

אַסמאַ' 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.¹ 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, 1992, Ahmed 1992, Spellberg 1994; Mernissi 1991, ואחרים. יוצא דופן הוא ספרה של רודר 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 מחקר 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 ללגיטימציה והן לדחלגטימציה של דמויות גבריות בזירה הפוליטית. מאמר זה עוסק באנקדוטה שהגיבורה שלה היא אַסְמַא' בִּנְת אָבִי בֶּכָר, בתו של הח'ליפה הראשון (יורשו של מוחמד כראש המדינה המוסלמית) ואמו של הקשה והמסוכן שבמתנגדיהם של האַמִּיִּים, עבדאללה אַבְּן אַלְזֶבִּיר.² אנקדוטה זו קשורה לטענתי למאבק התעמולתי סביב ח'ליפותו של בנה ומתאפיינת בהיבטים מיזוגיניים, כמו גם בהיבטים מיתיים.

אַסְמַא' בִּנְת אָבִי בֶּכָר היתה, כמסופר, מראשוני המוסלמים (אַבְּן סַעַד 1957,

2 האַמִּיִּים, בני משפחתו של הח'ליפה השלישי עֶתְ'מָאן, ואחת המשפחות המובילות במכה ערב האסלאם, שלטו במדינה המוסלמית בשנים 661/40–750/132. בנה של אַסְמַא', עבדאללה אַבְּן אַלְזֶבִּיר, 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, אַל-חַג' אַג' אַבְּן יוֹסֶף, ועבדאללה אַבְּן אַלְזֶבִּיר נהרג. רוב המקורות ההיסטוריים שבידינו הם מתקופת השושלת העבאסית, שהפילה את האַמִּיִּים, ולפיכך עוינים לאחרונים.

כ"ו 8: 942; אֶבְנֵי חֲג'ר כ"ו 7: 684; אֶבְנֵי עֶסְאכֶר 1981: 10). היא נישאה לאל־זִבִּיר אֶבְנֵי אֶל־עֹאם, מִן הַצְעִירִים הַמוֹסְלָמִים הָרֵאשׁוֹנִים, בְּנֵם שֶׁל אַחִיהָ שֶׁל ח'דִּיג'ה, אִשְׁתִּי הַנְּבִיאָה הָרֵאשׁוֹנָה, וְשֶׁל אַחֻת אָבִיו שֶׁל הַנְּבִיא. עַל־פִּי הַמְּסוֹפֶר סְבִלָה אֶסְמָא' מִקְנָאתוֹ וּמֵאִלִּימוֹתוֹ שֶׁל בַּעֲלָהּ, עַד שֶׁגִּירָשׁ אוֹתָהּ. לֵאחֹר גִּירוּשִׁיהָ לֹא נִישָׂא בִּשְׁנִיָּה (אֶבְנֵי סַעַד 1957, כ"ו 8: 249–250; אֶבְנֵי עֶסְאכֶר 1981: 15–18).³ היא ילדה שלוש בנות וארבעה בנים (אֶבְנֵי עֶסְאכֶר 1981: 5, 6, 8, 10; חֲמִישָׁה בָּנִים לְפִי אֶבְנֵי סַעַד 1957, כ"ו 3: 100; אֶבְנֵי סַעַד, כ"ו 8: 250), אֲשֶׁר הַבְּכוֹר בֵּהֶם, עַבְדָּאִלְלָה, יָדוּעַ כִּילַד הָרֵאשׁוֹן שֶׁל הַמְּהַאג'רוֹן בַּמְּדִינָה.⁴ אֶסְמָא' נִזְכְּרַת כְּבֵת דּוֹרוֹ שֶׁל הַנְּבִיא (סְחָאבִיָּה) וְכַמוֹסְרַת מְסוּרוֹת בִּשְׁמוֹ, אִם כִּי הַמְּסוּרוֹת הַמּוֹבָאוֹת בִּשְׁמָה אֵינֶן רַבּוֹת כֵּאלוֹ שֶׁנִּמְסְרוּ מִפִּי אַחֻתָּהּ הַצְעִירָה. עַל־פִּי הַמְּסוֹפֶר מֵתָה אֶסְמָא' זְמַן קֶצֶר אַחֲרֵי תְּבוּסָתוֹ וּמוֹתוֹ שֶׁל בְּנָה בִּידֵי הָאֱמִיִּים בִּשְׁנַת 693/73 (אֶבְנֵי סַעַד 1957, כ"ו 8: 255; אֶבְנֵי עַבְדִּי רֵבָה 1962, כ"ו 6: 419–420; טַבְּרִי 1964, כ"ו 7: 67; אֶבְנֵי חֲג'ר, כ"ו 7: 884; אֶבְנֵי עֶסְאכֶר 1981: 27–30), לֹא לִפְנֵי שֶׁהִתְעַמְתָּה עִם הָדוֹרָג בְּנָה, אֶל־חֲג'אג' אֶבְנֵי יוֹסֵף (אֶבְנֵי סַעַד 1957, כ"ו 8: 254; אֶבְנֵי עֶסְאכֶר 1981: 23–26). מֵאִמֵּר זֶה מִתְמַקֵּד בְּאַנְקְדוֹטָה הַמִּתְאַרֶת כִּיצַד זָכְתָה אֶסְמָא' בְּכִינוּי ד'אֵת אֶל־נִטְאֶקִין וּבִמְשַׁמְעוּיֹת הַפּוֹלִיטִיּוֹת וְהַמְּגִדְרִיּוֹת שֶׁל הַכִּינוּי וְהַאֲנְקְדוֹטָה.

