

## אַסְמֵא' בעלת החגורתיים: על פוליטיקה, מיזוגיניה ומיתולוגיה באסלאם הקדום

אורי ביתן

אף-על-פי שלאורך ההיסטוריה היה השלטון בעיקר נחלתם של הגברים, היו הנשים לא פעם מטרה לתעמולה המכוונת נגדו – מאיזבל, דרך מארי אנטואנט ועד שרה נתניהו, הפכו תועמלנים פוליטיים את הנשים הקשורות בשליט לקורבנות של התקפות בוטות ומשפילות, שנחסכו בדרך כלל מן השליטים עצמם. גילויים אירופיים של סגנון זה של התקפה על נשים, המכונה בספרות מיזוגיניה (שנאת נשים), נותחו בהרחבה במסגרת המחקר ההיסטורי של נשים ומגדר (Okin 1979; Garlick, Dixon and Allen 1992; Tuana 1993).

ההיסטוריוגרפיה המערבית המודרנית של נשים בראשית האסלאם מתמקדת רובה ככולה בנשות משפחת הנביא, בשל תפקידן המכונן כמופת נורמטיבי להתנהגות האישה האסלאמית.<sup>1</sup> אולם במקורות המוסלמיים לתקופה זו מופיעה שורה שלמה של נשים מפורסמות, שחיו במאה וחמישים השנים הראשונות לאסלאם, אך העניין בהן לא נשתמר בתקופה המודרנית.

כידוע, מצויות רוב המסורות והאנקדוטות הנוגעות לתקופה הראשונה של האסלאם בקבצים שנערכו החל משנת 200 להג'רה, כלומר מאה-מאתיים שנה אחרי האירועים המתוארים בהן, והשימוש בהן שנוי במחלוקת בקרב החוקרים: בעוד שמלומדים כוּט (Watt), אבוט (Abbot), שעבאן (Shaban) ואחמד (Ahmed) מקבלים פחות או יותר את המתואר במסורות ובאנקדוטות הללו כמקור היסטורי,

1 מדובר בעיקר בספרות פמיניסטית, הנכתבת בהקשר של הפולמוס האסלאמי העכשווי על הפמיניזם. ראו למשל 1986, Ahmed 1992; Spellberg 1994; Mernissi 1991; ואחרים. יוצא דופן הוא ספרה של רודד על נשים בקבצים ביוגרפיים אסלאמיים (Roded 1994).

דוחים חוקרים אחדים את המקורות האלה בטענה שאינם היסטוריים, ומעדיפים שימוש במקורות החוץ-אסלאמיים המעטים הקיימים; וחוקרים אחרים עברו ממקור ההיסטוריה של התקופה לחקר השיח האסלאמי על-אודותיה. הדברים שיובאו להלן נכתבו על סמך הנחת העבודה, שאין להתייחס למסורות ולאנקדוטות כאל תיאור עובדתי של אירועים שהתרחשו, אלא כאל סיפר (נראטיב), שנועד לעצב את הזיכרון ההיסטורי והתרבותי בהתאם למטרות הפוליטיות ולתפישות התרבותיות של מחבריו, אשר היו עשויים לחיות בכל זמן שהוא בין התקופה שבה התרחשו כביכול האירועים המתוארים לבין זמנו של קובץ הסיפורים.

מתוך הנראטיבים הללו אפשר להסיק על המציאות ההיסטורית של התקופה הנדונה בשלוש דרכים: ראשית, אפשר להניח, כי הסיפור נטווה סביב שלד עובדתי כלשהו. כך אפשר להסיק, שהאישה שבה דן מאמר זה היא אמנם דמות היסטורית, ושקשרי היוחסין והנישואין שלה היו כפי שמתואר במקורות. שנית, היות שלמחברי האנקדוטות היה מושג כלשהו על החברה והתרבות שתיארו, אפשר ללמוד מן התיאור (אם כי באורח זהיר ומסויג) על היבטים שונים של החברה והתרבות האלה, כפי שהם עולים מהמתואר. מהתיאורים שיידונו להלן אפשר להסיק, לדוגמה, על מידת ניידותן של נשים, ועל מידת מעורבותן במאבק הפוליטי. שלישית, האנקדוטות משקפות את תפישת מחבריהן, ולעתים אפשר לזהות את האינטרסים הפוליטיים ואת השיח הפוליטי שהן מהוות חלק ממנו, ולהסיק מכך על התרבות הפוליטית ועל התפישות התרבותיות של אותה תקופה.

להלן אטען, כי אופן הצגתן של חלק מדמויות אלה במקורות קשור במאבקים הפוליטיים של התקופה. במאה וחמישים השנים הראשונות לאסלאם שימשו דמויותיהן של נשים והסיפורים שבהם הופיעו הן לגיטימציה והן לדה-לגיטימציה של דמויות גבריות בזירה הפוליטית. מאמר זה עוסק באנקדוטה שהגיבורה שלה היא אַסְמַא' בַּנַּת אַבִּי בַּכְר, בתו של הח'ליפה הראשון (יורשו של מוחמד כראש המדינה המוסלמית) ואמו של הקשה והמסוכן שבמתנגדיהם של האַמִּיִּים, עבדאללה אַבְּן אַלְ-זַבִּיר.<sup>2</sup> אנקדוטה זו קשורה לטענתי למאבק התעמולתי סביב ח'ליפותו של בנה ומתאפיינת בהיבטים מיוזגיניים, כמו גם בהיבטים מיתיים.

אַסְמַא' בַּנַּת אַבִּי בַּכְר היתה, כמסופר, מראשוני המוסלמים (אַבְּן סַעַד 1957,

2 האַמִּיִּים, בני משפחתו של הח'ליפה השלישי עַת'מַאן, ואחת המשפחות המובילות במכה. רב האסלאם, שלטו במדינה המוסלמית בשנים 661/40–750/132. בנה של אַסְמַא', עבדאללה אַבְּן אַלְ-זַבִּיר, הכריז על עצמו ח'ליפה במכה ב-682/62, והצליח להשתלט על רוב האימפריה המוסלמית. ב-693/73 דוכא המרד סופית בידי מפקד הצבא האַמִּי, אַלְ-חַג'אג' אַבְּן יוֹסַף, ועבדאללה אַבְּן אַלְ-זַבִּיר נהרג. רוב המקורות ההיסטוריים שבידינו הם מתקופת השושלת העבאסית, שהפילה את האַמִּיִּים, ולפיכך עוינים לאחרונים.

