التعددية والنسوية بين العلمانية والإسلامية: حالة فلسطين (الضفة الغربية وغزة)

إعداد

إصلاح جاد

فلسطين 2012

جاءت الانتخابات التشريعية في عام 2006 في كلا من الضفة الغربية وقطاع غزة بقيادات من الحركة الإسلامية (حماس) لتشكيل أغلبية المجلس التشريعي الفلسطيني (..) وأيضا تشكل أول حكومة تكون غالبيتها من حركة حماس. حملت تلك الانتخابات أول وزيرة من صفوف حركة حماس لتتولى وزارة شؤون المرأة. في الفترة ما بين شهر آذار 2006 وحتى شهر حزيران 2007 تقلب على تلك الوزارة وزيرتان من حركة حماس كلاهما وجدا صعوبة في إدارة دفة وزارة غالبية موظفيها لا ينتمون لحركة حماس ويتوزعون على تيارات سياسية أخرى معظمها من حركة فتح التيار الرئيس المسيطر على معظم مؤسسات السلطة الفلسطينية. بعد انهيار حكومة حماس في الضفة الغربية على اثر استيلاء الحركة على مقاليد الأمور في قطاع غزة، انتهت فترة عصيبة من الصراع بين نساء حماس في داخل وزارة شؤون المرأة وبعض نساء فتح والذي أخذ في بعض الأحيان منحى عنيف. من بين العوامل التي فسرت، فيما بعد، هذا الصراع كان قضية الاختلاف بين الطرح النسوي العلماني وبين الطرح الإسلامي لقضايا النساء. انشطارية أصبحت تأخذ، في الإطار الفلسطيني، منحى خطرا حيث أصبحت تبرر إقامة علاقة من الصراع الدموي والتصفيات والانقسام السياسي والجغرافي السائد حاليا في كلا من الضفة الغربية وقطاع غزة المحتلين.

أثار هذا الصراع عدة أسئلة تتعلق بهل يجب معاقبة الحركات الإسلامية التي تصل إلى السلطة أم يجب مراجعة الأسباب التي أدت لفشل خصومها السياسيين؟ هل بالإمكان أن تكون النسوية إطارا جامعا للنساء بغض النظر عن انتماءاتهن الطبقية والفكرية. وأيضا هل بالإمكان الحديث عن وجود أرضية نسوية مشتركة تقف عليها النساء لتحقيق أهداف مشتركة ومتفق عليها. هل الأبوية توجد فقط في التيارات الفكرية الإسلامية ولا توجد في التيارات الوطنية والقومية؟ وماذا نقصد بالنسوية؟ وهل هناك نسوية واحدة أم نسويات؟ وماذا نقصد بالإسلام وهل ما نعنيه هنا الحركات التي تتسمى باسمه ام ما نقصده الدين، الفقه، ام الشريعة.

هذه الأسئلة بحاجة إلى تفكير وتفكير واتفاق على مضمونها مسبقا لكي نقرر بعدها، كنسويات، اذا كان المستهدف من نقدنا بالابوية هو الدين (الإيمان) والذي يجب ان يقتصر على قلب المؤمن دون خروجه للحيز العام، أم نقصد الفقه (والذي يتعلق بالمذاهب المختلفة التي فسرت الشريعة كما جاءت في القرآن والسنة)، وهو الفقه الذي بالإمكان أن نجد كثير من النسويات الإسلاميات ينتقدنه أيضا ويدعون لفتح باب الاجتهاد بما يتلاءم مع روح العصر.

إن هذا التفكيك والنقد هام لما قد يساعد في توحيد صفوف القوى النسوية المختلفة بدلا من الشرذمة والدخول في محاور واستقطابات قد تعطل قضايا التغيير السياسي والاجتماعي في منطقتنا العربية بشكل عام وفي داخل كل مجتمع من مجتمعاتنا بشكل خاص. زيبا مير حسيني (2010) مثلا تنبه لأهمية التفرقة بين الدين كإيمان ومجموعة قيم وبين الدين المنظم (مؤسساته، قوانينه، ممارساته). فالنظم العلمانية الوطنية، ما بعد الاستقلال، استندت على بعض جوانب الفقه التقليدي وقننتها لتصبح «الشريعة» والتي خلطت بين الآراء الفقهية المتنوعة و«المقدس». تأتي حركات سياسية إسلامية حديثة لتضيف قداسة على هذا المقدس. هذا الوضع هو ما حفز نساء في بعض تلك الحركات الحديثة لتفرق بين ما هو مقدس وبين ما هو بشري (الفقه بتنوعاته ومذاهبه المختلفة) لكي تفسح لها مجالا لا عدا في الضرورة بين الدين وبين مؤسساته وقوانينه وممارسته، إذ أن الأخير يفتح مجال هائل للفعل والنشاط والنقد والتغيير، ما أدى لظهور ما أصبح يطلق عليه «النسوية الإسلامية». اقصد بالنسوية هنا معناها العام والذي يشير للوعي بالأسباب البنوية (سياسية، اقتصادية، اجتماعية، ثقافية) التي تميز ضد النساء لكونهن نساء والعمل على تغيير هذه الأسباب لصالح مزيد من الحقوق والحريات للنساء. كما ان النسوية هي طريقة للمعرفة تساعد كيف نعرف ما نعرفه عن حقوق النساء في المجتمع بشكل عام او (في القوانين الدينية لتحدي الأبوية من الداخل، كما في حالة النسويات الإسلاميات).

تقوم هذه الورقة على جدلية تقول بأنه، في الحالة الفلسطينية تحديداً، الصراع بين ما أطلقن على أنفسهن النسويات العلمانيات وبين الإسلاميات يخفي صراعا سياسيا بالأساس على النفوذ والسيطرة ولا يشكل بالضرورة صراعا حول مضامين النسوية سواء في ثوبها العلماني أو في نسختها الإسلامية. فتأكيد الهوية «العلمانية» من البعض يعتبر تطور جديد تبلور في مواجهة الآخر ولا يستند بالضرورة على نسق معرفي ومسلكي محدد في تقاليد هذا البعض. سأبدأ أولا بتقديم تحليل نقدي لغموض مفهوم «العلمانية» في إطاره الوطني الفلسطيني، ثم استعراض للفكر النسوي الإسلامي كما تطوره نساء حركة المقاومة الإسلامية (حماس) في محاولة لفحص مدى إمكانية تواجد أرضية مشتركة تقف عليها النساء يدفع لها ظرف الاحتلال وضرورة مقاومته.

