

כימאי ועיסור פניהן וראשיהן של נשים לפי מקורות מוסלמיים קדומים

הדס הידיש*

אבירים ואמצעים שונים שבהם משתמשים אנשים בכדי להתלבש ולקטט 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 הנודמטיביים הקבוציים – הקוראן והסוּרַת'. המחקר מציג בתחילה אמירות קוראניות הנוגעות לכיסוי ראשיהן ולאיפוד פניהן של נשים; הופעתן החיצונית נבדקת בהמשך על רקע המציאות החברתית במאות הראשונות לאסלאם. סביר להניח כי חוקרים קוראניים המחמירים חלו תחילה על נשותיו של הנביא בלבד ורק מאוחר יותר על כלל הנשים המוסלמיות. חוקים אלה סיפקו את הבסיס האידיאולוגי-נורמטיבי לדיונים מקיפים ומפורשים יותר שאנו מוצאים בספרות החזית' ובפרשנות הקוראנית אשר, כך אנו מניחים, היו שיקוף של פרקטיקות מקובלות בחברות המוסלמיות הקדומות. היו אלה כמובן גברים, ולא נשים, אשר ניסחו חוקים אלה. כריצונם לרסן את מה שהחשיבו כמיניות בלתי מרומנת, פעלו הגברים לבסס את מעמדם השליט בתוך המבנה המשפחתי הפטריארכלי-פטריליניאלי.

מבוא

פרננד ברוּדל (Braudel), מגדולי ההיסטוריונים של המאה העשרים, מסביר בצורה הקולעת ביותר את החשיבות הסמונה 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

* תרצוני להודות לפרופ' אבנר גלעד שהנחה אותי בבחיבת עבודת המ.א. ואף העיר הערות רבות ומועילות למאמר זה.

הדהודו של קול אחר – קולן של בנות איראניות שנמכרו – שכתקופות מסוימות הושמע ברמה ובאחריות הושתק, במסגרת התהליך של עיצוב היסרון הקיבוצי בשיח הלאומי-תחוקתי באיראן בראשית המאה העשרים. בניסיון להשיב לנשים את קולן האבוד ולשלבן בהיסטוריה הכתובה של איראן המודרנית, בוחנת נג'מאבאדי את גלגולה ההיסטוריוגרפי של הפרשה הכאוּבה של "מכירת הבנות מקוצ'אן" ומנסה ללמוד מכך משהו על ההיסטוריוגרפיה המודרנית ועל התרבות הפוליטית של איראן בת-ימינו. אנב כך, שוב מתוודר האופי הדיסקורסיבי העומד ביסודה של המודרנה. ברומה לגיליונות הקודמים של ג'מאעה, גם גיליון זה כולל "נקודה למחשבה" ורשימות ביקורת על ספרים.

אבי רובין

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 קער, ענידת תכשיטים, איפור, קוקועים ודפרמציות באברי גוף שונים, וניתן להוסיף לכך את ממד הריח – שימוש בבשמים. המראה החיצוני על מרכיביו השונים הוא מעין הצגה של תרבות ויזואלית, שפריסיה נושאים מסרים ברמות חברתיות ופסיכולוגיות שונות (Kuper 1973: 348). הוויסטוריה של המראה החיצוני בכלל ושל הלבוש בפרט נוגעת אפוא בלבה של ההיסטוריה התברתית-תרבותית ונושקת כמעט לכל אחד מן הנושאים בענף זה של המחקר ההיסטורי (Roche 1994: 5).

האנתרופולוגיה התברתית, 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 במיוחד התייכון בפרט. האנתרופולוגיה חשפה והעלתה לדאשונה לדין את עולמן של הנשים שאינן משתייכות לאלוה, בניסיון לתאר את הרוכד הזימי ביחסים בין בני האדם. ברוכד זה כלולים בין היתר דפוסיים 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 מוז של הוצק עצמו. פענוח מהותיותם 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 משמעותיות הסימבוליות של הסקסט נעזרתי בכלים מן האנתרופולוגיה ובפרט במתודולוגיה שפיתח קליפורד גירץ (Geertz) לחקר תרבות באמצעות ניתוח מערכת הסמלים ומשמעותיה בעיני בני התרבות הנחקרת.

