

כיסוי ועיטור פניהן וראשיהן של נשים לפי מקורות מוסלמיים קדומים

הדס הירש*

אביזרים ואמצעים שונים שבהם משתמשים אנשים בכדי להתלבש ולקשט עצמם משקפים נורמות תרבותיות, ערכי מוסר ומבנים משפחתיים בחברה נתונה. חיבור זה בודק את הקודים התרבותיים בלבושן של נשים מוסלמיות, בעבר ובהווה, הנסמכים על המקורות הנורמטיביים הקנוניים – הקוראן והחדי'ת'. המחקר מציג בתחילה אמירות קוראניות הנוגעות לכיסוי ראשיהן ולאיפור פניהן של נשים; הופעתן החיצונית נבדקת בהמשך על רקע המציאות החברתית במאות הראשונות לאסלאם. סביר להניח כי החוקים הקוראניים המחמירים חלו תחילה על נשותיו של הנביא בלבד ורק מאוחר יותר על כלל הנשים המוסלמיות. חוקים אלה סיפקו את הבסיס האידיאולוגי-נורמטיבי לדיונים מקיפים ומפורטים יותר שאנו מוצאים בספרות החדי'ת' ובפרשנות הקוראנית אשר, כך אנו מניחים, היו שיקוף של פרקטיקות מקובלות בחברות המוסלמיות הקדומות. היו אלה כמובן גברים, ולא נשים, אשר ניסחו חוקים אלה. ברצונם לרסן את מה שהחשיבו כמניית בלתי מרוסנת, פעלו הגברים לבסס את מעמד השליט בתוך המבנה המשפחתי הפטריארכלי-פטריליניאלי.

מבוא

פרננד ברודל (Braudel), מגדולי ההיסטוריונים של המאה העשרים, מסביר בצורה הקולעת ביותר את החשיבות הטמונה בחקר ההיסטוריה של הלבוש:

The history of costume is less anecdotal than would appear.
It touches on every issue – raw materials, production
processes, manufacturing costs, cultural stability, fashion

* ברצוני להודות לפרופ' אבנר גלעדי שהנחה אותי בכתיבת עבודת המ.א. ואף העיר הערות רבות ומועילות למאמר זה.

and social hierarchy. Subject to incessant change, costume everywhere is a persistent reminder of social position (Braudel 1981: 311).

הלבוש הוא חלק מן המראה האנושי הכולל גם עיצוב שער, ענידת תכשיטים, איפור, קעקועים ודפורמציות באברי גוף שונים, וניתן להוסיף לכך את ממד הריח – שימוש בבשמים. המראה החיצוני על מרכיביו השונים הוא מעין הצגה של תרבות ויוזאלית, שפריטיה נושאים מסרים ברמות חברתיות ופסיכולוגיות שונות (Kuper 1973: 348). ההיסטוריה של המראה החיצוני בכלל ושל הלבוש בפרט נוגעת אפוא בלבה של ההיסטוריה החברתית-תרבותית ונושקת כמעט לכל אחד מן הנושאים בענף זה של המחקר ההיסטורי (Roche 1994: 5).

האנתרופולוגיה החברתית, המתמקדת בארגונים חברתיים, ביחסים בין בני האדם ובמערכות פוליטיות ומשפחתיות, וכמוה האנתרופולוגיה התרבותית, העוסקת בערכים ובסמלים ובקשר שבין תרבות ואישיות, תרמו רבות למחקר ההיסטורי של הנשים בכלל ושל חברות מוסלמיות במזרח התיכון בפרט. האנתרופולוגיה חשפה והעלתה לראשונה לדין את עולמן של הנשים שאינן משתייכות לאליטה, בניסיון לתאר את הרובד היומיומי ביחסים בין בני האדם. ברובד זה כלולים בין היתר דפוסים של שיתוף פעולה, קשרי שארות וסמלים משותפים. משימתו של האנתרופולוג היא להסביר את אופי הסדר החברתי ואת משמעותם של מושגי היסוד בחברה השונה בדרך כלל מזו של החוקר עצמו. פענוח מהויותיהם וצפונותיהם של הסמלים בחברה הנחקרת תורם גם לשחזור עברה של אותה חברה, שבו מעוניין ההיסטוריון (Eickelman 1989: 17-19).

המתודה הבסיסית ששימשה אותי במחקרי היא ניתוח היסטורי פילולוגי, אך לצורך ניתוח משמעויותיו הסימבוליות של הטקסט נעזרתי בכלים מן האנתרופולוגיה ובפרט במתודולוגיה שפיתח קליפורד גירץ (Geertz) לחקר תרבות באמצעות ניתוח מערכת הסמלים ומשמעויותיה בעיני בני התרבות הנחקרת.

הנדבך המרכזי בשפת הפרשנות התרבותית של גירץ הוא הסמל ותהליכי ההסמלה המשמשים בבניית עולמן של חברות שונות. התרבות לפי גירץ מתבטאת בסמלים ציבוריים, ומשום כך משמשות לו המערכות הסימבוליות בסיס, מסגרת, חומר למחשבה וכלי בפרשנות של תרבויות מסוגים שונים. "התבוננות בממדים הסימבוליים של הפעולה החברתית – אמנות, דת, אידיאולוגיה, מדע, חוק, מוסר, שכל ישר [...]" – היא צלילה אל התוכן, ועל כך ייעודה של האנתרופולוגיה הפרשנית והוא לשטוח את התשובות שנתנו אחרים ברעותם צאן אחר בעמקים אחרים", מציין גירץ (גירץ 1990: 39). האנתרופולוגיה, בהשראת "הפרשנות התרבותית" של גירץ, עוסקת גם בלבוש. זה

כיסוי ועיסוק פניהן וראשיתן של נשים לפי מקורות מוסלמיים קדומים

מייצג ערכים חברתיים-תרבותיים, ועל פי קלוד לוי-שטראוס (Lévi-Strauss) אף סטרוקטורות חברתיות (Schwarz 1979: 32). למעשה לובש האדם, תרתי משמע, את ערכיו התרבותיים, ובאמצעות לבושו מפגין היבטים שונים באישיותו (יוספברג-בן סימון 1981).

המראה החיצוני על היבטיו השונים נכלל בהגדרה של סמל בהיותו בבואה פומבית, אם כי אילמת, לריבוד סוציו-אקונומי ואף לערכים מוסריים וחברתיים הכוללים בתוכם גם את מערכת היחסים בין המינים. פענוח מסרים סימבוליים הטמונים בהיבטים שונים של מראן של נשים מוסלמיות עשוי להעניק להיסטוריון הבנה טובה יותר של המציאות ההיסטורית בחברה המוסלמית במאות הראשונות לאסלאם, ובפרט בסוגיית מעמדן ותפקידיהן של הנשים בחברה זו.

נשים, המופלות במקרים רבים גם בהווה, נושלו מן ההיסטוריה שבדרך כלל נחקרה על בסיס מקורות שגברים כתבו, הנחות יסוד שגברים הניחו ושאלות מחקר שגברים שאלו (אגמון 1994: 11). השונות הביולוגית-פיזית משמשת לפיכך במחקר זה נקודת מוצא לדיון בהתפתחויות חברתיות שונות באמצעות שימוש במושג המגדר, מושג פמיניסטי מערבי, המייצג את מכלול המשמעויות החברתיות של ההבחנה בין זכרים לנקבות (Nicholson 1994: 79).

פדוה מלטי-דגלאס יוצאת כנגד הנטייה להשתמש בקטגוריית המגדר בחקר החברות המערביות בלבד. היא מציינת שלמרות השוני בין יחסי המינים בחברות מזרח תיכוניות ובחברות מערביות אין להירתע משימוש במגדר כקטגוריה לניתוח חברתי, מכיוון שלכל חברה נחקרת יש הגדרות אופייניות של מערכת היחסים בין המינים במסגרתה (Malti-Douglas 1991: 6). עם זאת, כאשר מבקשים ליישם קטגוריות מסוג זה על חברות מוסלמיות יש לבחון את ההקשר החברתי-היסטורי שבו צמח מושג המגדר מצד אחד, ואת ההקשר החברתי-היסטורי שבו מעוניינים ההיסטוריונים ליישם אותו, מצד שני.

אחת מהנחות היסוד במחקר שעליו מבוסס מאמר זה היא כי לבוש הוא סמל, סממן מאפיין של תרבות, וגלומות בו משמעויות חברתיות שונות. בהקשר האסלאמי בחרת לנתח משמעויות אלו כפי שהן משתקפות בספרות הערבית הקלאסית, בטקסטים שביקשו לעצב את המראה ההולם לנשים המוסלמיות, קרי הקוראן והחדית'. מקורו של הקוראן, כתב הקודש המוסלמי, בחג'אז של אמצע המאה השביעית ויש לשער שלמרות היותו מקור נורמטיבי הוא משקף, לפחות במידת-מה, מציאות מן המאה השביעית. לפי גולדציהר נוצר החדית' במאות וחמישים השנים הראשונות לקיום האסלאם ועיקר חשיבותו בהיותו בבואה לחיי הקהילה המוסלמית ולהתפתחויות שחלו בה בתקופה שנוכרה (גולדציהר 1951: 37-38). עם זאת, יש להניח כי החדית' משקף בעיקר חברות מוסלמיות במרכזים הגדולים של המזרח התיכון, אף כי ישנם גם אוכורים להשפעות זרות מכיוונים שונים.