כר' 8 : 942; אבן חג'ר כר' 7 : 684; אבן עסאכר 1981 : 10). היא נישאה לאל־זַבִּיר אבן אל־עונאם, מן הצעירים המוסלמים הראשונים, בנם של אחיה של ח'דִיג'ה, אשת הנביא הראשונה, ושל אחות אביו של הנביא. על־פי המסופר סבלה אסמאא' מקנאתו ומאלימותו של בעלה, עד שגירש אותה. לאחר גירושה לא נישאה בשנייה (אבן סעד 1957, כר' 8 : 250–249; אבן עסאכר 1981 : 15–18).<sup>3</sup> היא ילדה שלוש בנות וארבעה בנים (אבן עסאכר 1981 : 5, 6, 8, 10; חמישה בנים לפי אבן סעד 1957, כר' 3 : 100; אבן סעד, כר' 8 : 250), אשר הבכור בהם, עבדאללה, ידוע כילד הראשון של המהאג'רון במדינה.<sup>4</sup> אסמאא' נזכרת כבת דורו של הנביא (סַחַאבִיַה) וכמוסרת מסורות בשמו, אם כי המסורות המובאות בשמה אינן רבות כאלו שנמסרו מפי אחותה הצעירה. על־פי המסופר מתה אסמאא' זמן קצר אחרי תבוסתו ומותו של בנה בידי האַמִּיים בשנת 693/73 (אבן סעד 1957, כר' 8 : 255; אבן עבד רַבֵּה 1962, כר' 6 : 420–419; טַבְרִי 1964, כר' 7 : 67; אבן חג'ר, כר' 7 : 884; אבן עסאכר 1981 : 27–30), לא לפני שהתעמתה עם הורג בנה, אל־חַג'אג' אבן יוסף (אבן סעד 1957, כר' 8 : 254; אבן עסאכר 1981 : 23–26). מאמר זה מתמקד באנקדוטה המתארת כיצד זכתה אסמאא' בכינוי ד'את אל־נַטְאָקִין ובמשמעויות הפוליטיות והמגדריות של הכינוי והאנקדוטה.

נַטְאָק הוא חלק לבוש נשי, מעין חגורה רחבה הנקשרת על החלציים, יורדת ומכסה את פלג הגוף התחתון. לעתים משמש הנַטְאָק לקשירת הבגד העליון ולהרמתו מהקרקע, כדי להקל על התנועה או העבודה. תפקידו כחלק הלבוש הקושר את החלציים מתקשר עם השמירה וההסתרה של מיניות האישה. הכינוי ד'את אל־נַטְאָקִין, 'בעלת שתי החגורות', ניתן לאסמאא', כמסופר, כשסיפקה צידה לנביא הנמלט ממכה: אסמאא' ביקרה את הנביא ואת אביה, אַבּוּ בַכְר, במערה שבה

3 אל־זַבִּיר נטל לחזקתו את עֶרְוַהּ הקטין, שם: 253; אך השווו אבן עסאכר 1995, כר' 18 : 429, שם היא נזכרת בין הנשים שהיו נשואות לאל־זַבִּיר במותו וירשו אותו. אל־זַבִּיר אבן אל־עונאם (מת 656/36) היה ממפקדי צבאות הכיבוש בצפון אפריקה. אחרי רצח עַתְמָאן היה ממנהיגי המרד נגד עלי, יחד עם אלמנת הנביא עֶאֶאֶשֶׁה בַּת אַבִּי בַכְר (אחותה של אסמאא') וטַלְחָה אבן עַבִּיד אללה (שנשא לאישה את אחותו אַם קַלַת'וֹם), ונהרג ב'קרוב הגמל' (ראו הערה 9 להלן).

4 מְהַאג'רוֹן ('מהגרים' – מקור המלה העברית במונח האסלאמי) הוא כינוייה של קהילת המוסלמים הראשונים, שעזבו את מכה עם הנביא ועברו לאל־מדינה. מאורע זה, ההג'רָה, מוצג בסיפר האסלאמי כדרמה, שבה רודפים בני קְרִיש, שבטו של הנביא, שהיו עדיין כופרים, אחרי הנביא. הנביא, כמסופר, עזב אחרון עם אַבּוּ בַכְר, והם הסתתרו בדרכם במערה. המוניטין של עבדאללה אבן אל־זַבִּיר כילד הראשון של המהאג'רון במדינה קשור, קרוב לוודאי, בצורך שלו בלגיטימציה כטוען לשלטון (ראו לעיל, הערה 2).

הסתתרו מפני רודפיהם. היא הביאה להם צידה ארוזה ביריעת עור (ספָרה),<sup>5</sup> אך לא היה לה במה לקשור את היריעה. על-פי המסופר קרעה אַסְמֵאָא' את הנטאק שלה והשתמשה באחד מחלקיו לקשור את יריעת הצידה (אָבן סעד 1957, כר' 3: 173; טַבְרִי 1964, כר' 3: 1239–1240; אָבן עֶסְאֵכֶר 1981: 6); בגירסאות אחרות משמש החלק השני של הנטאק לקשירת נאד המים (אָבן סעד 1957, כר' 1: 229, כר' 8: 250; אָבן עֶסְאֵכֶר 1981: 10). באחת מהגירסאות אָבו בֶּכֶר הוא המורה לה לעשות זאת, והדבר מתרחש לפני שהשניים יצאו ממכה (אָבן חֲג'ר, כר' 7: 487; אָבן סעד 1957, כר' 8: 250; אָבן חֲנַבֵּל 1969, כר' 6: 346; אָבן עֶסְאֵכֶר 1981: 10). חלק מהגירסאות מסתיימות בדברי הנביא, המבטיח לאַסְמֵאָא' תמורת הנטאק היחיד שהקריבה שניים בגן עדן – ומכאן, מסביר הסיפור, בא כינויה. בכך מכניס הנביא את אַסְמֵאָא' למועדון הסגור של אלה שהוא עצמו בישר להם כי ייכנסו לגן עדן (אָבן חֲג'ר, ר' לעיל, מפי אל־זַבִּיר אָבן אל־בֶּכֶאֶר – צאצא של עבדאללה אָבן אל־זַבִּיר; אָבן עבד רַבֵּה 1962, כר' 4: 417; אָבן עֶסְאֵכֶר 1981: 6).

אלא שקיימות עדויות לכך, שמקור כינויה של אַסְמֵאָא' עשוי להיות אחר. מסופר, כי אחד מחיילי האַמִּיִּים הטיח בעבדאללה אָבן אל־זַבִּיר את הכינוי, 'בנה של ד'את אל־נְטֵאֶקִין'. היה זה במהלך הקרב האחרון נגד האַמִּיִּים במכה, כשהמורד עמד לפני תבוסה בטוחה. אָבן אל־זַבִּיר הגיב בגאווה, כי אכן, הוא בנה של ד'את אל־נְטֵאֶקִין, והשמיע בתי שיר, שמשמעותם היא כי אינו מתכוון להסתייג ממנה וכי הלועגים לו בגינה הם הראויים לחרפה (אָבן עֶסְאֵכֶר 1981: 12, 13, 24, 25; אָבן סעד 1957, כר' 8: 250 ללא בית השיר).<sup>6</sup> גירסה אחרת משלבת את הסיפור בעימות בין אַסְמֵאָא' לאל־חֲג'אֶג' אָבן יוֹסֶף, מדכא המרד שהרג את בנה וצלב את גופתו: אַסְמֵאָא' אומרת, כי נודע לה שהוא לעג לבנה בשל כינויה זה, ומסבירה את הכינוי (אָבן עֶסְאֵכֶר 1981: 24, 25; אָבן חֲג'ר כר' 7: 486, 487). לפי אנקדוטות אלה אפשר לשער, שבמקורו היה הכינוי הזה כינוי גנאי, שהוצמד לאַסְמֵאָא' בידי האַמִּיִּים ותומכיהם כדי להכפיש את בנה. ייתכן גם, שהאנקדוטות הללו מתארות באופן סמלי את המניע להיווצרות המסורת על הספקת הצידה לנביא כתגובה לעלבון האַמִּי. המסורת עצמה מציגה הסבר מיתי של סיוע לנביא בשעתו הקשה. אולם בהחלט ייתכן, שהכינוי המקורי היה כינוי גנאי – אפינן אישה על-פי חלק לבוש המתקשר למיניותה, ומכאן רמז מעורפל במתכוון להתנהגות מינית החורגת מהנורמה הפטריארכלית של צניעות. מדוע וכיצד משמשת רמיזה מינית מעורפלת כלפי אמו של טוען לשלטון (שהוא

5 ספָרה היא היריעה שעליה מניחים את הצידה, בזמן האוכל, או הצידה עצמה (אָבן מְנֹזֵר 1956; Lane 1984). לפי חלק מהגירסאות שימש הנטאק לקשירת הספָרה שבה הושם האוכל; לפי גירסאות אחרות שימש הנטאק לקשירת שק צידה, ג'ראב, שבו היתה נתונה הצידה, ספָרה (אָבן סעד, כר' 1: 922, והשווה שם, כר' 3: 371).