הגדנך המרכזי בשפת הפרשנות התרבותית של גירץ הוא הסמל ותהליכי ההסמלה המשמשים בבניית עולמן של תרבות שונות. התרבות לפי גירץ מתבטאת בסמלים ציבוריים, ומשום כך משמשות לו המערכות הסימבוליות בסיס, ממגרת, תומר למחשבה וכלי בפרשנות של תרבויות מסוגים שונים. "התבוננות בממדים הסימבוליים של הפעולה התברתית – אמנות, דת, אידיאולוגיה, מדע, חוק, מוסר, שכל ישר [...] – היא צלילה אל התוכן, ועל כן ייעודה של האנתרופולוגיה הפרשנית הוא 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

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 סוציאלי-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 בהוזה, נושלו מן ההיסטוריה שכדרך כלל נחקרה על בסיס מקורות שגברים כתבו, הנתות יסוד שגברים הניחו ושאלות מחקר שגברים שאלו (אגמון 1994: 11). השונות הביולוגית פיזית משמשת לפיכך במחקר זה נקודת מוצא לדין בהתפתחויות חברתיות שונות באמצעות שימוש במושג המגדר, מושג פמיניסטי מערבי, המייצג את מכלול המשמעותיות החברתיות של ההבנה בין זכרים לנקבות (Nicholson 1994: 79).

פדוה מלטי-דגלאס יוצאת כנגד הנטייה להשתמש בקטגוריית המגדר בחקר התברות המערביות בלבד. היא מציינת שלמרות השוני בין יחסי המינים בחברות מודרניות ובחברות מערביות אין להידתע 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 תכרות מוסלמיות יש לבחון את ההקשר החברתי-היסטורי שבו צמח מושג המגדר מצד אחד, ואת ההקשר החברתי-היסטורי שבו מעוניינים ההיסטוריונים ליישם אותו, מצד שני.

אות מהנחות היסוד במחקר שעליז מבוסס מאמר זה היא כי לבוש הוא סמל, סממן מאפיין של תרבות, וגלומות בו משמעותיות חברתיות שונות. בהקשר האסלאמי בתרתי לנתת משמעותיות אלו כפי שהן משתקפות בספרות הערבית הקלאסית, בטקסטים שביקשו לעצב את המראה ההולם לנשים המוסלמיות, קרי הקוראן והחזית'. מקורו של הקוראן, כתב הקודש המוסלמי, בתג'או של אמצע המאה השביעית יש לשער שלמרות היותו מקור נורמטיבי הוא משקף, לפחות במידת-מה, מציאות מן המאה השביעית. לפי גולדציהר נוצר החזית' במאניים 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 החזית' משקף בעיקר תכרות מוסלמיות במרכזים הגדולים של המזרח התיכון, אף כי ישנם גם אזכורים להשפעות ורות מכיוונים שונים.

הכללים המנוסחים בקוראן מתווים מתווה כללי בלבד למראה הנשי הרצוי, ואילו דיון מלא בסוגיה נמצא בספרות החזית, 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 החזית' בסוגיית כיסוי הראש וקישורו ולנתח כמה מן המשמעותות הסימבוליות השולות מתאוריה אלו, במטרה ללמוד על מערכת היחסים בין המינים כפי שזו משתקפת בכללי ההצפעה החיצונית של נשים.

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

כיסוי ראשיהן של הנשים בקוראן

כאמור מבוסס החזית, לפחות במוצר, על העקרונות שנקבעו בקוראן, עקרונות המהווים רקע אידיאולוגי, נורמטיבי ומעשי לדיון המאחר והמקף יותר. מעבר להיות הקוראן כתב הקודש המרכזי למוסלמים, יש לזכור כי נסיסו ההיסטורי נטוע במציאות התברתית שהתקיימה בחצי האי הערבי במאה השביעית, ולכן ניתן להגות שבהיותו מכון לעצב את עולמם ואת אורח חייהם של היושבים בתג'אז הוא גם משקף את המציאות הזו. פולוד רזמאן גורס כי אותן 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 נבחי ואוניברסלי, אינו תלוי בזמן ובנסיבות היסטוריות (Rahman 1980: 37; Watt 1988: 2).