הכללים המנוסחים בקוראן מתווים כללי בלבד למראה הנשי הרצוי, ואילו דיון מלא בסוגיה נמצא בספרות החדית', העוסקת בהרחבה במגוון נושאים הקשורים למראה החיצוני בכלל ולמראה הנשי בפרט. מטרתו של מאמר זה הנה לברר את העקרונות הקוראניים הכלליים בנושא, להאיר היבטים מספרות החדית' בסוגיית כיסוי הראש וקישוטו ולנתח כמה מן המשמעויות הסימבוליות העולות מתיאורים אלו, במטרה ללמוד על מערכת היחסים בין המינים כפי שזו משתקפת בכללי ההופעה החיצונית של נשים.

המראה החיצוני כולו והלבוש בפרט משמשים בדיון זה עדים אילמים לתפיסת האישה בחברה המוסלמית, וליתר דיוק לדרך שגברים מוסלמים תפסו נשים בכלל ואת נשותיהם בפרט. זאת על סמך ההנחה שמנורמות וממוסכמות של מראה חיצוני אפשר ללמוד על מערכות הערכים של החברה שבה הן מתפתחות, על מדרג החשיבויות שהיא מייחסת לערכים שונים, על המבנה המשפחתי המקובל ובעיקר על התפיסה הגברית בעניין מקומה ומעמדה של האישה בחברה.

כיסוי ראשיהן של הנשים בקוראן

כאמור מבוסס החדית', לפחות במוצהר, על העקרונות שנקבעו בקוראן, עקרונות המהווים רקע אידיאולוגי, נורמטיבי ומעשי לדיון המאוחר והמקיף יותר. מעבר להיות הקוראן כתב הקודש המרכזי למוסלמים, יש לזכור כי בסיסו ההיסטורי נסוע במציאות החברתית שהתקיימה בחצי האי הערבי במאה השביעית, ולכן ניתן להניח שבהיותו מכון לעצב את עולמם ואת אורח חייהם של היושבים בחג'אז הוא גם משקף את המציאות הזו. פולור רחמאן גורס כי אחת מן המטרות המרכזיות של הקוראן הייתה לייסד חברה ארצית ולציידה בתורת מוסר ובמושגים של צדק, אם כי על פי האמונה המוסלמית המסר של הקוראן, בהיותו נצחי ואוניברסלי, אינו תלוי בזמן ובנסיבות היסטוריות (Rahman 1980: 37; Watt 1988: 2).

ערב עליית האסלאם הייתה המשפחה בחצי האי הערבי בשלבי מעבר מדגם שבו התקיימו סממנים של מבנה מטריילינאלי-מטריארכלי לצד המבנה הפטריילינאלי-פטריארכלי, לדגם פטריילינאלי-פטריארכלי מובהק. הנביא מוחמד חתר לחזק את המשפחה הגרעינית ולהעדיפה על פני מסגרות ההשתייכות שנהגו במבנה השבטי ולהדגיש את אחריות הגבר ואת שליטתו; דגם משפחה פטריילינאלי-פטריארכלי התאים למטרה זו (Karmi 1996: 8). צניעות האישה, שמירת תומתה לפני הנישואין, נאמנותה במסגרת הנישואין ובידודה במרחב נפרד או באמצעות לבוש הם אמצעים שנועדו להבטיח את אבהותו של הגבר על צאצאי אשתו.

פסוקי הקוראן הדנים בהופעתן החיצונית של הנשים מתמקדים בשמירת מראה

צנוע, כלומר, כיסוי אברי הגוף והצנעת העדיים, בפרט אלו הנענדים על אברי גוף מוצנעים דוגמת האוזניים והצוואר. לדוגמה, סורת אל-נור, פסוק 31: "ואמור למאמינות: תשפלנה עיניהן, ושמרו ערוותן, ולא תגלינה עדין מלבד הגלוי ממנו [...]". באשר לסוגיית ההתעטפות ומידותיה, אין בכל פסוקי הקוראן העוסקים בלבוש הנשים התייחסות מפורשת לכיסוי הראש ובוודאי שלא לכיסוי הפנים. מן הפסוקים עולה שעל הנשים להשתמש בצעיפיהן השונים, בין שהכוונה לח'מאר (צעיף קטן) ובין שהכוונה לג'לבאב (כסות עליונה), באופן שיכסו אברים רבים יותר ממה שהיה מקובל לכסות קודם לכן. אין אזכור מפורש למידת ההתעטפות הנדרשת, והפרשנות היא זו שקבעה כי יש לכסות את הראש ולעתים אף חלקים נרחבים מן הפנים.

פסוקי הקוראן מעידים על מגמה של הצרת צעדי הנשים ששיאה הוא בהתייחסות לנשות הנביא, הנתפסות כנשות אליטה וכמודל לחיקוי כאחד. בהתחלה הוטלה ההגבלה המרכזית – החג'אב כווילון או כמסך מפריד – על נשות הנביא בלבד, כפי שנאמר בסורת אל-אחזאב, פסוק 53: "[...] ובשאלכם מהן חפץ ושאלתם מאחורי מסך [...]". מן הפסוק הקוראני הנידון לא עולה אפילו ברמז כי החג'אב הוא פריט לבוש או שהוא עתיד להפוך לכוזה; אך מתברר כי הפרשנים הקדומים ראו בחג'אב פריט לבוש נשי שנועד לכסות ולהסתיר. גם בפסוקי הקוראן האחרים (שבעה במספר) שבהם מופיע המושג חג'אב אין הכוונה לפריט לבוש, בוודאי לא נשי, אלא הכוונה, כאמור, הייתה להפרדה באמצעות וילון או מסך (עבד אל-באקי 1985: 193).

מסקנתי היא כי פסוק זה עבר הרחבה של משמעויות בשני כיוונים: האחד – הפיכת המושג חג'אב לפריט לבוש נשי אופייני, והשני – החלתו כחובה קטגורית על הנשים המוסלמיות כולן, אף כי במקורו הוא עוסק בנשות הנביא בלבד. מעט ידוע על התהליך שבו החג'אב הפך לפריט חובה לכל מוסלמית, אך נראה כי תהליך זה התרחש במאות הראשונות לאסלאם, לאחר צאת הערבים מגבולות חצי האי הערבי ובעקבות מפגשם עם התרבויות הביזנטית והססאנית. באמצע המאה השמינית, עם עליית העבאסים לשלטון, הפך החג'אב לחובה קטגורית החלה על הנשים המוסלמיות כולן (Stowasser 1994: 92-93).

מעניין כי מומחי ההלכה האסלאמית בחרו להיסמך על הפסוק הנזכר בעת שקבעו כי חובה על הנשים המוסלמיות להתעטף ולא על פסוק 59 באותה סורה, שבו נזכרים במפורש פריטי לבוש נשיים ודרך ההתעטפות בהם: "[...] אמור לנשותיך ולבנותיך ולנשי המאמינים, כי תורדנה רדידיהן (בצאתן) [...]". נראה כי משהפך החג'אב לפריט לבוש מקובל לנשים, גם בהשפעת נורמות לבוש זרות, חיפשו פרשני הקוראן אסמכתה לכך. הם בחרו בפסוק שבו נזכר החג'אב כאמצעי להפריד בין גברים לנשים (אף כי, כאמור, מובנו המקורי אינו לבוש) מכיוון שבפסוק נזכר מפורשות אריג כלשהו

המשמש כאמצעי ליצירת מחיצה בין המינים, וכן משום שהפסוק כללי דיו בכדי לאפשר פרשנויות שונות לבידוד האשה, כולל פרשנויות מחמירות במיוחד. ריצ'רד בל מציין כי זמנו של פסוק 59 בסורת אל-אחזאב מאוחר כנראה מקדמו וכי מן הפסוק המאוחר אנו למדים שחלה מגמה של החמרה ביחס לנשים (Bell 1991: 100). הפסוק האחרון מחייב את כל הנשים להנמיך את הצעיפים על ראשיהן ופניהן, בניגוד לנזכר בפסוק 53 שלפיו הצוויים המחמירים מיועדים לנשות הנביא בלבד. לכאורה אך טבעי הוא שדרישות המוסר והצניעות מנשות הנביא תהיינה מחמירות במיוחד, אך מפסוקים נוספים עולה כי כלל הנשים המוסלמיות נדרשו להתעטף כראוי ולנהוג בדרך המונעת פיתוי גברים.

דרישות הצניעות מתרופפות מעט ביחס לנשים מבוגרות, כאילו רומז הכתוב כי מי שהקפידה כל חייה על הקביעות הקוראניות תזכה לעת זקנתה בהקלות מסוימות, אף כי הללו אינן מומלצות. הדבר נאמר בסורת אל-נור, פסוק 60: "והנשים אשר חדל להיות להן אורח כנשים, אשר לא תשברנה עוד לאיש, לא יהיה בהן חטא, כי תסירנה את בגדיהן מבלי הראות עדיין. וכי תמנענה (מזאת) טוב יתר להן, ואלוהים שומע ויודע". יש לציין שההקלה לנשים המבוגרות נובעת בראש ובראשונה מן העובדה שמינותן אינה מסכנת את כבוד הגברים לאחר תום גיל הפריור.

גם מן המחקר האנתרופולוגי עולה כי יש קשר בין מידת ההתעטפות הנדרשת מנשים בחברות מוסלמיות לבין גילן הביולוגי. לילה אבו-לור'וד מציינת בעבודתה על אולאד עלי (שבט נומאדי החי במצרים) כי ככל שהנשים מתבגרות והאטרקטיביות המינית שלהן יורדת פוחת מספר הגברים שהן כפופות להם, מה גם שחלקם כבר ממילא נפטרו (Abu-Lughod 1988: 62-63). לנשים המשתייכות לקטגוריה זו יש מידה מסוימת של חופש בלבוש. אבו-לור'וד מסיקה שהתעטפות מקסימלית מוטלת על נשים נשואות בגיל הפריור שעה שהדרישות המופנות לנשים מבוגרות מחמירות פחות. יצוין שהנשים המבוגרות שאינן רעולות במידה המקסימלית אינן נחשבות למכובדות פחות, והן זוכות ליוקרה ולמעמד בשל ניסיון החיים העשיר שלהן ובשל אדיקותן.

