً أو تكراراً لانتقادات قائمة، بل يكون نقداً مستنيراً للمؤمنين، ومولداً لأفكار التغيير؟ إن مسألة النقد حساسةٌ عمومًا، وتزداد حساسيةً بالنسبة إلى النسويات. وليس المقصود إخضاع النسويات لمعايير نقدٍ تختلف عن تلك التي يُخضع لها الرجال؛ بل المقصود أن نقد النسويات يكون أكثر إقناعاً حين يعتمد معايير أكثر صرامة، سواء في حدّته أو في قدرته على زعزعة المُسلِّمات المرتبطة بالنوع الاجتماعي. ويكون أكثر إقناعاً كذلك حين يساعد على توسيع آفاق النساء بدلاً من دفعهنّ إلى منزلق التأويلات اللامتناهية، بما قد يفضي إلى تجاهل خبرتهنّ الإيمانية أو تقويضها" (ص 112). لكنها لا تكتفي بانتقاد الحركات الإسلامية، بل تشير أيضاً إلى أن الدولة الجزائرية، موضوع بحثها، قد ساهمت في إعادة إنتاج هذه الرمزية، حين تخلّت عن مشروع التحديث وسمحت بصعود الخطاب الديني وهيمته على المجتمع.

بأيّ طريقة يُعرقل المنهج السياقي الإسنادي القرآني تطوّر نظرية الجندر؟ إنّ التنظير، إذا لم يكن في خدمة مصالح ضيّقة، ينبغي أن يكون متحرّراً من القيود ليتمكّن من احتضان تنوّع الحياة الاجتماعية. وترى المؤلفة أنّ المنهج القرآني السياقي الإسنادي يُظهر عددًا من السمات التي تُقيّد عمليّة التنظير؛ لأنه يُؤسّس الهوية الدينية ويثبتها معيارياً، على الرغم من أنّ هذه الهوية كانت في الواقع أكثر سيولةً وفردانيةً في آن واحد. وتُظهر المؤلفة أنّ "الهويات تقاوم الثبات حتى لدى نساء السياق الإسنادي اللواتي لوحظ أنّهنّ انتقلن من النسوية "العلمانية" إلى النسوية "الإسلامية" أو عُدن من جديد إليها (ص 141).

وتعيب المؤلفة النسوية الإسلامية بطابعها المهادن، وتدعو في ختام كتابها إلى نسوية نقدية، متجذرة في واقع كل مجتمع، وغير مُقيّدة بسلطة تأويلية فوقية، وتشدّد على ألاّ تذوب في الخطابات الكونية الغربية عن السياق. ويبقى تساؤلها مطروحاً من حيث البحث والاجتهاد: إلى أيّ مدى يمكن أن تتغيّر المراجعة الداخلية للنصوص الواقع، من دون مراجعة السلطة التي تحتكر التأويل؟ وفي المقابل، هل يمكن أن تكون النسوية في السياق الإسلامي جذريّة المواقف، دون أن تكون مغتربة عن مجتمعاتها؟

## استنتاجات

هذه قراءة من مؤرّخة مهتمة بالنظرة النسوية للتاريخ، لذا، لا تطمح هذه المراجعة إلى نقد نظرية المؤلفة ولا نقد نقدها للنظريات الرائجة في هذا المجال، بقدر ما تنشّد التعريف بأعمالها التي تُثري مقاربتنا للموضوعات المتعلقة بمكانة النساء في مجتمعاتنا، عبر التاريخ. لقد أثرتُ عرض كتاب **النسوية الإسلامية وخطاب ما بعد التحرر**، وهو آخر أعمالها، ضمن مسارها البحثي الذي اتسم بالاستمرارية، والمثابرة والتعمق في الإشكاليات، مع صقل أدواتها والتحكّم في النظريات؛ ما مكّنها من دراسة نقدية لتشريعات الدولة الجزائرية ومواقف الفاعلين على مدى سبعين عامًا، من منظور شمولي دولي.