נִטְאֶקִין הוּא חֶלֶק לְבוּשׁ נָשִׁי, מַעֲיֵן חֲגוּרָה רַחְבָּהּ הַנִּקְשֶׁרֶת עַל הַחֲלָצִיִּים, יוֹרֶדֶת וּמְכִסָּה אֶת פֶּלֶג הַגּוֹף הַתַּחְתּוֹן. לַעֲתִים מִשְׁמַשׁ הַנִּטְאֶקִין לְקִשְׁיֶרֶת הַבְּגָד הָעֲלִיוֹן וּלְהַרְמִתוֹ מִהַקְרָקַע, כְּדִי לְהַקֵּל עַל הַתְּנוּעָה אוֹ הָעֲבוּדָה. תְּפִקִּידוֹ כְּחֶלֶק הַלְּבוּשׁ הַקּוֹשֵׁר אֶת הַחֲלָצִיִּים מִתְקַשֵּׁר עִם הַשְּׁמִירָה וְהַהֲסָתָרָה שֶׁל מִינִיּוֹת הָאִישָׁה. הַכִּינוּי ד'אֵת אֶל־נִטְאֶקִין, 'בַּעֲלַת שְׁתֵּי הַחֲגוּרוֹת', נִיתֵן לְאֶסְמָא', כַּמְּסוֹפֶר, כְּשִׁסְפָקָה צִידָה לְנְבִיא הַנִּמְלֵט מִמֶּכָּה: אֶסְמָא' בִּיקְרָה אֶת הַנְּבִיא וְאֵת אָבִיהָ, אֶבְנֵי בֶּכֶר, בַּמְּעֵרָה שְׁבָה

3 אֶל־זִבִּיר נָטַל לְחֻזְקָתוֹ אֶת עֶרְוַת הַקֶּטִּין, שֶׁם: 253; אֶבְנֵי עֶסְאכֶר 1995, כ"ו 18: 429, שֶׁם היא נִזְכְּרַת בֵּין הַנָּשִׁים שֶׁהָיוּ נִשְׁאוֹת לְאֶל־זִבִּיר בְּמוֹתוֹ וִירְשׁוּ אוֹתוֹ. אֶל־זִבִּיר אֶבְנֵי אֶל־עֹאם (מֵת 656/36) הָיָה מִמְּפַקְדֵי צְבָאוֹת הַכִּיבוּשׁ בַּצִּפּוֹן אֶפְרַיִקָה. אַחֲרֵי רֵצַח עֶתְמָאן הָיָה מִמְּנֵהֵיגֵי הַמֶּרֶד נֶגֶד עָלִי, יַחַד עִם אֶלְמֵנַת הַנְּבִיא עֲאֲאִשָּׁה בְּנֵת אָבִי בֶּכֶר (אַחֻתָּהּ שֶׁל אֶסְמָא') וְטִלְחָה אֶבְנֵי עַבְדִּי אִלְלָה (שֶׁנִּשָּׂא לְאִישָׁה אֶת אַחֻתוֹן אִם כָּלֵת'וֹם), וְנִהַרְגַּ ב'קֶרֶב הַגִּמְל' (רְאוּ הָעֵרָה 9 לְהַלּוֹן).