6 בגירסה זו אַסְמֵאָא' 'מאשרת' את הכינוי (פְהֵן ואללה חק).

גבר, כמובן), כמכשיר להתקפה עליו? התקפות על גברים באמצעות קרובותיהם ממין נקבה אינן דבר יוצא דופן בתקופה זו. הדמות הבולטת בהקשר זה היא הנד בנת עתבה, אמו של הח'ליפה האמיי הראשון מעאוויה אבן אבי ספ'אן,<sup>7</sup> המתוארת כמי שנגסה בכבדו של דוד הנביא ההרוג לאחר קרב אחד. קרובה אחרת של מעאוויה, אחות אביו אַם ג'מיל, זוכה למקום מרכזי בכת'זוגו של אָבו לְהַב, דודו העוין של הנביא. היא (על-פי הפרשנות המקובלת) 'נושאת העצים' (חמאלת אל-חטב), הנזכרת בקוראן כמי שתפרנס את הלהבה שעליה ייצלה בן-זוגה (בגיהנום, שוב לפי הפרשנות המקובלת).<sup>8</sup> הרמז המוטח כלפי אֶסְמָא' הוא בוטה ומפורש הרבה פחות, אך אין ספק שיש כאן גילוי של מיזוגיניה – השמצת נשים על-ידי רמיזות בעלות אופי מיני.

היסטוריוניות של המגדר מסבירות בדרך כלל מיזוגיניה כביטוי של השאיפה הגברית להדיר את הנשים מהמרחב הציבורי. השלטון הגברי שומר את המרחב הציבורי לגברים, ונשים המעזות לצבור כוח פוליטי, כלומר לחדור למרחב הזה, נידונות להתקפה ולהשמצה, הכוללות רמזים, ולעתים האשמות מפורשות, בעברה אחרת על הכללים הפטריארכליים – חריגה מנורמת ההתנהגות המינית. שומרי החומות של הסדר הגברי הפטריארכלי רואים באישה בעלת כוח שיבוש של סדר העולם וביטוי להשחתה שלטונית. נוסף לכך משמשת השמצת נשים בעלות כוח ככלי לפגוע בגברים שהשמיץ חפץ ברעתם. ברפובליקה הרומית המאוחרת מוטט קיקרו יריב פוליטי על-ידי הכפשתה של פילגשו, שצברה כוח פוליטי רב, כשתיאר אותה במונח שהיה מקובל לציון זונה (Hillard 1992). אלפיים שנה אחר-כך שימשה מארי אנטואנט, בת זוגו של לואי ה-16, מטרה נוחה להתקפות הרפובליקנים על המלוכה, אשר פתיחותה היחסית להשפעה פוליטית של נשים נחשבה לאחד מסממני השחיתות שלה. המלכה הזרה נפלה קורבן למסע הכפשה

7 מעאוויה אבן אבי ספ'אן (מת 680/60), מייסד השושלת האמייית, בנו של אחד ממנהיגי מכה ערב כניעתה למוחמד, הצטרף לכוחות שכבשו את סוריה והפך למושל אל-שאם (סוריה רבת) בתחילת שנות הארבעים של המאה. לאחר רצח הח'ליפה עת'מאן בן עפ'אן, קרוב משפחתו, יצא נגד עלי בן אבי טאלב, ולאחר שהלה נרצח השתלט על כלל המדינה המוסלמית (661/40) ושלט בה במשך עשרים שנה. הוא נחשב לח'ליפה הראשון שמינה את בנו ליורש.

8 'אָבו לְהַב', אשר "תיכרתנה ידיו", נזכר בקוראן, סורת אל-מסד, פסוק 1. לפי הפרשנות המקובלת הכוונה לאחד מדודיו של הנביא, שנאבק בו וסירב להעניק לו את הגנת המשפחה. אישתו, אַם ג'מיל, היתה אחותו של אָבו ספ'אן, אחד ממנהיגי מכה ערב האסלאם ואביו של הח'ליפה האמיי הראשון, מעאוויה אבן אבי ספ'אן. מיקומה של אישה זו בגיהנום, כשלצוארה, לפי הטקסט הקוראני, "חבל מסיב תמר" (שם, פס' 4. בחרתי לא לתרגם על-פי ריבלין). הופך אותה כמובן לדמות שלילית במסגרת השיח האסלאמי.

פרוע, שהפך אותה לגיבורה של ספרות פורנוגרפית, ומאוחר יותר הביא להוצאתה להורג על-סמך האשמות של גילוי עריות (Hunt 1991).

המאבק להדרת הנשים מהתחום הציבורי אינו זר לאסלאם. אחותה הקטנה של אַסְמַא', עֵאֲשָׁה בַּת אַבִי בֶּכֶר, ניצבת במוקד המאבק הזה כאישה היחידה באותה תקופה שלקחה לידיה הנהגה פוליטית, וכאישתו של הנביא.<sup>9</sup> בהיותה מי שהיתה לא יכלה עֵאֲשָׁה להוות מטרה להשמצות, ובמקום זאת שמו בפיה דברי חרטה על מעשיה ומסורות של הנביא הקוראות לנשים להישאר בביתן. במאבקים אחרים על מקומן של הנשים מגויסת עֵאֲשָׁה כמוסרת של מסורות המגינות על מעמד הנשים בחברה האסלאמית (Spellberg 1994: 119–120, 51–58).

אלא שאַסְמַא' אינה כאחותה: בשום מקום אין היא מוזכרת כפעילה פוליטית, כחודרת למרחב הציבורי,<sup>10</sup> או כקוראת תגר על נורמות פטריארכליות. הכפשתה של אַסְמַא' לא נועדה, ככל הנראה, אלא כדי לפגוע בבנה, באמצעות הרמז הסתום באשר למיניותה. אולם כיצד מהוה אזכור של פריט לבוש כלשהו בקשר לאמו של מישהו עלבון, הזוכה לא רק לציזון, אלא אף לתגובה מנומקת, המכוונת ליטול את עוקצו?