ייתכן שהשורשים הקדם-אסלאמיים הם שהטביעו את חותמם על עיצוב הגורמות המוסלמיות ביחס לנשים, כגון מנהג הרעלה שהיה מקובל כבר בחברות הקדומות של המזרח התיכון (Marmortein 1954: 2). הערבים (המוסלמים החדשים) באו במסעות כיבושים במגע עם ציביליזציות קדומות, בפרט עם החברות העירוניות של פרס וביזנץ, שם נשים רעולות היו ביטוי מובהק לסדר פטריארכלי. פאטמה מרנסי סבורה כי הסיטואציה החברתית-כלכלית בימיו של הנביא היא שהובילה להחמרה ביחס לנשים. חוסר סדר וביטחון בעיר מדינה ומקרים של פגיעה בנשות הנביא עודדו את כיסוי הנשים בכדי לזהות באמצעותו את מעמדן, להגן עליהן ולהעניק להן מידה של אינטימיות (Mernissi 1991: 180). על רקע זה הפך החג'אב הקוראני, המיוחס לנשות

כיסוי ועיסוק פניהן וראשיתן של נשים לפי מקורות מוסלמיים קדומים

הנביא, לכיסוי ראש ולסמל סטטוס האופייני לנשות הנביא תחילה. מאוחר יותר הצטרפו למעגל זה נשים עירוניות ולבסוף נקבע התג'אב כרצוי ואף כהכרחי לכלל הנשים המוסלמיות.

פסק 31 בסורת אל-נור הוא הפסוק התובעני והמחמיר ביותר ביחסו לכלל הנשים המוסלמיות, אך הצוויים המחמירים שבו אינם כוללים כיסוי ראש ובודאי שלא כיסוי פנים, אלא מתייחסים לשמירת הערוה וכיסוי החזה. נראה כי משמעות קשירת הצעיף לחיק היא התעטפות בח'מאר באופן שיכסה חלקים גדולים יותר ממה שהיה מקובל עד לירידת הפסוק, אך אין בו כל אוכור או רמז לכיסוי הפנים או חלקים מהם. מוחמד בן עמר אל-זמח'שרי, פרשן רציונליסטי מן המאה השתים עשרה, מפרש כי הכוונה היא לכיסוי הרווח שבין הראש לשמלה, אולי משום שמפתח השמלות היה רחב ודרכו נגלו הצוואר ואזור החזה. ישנן אף מסורות המצינות כי הנשים נהגו להפשיל את צעיפיהן לאחר במכוון בכדי שייחשף צווארן, ומשום כך ירד הפסוק (אל-זמח'שרי 1966–1968: 62).

סוגיית הלבוש בספרות החדית'

אחת מהנחות היסוד במחקר זה הנה כי ספרות החדית' היא אכן בבואה של התפתחויות שחלו בחיי העדה המוסלמית הקדומה, ומשום כך שאלת האותנטיות שלה במובן הצר של המושג אינה כה משמעותית. בין שהנביא אמר דברים מסוימים ובין שרמו להם בדרך אחרת, עצם העלאתם על הכתב והשמתם בפיו של הנביא או בפיותיהם של הסחאבה, מלמדות מה היו הנושאים המרכזיים שהעסיקו את הקהילייה המוסלמית המתפתחת ואלו פתרונות הוצעו לבעיות שצצו במהלך שלוש מאות השנים הראשונות לאסלאם. המושג "שלוש המאות הראשונות לאסלאם" נועד להבהיר כי ספרות החדית' הנה ספרות דינמית שנוצרה והתפתחה בפרק הזמן שנוצר על פי צורכי החברה המשתנים. מגוון הנושאים הנידונים בחדית' מלמד כי השינויים שחלו בחברה הערבית הנומאדית שיצאה מחצי האי הערבי והפכה לאלוה פוליטית וחברתית היו נרחבים לאין ערוך.

גם אם מקבלים את ההנחה שהחדית' אכן משקף את חיי העדה בתחומים שונים, עדיין נשאלת השאלה אם הוא משקף את הרצוי או שמא את המצוי. נראה כי מצד אחד משקף החדית' את השאיפות האידיאליסטיות של הקהילייה המוסלמית ומכאן תפקידו בעיצוב הנורמות, אף כי יש להניח שבקובצי החדית' ובעיקר בששת הקבצים המהימנים (ה'סת אל-סחאח") יש אידיאליזציה ונוסטלגיה של דור המייסדים של האסלאם (Stowasser 1984: 14). מצד שני, שאיפות ונורמות של חברה אינן נקבעות בחלל הריק, יש מאין, אלא נסמכות על מציאות קיימת. לפיכך יש לראות בחדית' גם בבואה של חיי החברה המוסלמית והחברות הסובבות אותה בכלל ושל מנהגים הנוגעים למראה חיצוני וללבוש בפרט.

לצורך מחקר זה נסקרו קובצי החדית' שחשיבותם בקביעת הלכות ודרכי התנהגות רבה ביותר: ששת הקבצים המהימנים בעריכת אל-בח'ארי (נפטר 870), מסלם (נפטר 875), אבו דאוד (נפטר 899), אל-נסאי (נפטר 918), אל-תרמדי (נפטר 892) ואבן מאג'ה (נפטר 886), וכן המסנד של אל-דארמי (נפטר 869), אל-מוטא של מאלכ בן אנס (נפטר 715), המסנד של אבן חנבל (נפטר 855) וכתאב אל-טבקאט של אבן סעד (נפטר 845).

בכל אחד מששת קובצי החדית' המהימנים יש פרק (פתאב) נפרד ללבוש ושמו "כתאב אל-לבאס" (ספר הלבוש), או "כתאב אל-לבאס ואל-זינה" (ספר הלבוש והיופי) וכל אחד מן הפרקים נחלק לפרקי משנה (אבנאב) הדגים בהיבטים שונים של המראה החיצוני. יש לציין כי גם מאלכ אבן אנס מקדיש פרק נפרד ללבוש ושמו "כתאב אל-לבאס". קיומו של פרק נפרד המוקדש ללבוש ולהתקשטות בכל אחד מן הקבצים הקנוניים ואף בקבצים אחרים מלמד על החשיבות שייחסה הציביליזציה המוסלמית לדיון בעניינים הנוגעים ללבוש ולמראם החיצוני של המאמינים והמאמינות כאחד.

כיסוי הראש וקישוטו

1. שער

תרבויות רבות מייחדות לשער מקום מרכזי במנהגיהן, בטקסיהן ובאמונותיהן הטפלות. חשיבות מיוחדת מיוחסת לשער הראש, שכן הראש נחשב למקום מושבה של הגשמה, שאת מנוחתה אין להפריע מחשש לפגיעה באיוונו של האדם (Gray 1919). כבר המצרים הקדמונים, בני התרבויות המסופוטמיות השונות וכן היוונים והרומאים שבאו בעקבותיהם נהגו לטפח את שער הראש באמצעים שונים כגון משיחה בשמן (לצורך חיזוק השורשים והרחקת הכינים) וצביעתו במטרה להסתיר את שער השיבה. בכל התרבויות העתיקות שנזכרו נתפס שער ארוך לנשים כסמל וכאידיאל ליופי ונשים נהגו להתהדר בתסרוקות שונות ובעדיים שונים, ייחודיים לשער (דייג'י-מנדלס 1989: 60–88).

שער הראש נתפס בספרות החדית' כחסד אלוהי, שכן לא לכל אדם שער להתהדר בו ומי שיש לו שער מצווה לטפחו (אבו דאוד 1989: 785). מסורות נוספות מאשרות הנחה זו ואף מחזקות את ההתרשמות ששער מטופח ונאה היה בעל חשיבות בתקופה הנידונה. מקבוצת מסורות אצל מוחמד בן אסמאעל אל-בח'ארי ומקבצים נוספים עולה כי לנביא הייתה ערכה ובה מספר עזרים לטיפוח השער, כגון משט (מסרק). מדרא (מסרק), כנראה ממתכת, אשר שימש לסירוק השער ולגירוד בראש) ודהן (כלי ובו שמן למשיחת השער). כמאמר החדית': "הנביא נהג לנסוע כשעמו מסרק, מראה, שמן לשער, מחצצה לשיניים וכחל" (אבן סעד 1905–1918: 170).

החדית' אף קושר בין מראה שער נאה ומטופח לבין פנימיותו ואופיו של האדם באמצעות השוואה מעניינת בין ישו לדג'אל (אנטי כריסטוס, משיח השקר). ישו מתואר כבעל שער מטופח, מסורק ונוטף מים, עובדה המעידה על רחצה וחפיפה, ואילו משיח השקר מתואר כבעל שער מקורזל: "מצאתי את עצמי [כנראה בחלום] בכעבה ושם ראיתי גבר בעל עור חום והיה זה הגבר הנאה ביותר מבין הגברים בעלי העור החום. ציצית ראשו הייתה הציצית היפה ביותר שראית מעודך. הוא [האיש] סירק אותה והיא נטפה מים. האיש קיים את הקוואף [הקפת הכעבה] כשהוא נשען על שני אנשים, או על כתפיהם של שני אנשים. שאלתי: מי האיש ונאמר לי כי זהו המשיח בן מרים. פתאום ראיתי איש בעל שער מקורזל, עיוור בעינו הימנית שנראתה כענב בולט. שאלתי מי האיש: ונאמר לי כי זהו משיח הדג'אל" (אל-בח'ארי 1985: 521).