4 מְהַאג'רוֹן ('מִהַגְרִים' – מִקּוֹר הַמִּלָּה הָעֵבְרִית בְּמוֹנַח הָאִסְלָאמִי) הוּא כִינוּיָהּ שֶׁל קְהִילַת הַמוֹסְלָמִים הָרֵאשׁוֹנִים, שֶׁעֲזְבוּ אֶת מֶכָּה עִם הַנְּבִיא וְעִבְרוּ לְאֶל־מְדִינָה. מֵאוֹרַע זֶה, הַהֲגָרָה, מוֹצֵג בְּסִיפֵר הָאִסְלָאמִי כְּדִרְמָה, שְׁבָה רֹדֶפִים בְּנֵי קָרִישׁ, שֶׁבְּטוֹ שֶׁל הַנְּבִיא, שֶׁהָיוּ עֲדִיִּין כּוֹפְרִים, אַחֲרֵי הַנְּבִיא. הַנְּבִיא, כַּמְּסוֹפֶר, עֲזַב אַחֲרוֹן עִם אֶבְנֵי בֶּכֶר, וְהֵם הִסְתַּתְּרוּ בְּדֶרֶכָם בַּמְּעֵרָה. הַמוֹנִיטִין שֶׁל עַבְדָּאִלְלָה אֶבְנֵי אֶל־זִבִּיר כִּילַד הָרֵאשׁוֹן שֶׁל הַמְּהַאג'רוֹן בַּמְּדִינָה קֶשׁוּר, קָרֹב לוֹוֹדָאִי, בַּצּוֹרֵךְ שֶׁלּוֹ בְּלִגִּיטְמַצִּיהָ כְּטוֹעֵן לְשִׁלְטוֹן (רְאוּ לְעִיל, הָעֵרָה 2).

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

אלא שקיימות עדויות לכך, שמקור כינויה של אֶסְמָא' עשוי להיות אחר. מסופר, כי אחד מחיילי האֶמִיִּים הטיח בעבדאללה אֶבֶן אל־זַבִּיר את הכינוי, 'בנה של ד'את אל־נְטָאקִין'. היה זה במהלך הקרב האחרון נגד האֶמִיִּים במכה, כשהמורד עמד לפני תבוסה בטוחה. אֶבֶן אל־זַבִּיר הגיב בגאווה, כי אכן, הוא בנה של ד'את אל־נְטָאקִין, והשמיע בתי שיר, שמשמעותם היא כי אינו מתכוון להסתייג ממנה וכי הלועגים לו בגינה הם הראויים לחרפה (אֶבֶן עֶסְאֵכֶר 1981: 12, 13, 24, 25; אֶבֶן סַעַד 1957, כר' 8: 250 ללא בית השיר).⁶ גירסה אחרת משלבת את הסיפור בעימות בין אֶסְמָא' לאל־חֲג'אג' אֶבֶן יוֹסֵף, מדכא המרד שהרג את בנה וצלב את גופתו: אֶסְמָא' אומרת, כי נודע לה שהוא לעג לבנה בשל כינויה זה, ומסבירה את הכינוי (אֶבֶן עֶסְאֵכֶר 1981: 24, 25; אֶבֶן חֲג'ר, כר' 7: 486, 487). לפי אנקדוטות אלה אפשר לשער, שבמקורו היה הכינוי הזה כינוי גנאי, שהוצמד לאֶסְמָא' בידי האֶמִיִּים ותומכיהם כדי להכפיש את בנה. ייתכן גם, שהאנקדוטות הללו מתארות באופן סמלי את המניע להיווצרות המסורת על הספקת הצידה לנביא כתגובה לעלבון האֶמִיִּי. המסורת עצמה מציגה הסבר מיתי של סיוע לנביא בשעתו הקשה. אולם בהחלט ייתכן, שהכינוי המקורי היה כינוי גנאי – אפיון 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 ספֶּרָה היא היריעה שעליה מניחים את הצידה, בזמן האוכל, או הצידה עצמה (אֶבֶן מִנְחֹזֶר 1956; Lane 1984). לפי חלק מהגירסאות שימש הַנְּטָאק לקשירת הספֶּרָה שבה הושם האוכל; לפי גירסאות אחרות שימש הַנְּטָאק לקשירת שק צידה, גִּרְאֵב, שבו היתה נתונה הצידה, ספֶּרָה (אֶבֶן סַעַד, כר' 1: 922, והשווה שם, כר' 3: 371).

6 בגירסה זו אֶסְמָא' 'מאשרת' את הכינוי (פֶּהֶן וְאַלְלֶה חֶק).