לפני שלושים ושבע שנה תיאר בורדיה (Bourdieu) את "רגש הכבוד בחברה הקבילית" באלג'יריה. החברה שאותה חקר הבחינה בין שני סוגים של כבוד (כבוד גברי, יש לציין; המאמר נכתב מנקודת ראות גברית בלעדית): הסוג הראשון הושג בהתמודדות בין גברים, ונמדד ביכולת לעמוד באתגרים של התמודדות זו; הסוג השני, שהוא הנוגע לעניינינו, תלוי בשאלה האם הנשים במשפחה שומרות על ההגבלות שמוטלות עליהן במטרה למנוע מהן יחסים עם גברים, יחסים הפוגעים בסדר הפטריארכלי. הכבוד מהסוג הראשון הוא פעיל ויחסי, ואפשר להוסיף עליו או לגרוע ממנו ב'משחק הכבוד', שהוא מעין התמודדות בין-גברית הנקבעת על-פי חוקים נתונים מראש. אולם 'כבוד הגבר הקשור באישה' (כפי שייקרא להלן, אם כי

9 עֵאֲשָׁה בַּת אַבִי בֶּכֶר (614–678/58), אחותה של אַסְמַא', הושאה לנביא כשהיתה בת תשע והתאלמנה ממנו בגיל שמונה-עשרה. מאז לא נישאה. עם הירצחו של עֵת'מָאן (656/36), ובחירתו של עלי לח'ליפה בחסות המורדים, מרדה בעלי יחד עם אל־זַבִּיר אבן אל־עוּאֵם (בן זוגה של אַסְמַא'). וטִלַּחַה אבן עֵבִיד אֵלֵלָה (קרובו של אבו בֶּכֶר). בקרב המכריע, הידוע כ'קרב הגמל' על-שם הגמל שעליו היה מונח אפיריונה של עֵאֲשָׁה, הובסו עֵאֲשָׁה ושותפיה (שנהרגו) בידי עלי. עֵאֲשָׁה, שלא נפגעה, פרשה מהמאבק הפוליטי, והמשיכה להיות מקור חשוב למסורות מפי הנביא.

10 למעשה, אִי-אִפְשָׁר להעתיק בפשטות את ההפרדה המודרנית בין 'ציבורי' ל'פרטי' לחברה הנדונה, שבה הופיעו הנשים לעתים קרובות בזירת הקרב ואף השתתפו בקרבות עצמם. ייחודה של עֵאֲשָׁה היה בנטילת הנהגה פוליטית לידיה ובהובלת צבא לקרב (Spellberg 1994: 4, 46). לאַסְמַא', כאמור, לא היו, ככל הידוע, יומרות פוליטיות.

בורדיה מדבר גם על כבוד הנפגע במקרה של רצח בן משפחה, שאז התרופה היחידה היא נקמת דם) הוא מוחלט, סביל ופגיע. הגבר נתון במצב של הכל או לא-כלום: או שהנשים במשפחתו נמצאות מעל לכל חשד, ואז הכבוד קיים, או שבנשים במשפחתו הוטל חשד, ואז הוא עוטה חרפה וכבודו אבוד, אלא אם כן ימחה כתם זה בפעולה אלימה – כולל "הרג הבת האשמה", כניסוחו של בורדיה (המציג את הדברים מנקודת ראות גברית) (Bourdieu 1966: 216-220).

מאז התפרסם בשנות הששים, זכה מאמרו של בורדיה (לצד עבודות אחרות שתיארו את 'חברת הכבוד והבושה הים-תיכונית') לביקורת רבה. המבקרים הצביעו בין השאר על כך, שתוצאות הפגיעה בכבוד-הגבר-הקשור-באישה הן בדרך כלל פחות דרמטיות משאפשר היה לצפות. אולם גם במקרים שבהם קיימת האפשרות שאישה תעבור על כל נורמות ההתנהגות המינית בלי להיפגע כלל, כבודו של הגבר ומהות תפקידו תלויים בשמירתה של האישה על נורמות אלה: הבניית ה'גבריות' כוללת בתוכה את הצלחתו של הגבר בשמירה על התנהגותו הנורמטיבית של בנות משפחתו; התנהגות בלתי-נורמטיבית של נשות המשפחה (אם, אחות, בת) משמעה פגיעה אנושה ב'כבודו' של הגבר, כלומר, בעמידתו בנורמות הקשורות בזהותו הגברית.

מובן שאין להעתיק מסקנות ולהשליך השלכות מחברה אחת לחברה אחרת, גם אם שתי החברות הן מוסלמיות. לפני שנוכל להסביר את הכפשתה של אָסמאַ' במונחי כבוד גברי בני־זמננו, אנו זקוקים לראיה של ממש לכך, שתפישה כזאת של כבוד הגבר, התלוי בהיותו של הנשים שהוא שולט בהן מעל לכל חשד (חשד בחריגה מההגבלות הפטריארכליות על חירותה של האישה, כמובן), אמנם התקיימה. אם קיימות עדויות לכך, שגברים הגיבו בחריפות על כל חשד של חריגה מההגבלות האמורות, הרי זו ראיה לקיומה של תפישת כבוד מסוג זה בחברה הנדונה כאן, דהיינו, בשכבה השלטת של החברה הערבית-אסלאמית במאה וחמישים השנים הראשונות לאסלאם.

ראיות כאלה אכן קיימות: כמסופר, נישאה בת אחיה של אָסמאַ', חַפְסָה בְּנַת עבד אל־רַחְמָאן אַבְן אַבִּי בֶּכֶר, לַחֶסֶן, בְּנוֹ שֶׁל הַח'לִיפָה השלישי, עֶתְמָאן, נֶרְצַח בְּיַד מוֹרְדִים מֵהַפְּרוּבִינְצִיּוֹת, הוֹכְרָז עֲלֵי חַלְיָהּ בַּחֲסוֹת הַמּוֹרְדִים (656/35). הַקֶּשֶׁר שֶׁלֹּעַם הַמּוֹרְדִים גֵּרַם לַעֲאִישָׁה וּבַעֲלֵי־בְרִיתָהּ, וְאַחֲרֵי כֵךְ לְמוֹשֵׁל סוּרִיָּה מְעֻאֲוִיָּה אַבְן אַבִּי סַפְיָאן, לְמֵרוֹד בּוֹ. הוּא עֹמֵד גַּם בְּפָנֵי מֵרֵד שֶׁל תּוֹמַכִּים־לְשַׁעֲבֵר (הַח'אַרְג'), שֶׁאַחַד מֵהֶם רִצַּח אוֹתוֹ לְבִסּוֹף. אֶל־חֶסֶן, בְּנוֹ הַבְּכוֹר שֶׁל עֲלֵי מְפֹאֲטָמָה בַּת הַנְּבִיאַ (מֵת 669/49), וִיתֵר עַל הַשְּׁלֹטוֹן לְטוֹבַת מְעֻאֲוִיָּה. הַשִּׁיעָה רוֹאָה עַד הַיּוֹם אֶת עֲלֵי וְצִאֲצִאֵי כּוֹכָאִים הַיְחִידִים לְשִׁלְטוֹן בַּאֲסֵלָאִם.