لقد اهتمت المؤلفة، مع آخرين، بصيرورة ومصير مناضلات ومجاهدات الثورة التحريرية الجزائرية اللاتي أدين دوراً محورياً، وبعد الاستقلال أخرجن تدريجياً من المشهد السياسي والاجتماعي من خلال أدوات قانونية، دينية وهوياتية. فطرقت إلى كيفية استخدام الشريعة والهوية الإسلامية، بوصفها أداةً سياسية واجتماعية لإعادة تشكيل وضع النساء في سياق الدولة الوطنية الحديثة، ردّاً على الاستعمار وتيارات التغريب.

لم تُولِ المؤلفة مكانةً لتيار النسوية اليسارية في كتابها المراجع هذا، بل اختارت أن تركز على "الانعطاف الثقافي" الذي اتخذ من الجذور الإسلامية للمجتمع قاعدةً لبلورة رؤية جديدة لتمكين المرأة المسلمة في الفضاء العام بصفة مقننة، تبقىها تحت الرقابة العائلية أو الاجتماعية. وبيّنت كيف وظفت السلطة السياسية هذه "المظاهر" الدينية بوصفها جزءًا من الثقافة الوطنية، ومقوّمًا من مقوّمات الهوية الجزائرية، باختيار "الوسطية في الإسلام" سياسة. وكانت قد أشارت إلى بروز الحركة النسوية من دون نعتها باليسارية في دراسات سابقة، وخاصة في كتابها **بلاغة الصمت**، الذي أشارت فيه إلى تأسيس جمعيات طالبت بترقية النساء، بل بالمساواة بين الجنسين منذ عام 1985؛ أي بعد إقرار قانون الأسرة (1984) الذي لم يكن في مستوى تطلعات جل التيارات النسوية<sup>(21)</sup>. ولم تدرس بعمق محاولات النسوية اليسارية والعلمانية، ولم توضح حدود تأثيرها في المجتمع لتماهيها مع مطالب النسوية الغربية عند جُل النساء بمن فيهن المدافعات عن الحداثة، بل ناقشت موقع النساء بوصفهن رمزًا وميدانًا للصراع ومحاولات التحكم في أجسادهن وسلوكهن أكثر من إرادة تمكينهن لمشاركة حقيقية في تقرير مصيرهن. إن النسوية الإسلامية التي تحاول الموازنة بين الدين والحقوق تواجه صعوبة في تجاوز القواعد والهيمنة الذكورية، وغالبًا ما تكون أدوات مهادنة لا إشكالية.

يقدم الكتاب قراءة جديدة لما بعد الاستعمار بعيدًا عن خطاب "التحرر" المجرد، بل يرصد كيف أن "التحرر" الرسمي كان مشروطًا بأطر ذكورية تقليدية. ويساهم في نقد النسوية الغربية من منظور الجنوب بالتركيز على السياق الجزائري والهوية الإسلامية، ويقدم رؤية نقدية محلية. ويربط كذلك بين السياسة والدين و"الجندر" أو "النوع" على نحو شمولي ومنهجي، لا يكتفي بفصل هذه المجالات، بل يُبرز التداخلات فيما بينها.

ولا تتبني المؤلفة مقاربة "ديكولونيالية" صارمة تسعى إلى هدم فكرة الحداثة من جذورها. فما تقدّمه ليس رفضًا للنسوية الغربية، ولا تماهيًا مع التقاليد المحلية، بل هو اقتراح لنقد مزدوج يتطلب مساءلة الأدوات النظرية ذاتها التي تُنقَد بها، سعيًا نحو تفكيك النزعة التبسيطية في التعامل مع قضايا النساء من منظور هوياتي أو حضاري مغلق، بل عملت على نقد الاستشراق الداخلي، أي الصور التي تنتج من الداخل، من الدولة الوطنية والنخب الدينية وحتى من بعض التيارات النسوية الإسلامية. فقارنت بين عمل المرشحات في الجزائر والمغرب في مطلع الألفية الجديدة، ودرست مكانة الإنتاج النسوي المحلي؛ ومن ثم اعتبرت مساهمتها إضافة نوعية في عملها، تجاوزت بها إدوارد سعيد، الذي لم يناقش "الهيمنة المؤنثة" ولا "استشراق الذات" لتركيزه على الخطاب الغربي وحده.