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 מְעֻאִיָּה אֶבְנֵי סַפְיָאן,⁷ המתוארת כמי שנגסה בכבדו של דוד הנביא ההרוג לאחר קרב אחד. קרובה אחרת של מְעֻאִיָּה, אחות אביו אֶם ג'מיל, זוכה למקום מרכזי כבת-זוגו של אֶבְנֵי לֵהב, דודו העוין של הנביא. היא (על-פי הפרשנות המקובלת) 'נושאת העצים' (חֲמַאלַת אֶל-חֲטָב), הנזכרת בקוראן כמי שתפרנס את הלהבה שעליה ייצלה בן-זוגה (בגיהנום, שוב לפי הפרשנות המקובלת).⁸ 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 שהמשימץ 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 מְעֻאִיָּה אֶבְנֵי סַפְיָאן (מת 680/60), מייסד השושלת האמייית, בנו של אחד ממנהיגי מכה ערב כניעתה למוחמד, הצטרף לכוחות שכבשו את סוריה והפך למושל אל-שאם (סוריה רבתי) בתחילת שנות הארבעים של המאה. לאחר רצח הח'ליפה עֲתָ'מָאן בן עֶפְאן, קרוב משפחתו, יצא נגד עלי בן אֶבְי 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 'אֶבְנֵי לֵהב', 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, אֶם ג'מיל, היתה אחותו של אֶבְנֵי סַפְיָאן, אחד ממנהיגי מכה ערב האסלאם ואביו של הח'ליפה האמיי הראשון, מְעֻאִיָּה אֶבְנֵי סַפְיָאן. 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.

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 אֶסְמָא' במונחי כבוד גברי בני-זמננו, אנו זקוקים לראיה של ממש לכך, שתפישה כזאת של כבוד הגבר, התלוי בהיותן 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 אֶסְמָא', חַפְסָה בַּנַּת עַבְד אֶל־רַחְמָאן אֶבְן אַבִּי בֶּכֶר, לַחֲסֵן, בְּנוֹ שֶׁל הַח' לִיפָּה הַרְבִּיעִי עַלִּי אֶבְן אַבִּי טַאֲלַב (661/40–656/35).¹¹ אֶל־מִנְדָּר אֶבְן אֶל־זַבִּיר (בנם של אֶסְמָא' ואל־זַבִּיר אֶבְן

11 עַלִּי אֶבְן אַבִּי טַאֲלַב (מת 661/40), בן דודו של הנביא, התאסלם כילד ונשא לאישה את פַּאטְמָה בת הנביא. לאחר שהח' לִיפָּה השלישי, עַת'מָאן, גרצח בידי מורדים מהפרובינציות, הוכרז עַלִּי ח' לִיפָּה בחסות המודדים (656/35). הקשר שלו עם המורדים גרם לעאאִשָּׁה ובעל־בריתה, ואחר כך למושל סוריה מַעְאֻנִיָּה אֶבְן אַבִּי סַפִּיאַן, למרוד בו. הוא עמד גם בפני מרד של תומכים לשעבר (הח' ואַרְג'), שאחד מהם רצח אותו לבסוף. אֶל־חֲסֵן, בְּנוֹ הַבְּכוֹר שֶׁל עַלִּי מַפְאטְמָה בת הנביא (מת 669/49), ויתר על השלטון לטובת מַעְאֻנִיָּה. השיעה רואה עד היום את עַלִּי וצאצאיו כזכאים היחידים לשלטון באסלאם.

אל-עואם, 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 גירושיה סירבה חפסה להינשא לאל-מנד'ר, בשל האמצעי שנקט, ונישאה לעאסם, בנו של עמר אבן אל-ח'טאב (הח'ליפה השני, 634/13–644/23).¹² שוב השתמש אל-מנד'ר באותו אמצעי ושוב גירש אותה בעלה. חפסה נאלצה להיכנע לסחיטה ולהינשא למנד'ר, כדי שיודיע בפומבי ששיקר (אל-בלאד'רי 1996, כר' 3: 572).