11 עלי אבן אבי טאלב (מת 661/40), בן דודו של הנביא, התאסלם כילד ונשא לאישה את פֶּאֲטָמָה בַּת הַנְּבִיאַ. לְאַחַר שֶׁהַח'לִיפָה השלישי, עֶתְמָאן, נֶרְצַח בְּיַד מוֹרְדִים מֵהַפְּרוּבִינְצִיּוֹת, הוֹכְרָז עֲלֵי חַלְיָהּ בַּחֲסוֹת הַמּוֹרְדִים (656/35). הַקֶּשֶׁר שֶׁלֹּעַם הַמּוֹרְדִים גֵּרַם לַעֲאִישָׁה וּבַעֲלֵי־בְרִיתָהּ, וְאַחֲרֵי כֵךְ לְמוֹשֵׁל סוּרִיָּה מְעֻאֲוִיָּה אַבְן אַבִּי סַפְיָאן, לְמֵרוֹד בּוֹ. הוּא עֹמֵד גַּם בְּפָנֵי מֵרֵד שֶׁל תּוֹמַכִּים־לְשַׁעֲבֵר (הַח'אַרְג'), שֶׁאַחַד מֵהֶם רִצַּח אוֹתוֹ לְבִסּוֹף. אֶל־חֶסֶן, בְּנוֹ הַבְּכוֹר שֶׁל עֲלֵי מְפֹאֲטָמָה בַּת הַנְּבִיאַ (מֵת 669/49), וִיתֵר עַל הַשְּׁלֹטוֹן לְטוֹבַת מְעֻאֲוִיָּה. הַשִּׁיעָה רוֹאָה עַד הַיּוֹם אֶת עֲלֵי וְצִאֲצִאֵי כּוֹכָאִים הַיְחִידִים לְשִׁלְטוֹן בַּאֲסֵלָאִם.

אל־עֲנָאם, שאביו היה שותפה של עאאשה למרד נגד אביו של חסן ונהרג בקרב (נגדו) רצה לשאתה והחליט להביא לפירוק נישואיה. הוא סיפר איזו שמועה שנגעה לה, אשר טיבה אינו מפורט, לחסן אבן עלי, וזה גירשה. אולם אחרי גירושה סירבה חפסָה להינשא לאל־מַנְדָ'ר, בשל האמצעי שנקט, ונישאה לעאסם, בנו של עמר אבן אל־ח'טַאב (הח'ליפה השני, 634/13–644/23).<sup>12</sup> שוב השתמש אל־מַנְדָ'ר באותו אמצעי ושוב גירש אותה בעלה. חפסָה נאלצה להיכנע לסחיטה ולהינשא למַנְדָ'ר, כדי שידיע בפומבי ששיקר (אל־בִּלְאֲדָ'רִי 1996, כר' 3: 572).

בלי קשר לאותנטיות של הסיפור עצמו, אפשר להשתמש בו היות שהוא מייצג תפישה של המציאות החברתית כפי שהתקיימה בתקופה הנדונה (הח'ליפים הראשונים). טיבן של השמועות שהפיץ אל־מַנְדָ'ר אינו מפורט, אך נראה שהן נגעו להתנהגות המכונה בלשון הפטריארכלית בלתי־צנועה, כלומר, חורגת מההגבלות הפטריארכליות על חופש התנועה והנראות הנשיים או על הקשר שלהן עם גברים. חריגות אלו פוגעות לא רק בכבוד האישה, אלא גם בכבוד הגבר – הן נוגעות להתנהגותה של האישה, אך די בהן כדי לאלץ את הגברים המעורבים לגרש את האישה שכבודה הוכתם. אין להניח כי שני בני־זוגה של חפסָה האמינו לשמועות הללו, שאם לא כן לא היתה נישאת בשנית. כמסופר, אהבו אותה שני הגברים ואף ביקרו אותה אחרי נישואיה לאחר. נישואין עם אישה מיוחסת היו צעד יקר, במתת כלה ובהבטחת רמת חיים מתאימה, וחפסָה מתוארת כאישה מבוקשת. אך ברגע שהועמדו בפני חשד כלשהו, נפגע כבודם של הגברים במידה כזאת שהם נאלצו לגרשה על־מנת לשמור עליו. החלטתה של חפסָה להינשא לבסוף למַנְדָ'ר הסחטן מעידה על כך שהבינה, שכל גבר שתינשא לו בעתיד ינהג כמוהם. תגובה דומה של גבר להפצת שמועות על אישתו מתוארת בפרשת הדיבה (אל־אֶפֶס). כמסופר, שקל הנביא לגרש את אישתו עאאשה, שהופצו עליה שמועות אחרי ששבה לבדה למדינה עם אחד הלוחמים (Spellberg 1994: 66–74).<sup>13</sup>

הכינוי 'ד'את אל־נְטַאקִין, רומז כאמור לחלק לבוש המכסה על האיברים שמסמלים את מיניותה של האישה. הַנְטַאקִין קושר את חלקי הלבוש ומגן על איברים אלה, שומר

12 עמר אבן אל־ח'טַאב היה מחשובי המהאג'רון, והח'ליפה המוסלמי השני (634/13–644/23). בתקופתו החלו הכיבושים המוסלמים, ובמידה רבה מיוחס לו מיסוד המדינה המוסלמית.

13 התיאורים שלפיהם התגובה להפצת שמועות על האישה היא גירושה בידי הגבר נראים כסותרים את הכלל המקובל בחברות הערביות במזרח התיכון, שעל־פיו קרוביה האַגְנְטִיים של האישה אחראים לשמירת כבודה ולהענשתה במקרה של חריגה (Meeker 1976; Tapper 16–17, 1991). במקרים הנזכרים הקרובים האַגְנְטִיים אינם שוקלים להעניש את האישה, אולם בתיאור אידיאלי של נישואין בתקופה האַמִיית מוזכר אחד מנכבדי שבט קְרִישׁ, המשיא את בתו או את אחותו, את האפשרות שיבוא 'להענישה' (אל־בִּירִי 1953: 308–309).

אותם במצב שבו עליהם להיות לפי הנורמה הפטריארכלית – בלתי־נגישים. כינוי המשייך לאֶסְמָא' שני פריטי לבוש מסוג זה רומז במעורפל על התרופפות כלשהי בשמירה הזאת. הַנְטָאק אולי קרוע, כפי שרומזת אחת מגירסאות הסיפור, שבה דנו בראשית המאמר, ובכל אופן הכינוי רומז על היכרות בלתי־נורמטיבית של הדובר (גבר זר) עם פריטי לבוש אינטימיים־למחצה של האישה המדוברת. במשתמע, רומז הדובר־היריב, כי חדר לתחום שלטונו הפטריארכלי של המוכפש. ערעור זה על שלטונו הפטריארכלי של הגבר מהווה ערעור סמלי על שלטונו הפוליטי ואף על כשירותו הפוליטית הבסיסית.

את האמור לעיל מדגישה גירסה, השמה את סיפור שתי החגורות בפיה של אֶסְמָא' עצמה, בעימות עם אל־חַג'אג' אַבְן יוֹסֶף, מפקד חיל המשלוח האַמִּי, שדיכא את המרד והרג את בנה. לאֶסְמָא' נודע, שאל־חַג'אג' לעג לבנה על הכינוי, והיא מסבירה אותו: אחת משתי החגורות היא החגורה שהאישה אינה יכולה בלעדיה, ובשנייה הביאה לנביא ולאביה צידה, ואם כן, על מה לעג לו?<sup>14</sup> גירסה זו היא גירסת ביניים, ונראה, שזו היתה ראשית התפתחות סיפור שתי החגורות: היא נשמעת מאוחרת מן הגירסה המתארת את תגובתו של עבדאללה אַבְן אַלְזַבִּיר, המסתפק בעמידה לצדה של אמו, ומוקדמת מן הגירסה הסיפורית המלאה, אשר הוצגה בראשיתו של מאמר זה, שבה מוותרת אֶסְמָא' על הַנְטָאק לטובת הנביא וקורעת אותו לשניים.