غموض العلمانية الفلسطينية

منذ بداياتها، استدعت القومية العربية الإسلام أساساً لشرعيتها. والإسلام والقومية كلاهما ليسا اصطلاحين ثابتين. و أقول هنا إن نوعَ الحركة الإسلامية المتنافسة مع سلطة الحركة الوطنية الفلسطينية هو -إلى حد كبير- نتاج فشل الحركة القومية العلمانية في إنجاز ما آخذته على نفسها من وعود لإحراز الاستقلال الوطني، أو بناء الدولة. وأقول إن أحدَ العناصر التي سهلت التحول إلى «الالتحام» بين الإسلام والوطنية الفلسطينية، كان هزيمة الحركة الوطنية في فلسطين، وتمكّن الحركة الإسلامية «حماس» من الالتحام مع النضال الوطني لتحقيق الحقوق الوطنية الفلسطينية.

قام باحثان، لهما وجهات نظر متضاربة في المضمون الفلسطيني، بمناقشة الروابط بين الدين والعلمانية في تكوين الوطنية الفلسطينية. من ناحيته، يقول البديري إن الحقيقة بأن «فتح» تلجأ إلى الرموز والإيديولوجيا الدينية كي تحشد

وتجند الدعم، يلقي بشكوك على الزعم الذي يكثر ترديده بأن «فتح»، وبالتالي الحركة الوطنية الفلسطينية هي قوة علمانية» (بديري 1994: 12). ويؤكد بديري أن الإسلام كان وما زال واحداً من العناصر الرئيسة في الهوية الفلسطينية، وبخاصة داخل الأراضي المحتلة. وهو يقرر أن «الحركة الإسلامية في فلسطين تمثلت واستوعبت الخطاب القومي منذ بداية الانتداب البريطاني. ومن الصعوبة بالفعل رسم حد فاصل يميز الإسلاميين عن خصومهم الوطنيين» (المصدر نفسه: 7).

ويرى البديري من خلال رأيه هذا أن «الالتحام» بين الإسلام والوطنية يحط من المعنى «الحقيقي» للعلمانية التي يجب أن تكون في منأى عن الدين. وهو كذلك يرى الإسلام والسياسة من منظور الاستمرارية وليس الانقطاع؛ بمعنى أن هناك «حركة إسلامية» ممتدة منذ فترة الانتداب حتى اليوم. وأرى هنا ضرورة الانتباه لرؤية «الإسلام» كنقطة مرجعية رمزية تعمل كخزان ثقافي تُستمد منه الدعوة الوطنية للمقاومة. إن وضع الإسلام كحركة سياسية، تُصوّر على أنها تتجدد باستمرار أو في الغالب غير متغيرة، يمكن أن يُفهم كنوع من «إعادة الانبعاث» للإسلام (ستوفاسر 1987؛ ديفيس 1987) المثار على صراع مستمر مع الوطنية كطرح أيديولوجي لا عجب إزاء نظرة كهذه أن يشار إلى هوية زعيم الحركة الوطنية إبان الانتداب البريطاني، الحاج أمين الحسيني، كهوية مشابهة لعز الدين القسام، بإعتبار أن الإثنين «متدينان» و«مسلمان» على الرغم من الفروقات السياسية والأيدولوجية الفارقة بينهما .

في مفارقة مع بديري، لا يقر هلال بأن الإسلام كان عاملاً في بناء الهوية الوطنية الفلسطينية؛ سواء تحت الانتداب أو لدى تشكيلها الحديث في الستينات. إنه يعرف العلمانية كفصل واضح للمؤسسات السياسية عن المؤسسات الدينية قائلاً إنه « في الحقل السياسي الوطني نرى أن للمؤسسات والهويات والإيديولوجيات نماذج وديناميكيات ومحدداتٍ تختلف عن تلك المتعلقة بالحقل الديني » (هلال 2002:

1). وهو يعتقد أن المواجهة مع الصهيونية والحكم البريطاني أنتجت بعداً علمانياً أو قومياً للهوية الفلسطينية بشكل تفرّد وطني يتجاوز الدينَ والطائفة والمنطقة (المصدر نفسه:1). ووفقاً لما يقوله فإن الوطنية الفلسطينية لم تلجأ في أي وقت من الأوقات إلى الخطاب الديني أو الأساطير الدينية للمحافظة على سيطرتها. ويرى: «إن هذا لا يناقض حقيقة أن معظم الفلسطينيين كانوا ولا يزالون متدينين بالمعنى الشعبي للدين» (المصدر نفسه: 1).

وفي حين أتفق مع هلال من حيث أن منظمة التحرير الفلسطينية لم تستخدم الإسلام كنقطة مرجعية عليا للسياسة (سلامة 2001: 8)، فإن في الممارسة كان هناك التزام بالدين؛ فمثلاً رأت منظمة التحرير ضرورة أن يستند نظام الزواج والطلاق والميراث على الفهم الشعبي السائد للإسلام. كما كانت علاقات النوع الاجتماعي «الجندر» في المجتمع الفلسطيني، الذي كان تحت السيطرة السياسية لمنظمة التحرير الفلسطينية، خاضعة لأحكام الشريعة، لا لقوانين مدنية علمانية. كانت علاقات النوع الاجتماعي «الجندر» هي «المساحة الغائبة عن النظر» لدى المعلقين على الإسلام والعلمانية الذين فشلوا في أن يروا أن هنالك استمرارية بين الإيديولوجيتين فيما يتعلق بأمور النوع الاجتماعي «الجندر» والعائلة، أكثر مما هنالك انقطاع. وهذا يعزز رأي كنديوتي من أن نواحي الغموض في الحداثة تبدو على أوضح ما يكون في مسألة دور النساء في الكيان السياسي (كنديوتي 1998: 283). وفي الوقت نفسه فإن هلال الذي يميز بشكل حاد بين الدين والقومية، لم يقدم أي جواب على السبب الذي أحوج حركة طابعها «الرئيس» علماني إلى اصطلاحات دينية لتضفي الشرعية على نفسها في إطار تنافسها مع حركة «دينية» مثل «حماس»

أحد المعايير التشخيصية لكشف مضمون جوهر المشروع الوطني هو فحص كيفية بنائه للنوع الاجتماعي وعلاقات النوع الاجتماعي «الجندر»، غير أن كثيرين من الكتاب والباحثين ممن كتبوا عن «حماس» وعن الوطنية الفلسطينية، صامتون

حول هذه المسألة (حروب 1996، 2000؛ الحمد والبرغوثي 1997؛ أبو العميرين 2000؛ الطاهري 1995؛ أبو عمرو 1994؛ لتفاك 1996 Litvak؛ شيف وآري 1989؛ هلال 1988؛ منسن 2003 Munson).