בלי קשר לאוטנטיות 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-מנד'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 חפסה 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, וחפסה מתוארת כאישה מבוקשת. אך ברגע שהועמדו בפני חשד כלשהו, נפגע כבודם של הגברים במידה כזאת שהם נאלצו לגרשה על-מנת לשמור עליו. החלטתה של חפסה להינשא לבסוף למנד'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-אפס). כמסופר, שקל הנביא לגרש את אישתו עאאשה, שהופצו עליה שמועות אחרי ששבה לבדה למדינה עם אחד הלוחמים (Spellberg 1994: 66–74).¹³

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

12 עמר אבן אל-ח'טאב 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 גירושיה בידי הגבר נראים כסותרים את הכלל המקובל בחברות הערביות במזרח התיכון, שעל-פיו קרוביה האגנטיים של האישה אחראים לשמירת כבודה ולהענשתה במקרה של חריגה (Meeker 1976; Tapper). במקרים הנזכרים הקרובים האגנטיים אינם שוקלים להעניש את האישה, אולם בתיאור אידיאלי של נישואין בתקופה האמיית מזכיר אחד מנכבדי שבט קריש, המשיא את בתו או את אחותו, את האפשרות שיבוא 'להענישה' (אל-זבירי 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?¹⁴ גירסה זו היא גירסת ביניים, ונראה, שזו היתה ראשית התפתחות סיפור שתי החגורות: היא נשמעת מאוחרת מן הגירסה המתארת את תגובתו של עבדאללה אַבְן אל־זַבִּיר, 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 אל־זַבִּיר העדיפו לא לנסות להכחיש את ההכפשה המעורפלת, ובמקום זאת העמידו אותה במרכזו של סיפור הרואי, המהווה תשובה ניצחת לכל המכפישים. אֶסְמָא' מצורפת כשחקנית־משנה למאורע החשוב ביותר בהתהוות האסלאם – להַג'ֶרָה. הצבתה שם לצד אביה, שמיקומו מבסס את מעמדו כיורשו הלגיטימי של מוחמד, מדגישה את הקשר שלה, ודרכה את זה של בנה, עם הנביא ועם אביה. קשר זה עם אֲבּוּ בֶּכֶר, דרך אֶסְמָא', היה בלי ספק בעל חשיבות לגיטימציה של עבדאללה אַבְן אל־זַבִּיר: הוא מוזכר בעימות בין עבדאללה לַמְעַאזִיָּה, שבו מתגאה אַבְן אל־זַבִּיר 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, כר' 7: 684, שם הבגד הנזכר הוא הח'מָאר, צעיף (פריט הלבוש שנשים לובשות בפוגשן גברים שאינם בני משפחתן [אַבְן עֶסְאֵכֶר 1981: 211]); שם: 487, שבו משמש נְטָאק אחד לכיסוי מזונו של הנביא מפני הנמלים.

הקשור למרכיב מהותי בזהות הנשית הנורמטיבית – צניעות. השמירה של האישה על אי-הנגישות אל מיניותה מבטיחה את השליטה הגברית בתכונה זו שלה, ולפיכך היא מכוונת כמרכיב מרכזי בזהותה הנורמטיבית. האישה 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 אַסְמָא' באמצעות אזכור פריט לבוש המהווה חלק מהגנה זו הוא ניסיון לרמוז, שאַסְמָא' חורגת מהנורמה בכך שאינה מגינה על גופה כראוי, ולשבור בכך את זהותה הנורמטיבית. על האפקטיביות של השמצה זו מעידה גירסת הביניים של אַסְמָא', שבה היא נשארת 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 אַסְמָא' 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 אַסְמָא' 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 כל-כך בזהות הנשית הנורמטיבית, יצר המספר סיטואציה הרואית, המשולבת בדרמה המרכזית של תולדות האסלאם – בריחתו של הנביא מרודפיו, אנשי מכה (שיריביו האמיים הם מצאצאיהם!), והסתתרותו עם אביה של אַסְמָא' 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 אַסְמָא' 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 להכפיש באמצעות רמז מיני – 'בעלת החגורותיים' – מציין עתה את שתי החגורות שתזכה

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

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

אנקדוטה אחת מספרת כי אביו של אָבוּ בֶּכֶר, אָבוּ קַחַאפָה, ביקש לדעת אם אָבוּ בֶּכֶר השאיר לאֶסְמָא' סכום כסף שיאפשר לה להתקיים בהעדרו. אֶסְמָא' השיבה בחיוב, והניחה לאָבוּ קַחַאפָה העיוור למשש צרור אבנים עטופות בבד, בטענה שזהו צרור הכסף שהשאיר לה אביה. אֶסְמָא', מוסרת האנקדוטה, מדגישה בסיום שאביה לא השאיר לה דבר.