נראה אם כן, כי תומכיו של עבדאללה אַבְן אַלְזַבִּיר העדיפו לא לנסות להכחיש את ההכפשה המעורפלת, ובמקום זאת העמידו אותה במרכזו של סיפור הרואי, המהווה תשובה ניצחת לכל המכפשים. אֶסְמָא' מצורפת כשחקנית־משנה למאורע החשוב ביותר בהתהוות האסלאם – להַג'רה. הצבתה שם לצד אביה, שמיקומו מבסס את מעמדו כיוורשו הלגיטימי של מוחמד, מדגישה את הקשר שלה, ודרכה את זה של בנה, עם הנביא ועם אביה. קשר זה עם אָבוּ בַּכְר, דרך אֶסְמָא', היה בלי ספק בעל חשיבות ללגיטימציה של עבדאללה אַבְן אַלְזַבִּיר: הוא מוזכר בעימות בין עבדאללה לַמְעַאזִייה, שבו מתגאה אַבְן אַלְזַבִּיר בייחוס אבותיו ואמהותיו, והוא גם ממלא תפקיד חשוב בשירי שבח שנכתבו על צאצאיו, אשר מילאו תפקידים זוטרים בממשל המקומי העבאסי המוקדם.

אולם מוקד האנקדוטות בדבר קריעת הַנְטָאק הוא הצגתה של אֶסְמָא', בגירסה המפותחת של הסיפור, כגיבורה מוסלמית המסייעת לנביא והמקריבה למען האסלאם. אין זו הקרבה של חיים, או של רכוש, כי אם הקרבה של פריט לבוש,

14 והשוו אַבְן חַג'ר, כ'ר': 7: 684, שם הבגד הנזכר הוא הח'מאר, צעיף (פריט הלבוש שנשים לובשות בפוגשן גברים שאינם בני משפחתן [אַבְן עֶסְאֵכֵר 1981: 211]); שם: 487, שבו משמש נְטָאק אחד לכיסוי מונו של הנביא מפני הנמלים.

הקשור למרכיב מהותי בזהות הנשית הנורמטיבית – צניעות. השמירה של האישה על איי-הנגישות אל מיניותה מבטיחה את השליטה הגברית בתכונה זו שלה, ולפיכך היא מכוננת כמרכיב מרכזי בזהותה הנורמטיבית. האשה הנורמטיבית מגינה על גופה, ובעיקר על האזורים האינטימיים שבו, מפני מבטו או מגעו של גבר אחר, ובכך היא משמרת את שליטת הגבר המסוים בה (בהקשר הפטריארכלי, אפשרות של שליטה נשית על הגוף אינה באה בחשבון). הגנה זו נעשית באמצעות מערכת של ביגוד נורמטיבי, המכסה, באופן ממשי וסמלי, על מיניותה של האישה. הניסיון להכפיש את אֶסְמָא' באמצעות אזכור פריט לבוש המהווה חלק מהגנה זו הוא ניסיון לרמוז, שאֶסְמָא' חורגת מהנורמה בכך שאינה מגינה על גופה כראוי, ולשבור בכך את זהותה הנורמטיבית. על האפקטיביות של השמצה זו מעידה גירסת הביניים של אֶסְמָא', שבה היא נשאת בתחום הנורמטיבי ובגדיה נשארים שלמים, בעוד שהחגורה השנייה משמשת לנשיאת מזונם של הנביא ושל אביה, באופן שאינו מאיים על הנורמטיביות של לבושה. גירסה זו יוצאת ידי החובה להסביר את הכינוי ולהשיב את אֶסְמָא' לתחום הנורמטיבי, אך אינה מהווה תשובה ניצחת להכפשה, מאחר שאינה מעמידה דרמה מול הדרמה של הרמיזה המינית.

בהכחשה פשוטה ובהסבר עובדתי לא היה די כדי להגיב על העוצמה הדרמטית של ההכפשה. נחוצה היתה הגירסה הדרמטית המלאה, שהיא, כמשוער, מאוחרת יותר. בגירסה זו מקריבה אֶסְמָא' חלק מההגנה הנורמטיבית על נשיותה למען הנביא, כדי להזין אותו בהיותו נודד בדרכים – כלומר, תוך מילוי תפקיד נשי נורמטיבי של מספקת מזון. כדי להצדיק הקרבת דבר הקשור באורח מהותי כליכך בזהות הנשית הנורמטיבית, יצר המספר סיטואציה הרואית, המשולבת בדרמה המרכזית של תולדות האסלאם – בריחתו של הנביא מרודפיו, אנשי מכה (שיריביו האמיים הם מצאצאיהם!), והסתרתו עם אביה של אֶסְמָא' במערה. הקרבת פריט הלבוש, הקשור לצניעותה של האישה דווקא, יוצרת את הדרמה הנחוצה למעשה ההקרבה. במסגרת זאת של הקרבה למען הנביא, אותו מעשה שהיה נדון לגנאי בתנאים נורמליים, נהפך, בהיפוך דרמטי, למעשה של גבורה. אם נותר למישהו ספק בדבר הנורמטיביות של המעשה, בא הנביא – אמת המידה המוחלטת באסלאם – ופוסק: לא זו בלבד שהמעשה של אֶסְמָא' ראוי להוקרה, ולא זו בלבד שהיא מקבלת כפליים בזכות הקרבתה – אלא שהיא זוכה בגין המעשה לתמורה הגבוהה ביותר שהאסלאם עשוי להעניק על התנהגות נורמטיבית: כניסה לגן עדן עם הגושפנקה של הסמכות האנושית העליונה – הנביא. הכינוי שנועד להכפישה באמצעות רמז מיני – 'בעלת החגורתיים' – מציין עתה את שתי החגורות שתזכה

להן בגן עדן, ומבסס את מעמדה שם.<sup>15</sup> שומעי האנקדוטה היו מודעים לייחוד שבעובדה, שהנביא הוא שמבשר לְאֶסְמָאָא' על כניסתה לגן עדן. קבוצת אל־מְבַשְׂרוֹן באל־גִ'נָה, אלה שהנביא בישר להם במהלך חייהם שייכנסו לגן עדן, כוללת עשרה אנשים (ובניהם אביה של אֶסְמָאָא' ובן זוגה, אל־זְבִיר), כולם גברים. לא ידוע לי על קבוצה מקבילה של נשים, אך הציטוט מפי הנביא המבטיח גן עדן לְאֶסְמָאָא' היה בוודאי בעל משמעות רבה.

פרשת 'שתי החגורות' אינה הפרשה היחידה שבה מוזכרת אֶסְמָאָא' בקשר להגִ'רה. באנקדוטות אחרות היא מופיעה כמי שנשארה במכה לאחר שהנביא עִזְבָה. כמסופר, היה הנביא האחרון מבין המוסלמים שעזב את העיר, יחד עם אָבו בְּכָר. את הצגתו של אָבו בְּכָר כ'שני מבין השניים', האחרון שנלווה אל הנביא, יש לראות ללא ספק בהקשר של ויכוח על לגיטימציה: אם כחלק מביסוס הלגיטימציה של אָבו בְּכָר כיוורשו של הנביא, ואם כחלק מביסוס הלגיטימציה של נכדו, עבדאללה אָבן אל־זְבִיר. אולם באנקדוטות אלה מוצגת בתו של אָבו בְּכָר, אֶסְמָאָא', כמי שנשארה במכה לאחר הנביא.