أما المؤلفون الذين يصرون على أن الهوية الوطنية الفلسطينية تستند بشكل رئيس إلى صيغ علمانية، فإن عليهم جعل هذه الهوية متجانسة، إذ أنهم لا يريدون أن يروا كيف أن هذه الوطنية وهوياتها المتعددة قد اخترقتها عوامل الطبقة والنوع الاجتماعي «الجندر» والدين (أنثياس ويوفال- ديفيس 1989؛ كنديوتي 1991 أ). فعلى سبيل المثال، تظهر كنديوتي أنه «على الرغم من تأثر كثير من (القوميات) ذات النهج العلماني بأفكار عصر التنوير، فإنها تبنت بشكل غير واع فكرة أن أيّ تغييراتٍ في وضع النساء يمكن التغاضي عنها فقط في سبيل المصلحة الوطنية» (كنديوتي 1991 أ: 410). تحتاج الإيديولوجيات القومية «إمرأة نموذجية» ولكنها غامضة. وقد رأت فتح علاقات النوع الاجتماعي «الجندر» وصورة المرأة النموذجية على أنها تحمل كما تقول كنديوتي «نواحي غموضها وتوتراتها الخاصة» (كنديوتي 1998: 282). لقد صوّرت «المرأة النموذجية» في صورة الفلاحة، الولود، المتواضعة، و«الأصيلة». غير أن «المرأة العصرية» صوّرت في الوقت ذاته على أنها جسدٌ منضبط مجردٌ من عواطف الشهوة، «أخت رجال». بكلمات أخرى، إن الحركات الوطنية الفلسطينية صوّرت النساء على أنهن «المستودع المميز للقيم الوطنية الصافية وغير الملوثة» (كنديوتي 1991 أ: 410). واستمر تعايش هذه النماذج المتوازية للمرأة في ممارسات «فتح» ومنظمة التحرير الفلسطينية والسلطة الفلسطينية.

كانت فتح دائماً تقاوم تحدي النساء للسيطرة الأبوية عليهن في منظمة التحرير الفلسطينية. وقد فشلت المحاولات العديدة التي بذلتها الناشطات في الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية من أجل تعزيز حقوق المرأة في الطلاق والزواج والميراث وحمايتها. وعزت الناشطات هذا الفشل إلى رفض رئيس منظمة التحرير الفلسطينية تبني

أي تحرك جدي لملاحقة الإساءات الفاضحة لبعض مقاتلي «فتح» الذين استغلوا إخفاء هوياتهم، لأسباب أمنية، في القيام بممارسات غير منضبطة أخلاقيا مثل تعدد الزوجات (بهويات وأسماء مستعارة)، أو إنكار الأبناء من زيجات غير معلنة، أو من الحالات العديدة من العنف المنزلي (ليلي خالد وسميرة صلاح، مقابلة).

قد يفسر هذا السهولة في التحول من دعم منظمة تحرير فلسطينية علمانية تتكون من رجال ونساء، إلى تعاطف مع الحركة الإسلامية، و حتى إلى ولاء لها في كثير من الأحيان. إن التسييس المتزايد لهوية النوع الاجتماعي «الجندر» والهوية الدينية، قد يطرح التساؤل حول مدى «تقدمية» وعلمانية مجموع الوطنية الفلسطينية. إن جذور الشعبية المتزايدة للإسلاميين لا توجد فقط في المعطيات الثقافية أو الأيديولوجية، لكنها تتصل كذلك ببعض التغيرات المهمة التي حصلت في قطاع غزة والضفة الغربية بعد الاحتلال الإسرائيلي عام 1967 والتي أدت إلى إضعاف شوكة القوى المنضوية تحت لواء منظمة التحرير الفلسطينية وصعود الحركة الإسلامية والتي لن يتم التطرق لها في هذه الورقة.

النوع الاجتماعي والإسلام والإسلاميون: النسوية وصراع المفاهيم

جذب الإسلام والإسلاميون اهتمام كثير من الباحثات النسويات. وعكست النقاشات حول علاقات «الجندر» في المجتمعات المسلمة اهتماما كبيرا بالثقافة والإيديولوجية (هيل 1997: 234Hale). وانتقد كثير من الباحثات النسويات تناول النوع الاجتماعي «الجندر» والدين والتعامل مع الإسلام على أنها قضايا غير قابلة للتغيير، واستثنائية وخارج التاريخ (كيدي 1979Keddie؛ تاكر 1983Tucker؛ حمامي وريكس 1988، 1991؛ أحمد، 1992؛ مقدم 1993).

تبرز هؤلاء النسويات استراتيجيات المقاومة والتكيف والتسوية التي تستخدمها النساء في كل مكان في حالات الاضطهاد أو التبعية (هيل 1994: 234). غير أن

منظرين آخرين يشيرون إلى أنه لا يمكن أن توجدَ إلا قراءة واحدة لموضوع النوع الاجتماعي «الجندر» وفيها لا مجال لتحقيق مطالب النساء (مُغْسِي 1993، 1994، Moghissi 1995). وضمن بعض الدراسات المعمقة عن النساء و(النوع الاجتماعي «الجندر» في الإسلام، أو في المجتمعات المسلمة، طرح البعض أن حقوق النساء قد زادت ودُعِمَت من قبل التيار الإسلامي.