من ناحية محتوى الكتابة، يبدو الترابط بين فصول الكتاب واضحًا؛ إذ ينتقل القراء من "جذور الانعطاف الثقافي" إلى "الثقافة الدينية الوطنية"، ثم إنها وقفت عند مفهوم "الإسلام المغاربي ووظائفه الجندرية" وبرنامجه، وقد تبعه فصل "إدارة السلفية والنساء" في كل من الجزائر والمغرب. ثم ناقشت المؤلفة "النسوية الإسلامية في ظل مكافحة التطرف" بوصفه تيارًا وسياسة قبل أن تحلل "المعرفة النسوية السابقة والنسوية القرآنية الإسنادية"، مرتكزة على الكتابات والمواقف، لتختتم بما عنوانته: "ما بعد التحرر والنسوية القرآنية الإسنادية"، حيث ثمنت اجتهاد الباحثات المسلمات في محاولة فك الطوق واقتحام الدراسات التراثية ومجال تفسير القرآن بأنفسهن، محدّرة من محدودية هذا التوجه.

ولئن جاء التركيز على دراسة المنعطف الثقافي في الجزائر، فإن نظرة المؤلفة كانت شمولية؛ إذ يمكن الاستفادة من طرحها المنهجي، بل تعميم بعض استنتاجات هذا الكتاب على سياقات بلدان عربية وإسلامية أخرى تواجه تحديات مماثلة، داخليًا وجيوسياسيًا. إجمالًا، يتسم كتاب **النسوية الإسلامية وخطاب ما بعد التحرر** بلغة أكاديمية متينة، وبطرح واضح على الرغم من تشعب الإشكاليات، وكثافة الاستطرادات التاريخية الموثقة، وقد اعتمدت مؤلفته لزرق على نحو مئتي مرجع من كل التيارات، في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، من كل القارات تقريبًا، جامعة بين القديم منها والجديد. وهي مراجع ثرية وغزيرة تفيد القراء والباحثين في نقد دراستها وإثرائها.

21 Lazreg, *The Eloquence of Silence*, pp. 197-208.

## المراجع

### العربية

- لزرقي، مغنية. **نشوء الطبقات في الجزائر: دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي - السياسي**. ترجمة سمير كرم. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1980.
- ساعي، فاطمة الزهراء. **المركز السياسي والوضع الأسري للنساء في الجزائر من 1830 إلى 2005**. ترجمة مريزق قيطارة. الجزائر: دار مداد يونيفرسيتي برس، 2013.
- ونيسبي، زهور. "المرأة والثورة". ورقة مقدمة في الملتقى الوطني الأول حول كفاح المرأة. المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954. عنابة، الجزائر، 9-10 تموز/ يوليو 1996.
- \_\_\_\_\_. **عبر الزهور والأنشوك: مسار امرأة**. الجزائر: دار قصبة للنشر، 2012.

### الأجنبية

- Djebar, Assia. *L'Amour La fantasia*. Paris: Albin Michel, 1999 [1985].
- Fanon, Frantz. "Cette fois, je saurai qui tu es." *Réalités algériennes*. no. 6 (Juin-Juillet 1958).
- \_\_\_\_\_. "L'Algérie se dévoile." *Les Temps modernes*. no. 158 (Juillet 1959).
- Harbi, Mohamed. *Le destin de l'Algérie: Croyants ou citoyens*. Paris: Bouchène, 2017 [1992].
- Lazreg, Marnia. *The Emergence of Classes in Algeria: A Study of Colonialism and Socio-political Change*. Colorado: Westview Press, 1976.
- \_\_\_\_\_. *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*. New York/ London: Routledge, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Questioning the Veil: Open Letters to Muslim Women*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Foucault's Orient: The Conundrum of Cultural Difference, from Tunisia to Japan*. New York/ Oxford: Berghahn Books, 2017.
- Oufriha, Fatima Zohra. *Emergence des femmes algériennes dans la sphère économique*. Alger: Édition Houma, 2016.
- Saï, Fatima Zohra. *Le statut politique et le statut familial des femmes en Algérie de 1830 à 2005*. Fatima Z. Guechi (préf.). Algérie: Midad University Press, 2013.