אנקדוטה אחת מספרת כי אביו של אָבו בְּכָר, אָבו קַחְאֶפָה, ביקש לדעת אם אָבו בְּכָר השאיר לְאֶסְמָאָא' סכום כסף שיאפשר לה להתקיים בהעדרו. אֶסְמָאָא' השיבה בחיוב, והניחה לאָבו קַחְאֶפָה העיוור למשש צרור אבנים עטופות בבד, בטענה שזהו צרור הכסף שהשאיר לה אביה. אֶסְמָאָא', מוסרת האנקדוטה, מדגישה בסיום שאביה לא השאיר לה דבר.

לפי אנקדוטה אחרת זכתה אֶסְמָאָא' לביקורו של אָבו גִ'הַל, אחד מאויביו של הנביא במכה, עם חבורת כופרים מקָרִיש. אֶסְמָאָא' יצאה אליהם, והם שאלו אותה היכן הנביא ואביה. אֶסְמָאָא' ענתה בכנות שאינה יודעת, ואמנם לא ידעה. בתגובה סטר לה אָבו גִ'הַל על לחיה בעוצמה שקרעה את העגיל מעל אוזנה. שלושה ימים נשארה אֶסְמָאָא' ללא מידע על מקום הימצאם של הנביא ושל אביה, עד שגִ'ן (שד) בלתי־נראה שחלף במכה דקלם בתי שיר, שממנו אפשר היה להבין, כי הנביא ועמיתו שוהים באוהלה של אֶסְמָאָא' מעֵבֶד, האישה שאירחה אותם בדרכם למדינה (אָבן עֶסְאָכֶר 1981: 13–14).

האנקדוטה הראשונה מתמקדת במצב החומרי הקשה שממנו סבלה אֶסְמָאָא', נושא החוזר באחת האנקדוטות, המציגות את חייה אחרי ההגִ'רה במדינה לצדו של אל־זְבִיר האלים והקנאי (אָבן עֶסְאָכֶר 1981: 15–16). כאן הדגש הוא על נאמנותה של אֶסְמָאָא' – היא אינה מבקשת עזרה, ואינה מגלה את מצבה החומרי הקשה לאיש,

15 בדומה לגִ'עֶפֶר אָבן אָבִי טַאלַב, המפוצה בגן עדן בשתי כנפיים על זרועותיו שנקטעו בקרב מֵאֶתָּה ומוכתר כדו' אל־גִ'נָאֶחִין (בעל הכנפיים). אלא שבמקרה זה מרמז הכינוי על הענקת מעמד של מלאך.

אף לא לִסְבָּה הכופר. חשיפת העובדה שהנביא ואביה השאירוהו בחוסר כל, תפגע בדימויו של האסלאם אצל הקְרִישים הכופרים. כדי למנוע זאת מוכנה אֶסְמָא' לסבול מחסור ואף להוליך שולל את סבה העיוור.

אולם האנקדוטה השנייה חריפה יותר, שכן בה הופכת אֶסְמָא' לקורבן של אלימות גסה מצד אחד הכופרים הידועים לשמצה בקְרִיש. ההגְ'רָה, ובשלה העדרו של אביה ממכה, מותירה את אֶסְמָא' להתמודד לבדה מול קבוצה של גברים זרים – תפקיד שנראה כי נערה מכובדת אינה אמורה למלאו. הפגיעה בפרטיותה של אֶסְמָא', והקורבן שהיא מקריבה למען האסלאם, מודגשים על-ידי העובדה, שזרים אלו הם הגרועים שבכופרים. 'ישרה של אֶסְמָא', ואי-הצדק של הפגיעה בה, מודגשים בציון העובדה שבאמת לא ידעה היכן נמצא הנביא ואף לא נזקקה לשקר.

שיאה של הפגיעה באֶסְמָא' הוא הסטירה שספגה מאבּו ג'הל. במסגרת הנורמות הפטריארכליות שהנחו את הקוראים, אישה מכובדת אמורה להיות נתונה לשליטתו של אביה או בן-זוגה, ולא לשליטתם של זרים ובוודאי לא לאלימותם. הסטירה מבטאת באופן סמלי את עדיפותם של הכופרים בכוח פיסי, באמצעות לקיחת השליטה הגברית בידי הכופרים מאביה הנעדר של אֶסְמָא'. הפגיעה הפיסית מועצמת בכך שהפגיעה היתה באיבר אינטימי, האמור להיות מכוסה, ובכך שנגרם לה נזק פיסי ממשי. למעשה, מזמין הטקסט את הקוראים להרגיש את כאבה של אֶסְמָא' בהקשר של מושגיהם הפטריארכליים – פגיעה פיסית כואבת באיבר אינטימי של נערה חפה, האמורה להיות מוגנת. כל זה יוצר דרמה של הקרבה למען האסלאם. יש לציין, שקיומו של אל-זִבִּיר, בן זוגה של אֶסְמָא', אינו מוזכר כאן, ומתקבל הרושם שאֶסְמָא' עודה פנויה. לסבל הפיסי נוספת גם אי-הידיעה בדבר גורלם של אהוביה. וכך גם נפתרת הדרמה: הג'ן המדקלם מודיע לאֶסְמָא', שאביה והנביא הגיעו למקום מבטחים. ידיעה זו (עם הסוף הטוב, הידוע מראש לשומע הסיפור), מוצגת כמקילה על מצוקתה של אֶסְמָא', ואמורה מן-הסתם להקל גם על מצוקת השומעים בעקבות סבלה של הגיבורה. ידיעה זו גם מזכירה לשומע את סיבת הסבל – הנביא והאסלאם – ומציבה אותו בהקשרו הדתי הנכון.

מעניין להשוות את סיפור הישארותה של אֶסְמָא' במכה אחרי הנביא עם סיפור הישארותו של עלי במכה, המופיע כבר בקטעי סירה (ביוגרפיה של הנביא) מוקדמים המתוארכים לשנת 100 להגְ'רָה. הנביא מצווה על עלי לישון על מיטתו ולהתכסות בכסותו. הכופרים זוממים להרוג את הנביא ומקיפים את הבית, אך אינם יכולים למצוא את הפתח מאחר שהאל מכה אותם בסנוורים. סיפור זה על הצלתו הנסית של עלי מדגיש את מעמדו כיוורשו של הנביא וכבן סמלי שלו.

אֶסְמָא', לעומת זאת, אינה ניצלת כתוצאה מהתערבות נסית, אלא סובלת מרעב ומאלימות למען הנביא. הסיפור המיתולוגי כאן ריאליסטי יותר: אין החלפה סמלית

בין הנביא לגיבור אחר, אין מזימה לרצח ולא הצלה נסית. הנערה פשוט נותרת לבדה מול קבוצה של גברים אלימים, שכמותה התקיימו, יש להניח, במציאות המתוארת, והם תוקפים אותה באופן מציאותי לגמרי. המימד המיתי מתבטא כאן בדרמה של הסבל וההקרבה, ולא במעשים שמחוץ לגדר הטבע.