وتقترح مير-حسيني (1999: 3)، في محاولة لتصنيف مختلف المقاربات التي تعالج النوع الاجتماعي «الجندر» في الإسلام، أنه بالإمكان تحديد ثلاث طرائق: تستند المقاربة الأولى إلى تفسيرات متنوعة، وإلى إعادة التفسير للنصوص المقدسة التي تُستدعى كمصادر لنفوذ آيدولوجيات معينة وشرعيتها، أو لمواقف تتعلق بحقوق المرأة وأدوار وعلاقات النوع الاجتماعي «الجندر». وتتعلق الثانية بالأيديولوجيات المحلية والقومية بما لها من خصوصيات تاريخية محلية التي تنتج خطاباتها الخاصة حول النساء وأدوار النوع الاجتماعي «الجندر». والثالثة هي التجارب المعاشة للأفراد والمجتمعات المحلية والتي تكشف عن هياكل الفرص والقيود التي تؤثر على النساء. وتختلف المقاربات إذا من رؤية الإسلام كسبب رئيس لإخضاع النساء إلى استدعائه باعتباره العلاج العام لمشاكل النساء، حيث أنه يُنظر إلى المجتمعات المسلمة على أنها حرمت النساء من موقعهن الحق من خلال إساءة فهم رسالة الرسول حول التساوي في النظام القانوني (بيك وكيدي 1978؛ بودمان وتوحيدي 1998Bodman؛ فيرنيا 1985Fernea؛ غوشك وبلاغي 1994Gocek and Balaghi 1994؛ حداد وإسبوسيتو 1998؛ ستوفاسر 1987؛ كنديوتي 1991، 1996؛ كرم 1998؛ مير-حسيني 1999؛ أفخمي 1994، 1995 من بين آخرين). لن أتطرق في هذه الورقة للنوع الأول من المقاربات، وسأقوم بحصر بحثي وتحليلي في مجموعتي النقاشات الثانية والثالثة. وسيجري تحليل إيديولوجية النوع الاجتماعي «الجندر» لدى «حماس» ووقعها على علاقات الجنسين، بالإضافة إلى التجارب المعاشة للنساء الإسلاميات في البنية السياسية ل «حماس».

إن النساء الإسلاميات؛ سواء أكنّ ناشطاتٍ في حركاتٍ إسلاميةٍ أم بصفةٍ مستقلة، قد أثرن حواراتٍ بين الباحثات النسويات حول ما يمكن أن يشكل نشاطاً نسوياً في مضمون الحركات الدينية أو الأصولية التي ترفضُ بشكلٍ سافر مسألة المساواة التامة للنساء، وتُفردُ صهباً محمود «قضيتين جوهريتين رأت أنهما تمفصلان عدم تألف النسويات مع الدين: أولاهما هي الادعاء بأن الدين هو بشكل رئيس شأنٌ ذكوري وأنه، تاريخياً، منح النساء موقعا تابعا؛ وثانيتها هي الظاهرة الأكثر حداثة المتمثلة في انبعاث الحركات السياسية-الدينية (في الولايات المتحدة والشرق الأوسط ، وجنوب آسيا) التي اعتبرت أهدافها معادية لمصالح النساء» (محمود 1996: 2). وإذا أخذنا اصطلاح النسوية على أنه يعني أي حركة ترفض بشكلٍ واسعٍ أنماط التفكير والممارسات التي تنشئ تمييزاً قائماً على أساس النوع الاجتماعي «الجندر» وتنشط وتعمل لإسقاط الظلم القائم على الجنس، يرى البعض أن هنالك صحة لاصطلاح «النسوية الإسلامية». وعلى سبيل المثال، تطبق كرم (1998) هذا الاصطلاح على النساء اللواتي هن إسلاميات لأنهن يضعن إطارَ برامج عملهن السياسي والاجتماعي بشكل واضح ضمن إطار عمل الإسلام السياسي، وهن نسويات لأنهن يدركن أشكال الاضطهاد الخاص الواقع على النساء الذي يسعين بفاعلية إلى تصحيحه بالاستناد إلى مبادئ إسلامية. إنهن يؤكدن على الإنصاف من خلال إتاحة الموارد والحقوق للنساء (ليفي 1996) و«التكامل» مقابل الدعوة للمساواة الكاملة (كرم 1998: 10، 235). وتدافع كرم عن استخدام اصطلاح النسويات الإسلاميات لأنه يشكل تمييزاً مفيداً داخل الحركة الإسلامية بين أولئك الذين يدعون إلى إنصاف النساء وبين الذين لا يساندون ذلك. وتضيف أن استخدام التعريف أيضاً يفسح المجال لنقاط تقاطع ممكنة مع نسويات أخريات ، ما يمكن معارضة قوى الهيمنة السائدة (كرم 1998: 10). تقدم كرم تمييزاً بين النسويات الإسلاميات، والمسلمات النسويات، والنسويات العلمانيات. ويشير التمييز الأول إلى تلك النساء الواعيات لاضطهاد معين واقع على النساء، اللواتي يسعين بفاعلية إلى تصحيحه بالاستناد إلى مبادئ إسلامية، ولكنهن يحجمن عن استعمال اصطلاح «نسويات». أما التمييز الثاني، فيشير إلى النسويات

المسلمات اللواتي يستخدمن المصادرَ الإسلامية مثل القرآن والسنة من أجل إظهار أن خطاب المساواة بين الرجال والنساء صحيحٌ ضمن الإسلام (المصدر نفسه: 11).

وبأسلوب شامل بشكلٍ مماثلٍ، تقدم مير-حسيني «النسوية» بأوسع معنى ممكن، باعتبارها اهتماماً عاماً بقضايا النساء، وإدراك أن النساء تعانين من تمييز في العمل والبيت والمجتمع، وكسلسلةٍ من الفاعليات تستهدف تحسين حياة النساء وتغيير وضعياتهن. وتضمن الاصطلاح كذلك من وجهة سياسية كوسيلة للتعرف على وتحديد من هن النسويات الإسلاميات. كما ترى أهمية الحفاظ على المصطلح لأهميته في وضع مطالب النساء في مضمون سياسي غير معزول عن الحركات والتجارب النسائية في أماكن أخرى من العالم (مير-حسيني 1999: 6). وتدرك مير-حسيني أن النسوية أصبحت جزءاً عضويّاً من السياسة العالمية في القرن العشرين، وأنه من خلال المشاركة فيها تستطيع النساء المسلمات التأثير على برامج عملها والاستفادة منها (المصدر نفسه: 7). وبناءً عليه، تحت مير-حسيني على إعادة فحص المقاربة التي تلصق النسوية الغربية بنموذج التحديث بشكل غير ناقد. وهي تقرر أنه من أجل مساهمة النساء المسلمات في النسوية العالمية، لا بد أن يتيح الحوار «حيزاً لظهور نظريات تتعلق بالنسوية مستندة إلى السياسات الفعلية المتعلقة بالنوع الاجتماعي «الجندر» في المجتمعات المسلمة التي يشكل فيها الدين عنصراً عظيم الأهمية» (المصدر نفسه: 9).