לפי אנקדוטה אחרת זכתה אֶסְמָא' לביקורו של אָבוּ גִ'הַל, אחד מאויביו של הנביא במכה, עם חבורת כופרים מקִרִיש. אֶסְמָא' יצאה אליהם, והם שאלו אותה היכן הנביא ואביה. אֶסְמָא' ענתה בכנות שאינה יודעת, ואמנם לא ידעה. בתגובה סטר לה אָבוּ גִ'הַל על לחיה בעוצמה שקרעה את העגיל מעל אוזנה. שלושה ימים נשארה אֶסְמָא' 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 אָם מַעֲבָד, האישה שאירחה אותם בדרכם למדינה (אָבוּ עֶסְאכֶר 1981: 13–14).

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

¹⁵ בדומה לג'עֶפֶר אָבוּ אַבִי טַאלַב, המפוצה בגן עדן בשתי כנפיים על זרועותיו שנקטעו בקרב מֶאֱתָה ומוכתר כד' אל־גִ'נָאחִין (בעל הכנפיים). אלא שבמקרה זה מרמז הכינוי על הענקת מעמד של מלאך.

אף לא לסבה הכופר. חשיפת העובדה שהנביא ואביה השאירו בחוסר כל, תפגע בדימויו של האסלאם אצל הקרישים הכופרים. כדי למנוע זאת מוכנה אַסְמַא' לסבול מחסור ואף להוליך שולל את סבה העיוור.

אולם האנקדוטה השנייה חריפה יותר, שכן בה הופכת אַסְמַא' לקורבן של אלימות גסה מצד אחד הכופרים הידועים לשמצה בקריש. ההג'רה, ובשלה העדרו של אביה ממכה, מותירה את אַסְמַא' להתמודד לבדה מול קבוצה של גברים זרים – תפקיד שנראה כי נערה מכובדת אינה אמורה למלאו. הפגיעה בפרטיותה של אַסְמַא', והקורבן שהיא מקריבה למען האסלאם, מודגשים על-ידי העובדה, שזרים אלו הם הגרועים שבכופרים. יושרה של אַסְמַא', ואי-הצדק של הפגיעה בה, מודגשים בציון העובדה שבאמת לא ידעה היכן נמצא הנביא ואף לא נזקקה לשקר. שיאה של הפגיעה באַסְמַא' 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 אַסְמַא'. 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 אַסְמַא' 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-זַפִּיר, בן זוגה של אַסְמַא', אינו מוזכר כאן, ומתקבל הרושם שאַסְמַא' עודה פנויה. לסבל הפיסי נוספת גם אי-הידיעה בדבר גורלם של אהוביה. וכך גם נפתרת הדרמה: הג'ן המדקלם מודיע לאַסְמַא', שאביה והנביא הגיעו למקום מבטחים. ידיעה זו (עם הסוף הטוב, הידוע מראש לשומע הסיפור), מוצגת כמקילה על מצוקתה של אַסְמַא', 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 אַסְמַא' במכה אחרי הנביא עם סיפור הישארותו של עלי במכה, המופיע כבר בקטעי סירה (ביוגרפיה של הנביא) מוקדמים המתוארכים לשנת 100 להג'רה. הנביא מצווה על עלי לישון על מיטתו ולהתכסות בקסותו. 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 כיורשו של הנביא וכבן סמלי שלו.

אַסְמַא', 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־זַבִּיר 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 הזַבִּירית, 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 מיזוגינית מעורפלת, המכוונת להטיל כתם על-ידי רמיזה לפגיעה בנורמטיביות הפטריארכלית של אותה אם מיתולוגית. אלא שהשמצה זו נהפכת בגירסה המאוחרת, הפרוזבירית, לדרמה של גבורה והקרבה למען האסלאם, והפגיעה בצניעות הופכת למעשה הקרבה בעל גושפנקה מטעם הנביא. העמדת המיניות 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' כאם מיתולוגית וכגיבורה מוסלמית בעת ובעונה אחת, גיבורה המקריבה למען האסלאם דווקא כאשה 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 תמייז אל-סחאבה, אל-קאהרה: דאר נהדת 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 מוחמד אבן מכרם, 1956. לסאן אל-ערב, ביירות: דאר סאדר ודאר ביירות.
- אבן סעד, אבו עבדאללה מוחמד, 1957. כתאב אל-טבקות אל-כברא, ביירות: 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'ל אן אג'תאז בנואחיהא מן וארדיהא ואהלהא: תראג'ם אל-נסאא' (מהדירה: סכ'נה 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'ל אן אג'תאז בנואחיהא מן וארדיהא ואהלהא (מהדיר: עמר בן ר'ראמה 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 מוחמד בן ג'ריר, 1964. תאריח' אל-רסל ואל-מלוכ (מהדיר: דה חויה), ליידן: 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.