באשר לגברים, יש התייחסות מפורשת לטיפוח מראה השער במסגרת המושג "תרג'ל" או "תרג'יל", אשר משמעו סירוק השער למען לא יהיה מקורזל ודבוק (Lane 1043-1044: 1980). מעניין לציין כי בסנן של אבו דאוד יש פרק נפרד ושמם "כתאב אל-תרג'ל", אשר מקומו – ולא במקרה – בדיוק אחרי "כתאב אל-לבאס". בפנינו עדות נוספת לכך שטיפוח השער היה חלק בלתי נפרד ממראה חיצוני הולם ואסתטי, בפרט לנוכח הרמזות על הקשר שבין המראה החיצוני לבין פנימיות האדם.

רעיון טיפוח השער מופיע בספרות החדית' בצורה מפורשת בקשר לגברים, זאת בנוסף על העובדה שהשורש המציין את העיסוק בטיפוח השער הוא השורש ר-ג'-ל, המציין גם גבר ופעולות הקשורות בגברים. נשאלת השאלה: מהי ההתנהגות הראויה לנשים בסוגיה זו של טיפוח השער? אל-בח'ארי מצטט את החדית' הבא: "כשהגיעה עאישה למכה [בשנת 630, לאחר כיבוש העיר על ידי המוסלמים] היה זה בתקופת המחזור החודשי שלה ולכן לא קיימה את טקסי החג'. היא התלוננה על כך בפני הנביא, והוא ענה לה כי עליה להרים את ראשה ולסרק את שערך" (אל-בח'ארי 1985: 415). מכאן למדים שהמחזור שפטר את עאישה מן החג' לא שחרר אותה מחובת השמירה על מראה נאה ומטופח. רוב החדית'ים בעניין זה מתייחסים דווקא לגברים, אולי משום שציפוי מנשים לכסות את שערן ולכן כללי טיפוח השער חלים בעיקר על גברים. אולם בהיעדר הסתייגות אחרת לגבי נשים ניתן להניח כי שני המינים נצטוו לטפח את שערם כחלק מן המראה החיצוני ההולם.

חדית'ים רבים עוסקים באורך השער הרצוי לגברים ובתספורות של גברים, נשים וילדים כאחד. רבות נכתב על אורך שערן של הנביא שנע, על פי המקורות השונים, בין האזניים לשכמות ומשום כך נקבע כי זהו האורך הרצוי והמומלץ לגברים מוסלמים בכלל. יש איסור מפורש על תספורת או גילוח של חלק מן הראש היוצרים חוסר סימטריה בין קווצות השער. איסור זה כולל גברים, נערים ונערות ומשום כך יש להניח שהוא תקף גם לנשים, אף כי הן אינן נזכרות במפורש. בסנן אל-נסאי יש אף חדית'

האוסר במפורש על נשים לספר את שערן אלא אם כן אין מנוס מזה: "הנביא, עליו השלום, אסר על הנשים לספר את שערן" (אל-נסאי 1988: 182, 130).

בגישה למראה חיצוני, ללבוש ובפרט לנעליים יש הקפדה על שוויון ואיזון, דוגמת האיסור ללכת בנעל אחת בלבד. עם זאת החדית' אינו מנמק את איסור התספורת הבלתי סימטרית וניתן להציע לכך שני הסברים. יש יסוד להניח כי תספורות מסוג זה היו מקובלות בקרב עובדי האלילים ולכן אסר הנביא להידמות לפגאנים והגדיר מאפיינים למראה מוסלמי נאות בתחום החזות החיצונית. הסבר אחר הוא שפגיעה באיזון החיצוני, המתבטאת גם בתספורת בלתי סימטרית, נתפסה כעדות להיעדר איזון נפשי, לערעור אמות המוסר ולפגיעה בכורשר השיפוט האופייניים למי ש"השטן השתכן בלבו".

בתיאור שערו הגלי של הנביא ישנה רמיזה גם באשר לסוג השער הרצוי: "לא מקורזל ולא חלק". ניתן אפוא להניח כי זהו סוג השער הרצוי למוסלמים, בפרט לנוכח התפיסה ששער מסולסל מעיד על מחשבה מבולבלת של בעליו. עם זאת, לא מצאתי בחדית' עדות לטכניקות לשינוי צורת השער במטרה להשיג מראה גלי. אל-בח'ארי מצטט מסורת שעל פיה היה למשה שער מקורזל, עובדה העומדת בסתירה לזיהוי שער כזה עם מחשבה מבולבלת, כנזכר. עם זאת, יכול להיות ששערו של משה, היהודי, תואר במכוון כשונה משערים של המוסלמים (אל-בח'ארי 1985: 523).

החדית' דן גם בסוגיית צביעת השער ובאופן מפורש בצביעת שערם, שפמם וקנסם של הגברים. הנימוק למנהג זה מעניין במיוחד: המוסלמים מצווים לנהוג כך כדי להיבדל מהיהודים ומהנוצרים שנהגו שלא לצבוע את שערם. "הנביא, עליו השלום, אמר: היהודים והנוצרים אינם צובעים את שערם ולכן היבדלו מהם וצבעו [את שערם]" (אל-נסאי 1988: 137). הטון העולה ממסורות אלו הוא פולמוסי, אך לא מצאתי בחדית' הסברים נוספים למנהג זה. מסורות שונות מעידות כי הנביא נהג למשוך את שער ראשו ואת זקנו בחינה ואף בורס ובזעפרן, צמחים המעניקים לשער גוון אדמדם ומפיצים ריח טוב.

מן החדית' עולה כי הגברים נהגו למשוך את שערם בחומרים שהעניקו לו גוון בהיר שמטרתו, לבד מהיבדלות מיהודים ונוצרים, להסתיר את שער השיבה, שכן החדית' אוסר מפורשות על תלישת שער השיבה (נתף אל-שיב), אולי מחשש להתערבות במעשה הבריאה (אבן חנבל 1969: 198). אף כי אין לתלוש את שער השיבה לא ראוי ששער זה ייראה, והפתרון הנאות לכך הוא צביעתו (Sadan 1960: 912). מכמה חדית'ים עולה ששער שיבה נתפס כמעיד על חולשה ולכן נצטוו המוסלמים ביום כיבוש מכה לצבוע את שערם כדי להיראות צעירים, חזקים ואימתניים יותר בעיני תושבי מכה (אבו דאוד 1989: 791).

במאמר הדין בצביעת שער הראש והזקן באסלאם הקדום מציין ג'וניבול כי צביעת שער הראש והזקן לא הייתה נפוצה בערב הטרנס-אסלאמית, אם כי טכניקות של

צביעת שער לשם הסתרת השיבה וחיוק השער היו ידועות בקרב עמים וקהילות, כגון בקרב הנוצרים בסוריה, הקופטים במצרים והסאסים. מסקנתו היא שהאסלאם אימץ מנהג זה לאחר היציאה מן החג'אז ולאחר כיבוש טריטוריות חדשות שבהן מקובל היה לצבוע את השער (Juynboll 1986: 52-55).

גם בסוגיית האיסור על תלישת שער השיבה וההיתר לצובעו נעדר לחלוטין מקומן של הנשים ונראה כי יש כאן הבחנה מכוונת בין נשים לגברים. עם זאת ייתכן שבהיעדר איסור מפורש יש להבין שמה שהותר לגברים הותר גם לנשים, הגם שהנימוק של מראה צעיר בעת מלחמה לא חל עליהן. ייתכן כי מאחר שנשים מצוות לכסות את ראשיתן אין חשיבות לגוני שערן, ומשום כך לא נזכרו במפורש בנושא זה.

סוגיית שערן של הנשים נידונה במפורש ובנפרד רק בהקשר של שירת תוספות מלאכותיות בשער. נשים חפצו לשזור בשערן תוספות מלאכותיות בין משער של אישה אחרת ובין משער של בעלי חיים, או לקלוע לתוכו תוספות מחוטים שונים. מנהג זה נאסר לחלוטין, ובלשונו של החדית': "הנביא, עליו השלום, אמר: אישה המוסיפה לשער ראשה שער שאיננו שלה חוטאת בשקר [בזיוף]" (אל-נסאי 1988: 145). החדית' מחזק את האיסור בקללה לאלו הנוהגות כך: "אללה מקלל את הנשים השוזרות תוספות מלאכותיות לשער הראש ואף את הנשים המעוניינות בכך" ("לען אללה אל-ואא'לה ואל-מתו'לה") (אל-נסאי 1988: 144; אל-בח'ארי 1985: 533; אל-תרמד' 1988: 152).

בכל החדית'ים העוסקים בסוגיה זו נוקט הכתוב לשון נקבה בלבד, משמע מנהגים אלו היו מקובלים ונפוצים בקרב נשים, ומיעוט ודלילות השער היו נושאים שהעסיקו בעיקר אותן. הוספת השער נאסרת לחלוטין משום שזו נחשבה התערבות במעשה הבריאה וניסיון לשנות את המראה החיצוני שהאל הועיד לאישה. נשים שהוסיפו לשערן מוגדרות כ"אלו המשנות את מעשי הבריאה של האל יתעלה" (אבו דאוד 1989: 786). קטגורי הוא גם האיסור על הוספת שער אדם המהווה פגיעה בכבוד האדם וב"מותר האדם מן הבהמה". עם זאת, הדעות חלוקות באשר לשזירת תוספות מלאכותיות העשויות צמר, משי, בדים וצמחים. יש המתנגדים לחלוטין לכל תוספת לשער הטבעי, ויש הגורסים כי מאחר שברור לעין כל שתוספות אלו מלאכותיות, אין חשש לרצון להתערב במעשה הבריאה ויש כאן רק רצון נשי אופייני להתאפקות ולהתקשט.