غير أن بدران تقر بما تشعر به الكثيرات من الناشطات من «عدم ارتياح» عند تبني اصطلاح «النسوية»، وتقترح بدلاً من ذلك كلمة بديلة هي «فاعلية النوع الاجتماعي» «الجندر» («gender activism») (بدران 1994: 202). وهي تميز بين النسوية كممارسة سياسية وبينه كمفهوم يعطي هوية لحامله. وتذكر أن هنالك بعض النساء ممن ينفصلن ويمارسن أشكالاً من النسوية، ولكن يرفضن أن يعرفن كنسويات. وقد ابتدعت اصطلاح فاعلات النوع الاجتماعي «الجندر» «gender»

activism «لهؤلاء النسوة محتفظة باصطلاح «النسويات» للواتي يتبنينه.

قد أستنتج من التمعن في الحوارات المختلفة السابقة أنه سيكون من المفيد إجراء مقارنة تحليلية تميز بين علاقات النوع الاجتماعي «الجندر» المحكومة بالأبوية ضمن العائلة والقواعد الأبوية المقررة والمسوقة دينياً. ومن المهم هنا تفادي الدمج المبسط للإسلام مع الثقافة الوطنية لتعزيز وجود ثقافة «أصيلة» (كنديوتي 1991؛ العظمة 1988؛ هيل 1997). ومن المفيد كذلك، كما تقترح هيل، تفادي إبلاء أهمية مبالغ فيها للأمور النظرية على حساب الانتباه الحثيث للتجارب الحقيقية المعاشة تحت الحكم الإسلامي، وكيفية تأثيرها على الحياة اليومية للناس بشكل عام، وعلى النساء بشكل خاص (هيل 1994). وقد توصلت وايت (White) في دراستها للإسلاميين في تركيا إلى استنتاجات مماثلة: إذ رأت أنه في حين توفر الحركة الإسلامية للنساء فرصاً إستراتيجية، ضمن المحددات الطبقية، فإنها كذلك تقدم توقعات متناقضة ومتضاربة تساند كلاً من الفاعلية النسوية والأبوية في الوقت نفسه (وايت 2002: 2) وهو الوضع الذي وجدته في الحالة الفلسطينية كما سيتم تفصيله لاحقاً.

الإسلاميون بين «الأصالة» والعالمية

كثيراً ما يستدعي الإسلاميون والحركات الإسلامية «الأصالة»، (5) الثقافية مقابل الغربنة لإضعاف موقف أولئك الذين يتحدون الهرمية الدينية التي يسيطر عليها في الغالب الذكور. وكما سنرى عند تحليل موضوع النساء الإسلاميات في «حماس»، كثيراً ما تُلحقُ تهمة «انعدام الأصالة الحضارية» ببعض الإسلاميات عند محاولتهن التوفيق بين الإسلام وحقوق الإنسان. وتُستدعى الأصالة هنا وفقاً لما يقوله العظمة «على حساب تقدير الحقائق المفصلية والتاريخية» (العظمة 1993: 72).

لقد أذكى هذا الحوارُ خلافاً في الأوساط الأكاديمية النسوية (مقدم 1994؛ كنديوتي

1991؛ مولينيه 2001؛ هيل 1994؛ بن حبيب 1999؛ فيليبس 1992، 2002؛ نساوم (Nussbaum 2002) حول قابلية تطبيق قيم عالمية تتخطى حدود الثقافات المختلفة كوسيلة لتحقيق حقوق النساء وتمكينهن. ويوافق البعض أن إطاراً كهذا مطلوبٌ تطبيقه على القيم الثقافية لتقييم ما إذا كانت تستحق الحفاظ عليها (نساوم 2002: 52). أما الذين ينتقدون عمومية تطبيق القيم والمبادئ العالمية فيرون ضرورة الأخذ بعين الاعتبار التنوع الثقافي وتفادي أخذ مواقف «أبوية» من الاختلافات الثقافية، وأن لا يفرضوا ممارسات المجموعة المهيمنة وقيمها على الآخرين (فيليبس 2002: 119). وترى فيليبس أن المناداة بالحقوق العالمية العابرة للثقافات تضيء ضبابية على التنوع الثقافي، كما يبدو أنها لا تأخذ بعين الاعتبار أن قواعد العدالة هي دائماً ذات صلة نسبية بالمجتمع الذي تتشكل فيه، عاكسة قيماً وممارسات خاصة بذلك المجتمع، وأنه لا توجد «حقيقة» عامة خارج الأطر المحلية. وفي الوقت نفسه، نرى أن الحفاظ على «الأصالة الثقافية» موقف كثيراً ما يتخذه الإسلاميون الذين يرفضون خطاب الحقوق العامة. ومن الضروري هنا اتخاذ موقف أكثر نقداً من المقاربتين. فمن جهة، لا يمكن تصور وجود فهم واحد «للثقافة» يعطي الغلبة لإجماع داخلي في بعض المجتمعات يرى أن عاداتها وممارساتها التي ترسخ الهيمنة الذكورية هي ممارساتٌ يرغب «المجتمع» في المحافظة عليها (المصدر نفسه: 137). و من جهة أخرى، وعلى المنوال نفسه يجب أن تستند الحقوق العامة على فهم شامل للإطار التاريخي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمجتمع، إضافة إلى مشاركة النساء التامة في النقاش، والاتفاق حول الحقوق التي يجب أن يدافع عنها ولمن هذه الحقوق وما هي البنية التحتية القابلة/الرافضة لتطبيق تلك الحقوق، وذلك كشرط مسبق لوضع أجندة عامة لكل النساء.

بعض القضايا التعريفية: من هن النساء الإسلاميات؟

أطلق اصطلاح «النساء الإسلاميات» على النساء اللواتي ينتمين إلى الحركة

الإسلامية والعاملات بشكل نشط من خلال فاعليتهن في المجال العام للدعوة إلى ما أسمته كيدي (Keddie) «دولة إسلامية تفرض على الأقل بعض القوانين والعادات الإسلامية» (كيدي 1988 لدى كرم 1998: 16). وتؤشر الأشكال المختلفة للباس الإسلامي على الاختلاف بين المجموعات الإسلامية ومشاريعها السياسية في المضمون الفلسطيني. وتعمل «حماس» إلى إعادة تثقيف إسلامية تدريجية للجماهير عبر دعوتها إلى أن تتولى هذه الجماهير نفسها العمل لأستحضار حكومة إسلامية. أما الجهاد الإسلامي وحزب التحرير فإنهما يشجعان على الاستيلاء على سلطة الدولة بالقوة، باعتبارها الأداة الرئيسة لإعادة الدولة والمجتمع إلى الإسلام (البرغوثي 2000: 43-46). على أن الكَلّ متحد وموافق حول شكل من أشكال إعادة الشعب والدولة إلى الإسلام (وذلك يعني هنا مزيداً من الوعي الإسلامي والممارسات الإسلامية). وتتراوح هذه العمليات من إعطاء الدروس في المساجد والجامعات والمنازل، إلى المطالبة بتطبيق الشريعة من خلال مؤسسات مختلفة (كرم 1998: 235). لقد تطورت هذه الحركة في معرض مواجهتها للحركة الوطنية العلمانية وبتأثر منها في الوقت نفسه.