כמאורע מיתי מחוויר סיפורה של אֶסְמָא' לעומת הנס שנעשה לעלי. לכן אין זה סביר שסיפור כזה נוצר בתגובה לסיפורו של עלי, ועלינו להניח שהוא קדם לו. סביר להניח, כי סיפורה של אֶסְמָא' נוצר, ככל הנראה, על רקע המרד של עבדאללה בן אל־זֵבִיר בנה, במסגרת המאמצים לקשור אותה עם הנביא בדרמה של ההג'רה, ובאמצעותה – את בנה הטוען לח'ליפות. מכאן עולה, שסיפור הישארותו של עלי במכה נוצר כתגובה שיעית לתעמולה הזֵבִירית, מאוחר יותר במהלך התקופה המרואנית.

הסיפור על שתי החגורות של אֶסְמָא' והסיפורים על הישארותה במכה מדגימים הן את האופן שבו משמש הסיפור המיתי ללגיטימציה פוליטית והן את האופן שבו משותפות הנשים בלגיטימציה ובדה־לגיטימציה של הגברים הקשורים בהן, ובייחוד של בניהן. המיתוס מצייר את אֶסְמָא' כמי שהקריבה וסבלה למען האסלאם בפרק המרכזי של הדרמה המיתית של חיי הנביא. הסבל וההקרבה, כמו גם ההשמצה שקדמה להם, בנויים סביב פגיעה בצניעותה של האישה, כלומר בשליטה שיש לגברים במשפחתה עליה ועל הנגישות המינית אליה. טענה זו על פגיעה בצניעותה של אֶסְמָא' מועלית מלכתחילה כהשמצה מיוזגנית מעורפלת, המכוונת להטיל כתם על־ידי רמיזה לפגיעה בנורמטיביות הפטריארכלית של אותה אס מיתולוגית. אלא שהשמצה זו נהפכת בגירסה המאוחרת, הפרו־זֵבִירית, לדרמה של גבורה והקרבה למען האסלאם, והפגיעה בצניעות הופכת למעשה הקרבה בעל גושפנקה מטעם הנביא. העמדת המינויות הנשית והשמירה עליה כקורבן לפגיעה, ולו גם שולית, מהווה מוטיב מרכזי גם בדרמה של סיפורי ההישארות במכה. יחד מכוננים סיפורים אלה את דמותה של אֶסְמָא' כאס מיתולוגית וכגיבורה מוסלמית בעת ובעונה אחת, גיבורה המקריבה למען האסלאם דווקא כאשר נורמטיבית בחברה פטריארכלית. בה בשעה מהווים סיפורים אלה דוגמאות של שיח פוליטי־תעמולתי, שמטרתו לקדם אינטרסים של פלג פוליטי, הפעיל שנים רבות לאחר האירועים המתוארים בהם. למרות – ואולי בגלל – שאין לראות בסיפורים אלה תיאור מדויק של אירועים היסטוריים בתקופה שאליה הם מתייחסים, הם מהווים מקור חשוב לחקר מקומן של הנשים בשיח הפוליטי ובתרבות הפוליטית של מאתיים השנים הראשונות לאסלאם.

## ביבליוגרפיה

אבן חג'ר אל-עסקלאני, אחמד אבן עלי, חש"ד. אל-אסאבה פי תמיז אל-סחאבה, אל-קאהרה: דאר נהרת מסר.

אבן חנבל, אבו עבדאללה אחמד אבן מוחמד, 1969. מסנד אל-אמאם אחמד אבן חנבל, בירות: אל-מכתב אל-אסלאמי, דאר סאדר.

אבן מנזור, אבו אל-פדל ג'מאל אל-דין מחמד אבן מכרם, 1956. לסאן אל-ערב, בירות: דאר סאדר ודאר ביירות.

אבן סעד, אבו עבדאללה מוחמד, 1957. כתאב אל-טבקות אל-כברא, בירות: דאר סאדר ודאר ביירות.

אבן עבד רבה, אבו עמר אחמד אבן מוחמד אל-אנדלוסי, 1962. כתאב אל-עקד אל-פריד, בירות: דאר אל-כתאב אל-ערבי.

אבן עסאכר, אבי אל-קאסם עלי אבן אל-חסן, 1981. תאריח' מדינת דמשק וד'כר פדלהא ותסמית מן חלהא מן אל-אמאת'יל אן אג'יתאז בנאחיהא מן וארדיהא ואהלהא: תראג'ים אל-נסאא' (מהדירה: ספינה אל-שהאבי), דמשק: דאר אל-פכר.

אבן עסאכר, אבי אל-קאסם עלי אבן אל-חסן, 1995. תאריח' מדינת דמשק וד'כר פדלהא ותסמית מן חלהא מן אל-אמאת'יל אן אג'יתאז בנאחיהא מן וארדיהא ואהלהא (מהדיר: עמר בן ר'אמה אלעמרוי), בירות: דאר אל-פכר.

אל-בלאד'רי, אחמד אבן יחיא, 1996. כתאב ג'מל מן אנסאב אל-אשראף, בירות: דאר אל-פכר.

אל-זבירי, אבו עבדאללה מסעב בן עבדאללה, 1953. כתאב נסב קריש (מהדיר: א. לוי-פרובנסל), אל-קאהרה: דאר אל-מעארף.

אל-טברי, אבו ג'עפר מחמד בן ג'ריר, 1964. תאריח' אל-רסל ואל-מלוכ (מהדיר: דה חויה), לידן: א.ג. בריל.

Ahmed, Leila, 1986. "Women and the Advent of Islam", *Signs* 11, 2: 665–691.

- Ahmed, Leila, 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press.
- Bourdieu, Pierre, 1966. "The Sentiment of Honour in Kabyle Society", in: J.G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*, London: Weidenfeld and Nicolson, 191–241.
- Garlick, Barabra, Dixon, Susan and Allen, Pauline (eds.), 1992. *Stereotypes of Women in Power: Historical Perspectives and Revisionist Views*, New York, Westport and London: Greenwood Press.
- Hillard, Tom, 1992. "On the Stage, Behind the Curtain: Images of Politically Active Women in the Late Roman Republic", in: Barbara Garlick, Susan Dixon and Pauline Allen (eds.), *Stereotypes of Women in Power: Historical Perspectives and Revisionist Views*, New York, Westport and London: Greenwood Press, 37–64.
- Hunt, Lynn, 1991. "The Many Bodies of Marie Antoinette: Political Pornography and the Problem of the Feminine in the French Revolution", in idem. (ed.), *Eroticism and the Body Politic*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 108–130.
- Lane, Edward William, 1984 [1863]. *An Arabic-English Lexicon*, Cambridge: Islamic Texts Society.
- Meeker, M., 1976. "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs", *International Journal of Middle East Studies* 7: 243–270 and 383–422.
- Mernissi, Fatima, 1991. *Women in Islam: A Historical and Theological Enquiry*, Oxford: Basil Blackwell.

- Okin, Susan Moller, 1979. *Women in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press.
- Roded, Ruth Michal, 1994. *Women in Islamic Bibliographical Collections: From Ibn Sa'd to Who's Who*, London and Boulder: Lynne Reinner Publishers.
- Spellberg, Denise A., 1994. *Politics, Gender and the Islamic Past: The Legacy of 'Aisha Bint Abi Bakr*, New York: Columbia University Press.
- Tapper, Nancy, 1991. *Bartered Brides: Politics, Gender and Marriage in an Afghan Tribal Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuana, Nancy, 1993. *The Less Noble Sex: Scientific, Religious and Philosophical Conceptions of Women's Nature*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.