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

פסוקי הקוראן הרגים בהופעתן החיצונית של הנשים מתמקדים בשמירת מראה

צנוע, כלומר, כיסוי אברי הגוף והצנעת העדיים, בפרט אלו הנענדים על אברי גוף מוצנעים דוגמת האזניים והזואר. לדוגמה, סורת אל-נוה, פסוק 31: "ואמור למאמינות: תשפלתו עיניהן, ושפרו 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 שהכונה לח'מאר (צעיף קטן) ובין שהכונה לג'לבאב (כסות עליונה), באופן שיכסו אברים רבים יותר ממה שהיה מקובל לכסות קודם לכן. אין אוכר מפורש למידת ההתעטפות הגדרשת, והפרשנות היא זו שקבעה כי יש לכסות את הראש ולעיתים 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 – התג'אב כוילוח או כמסך מפריד – על נשות הנביא בלבד, כפי שנאמר בסורת אל-אחזאב, פסוק 53: "[...] ובשאלכם מהן חפץ ושאלתם מאחורי מסך [...]". מן הפסוק הקוראני הגידון לא עולה אפילו ברמז כי התג'אב הוא פריט לבוש או שהוא עתיד להפוך לכוה; אך מתברר כי הפרשנים הקדומים ראו בתג'אב פריט לבוש נשי שנועד לכסות ולהסתיר. גם בפסוקי הקוראן האחרים (שבעה במספר) שנתם מופיע המושג תג'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 משמעותו בשני כיוונים: האחד – הפיכת המושג תג'אב לפריט לבוש נשי אופייני, והשני – החלתו כתובה קטגורית על הנשים המוסלמיות כולן, אף כי במקורו הוא עוסק בנשות הנביא בלבד. מעט ידוע על תהליך שבו התג'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 והסאסנית. באמצע המאה השמינית, עם עליית העבאסים לשלטון, הפך התג'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 דרך ההתעטפות בהם: "[...] אמור לנשותיך ולבנותיך ולנשי המאמינים, כי תורדנה רדידיהן (בצאתן) [...]". נראה כי משהפך התג'אב לפריט לבוש מקובל לנשים, גם בהשפעת נורמות לבוש זרות, חיפשו פרשני הקוראן אסמכתה לכך. הם בחרו בפסוק שבו נזכר התג'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 האישה, כולל פרשנויות מחמירות במיוחד.

ריצ'רד בל מציין כי זמנו של פסוק 59 בסורת אל-אחזאב מאוחר כנראה מקודמו 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 ראשן ופניהן, בניגוד לנזכר בפסוק 53 שלפיו הצוויים המחמירים מיועדים לנשות הנביא בלבד. לכאורה אך טבעי הוא שדרישות המוסר והצניעות מנשות הנביא תהיינה מתמירות 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 רזמו הכתוב כי מי שהקפידה כל חייה על הקביעות הקוראניות תזכה לעת זקנתה בהקלות מסימות, אף כי הללו אינן מוטלצות. הדבר נאמר בסורת אל-נור, פסוק 60: "והנשים אשר חזל להיות להן אורח כנשים, אשר לא תשברנה עוד לאיש, לא יהיה בהן חסא, כי תסירנה את בגדיהן מבלי הראות עדיין. וכי תמנענה (מזאת) טוב יתר להן, ואלהיהם שומע ויודע". יש לציין שההקלה לנשים המבוגרות נובעת בראש ובראשונה מן העובדה שמיניותן אינה מסכנת את כבוד הגברים לאחר תום גיל הפרייהן.