الاحتلال الاسرائيلي وتكوّن نخبة جديدة

يختلف الاسلاميون «الجدد» عن أولئك الذين كان لهم نشاط تحت الانتداب البريطاني أو تحت الحكم الأردني. لقد أتى الجيل القديم من الأخوان المسلمين من الطبقات الغنية العليا في المدن، وأتى الجيل الجديد بشكل رئيس من الفلاحين النازحين من قطاع غزة . وكان الجيل الأكبر سنا من المؤسسين (أحمد ياسين، إبراهيم يازوري، عبد الفتاح دخان ومحمد حسن سهم، على سبيل المثال) معلمي مدارس وشيوخا ذوي مراكز ثانوية. وكان الجيل الثاني (محمود الزهار، عبد العزيز الرنتيسي، صلاح شحادة، عيسى النشار، إسماعيل أبو شنب وموسى أبو مرزوق) من خلفيات فقيرة في مخيمات النازحين كذلك، وتدريبوا كأطباء ومهندسين ومديري مدارس

وأستاذة جامعات في الجامعات العربية (أبو العمرين، 2000: 257؛ البرغوثي، 2000: 57-59). أما مساندوهم، فكانوا يتألفون بشكل رئيس من الطلبة، وبخاصة من العائلات الفقيرة والمحافضة، إضافة إلى رجال الدين والمهنيين .

إن البيانات الموثوقة حول مؤيدي الإسلاميين قليلة. وقد سجل برنامج دراسات التنمية في جامعة بيرزيت تأييداً بنسبة 33 لـ «فتح» (بين أفراد من سن 1 عاماً فأكثر) قبيل اندلاع الانتفاضة الثانية، وتأييداً بنسبة 17.6 % للجماعات الإسلامية الراديكالية 13.9% (لـ «حماس» و 3.7% للجهاد الإسلامي). وفي شباط العام 2002، انخفض تأييد «فتح» إلى 23.6 %، وارتفع بالنسبة للجماعات الإسلامية إلى 24.8 % 20.9% (لـ «حماس» و 3.9% للجهاد الإسلامي). أما مؤيدو المجموعات العلمانية اليسارية، فقد استقروا على مستوى حوالي 6.5 % إن نوعية القيادة السياسية في «حماس» لعبت دوراً مهماً في شعبيتها، وما زالت تلعب هذا الدور. وكان الشيخ أحمد ياسين ينظر إليه كشخصية جذابة لها احترام كبير، متواضع وقريب من الفقراء والمحرومين، نظيف اليد وصاحب قلب مفتوح لكل من هو في حاجة. 7

يتعلق تقلبُ شعبية «حماس» بمسيرة العملية السلمية التي تقودها السلطة الفلسطينية، والتي تعمل كعنصر محفز لبعض النشاطات الاقتصادية والاجتماعية. فبارتفاع الأمل بعد اتفاق أوسلو في أيلول 1993، قال الكثيرون إن أيام «حماس» كقوة مهيمنة أصبحت معدودة، ذلك أن اتفاق السلام لم يساعد منظمة التحرير الفلسطينية على استعادة اسمها وحسب، ولكن كان الأهم من ذلك التعهدات بالأموال الدولية لدعم الصفقة، ما سيغذي الخزينة الفارغة لمنظمة التحرير الفلسطينية، ويسهل أعمال شبكات المساندة والرعاية التي يمكن تعزيزُ الشرعية عبرها (أشر، 1997: 343). ومع فشل العملية السلمية، وانتشار الفساد في السلطة الفلسطينية، حلقت شعبية «حماس». كذلك فإن مكانتها علاقةً باتجاه نحو مزيد من التدين بين الفلسطينيين.

لا بد من إقامة تمييز بين التدين والإسلام السياسي، حيث أن الأول لا ينطوي بالضرورة على تعبئة سياسية. إن درجة التدين في مجتمع ما لا يمكن أن تُفهم إلا كجزء من منظومة معقدة من المعتقدات، ولا تنطوي بالضرورة على أي رؤيا حتمية، اجتماعية أو سياسية، مرتبطة بالعمل السياسي الإسلامي. وعلى هذا، فإن النفوذ والقوة الناميين لـ«حماس» ليس لهما مسار حتمي؛ إنهما يعتمدان إلى حد كبير على عوامل حدسية حيث أن التدهورَ في الوضع الاقتصادي بعد أوُسُو قد غدَّى شعبية الإسلاميين من خلال ما لهم من مؤسسات قائمة على توفير الخدمات والرعاية لمجموع كبير من الناس وخاصة النساء.

بالإمكان فحص القوة والنفوذ المتغيرين للحركة الإسلامية في الضفة الغربية، وبشكل خاص في قطاع غزة، حيث بدأت، على أساس هذه الخلفيات الاقتصادية والوطنية والسياسية. إن الأنواع المختلفة من المؤسسات الاجتماعية التي أنشأها الإسلاميون أصبحت أطرًا اقتصادية واجتماعية مهمة للنساء الشابات اللواتي يبحثن عن عمل، أو عن إمكانية التحرك والنشاط العام..

أولي الاهتمام الآن لبحث مسار الحركة الإسلامية في فلسطين، وهو مسارٌ كان الأقول السياسي لمنظمة التحرير الفلسطينية عاملاً حاسماً في تطوره وديناميكياته الداخلية.

المسار التاريخي للإسلاميين في فلسطين: «حماس» - هل هي حركة تحرير وطني؟

من المهم لأجل فهم طبيعة الإسلام الذي تدعو إليه «حماس»، ولفهم تنامي نفوذها كحركة سياسية جديدة، أن نضع الحركة في مضمون تاريخي داخل وسطها السياسي والاجتماعي -الاقتصادي، وداخل بنيتها الإقليمية (سواء أكانت أردنية، أم مصرية، أم إسرائيلية، أم فلسطينية) وموقعها العالمي. ومن بالغ الأهمية كذلك أن نفحص هذا النفوذ على خلفية القوة المتآكلة لمنظمة التحرير الفلسطينية بصفاتها الحركة القائدة للكفاح الوطني الفلسطيني.