חיוק לאיסור זה יש בסיפור שעל פיו בני ישראל אבדו לאחר שנשותיהן החלו לשזור בשערן תוספות: "הנביא, עליו השלום, אסר על [דברים] דוגמת אלו. הוא אמר: בני ישראל אבדו כאשר נשותיהן החלו לנקוט [אמצעי] זה" (מסלם 1990: 109). הנביא אוסר על המוסלמיות לנהוג כך ואף מכנה מנהג זה "שֶׁרֶב" – שיתוף, פוליתאיזם. גם במקרים שבהם נראה לכאורה כי אישה נזקקת לתוספת שער מלאכותית כגון אישה

המקריחה בשל מחלה או בנסיבות אחרות, או כלה הרוצה לשפר את מראה ערב נישואיה, האיסור שריר וקיים.

איסור נוסף שמקורו בחשש מהתערבות במעשה הבריאה הוא איסור מריסת שער מן הפנים ובעיקר מן הגבות. גם במקרה זה נוקט הכתוב לשון נקבה, ואלו הנהגות לעסוק במריסת השער, לצד אלו הנזקקות לטיפולים מסוג זה, מקוללות: "אללה מקלל את אלו שעיסוקן הוא מריסת שער ואף את אילו המעוניינות בכך" ("לען אללה אל־נאמסה ואל־מתנמסה"). הסייג היחיד לאיסור מריסת שער מן הפנים מתייחס לשפם וזקן, שיש למרוט אותם, כדי שגשים לא תדמינה לגברים, שכן טשטוש ההבחנה בין המינים אסור במפורש.

2. איפור הפנים

העדויות הקדומות ביותר לאיפור הפנים הגיעו ממצרים הפרעונית, שם השתמרו כלים, חומרים ואף תיאורים כתובים ומצוירים הממחישים את דרך האיפור של הנשים המצריות הקדומות. איפור העיניים לצורך ריפוי, הגנה ויופי כאחד תפס מקום מרכזי. מנהג דומה היה קיים גם אצל נשים עבריות בתקופת המקרא – "ותשם בפוך עינה" (מלכים ב': ט', ל') – ובתקופת בית שני, והן החזיקו ברשותן כלי כחל ומכחול למשיחת הצבע. "פוך" הוא המושג העברי המציין כחל ומשמעו משחה שחורה לאיפור העפעפיים, המשמשת גם לעצירת דמעות ולהנבטת שער העפעפיים (ח"ר 1971). הכחל וסגולות הריפוי שלו היו, אם כן, ידועים כבר בעת העתיקה. יש יסוד סביר להניח כי נשים מוסלמיות המשיכו מסורת קדומה ונהגו להשתמש בכחל לצורכי ריפוי והתקשטות כאחד (דייג'־מנדלס 1989: 36–58).

הכחל אשר מקורו באיראן הוא תכשיר האיפור המרכזי הנזכר בספרות החדית', המתארת גם את דרך השימוש בו: טבילת מקל דק בכלי לאחסון כחל – מכחלה (Bosworth 1960). לתרכובת הכחל, אשר הייתה ככל הנראה נוזלית – שכן היה נהוג גם להזליפה לעיניים – שתי סגולות עיקריות: הבהרת המבט (הפיכתו לצלול יותר) והנבטת שער העפעפיים, ומשום כך הייתה מקובלת בקרב גברים ונשים כאחד. על פי אחד החדית'ים, לנביא הייתה מכחלה שממנה נהג להזליף לעיניו שלוש טיפות בכל ערב (אל־תרמד' 1988: 151).

עלי בן אסמאעיל אבן סידה בן המאה האחת עשרה, במילונו אל־מח'סֻס, מצביע על מונח נוסף הנזכר בחדית' בהקשר זה והוא ה"אַת'־מַד" – אבן מיוחדת שממנה הופק הכחל, או אבן אשר בעזרתה עשו בו שימוש (אבן סידה 1898–1903: 58). הסבר זה מבאר את משמעות צירוף המילים "יכתחל אל־את'־מַד" המתאר את הנביא עושה שימוש באבן זו על מנת למשוך או להזליף כחל, הן להתקשטות והן לריפוי. שאלה נוספת הנידונה בחדית' היא אם להתיר לנשים אבלות להשתמש בכחל לרענון

וריפוי העיניים הדויות בשל הבכי. רוב החדית'ים אוסרים על השימוש בכחל במצב זה – אף כי ייעודו המרכזי הוא הקלה על כאב – שכן צבעו גורם לעיניים להיראות כמאופרות, מראה בלתי־ראוי לאישה השרויה באבל. "אישה מקריש באה לנביא ואמרה: 'הו שליח אלוהים, בתי סובלת מדלקת עיניים, הרשאית אני להשתמש בכחל אף כי היא שרויה באבל?' אמר הנביא: 'אסור להשתמש בכחל למשך ארבעה חודשים ועשרה ימים.' האישה הוסיפה: 'אני חוששת כי בתי תתעוור', אך הנביא ענה: 'לא, השימוש בכחל אסור למשך ארבעה חודשים ועשרה ימים'" (אל־נסאי 1988: 170). מספר מצומצם של חדית'ים מתיר לנשים אבלות שימוש בכחל, בתנאי שאין מנוס מכך ויש חשש לפגיעה בעין ואפילו לעיוורון.

בחדית' יש אף עדויות לשימוש בר'מרה, צמח המשמש להפקת גוון אדום המעניק אדמומית לעור הפנים בתהליך של מעין קילוף שכבת העור העליונה וחשיפת העור שתחתיה, שמראהו רענן ומלבב יותר (אל־ח'יסקי 1992: 153). יש לציין כי מלבד העדויות על השימוש בשיטה זו לא מצאתי התייחסות לשאלה אם השימוש בה מותר.

3. קעקועים

כתובות קעקע היו מקובלות באזור השפתיים, הלחיים ובאברי גוף כגון פרק כף היד וכף היד עצמה. אבן סידה מסביר כי הקעקוע נעשה בדרך של צריבת העור עד זוב דם וצביעתו בכחל או בצבעים אחרים, והוא נועד בעיקר לקישוט הגוף (אבן סידה 1898–1903: 57). קעקועים קיבלו בתרבויות ובתקופות שונות משמעויות מאגיות־דתיות, ואף העידו על ריבוד חברתי־כלכלי (Jenkinson 1919).

החדית' אוסר על התקשטות בקעקועים ואף מקלל את המתהדרות בכך ואת העוסקות בכך כאחת: "אללה מקלל את מי שיוצרת קעקועים לנשים אחרות ואף את הנשים המעוניינות בכך" ("לען אללה אל־ואשמה ואל־מתןשמה"). ההסבר לאיסור טמון גם כאן בחשש מהתערבות במעשה הבריאה, ושוב הלשון הננקטת מתייחסת לנשים בלבד. ההיתר היחיד לשימוש בכתובות קעקע הוא לצורך סימון בעלי חיים.

מעניין לציין שמההסבר לאיסור זה נפקד הנימוק של החשש מפני חיקוי של מנהגים פגאניים, שהרי כתובות קעקע היו ידועות ומקובלות כבר בקרב המצרים הקדמונים ואין ספק שגם יושבי חצי האי הערבי הפגאניים הכירו טכניקה זו ואולי אף עשו בה שימוש. עם זאת, ייתכן שהיעדרו של נימוק זה, המתקבל ביותר על הדעת, אינו מקרי ונועד לטשטש את ההשפעות הפגאניות על החברה המוסלמית הצעירה, אם כי במקרים רבים אחרים החדית' אוסר מפורשות לנהוג כמנהג הפגאנים. ייתכן שבסוגיה זו העדיפו יוצרי החדית' להיות בלתי־מסורים ל"מותר האישה מן הבהמה" ובאיסור לשנות את מעשה הבריאה מאשר להתמודד עם מקורם הפגאני של הקעקועים.

4. מראה השיניים

אמצעי נוסף לקישוט הפנים היה שינוי מראה השיניים, ושוב נוקט הכתוב לשון נקבה בלבד: "תקוללנה אלו היוצרות [לנשים אחרות] רווחים מלאכותיים בין השיניים ואף אלו המתירות לאחרות לטפל בשיניהן" (אל-נסאי 1988: 188; אל-בח'ארי 1985: 36; מסלם 1990: 107). לפי הנורמות המקובלות היה רווח בין השיניים חלק מן המראה הגאה של נשים צעירות ולכן נשים רבות, בפרט מבוגרות, היו מעוניינות לשוות לעצמן חזות צעירה באמצעות רווח בין שיניהן הקדמיות.

השימוש בטכניקה של יצירת רווח מלאכותי בין השיניים לצורכי אסתטיקה נאסר לחלוטין: "אלוהים מקלל את אלו היוצרות רווחים מלאכותיים בין השיניים [לצרכים אסתטיים], המתערבות במעשה הבריה" (אל-נסאי 1988: 148). אם נדרשה יצירת מרווח מלאכותי מסוג זה בשל כאב או לצורך טיפול בשיניים, הותר לשנות את המבנה היסודי של השיניים.