גם מן המחקר האנתרופולוגי עולה כי יש קשר בין מידת התעטפות הגדרשת מנשים בחברות מוסלמיות לבין גילן הביולוגי. לילה אבו-לור'וד מציינת בעבודתה על אילאד עלי (שבט נומואדי 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 תעטוף בלבוש. אבו-לור'וד מסיקה שהתעטפות מקסימלית מוטלת על נשים נשואות בגיל הפרייהן 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 הנורמות המוסלמיות ביחס לנשים, כגון מנהג הרעלה שהיה מקובל כבר בחברות הקדומות של המזרח התיכון (Marmorstein 1954: 2). הערבים (המוסלמים החדשים) באו במסעות כיבושים במגע עם ציביליזציות קדומות, בפרט עם החברות העירוניות של פרס ובניזן, שם נשים רעולות היו ביטוי מובהק לסדר פטריארכלי. פאסמה מרניסי סבורה כי הסיטואציה החברתית-כלכלית בימי של הנביא היא שהובילה להחמרה ביחס לנשים. חוסר סדר וביטחון בעיר מדינה ומקרים של פגיעה בנשות הנביא עודדו את כיסוי הנשים בכדי לזהות באמצעותן את מעמדן, להגן עליהן ולהעניק להן מידה של אינטימיות (Mernissi 1991: 180). על רקע זה הפך החג'אב הקוראני, המיוחס לנשות

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

פסוק 31 בסורת אל-נור הוא הפסוק התובעני והמחמיר ביותר ביחס 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 ליצירת הפסוק, אך אין בו כל אזכור או רמז לכיסוי הפנים או חלקים מהם. מוחמד בן עמר אל-זומח'שרי, פרשן רציונליסטי מן המאה השתים עשרה, מפרש כי הכוונה היא לכיסוי הרוח שבין הראש לשמלה, אולי משום שמפתח השמלות היה רחב ודרכו נגלו הצוואר ואזור החזה. ישנן אף מסורות המציינות כי הנשים נהגו להפשיל את צעיפיהן לאחור במכוון בכדי שייחשף צווארן, ומשום כך ירד הפסוק (אל-זומח'שרי 1966-1968: 62).

סוגיית הלבוש בספרות החדית'

אות מהנחות היסוד במחקר זה הנה כי ספרות החדית' היא אכן כבואה 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 שרזמו להם בדרך אורית, עצם העלאתם על הכתב והשמתם בפיו של הנביא או בפיותיהם של הסחאבה, מלמדות מה היו הנושאים המרכזיים שהעסיקו את הקהילה המוסלמית המתפתחת ואלו פתרונות הוצעו לבעיות שצצו במהלך שלוש מאות השנים הראשונות לאסלאם. המושג "שלוש המאות הראשונות לאסלאם" נרעד להבהיר כי ספרות החדית' הנה ספרות דינמית שנוצרה והתפתחה בפרק הזמן שזכר על פי צורכי החברה המשתנים. מגוון הנושאים הנידונים בחדית' מלמד כי השינויים שחלו בחברה הערבית הנומאדית שיצאה מחצי האי הערבי והפכה לאליטה 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 רצונו או שמא את המצב. נראה כי מצד אחד משקף החדית' את השאיפות האידיאליסטיות של הקהילה 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 כבואה של חיי החברה המוסלמית והחברות הסובבות אותה בכלל ושל מנהגים הנוגעים למראה חיצוני וללבוש בפרט.

לצורך מחקר זה נסקרו קובצי החידות שחשיבותם בקביעת הלכות ודרכי התנהגות רבה ביותר: ששת הקבצים המהימנים בעריכת אל-בח'ארי (נפטר 870), מְסַלֵם (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-טבאקא של אבן סעד (נפטר 845).

בכל אחד מששת קובצי החידות המהימנים יש פרק (כתאב) נפרד ללבוש ושמו "כתאב אל-לבאס" (ספר הלבוש), או "כתאב אל-לבאס אל-זינה" (ספר הלבוש הזיני) וכל אחד מן הפרקים נחלק לפרקי משנה (אפאב) הדנים 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 ולהתקשמות בכל אחד מן הקבצים הקטנים ואף בקבצים אחרים מלמד על החשיבות שייחסה הציביליזציה המוסלמית לדיון בעניינים הנגועים ללבוש ולמראם החיצוני של המאמינים והמאמינות כאחד.