إن الصلاتِ بين الدين والسياسة قد تقود إلى سؤال آخر له علاقة ببحثي: إذا لم يعد العنصرُ الدينيّ ظاهراً كنقطة مرجعية عليا للسياسة، لِمَ إذن تكون الإشارة إلى الدين مفيدة سياسياً؟ في الحالة التي أنا بصددِها، لماذا يكون الخطاب الوطني «العلماني» في وضع من التراجع، في حين يكتسب الخطاب «الديني» مساحة إضافية؟ يرى بعضُ الباحثين أن الإسلاميين المعاصرين أصبحوا القوى الوحيدة التي يمكن من خلالها التعبير عن أي موقف خلافي من أي نوع كان في معظم البلدان المسلمة. لقد شُوّهت الأيديولوجيات التحديثية والقومية والعلمانية والشيوعية عبر الربط بينها وبين قوى استعمارية سابقة، أو بالمحاولات الراهنة للاستعمار الجديد (الولايات المتحدة في إسرائيل، والاتحاد السوفييتي في أفغانستان) (لورنس)، Lawrence (1987) وسوف أركز في الأقسام التالية على دور الاحتلال الإسرائيلي في تشكيل إعادة بناء الوطنية الفلسطينية في مظهرها الإسلامي الجديد. إنني أستعمل كلمة «إسلاميين» للإشارة إلى المناضلين في الحركات الإسلامية في فلسطين ومسانديهم. هنالك من وجهة نظر الإسلاميين عداءٌ نحو استخدام توصيف «الأصولية الإسلامية» باعتبارها فكرة أجنبية. يستخدم أبو العمرين مثلاً، وهو مؤرخ إسلامي فلسطيني، تعبيرَ المد الإسلامي لاحتواء مختلف المراحل في تاريخ

سياساتُ الشريعة وإمكانية تأسيس أرضية مشتركة للحوار والعمل

كنت أ طرح في نقاشي كل الوقت أن الإطار السياسي المحيط هو ما يقررُ الخطاب الإسلامي لا النصّ الديني. إن صيغة الشريعة «المعدلة» المتطورة باستمرار التي أبرزتها «حماس» تثير موضوعين. إنها، من ناحيةٍ تشكل تحدياً للخطاب الذي تطرحه المنظمات النسوية غير الحكومية والمستند على مبدأ الحقوق الفردية، الذي يتجاهل المحنة التي يواجهها الشعبُ بمجموعه تحت الاحتلال. وقد تمكن الإسلاميون عبر غرس الإسلام في جوهر تكوين الوطنية الفلسطينية المعدلة، من أن ينزعوا الشرعية عن خطابِ النسويات بإظهارهن كمغترباتٍ وغير وطنيات.

من ناحية أخرى، فإن هذه الصيغة «المعدلة» للشريعة تشكل تحدياً للعلمانية الفلسطينية المتناقضة التي استخدمت الإسلام كمصدر لشرعيتها. إن الإسلاميين، من خلال «أسلمة» فلسطين و«إسباغ الوطنية» على الإسلام، نجحوا في تشكيل نوع من الوطنية الفلسطينية التي دمج فيها الإسلام بشكل عضوي ليصبح بذلك قوة هائلة لتعبئة الجماهير.

في وضع كهذا، وعلى الرغم من أن العلمانيين يضغطون على الإسلاميين ويتحدونهم، فإنهم يخسرون من أرضيتهم عند المطالبة بحقوق فردية بمعزل عن أجندة وطنية وفي غياب تنظيم قادر على التعبئة العامة. إن فاعلية المنظمات غير الحكومية التي تستند إلى مشاريع قصيرة الأجل لا تملك إمكانية تشكيل بديل. وقد تمكن الإسلاميون من تطوير تنظيم سياسي لهم من خلال الوقوف كحركة معارضة ضد كل أشكال الخروقات التي انتهكت فيها الحقوق المدنية والإنسانية. وبالمقارنة مع ذلك ليس لدى النساء في المنظمات غير الحكومية أية قاعدة منظمة، ويُستمد ما لهن من دعم، إذا حصلن عليه، من سلطة متهاوية تضحل شرعيتها.

أظهرت في التحليل المقدم أعلاه كيف فتحت النساء الإسلاميات حيزاً لفئة من النساء معظمهن من النازحات المتعلقات من خلفية فقيرة، اللواتي صبغت عليهن شرعية أخلاقية للنشاط والعمل في مجالات الحياة العامة كافة. كذلك أوضحت كيف تمكن من تأسيس أنفسهن بين النساء الأكثر فقراً بتقديم الخدمات لهن، والدفاع عن حقوق رجالهن المعتقلين. هذه الأعداد الضخمة من الفاعلية النسائية تعتبر إضافة مهمة للعمل السياسي في مرحلة التحرر الوطني.

غير أنني أبرزت في التحليل أعلاه حالتين مختلفتين استخدمت فيهما الشريعة، بصفتها المبدأ المرشد لحقوق النساء، بطرق متناقضة في الحوار الذي أثارته المنظمات النسوية.

استخدمت الشريعة أول الأمر من قبل الإسلاميين كصيغة لغوية مقدسة ثابتة

وغير قابلةٍ للتغيير من أجل نزع الشرعية عن مجموعات النساء غير الإسلامية وإسكاتِها، وفي الوقت نفسه نزع الشرعية عن فكرة السيادة الشعبية التي تدعو إليها السلطة الفلسطينية أساساً للتشريع الجديد. وما زال من غير المؤكّد ما إذا كان الإسلاميون يرغبون أن يؤسسوا بدلاً عن ذلك سيادة تستند إلى حاكمية الله، حيث أن مشروعهم للدولة لم يطرح بعد.

إن هذا الحوار ذاته حول الشريعة أطلق حواراً داخل الحركة الإسلامية نفسها. لقد أدى بحثهم عن موقف بديل للنسويات العلمانيات إلى الاطلاع والاهتمام بما يطالبون به. وقد أظهرتُ كيف تأثرت الإسلاميات من المهنيات المتعلّقات تعليماً عالياً بخطاب المساواة التامة للدفاع عن حقوق متساوية للمرأة في المجال العام (على الأقل في العمل والفاعلية السياسية) وفي الممارسات اليومية.