קישוט אחר שהיה מקובל לשיניים הוא ה"ןִשָּׁר" – חידוד השיניים וריקוען בטכניקה של השחזות קצות השיניים לשם שמירה על מראה שיניים בריא המעיד על חזות צעירה. גם מנהג זה נאסר לחלוטין, אם כי נזכר מנהג של הידוק או קשירה בחוזה של השיניים באמצעות זהב (ייתכן כי זו רמיזה לטכניקה כלשהי של התקנת שיניים תותבות). "מסופר על יותר מאחד מבעלי הידע שחיזקו את שיניהם באמצעות זהב" (אל-תרמדי 1988: 153). חדיית זה הוא בלשון זכר שלא כמו במנהגי העיסור שנזכרו לעיל אשר תוארו אך ורק בלשון נקבה, מה שעשוי ללמד על כך שמנהג זה היה מקובל על גברים בלבד (או שמא הכתוב לא מצא לנכון להזכיר את הנשים בנפרד?). מקורם של איסורים אלו, הפוגעים במרקם הטבעי של השיניים, עשוי להיות בחשש מהתערבות במעשה הבריה או בחשש מחיקי דרכיהם של לא-מוסלמים.

5. כיסויי ראש

דיון בכיסויי ובעיטור ראשיהן של הנשים המוסלמיות מצריך התייחסות לסוגים השונים של כיסויי הראש. החדית'ים בנושא זה מפרשים ומסבירים את פסוקי הקוראן העוסקים בהתעטפות נשים בסוגים שונים של כיסויי ראש, בפרט בפסוקים 53 ו-59 בסורת אל-אחזאב ובפסוק 30 בסורת אל-נור.

מסורות רבות בספרות החדית' עוסקות בצורה מפורטת ונרחבת במתן הסברים ל"ירידת" פסוק התג'אב. מסורות אלו, המתייחסות אל התג'אב כפריט לבוש המיועד לפלג הגוף העליון לרבות הראש ואולי גם לכיסוי חלק מן הפנים (אף כי משמעות התג'אב הקוראני היא וילון או מסך), מעידות על מנהג שהיה מקובל במאות הראשונות לאסלאם, כפי שכבר נזכר.

מסורות נוספות הקשורות לענייננו מתארות נורמות התנהגות שהיו מקובלות

במדינה ושבעטיין היו נשות הנביא בפרט ונשות המוסלמים בכלל נתונות בסכנה. בתקופה הנידונה רבו בעיר מקרי התעורר – הטרדה מינית של נשים מצד המגאפוקן ("הצבועים") ואחרים (Mernissi 1991: 180). "איש מן המגאפוקן היה נוהג להטריד את נשות המאמינים והיה נוהג לפגוע בהן. כשהעירו לו על כך ענה: 'חשבתי שנשים אלו הן שפחות'. בעקבות זאת ציווה עליהן האל להיבדל ממראן החיצוני של השפחות ו[קבע כי] עליהן להשפיל את רדידיהן כך שעין אחת בלבד תיוותר גלויה. אומר [מוסר המסורת]: 'כך הסיכוי להכירן קרוב יותר [גדול יותר] ולכן לא תינוקנה'" (אבן סעד 1905–1918: 126). החג'אב, כפריט לבוש המיועד להסתיר את הראש והפנים, נועד לפי מסורות אלו ליצור הבחנה בין שפחות לבין נשים בנות חורין בכדי למנוע הטרדה ופגיעה בבנות החורין.

החדית' נימק בצורות שונות את הנורמה של כיסוי הראש לנשים. למשל, הצורך לשמור על הביטחון האישי והצורך להחמיר בכללי הצניעות לנשים חברו זה לזה בכדי להעניק לגיטימציה לחיוב הנשים לכסות את ראשיהן ואף חלקים מפניהן. עם זאת אין בחדית' קביעה אחידה באשר למידה הנדרשת של כיסוי הראש באמצעות החג'אב, לצורתו ואף לא לאריגים או לגווניו הראויים לפריט לבוש זה. גם כאשר החדית' מזכיר סוגים אחרים של כיסויים כגון ח'מאר או ג'לבאב, המשמשים לכיסוי הראש, הכתפיים ואברים אחרים, הוא מציין אותם לחיזוק הצווים הכופים על נשים נורמות צניעות מחמירות.

סיכום ומסקנות

מן הקוראן עולה כי נשים מוסלמיות נדרשו לכסות את ראשיהן ויתכן שגם חלקים מפניהן, אף כי הפרשנות חלוקה באשר למידת הכיסוי הנדרשת. הקוראן אינו מתייחס לעיטור ראשיהן ופניהן של נשים מוסלמיות, והפרשנות היא שקבעה כי הנמכת כיסוי הראש נועדה, בין היתר, להסתיר עדיים שנענדו על אברים שיש להצניעם.

ספרות החדית' עוסקת בהרחבה בכיסויי הראש ובאמצעים שונים לעיטור ולקישוט ראשי הנשים ופניהן: מראה השער, כחל לאיפור העיניים, קעקועים וצורת השיניים. חלק מן החדית'ים בנושאים עוסקים באיסורים שהוטלו על נשים מוסלמיות, כמו איסור על תוספות לשער ועל שינוי מבנה השיניים, וחלקם מתירים דרכים שונות להתקשטות, כגון השימוש בכחל. העובדה שחדית'ים רבים עוסקים בהיבטים שונים של קישוטים לראש ולפנים מתוך יחס שלילי מלמדת שהטקסטים הקנוניים אסרו על חלק מדרכי ההתקשטות, כנראה בעיקר בשל החשש מהשפעות זרות.

מראן החיצוני של נשים במאות הראשונות לאסלאם הוא מערכת של סימנים המשקפים צורך אנושי במשמעות, בסדר ובחוקיות המתבטאים בסמלים הייחודיים לכל

חברה ונושאים משמעות לשותפים בה. משמעותו של סמל רלוונטית באזור מסוים, בפרק זמן מסוים ובקרב אוכלוסייה מסוימת ולכן למשמעויות של סמלים יש דינמיקה היוצרת גבולות חברתיים-תרבותיים.

גירץ ממשיך את האדם לבעל חיים הטווה סביב עצמו קורים ורשתות של משמעות, אשר הם עצמם תרבותו. לדידו, מטרתו של האנתרופולוג היא להתחקות אחר תבניות ומשמעותם של קורים אלו. המושג "תיאור גדוש" (thick description) נועד לציין, לפי גירץ, את המאמץ האינטלקטואלי המושקע לא בתיאור דקדקני של מושאי התצפיות, אלא בניתוח מבנים חברתיים בעלי משמעות תוך קביעת בסיסם החברתי ומשקלם בעיני בני התרבות הנחקרת (גירץ 1990: 17).

בחינת אחדים מן הממדים הסימבוליים בחברות אסלאמיות הניכרים גם במראה חיצוני של נשים במאות הראשונות לאסלאם עשויה לפתוח צוהר אל עולם המושגים, התפיסות והערכים של נושאי המחקר הנוכחי. דיון וניתוח היבטים במראן החיצוני של נשים מוסלמיות בכלל ובכיסוי הראש ועיטורו בפרט עשויים ללמדנו גם על מערכת היחסים בין המינים בתקופה הנחקרת כפי שהיא משתקפת בכללי המראה והלבוש שקבעו גברים מוסלמים לנשותיהם, ועל הפונקציות שנועדו לכללים אלו:

א. המראה החיצוני כאמצעי להפרדה בין המינים. המראה החיצוני כגורם מבחין בין נשים וגברים נידון בכל פרקי החדית' העוסקים בלבוש, וזוהי ההוכחה לחשיבות שייחסה הציביליזציה המוסלמית, כמו תרבויות עתיקות וביניים אחרות, למראה החיצוני באופן כללי ולאפיון המינים באמצעות סממנים חיצוניים. לכן אוסר החדית' מפורשות, ובלשון נקבה, על הוספת תוספות מלאכותיות לשער, מריטת שער ושינוי מראה השיניים, ואף דן בהרחבה בפריטי לבוש, באריגים ובצבעים היאים לכל מין ומין, עניין שלא נידון במאמר זה.

הגדרת השוני בין המינים והצורך לשמור על זהות מינית נפרדת, ברורה ובלתי ניתנת להמרה באה לידי ביטוי בטקסטים שנבחנו בראש ובראשונה בטרמינולוגיה בתחום זה. אישה הנוהגת כגבר או מנסה להידמות לו מכונה "מתרג'לה", מן השורש ר-ג-ל, המתאר פעולות והליכות של גברים, ואילו גבר המגלה נטיות להליכות של נשים ולמראה נשי מכונה "מח'נאת'", מילה הנובעת משורש המציין רכות, נרפות ופינוק. בחדית' עצמו מצוטט הנביא מקלל מה שנתפס בעיניו כסטייה, כלומר ניסיון של בן מין אחד להידמות במראה ובהתנהגות לבן המין האחר. "הוא [הנביא] קילל את הנשים הנוהגות כגברים ואת הגברים הנוהגים כנשים" (אבו דאוד 1989: 773).

הלבוש הוא למעשה הצהרה סימבולית בלתי מילולית באמצעות תקשורת ויזואלית המסמנת את התפקיד החברתי-מיני שחברה מייצגת לבני שני המינים וחושבת למקובל ולרצוי להם (Eicher and Higgins 1992: 8). הטקסטים האסלאמיים הקלאסיים מכירים בקיומם העצמי והשונה של שני המינים וכן בקשר ביניהם, המשמר את המין

כיסוי ועיסור פניהן וראשיהן של נשים לפי מקורות מוסלמיים קדומים

האנושי, ומשום כך אינם מתירים לחרוג מן הגבולות המוגדרים לכל מין. בחברות מוסלמיות טרום-מודרניות דוגמת החברות הנבחנות במאמר זה קיימת הבחנה ברורה בין גברים לנשים בתחומי פעילותם ובתפקידים שהחברה מייעדת להם, והלבוש משמש לחיזוקן של הבחנות אלו וליצירת גבולות חד-משמעיים בין המינים. יש לציין כי ההבחנות על בסיס ביולוגי והמשמעות החברתיות הנובעות מהן מוכרות הן ללובש והן לצופה מן הצד, גם אם יש להם השגות על קביעות אלו (Barnes and Eicher 1992: 3).

ב. החשש ממיניות האישה. הקוראן והחדית' כאחד מקדישים דיון מפורט לנושאים הקשורים במין, ועל כן ניתן להניח שהמוסלמים הראשונים לא חשו כל בוש על לעסוק בנושאים אלו (Pellat 1960). מניתוח פסוקי הקוראן העוסקים ביחסים בין המינים עולה כי הקוראן מייחס חשיבות ליחסים דואליים, בראותו את הזוגיות כחוק אוניברסלי שיחסי המין הם חלק בלתי-נפרד ממנה. עם זאת הקוראן אינו קובע כי גברים ונשים שווים ואף מציין במפורש כי לגברים יש יתרון על פני הנשים (סורת אל-נסא, פסוק 34).

התפתחויות מאוחרות יותר פירשו את האמירות הקוראניות לחומרה ולא לקולה; הִדְרַת הנשים מתחום הציבור, הגבלות על לבוש וחוקים שרעיים אחרים לצד מנהגים מחמירים במיוחד ואף קיצוניים כגון מילת הבנות, נועדו כולם להצר את צעדיהן של הנשים הן מבחינה פיזית והן מבחינה מנטלית-התנהגותית (Ahmed 1992: 58-59). הטעון המרכזי העומד מאחורי גישה זו כלפי הנשים נסמך על החשש ממיניות הספונטנית והבלתי-ניתנת לריסון, העלולה לאיים על ההגמוניה הגברית.

אחד האמצעים האפקטיביים לטשטוש העוצמה המינית שמקרינות נשים היה הטלת הגבלות על לבושן. ההגבלות נועדו לכסות ולהצניע את גוף האישה כדי שלא יהפוך לנשא לפנטזיות מיניות של גברים, בין שהיא מתכוונת לגרום לכך ובין שאיננה מתכוונת. הנשים בחברה המוסלמית נדרשו להכחיש את האינטרסים המיניים שלהן בדרך של התעלמות מופגנת מגברים זרים לצד שמירה על לבוש צנוע שאין לחשוש כי יסגיר את קסמיהן. דיכוי הנשים באמצעות הלבוש, בין שנכפה על הנשים ובין שהן בחרו בו, סופו שנשא פרי בדמות ההערכה שהחברה רוחשת לנשים הנוהגות בצורה צנועה וכנועה.

בחינת ספרות החדית' העוסקת בלבוש לאור הדברים שנאמרו מלמדת כי המוטיב העובר כחוט השני בספרות זו הוא ההסתרה והכיסוי שמטרתם למנוע התפרצות של המיניות הנשית המזיקה. על פי הנזכר בחדית', חלק מן ההגבלות שהוטלו על התקשורת הנשים נועד לאותה מטרה עצמה, מניעת הבלטת המיניות הנשית המסוכנת. לצד קביעה זו יש לציין כי הגברים יוצרי החדית' לא התעלמו לחלוטין מרצונות נשים להתייפות ולהתקשט ולכן התירו שימוש בכחל, בר'מרה, בתכשיטים ועוד.

ג. צניעות והתקשטות. ההתקשטות באמצעות לבוש, אביזרים נלווים וסוגים שונים של עיטור הגוף עצמו כגון קעקועים ועיצוב דפורמטיבי של אברים, נועדה לכמה מטרות: שיפור המראה החיצוני, משיכת תשומת לב הסובבים ושיפור הביטחון העצמי בכדי לזכות ביוקרה, סטטוס והשפעה. עם זאת, אי אפשר להתעלם מן העובדה שהבלטת האברים הייתה מכוונת גם לעורר עניין מיני תוך כדי הכרזה על המיניות של הלוכש או הלוכשת.

על פי הסיפור המקראי (בראשית ג', ז'), רגש הבושה היה המניע הראשון לכיסוי אברי הגוף, אך ממצאים אתנוגרפיים מחברות שונות מלמדים כי מידת הכיסוי משתנה בין תרבויות. מבוכה ביחס לגוף היא התנהגות חברתית נלמדת התלויה בזמן ובמקום וישנן תרבויות שבהן חשיפה אינה נחשבת לבלתי-הולמת או לבלתי-צנועה. צניעות היא אפוא סוג של בושה המבטאת טאבו תרבותי והיא מקבלת לגיטימציה באמצעות חוקי החברה (Kaiser 1985: 32). בחברה מוסלמית למשל גוף האישה כולו נחשב לערוה לבד מן הפנים וכפות הידיים, בעוד שאצל הגברים הערוה היא מן הטבור עד הברכיים (Mathewson 1984: 395).

בחברות מוסלמיות, שבהן לקוד הצניעות יש משמעות מרכזית בקביעת היחס לנשים, מיועדים כללי הצניעות להסתיר חלקים מן הגוף ולמנוע התקשטות יתרה, במטרה לבלום משיכה מינית. ביטויים סימבוליים מסוימים של מוסר הצניעות המוסלמי כגון החג'אב אף עלולים לפגוע בתקשורת הישירה בין הפרט לסביבתו. יש המוסיפים כי ההתעטפות ברעלה תורמת להסתרת רגשות ולמניעת החצנתם, דוגמת הסמקת הנשים הנחשבת לחלק מכוח משיכתן המיני (Rudofsky 1974: 34).

לכאורה ניתן לטעון כי ההתקשטות עומדת בסתירה לצניעות וכי מטרותיה הפוכות ממטרות ההסתרה וההתכסות. אולם נראה שקיימים קשרי גומלין סבוכים בין מושגי מפתח אלו לבין עצמם, והשתתפות מערכת שלמה של התקשטות וסוגי קישוטים העולים בקנה אחד עם נורמות של צניעות בחברות שונות, דוגמת החברה המוסלמית. האסלאם פיתח מודל שעל פיו לגברים ולנשים גם יחד יש אינטרס משותף בשמירה על קוד הצניעות. הנשים החלשות, התלויות בגברים, חוששות מפגיעה בכבודן ובתומתן, ואילו הגברים חוששים מן הסכנה הטמונה בכוחות הנשיים הדמוניים ועליהם להתגונן מפניהם. עם זאת אין לשכוח שגברים הם שהדגישו את הצורך לשמור על אמות מידה מחמירות של צניעות במראה ובהתנהגות, לשם השגת מטרותיהם ולשם שימור המבנה הפטריילינאלי-פטריארכלי.

הנשים שעליהן מוטלות ההגבלות המחמירות ביותר הן הנשים בגיל הפריין. כושר הפריין בחברה המוסלמית בא לידי מימוש בדרך כלל במסגרת מוסד הנישואין (אף כי באסלאם גם שפחות לא נשואות יולדות לאדוניהן באופן לגיטימי), ומשום כך הנשים המאיימות על הגברים והמסוכנות להם ביותר הן הנשים הנשואות בגיל הפריין שעורן

כיסי ועיסור פניהן וראשיהן של נשים לפי מקורות מוסלמיים קדומים

מושכות במראן החיצוני. הנחה זו מקבלת אישור נוסף מן העובדה שנערות, שאינן פעילות מבחינה מינית, אינן מצוות לכסות את פניהן אלא את ראשיהן וכתפיהן בלבד. מחקרים אנתרופולוגיים כגון אלו של אבו־לור'וד ואנדראה ראף מאששים את ההנחה שנורמות הצניעות המחמירות ביותר מוטלות על נשים צעירות נשואות. על פי ראף, נערות ונשים צעירות שאינן נשואות הנמצאות בשיא פריחתן אינן מחויבות בנורמות מחמירות של צניעות בלבד כמו הנשים הנשואות בגיל הפריור המממשות הלכה למעשה את מיניותן (Rugh 1986: 147).

גם אצל נשות אֵוֶלֶאד עלי שאותן חקרה אבו־לור'וד, מתרחש המעבר מבתולין לנשיות, לידע על מין ולפעילות מינית אך ורק עם הנישואין. סמלי במיוחד הוא מנהגן של נשות השבט הנשואות לכסות את ראשיהן בכסות שחורה המסמלת את ההתביישות המינית ולחגור אבנט צמר אדום המסמל את הנשיות והפריור, בניגוד למנהגן של נערות לא נשואות לחגור אבנט צבעוני (Abu-Lughod 1988: 134-136).

ככל שכושר הפריור של האישה יורד וככל שהיא הופכת לאטרקטיבית פחות מבחינה מינית, כן הולכות ופוחות חובות הצניעות המחייבות אותה. ייתכן אף שחלק מן הגברים שבפניהם צריכה הייתה האישה להצטנע בתקופת פריורה, אלה האסורים עליה במגע מיני ואלה שהיא כפופה לסמכותם, נפטרו וכעת עליה להיות כנועה בפני פחות גברים (Sharma 1978: 223-225). כאמור, בתמורה לירידה באטרקטיביות המינית שלהן זוכות נשים אלו לעלייה בהיררכיה החברתית והן מתקרבות למעמדן של הגברים בזכות ניסיון החיים שלהן ואדיקותן.