كذلك أظهرتُ كيف أن القيادة العليا من الذكور تفاعلت بسرعة من أجل «تثبيت» الشريعة (زبيدة 2003: 1) بالنسبة لمجموعةٍ أخرى من التشريعات تتعلق بقانون العقوبات، أيضاً لإسكاتٍ وتثبيط المجموعات النسوية والعلمانية حتى لا تقترح أية تعديلات. إنّ الإلقاء بثقل القيادة العليا من الرجال لدعم الشريعة لا يتعلق بحقوق النساء وحسب ولكنه يتناول أيضاً التأكيد على نفوذ الإسلاميين وهيمنتهم في المجتمع وفي مواجهة السلطة الفلسطينية. كما قد يعبر أيضاً عن صراع، باستخدام إستراتيجية المواطنة الفاعلة، حول الطبيعة غير المؤكدة بعد لأي دولة فلسطينية أو وقد إسلامية في المستقبل.

تحذّر مولينيه في هذا الصددِ قائلة: « إنه لا يوجد رابط بالضرورة بين مفهوم المواطنة الاجتماعية باعتبارها تحفز فاعلية الجماعات والمشاركة السياسية وتجديد الإنبعاث، وبين المشاريع الهادفة للإصلاح الديمقراطي وأولتلاحم اجتماعي أكبر. إن المواطنة الاجتماعية تُستغلّ في بعض البلدان من قبل «أصوليين» يسعون لخلق

مجتمع سياسي ولتوطيد أهداف قد تؤدي إلى دولة متسلطة، دينية ومتشددة في تمييزها القائم على الجنس» (مولينيه 1996: 6). لا أرى أن هذا يحدث بالضرورة، فما لدي من بيانات يظهر أن الإسلاميين، في سياق بحثهم عن أرضية لهم كحركة وطنية، اضطروا إلى استعارة رؤى جديدة وإدخالها للتجاوب مع الاحتياجات العامة بهدف توسيع قواعد أتباعهم. إن تحديات الخصوم دفعت الإسلاميين للتعامل مع أفكار مثل التعددية وحقوق النساء والصالح العام والتنمية المستدامة والذات الاجتماعية مقابل الذات الفردية، وهي كلها أفكار قام الإسلاميون باستعارتها من سياقها العلماني واعتمدها. وتُظهر الأدلة أن حركة فاعلة في المجتمع المدني مثل الحركة الطلابية أضافت لصفوفها نساء ناشطات من الإسلاميات، وأن البنية الحزبية نفسها ضمت إليها نساءً كان قد جرى تهميشهن اجتماعياً من قبل القيادة الوطنية التي كانت تمثل نساء النخبة بأكثر مما يجب.

غير أنه على الرغم من قيام أوقات يتم فيها انفتاح وتقارب، فإن هنالك أيضاً متناقضات كثيرة قد تؤدي إلى احتمال الانغلاق والانكفاء إلى تفسيرات «ثابته» للإسلام، تكون لها تأثيرات سلبية على النساء، مثل العودة إلى رؤية النساء كمَنجبات للأمة، كما أن الموقف حول تعدد الزوجات لم يتضح بعد. كذلك قام نقاش ساخن حول «ملائمة» النساء للعمل العسكري. ولكن، وعلى الرغم من كل ذلك، أرى أن نوع الدولة «الإسلامية» التي قد تقود إليها هذه الفاعلية يعتمد إلى حد كبير على الإطار العام الذي يخطه العلمانيون.

لا ينبغ خطاب النساء الإسلاميات من القرآن فقط، ولكن كذلك من التماس الإيجابي مع خطابات المجموعات الأخرى؛ سواء كانت من المجموعات الوطنية أم من المجموعات العلمانية النسوية. وأرى أن هذا التماس يوفّر للنساء الإسلاميات الدافع للعودة إلى النص الديني من أجل البحث عن قراءات جديدة ممكنة بغية الاستجابة للتحديات التي تنشئها المجموعات النسائية والنسوية الأخرى.

إن خطابات النساء الإسلاميات لا تعتمد فقط على النصوص الدينية، وإنما كذلك على ما تثيره فاعلية وخطابات النساء الأخريات. يمكن لهذا التماس أيضاً أن يكون الأرضية المشتركة التي تتوحد عليها النساء الإسلاميات والعلمانيات والوطنيات عبر الدفع نحو قراءات جديدة للنصوص الدينية، وكذلك من خلال التعامل مع الواقع اليومي المعاش للنساء في إطار تحرير وطني لم ينجز بعد. إن هذا الاشتباك المتبادل (هدسون 1996؛ نورتون 1993؛ سلامة 2001) يتطلب يقظة كل فريق بالنسبة للتغيرات التي تحصل في مواقف الفريق الآخر وخطاباته بدلاً من تبني موقف ينطوي على رفض تام للآخر؛ سواء من قبل الحركة النسوية والمنظمات النسوية غير الحكومية أم من قبل الحركة الإسلامية.

وهكذا نرى أنه كان من اللازم أن يؤسس الإسلاميون مواقفهم على ما حققته الحدأة للنساء من فرص التعليم والعمل. وعلى هذا فإن نوع الدولة التي قد ينشؤونها لن يعتمد على نموذج مرسوم يستند إلى نص ديني، ولكن سيعتمد، إلى حد كبير، على نوع وشكل الدولة والمجتمع التي يعيشون فيها فعلياً، وعلى الرؤى والتحديات التي تطرحها مجموعات وطنية وعلمانية، وبخاصة إذا كانت معززة بأغلبية ونفوذ كبيرين بما يكفي للتأثير.

إن هذا التشابك يستلزم أكثر ما يستلزم أن يعترف كل طرف بوجود الآخر وبشرعية ما يطرحه. إن الحالة التي عرضتها في بداية هذه الورقة والتي تطور فيها الصراع، باسم النسوية، بين بعض النساء فتح وبين النساء الإسلاميات التي وصلن لوزارة شؤون المرأة بعد الانتخابات لم يكن بالفعل حول قضايا نسوية بقدر ما كان حول اختلاف الانتماءات السياسية والتي كان فيها طرف يحاول الحفاظ على مواقعه في سلطة تهددت مواقعها بشكل كبير بوصول الإسلاميين إلى سدة الحكم.