ד. מסרים פטריילינאליים-פטריארכליים. אחת ההבחנות הבסיסיות המאפיינת מבנה פטריילינאלי-פטריארכלי היא זו שבין הספרה הפרטית – המכילה את בני המשפחה בדרגות קרבה שונות – לבין הספרה הציבורית – המשתרעת על כלל המסגרות החברתיות. אמנם שיוכן של הנשים לספרה הפרטית נעוץ ביכולתן הביולוגית הייחודית להרות וללדת, אולם הפונקציות החברתיות הנגזרות מייחודיות זו חורגות בהרבה מן השוני הביולוגי בין המינים. שוני זה נרתם אפוא להצדקת הגדרות חברתיות שונות לבני שני המינים ולתירוץ חלוקת תפקידים חברתיים שונים והענקת פריבילגיות שונות הנגזרות מהם.

העובדה שגברים קבעו את נורמות המראה החיצוני הראוי גם בסוגיות נשיות מובהקות כגון התבשמות, תסרוקות, איפור ולבוש מעידה על חברה שבה הגבר קובע את התנהלות רוב תחומי החיים, כולל תחומים נשיים אופייניים. מעורבותם של גברים מוסלמיים בקביעת מראה הולם לנשותיהם והסייגים שהוטלו על התקשטותן נועדו לאשש את המבנה הפטריילינאלי-פטריארכלי ולמנוע, במידת האפשר, חשש לפגיעה בתומתן של הנשים ובייחוס הצאצאים לפטריארך.

דוגמה מובהקת היא חובת ההתעטפות בחג'אב בעת הופעה בציבור, המעידה על

רצונו של הפטריארך להפוך את האישה לאנונימית במסגרת החברתית הרחבה ולמנוע ממנה, במידת האפשר, התקשרויות חברתיות מסוגים שונים עם זרים, העלולות לגרום לו מבוכה או פגיעה בכבודו.

ממחקרים אנתרופולוגיים אנו למדים כי נשים שהופעתן אומרת צניעות הן לאו דווקא פסיביות. יתר על כן, השימוש בסוגים שונים של כסות עליונה המסתירה את החמוקים הנשיים, יחד עם דרכי התקשטות שונות, יוצרים אפקט של פיתוי ומסתורין (Webster 1984: 254). יש אף מי שגורס שההתעטפות המרובה ההופכת את הנשים לאנונימיות דווקא מאפשרת להן חופש תנועה ותקשורת בשל הקושי לזהות ולבקר את מראן ואת מעשיהן (Abu-Zahra 1978: 20). ויפה לענייננו הגדרה קולעת של הרעלה, המשמיעה לנו את שני פְּנֵי אֵלֶּה: "The veil was the visible manifestation of the invisibility of women" (Bianquis 1996: 611)

ביבליוגרפיה

- אבן אנס, מאלכ, 1951. אל-מוטא, קהיר.
- אבו דאוד, סלימאן בן אל-אשעת' אל-סג'סתאני, 1989. סנן אבו דאוד, ריאד.
- אבן חנבל, אחמד בן מוחמד, 1969. מְסֻנַד אל-אמאס אבן חנבל, בירות.
- אבן סידה, עלי בן אסמאעיל, 1898–1903. אל-מח'ט'ס, בולק.
- אבן סעד, מוחמד, 1905–1918. כתאב אל-טבקות אל-כביר, לידן.
- אגמון, איריס, 1994. "נשים וחברה: האישה המוסלמית, בית הדין השרעי והחברה ביפו ובחיפה בשלהי השלטון העות'מאני (1900–1914)", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית.
- אל-בח'ארי, מוחמד בן אסמאעיל, 1985. סחיח אל-בח'ארי, בירות.
- גולדציהר, יצחק, 1951. הרצאות על האסלאם, ירושלים.
- גירץ, קליפורד, 1990. פרשנות של תרבויות (תרגום: יואש מייזלר), ירושלים.
- אל-דארמי, עבדאללה אבן עבד אל רג'מן, 1966. סנאן אל דארמי, מדינה.
- דיגי-מנדלס, מיכל, 1989. בשמים ותסרוקות בעולם העתיק, ירושלים.
- אל-זמח'שרי, מוחמד בן עמר, 1966–1968. אל-כשאף עו חקאיק אל-תנזיל, קהיר.
- יוספברג-בן סימון, ענת, 1981. אספקטים אישיותיים של בחירת סגנון וצבע בלבוש, חיפה.
- מסלם, אל-קשירי בן אל-חג'אג', 1990. סחיח מְסֻלַם, בירות.
- אל-נסאאי, אחמד בן שעייב, 1988. סחיח סנן אל-נסאאי, ריאד.
- עבד אל-באקי, מוחמד פואד, 1985. אל-מעג'ס אל-מפהרס לאלפאז אל-קוראן אל-כריס, ד.מ.
- אל-ח'ויסקי, זין, 1992. מעג'ס אל-אֶלְוָאן, בירות.
- ח"ר, 1971. "פך", האנציקלופדיה המקראית.

אל-תרמד', מוחמד בן עיסא, 1988. סחיח סנן אל-תרמד', ריאד.

- Abu-Lughod, Lila, 1988. *Veiled Sentiments*, Berkeley.
- Abu-Zahra, Nadia, 1978. "Baraka, Material Power and Women in Tunisia," *Revue d'histoire maghr'ebine* 10: 5-24.
- Ahmed, Leila, 1992. "Early Islam and the Position of Women: The Problem of Interpretation," in: Nikki R. Keddie and Bath Baron (eds.), *Women in the Middle Eastern History*, Yale, 74-98.
- Barnes, Ruth and Eicher, Joanne B. 1992. "Introduction," in: Ruth Barnes and Joanne B. Eicher (eds.), *Dress and Gender*, Oxford, 1-7.
- Bell, Richard, 1991. *A Commentary on the Qur'an*, Manchester.
- Bianquis, Thierry, 1996. "The Family in Arab Islam," in: Andre Buruiere et al (eds.), *A History of the Family*, Cambridge, 601-647.
- Bosworth, C. E., 1960. "Kuhl," *Encyclopaedia of Islam* (Second edition).
- Braudel, Fernand, 1981. *Civilization and Capitalism*, New York.
- Eicher, Joanne B. and Higgins, Mary Ellen Roach, 1992. "Definition and Classification of Dress: Implications for Analysis of Gender Roles," in: Ruth Barnes and Joanne B. Eicher (eds.), *Dress and Gender*, Oxford, 8-28.
- Eickelman, Dale F., 1989. *The Middle East: An Anthropological Approach*, New York.
- Gray, Louis H., 1919. "Hair and Nails," *Encyclopedia of Religion and Ethics*.
- Jenkinson, Constance, 1919. "Tatuing," *Encyclopedia of Religion and Ethics*.
- Juynboll, G. H. A., 1986. "Dyeing the Hair and Beard in Early Islam: A Hadith-Analytical Study," *Arabica* 33: 49-75.
- Kaiser, Susan B., 1985. *The Social Psychology of Clothing*, New York.
- Karmi, Ghada, 1996. "Women, Islam and Patriarcalism," in: May Yamani (ed.) *Feminism and Islam*, Ithaca, 69-86.
- Kuper, Hilda, 1973. "Costume and Identity," *Comparative Studies in Society and History* 15: 348-367.
- Lane, Edward William, 1980. *Lane Arabic English Lexicon*, Beirut.
- Malti-Douglas, Fedwa, 1991. *Women's Body Women's Word*, Princeton.
- Marmortein, Emile, 1954. "The Veil in Judaism and Islam," *Journal of Jewish Studies* 2: 1-11.
- Mathewson, Denny Frederick 1984. *An Introduction to Islam*, London.
- Mernissi, Fatima, 1985. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Cambridge.
- Mernissi, Fatima, 1991. *Women and Islam: An Historical and Theological Inquiry*, Oxford.

- Nicholson, Linda, 1994. "Interpreting Gender," *Signs* 20: 79-105.
- Pellat, Ch., 1960. "Djins," *Encyclopaedia of Islam* (Second edition).
- Rahman, Fazlur, 1980. *Major Themes of the Qur'an*, Chicago.
- Roche, Daniel, 1994. *The Culture of Clothing*, Cambridge.
- Rudofsky, Bernard, 1974. *The Unfashionable Human Body*, New York.
- Rugh, Andrea D., 1986. *Reveal and Conceal*, New York.
- Sadan, J., 1960. "Sha'r", *Encyclopaedia of Islam* (Second edition).
- Schwarz, Ronald, 1979. "Uncovering the Secret Vice: Toward an Anthropology of Clothing and Adornment," in: Justine M. Cordwell and Ronald Schwarz (eds.), *The Fabric of Culture*, Bristol, 23-46.
- Sharma, Ursula M., 1978. "Women and Their Affines: The Veil as a Symbol of Separation," *Man* 13: 219-233.
- Stowasser, Barbara Freyer, 1984. "The Status of Women in Early Islam," in: Freda Hussain (ed.), *Muslim Women*, New York, 11-43.
- Stowasser, Barbara Freyer, 1994. *Women in the Qur'an, Traditions and Interpretations*, Oxford.
- Watt, Montgomery W., 1988. *Muhammad at Mecca*, Edinburgh.
- Webster, Sheila, 1984. "Harim and Hidjab: Seclusive and Exclusive Aspects of Traditional Muslim Dwelling and Dressing," *Women's Studies International Forum* 4: 251-257.