כיסוי הראש וקישוטו

1. שער

תרבויות רבות מייחדות לשער מקום מרכזי במנהגיהן, בסקסיהן ובאמונותיהן הספלות. חשיבות מיוחדת מיוחסת לשער הראש, שכן הראש נחשב למקום מושבה של הנשמה, שאת מנוחתה אין להפריע מהשש לפגיעה באיחוט של האדם (Gray 1919). כבר המצרים הקדמונים, בני התרבויות המסופוטמיות השונות וכן היוונים הרומאים 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 שזוכרו נתפס שער ארוך לנשים כסמל וכאידיאל ליופי ונשים נהגו להתהדר בתסרוקת שונות ובעדיים שונים, ייחודיים לשער (ויגי'מנדלס 1989: 60-88).

שער הראש נתפס בספרות החידות כחסד אלוהי, שכן לא לכל אדם שער להתהדר בו ומי שיש לו שער מצוה לטפחו (אבו דאוד 1989: 785). מסורות נוספות מאשרות הנזהה זו ואף מחוקקות את ההתרחקות ששער מטופח ונאה היה בעל חשיבות בתקופה הגידולה. מקבוצת מסורות אצל מוחמד בן אסמאעל אל-בח'ארי ומקבצים נוספים עולה כי לגביא הייתה ערכה ובה מספר עזרים לטיפוח השער, כגון משש (מסרק), מודא (מסרק, כנראה ממתכת, אשר שימש לסירוק השער ולגירוד בראש) וזחן (כלי ובו שמן למשיחת השער). כמאמר החידות: "הגביא נהג לנסוע כשעמו מסרק, מראה, שמן לשער, מתצצה לשיניים וכהל" (אבן סעד 1905-1918: 170).

החידות אף קושר בין מראה שער נאה ומטופח לבין פנימיותו ואופיו של האדם באמצעות השוואה מעניינת בין ישו ל'ג'אל (אנטי כריסטוס, משיח השקר). ישו מתואר כבעל שער מטופח, מסורק ונוסף מים, עובדה המעידה על רחצה ותפיפה, ואילו משיח השקר מתואר כבעל שער מקורזל: "מצאתי את עצמי [כנראה בחלום] ככעבה 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] סידק אותה והיא נטפה מים. האיש קיים את הקוראף [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, עיזור בעינו הימנית שנראתה כענב בולט. שאלתי מי האיש: ונאמר לי כי זהו משיח הרג'אל" (אל-בח'ארי 1985: 521).

באשר לגברים, יש התייחסות מפורשת לטיפוח מראה השער במסגרת המושג "תרג'ל" או "תרג'ל", אשר משמעו סירוק השער למען לא יהיה מקורזל ודבוק (Lane 1043-1044: 1980). מעניין לציין כי בסנו של אבו דאוד יש פרק נפרד ושמו "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 הרמיזות על הקשר שבין המראה החיצוני לבין פנימיות האדם.

רעיון טיפוח השער מופיע בספרות החידות 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 החידות הבא: "כשהגיעה עאישה למכה [בשנת 630, לאחר כיבוש העיר על ידי המוסלמים] היה זה בתקופת המחזור החודשי שלה ולכן לא קיימה את טקסי התג'. היא התלוננה על כך בפני הנביא, והוא ענה לה כי עליה להרים את ראשה ולסרק את שערה" (אל-בח'ארי 1985: 415). מכאן למדים שהמחזור שפטר את עאישה מן התג' לא שחרר אותה מחובת השמירה על מראה נאה ומטופח. רוב החידות בעניין זה מתייחסים דווקא לגברים, אולי משום שציפו מנשים לכמות את שערן ולכן כללי טיפוח השער חלים בעיקר על גברים. אולם בהיעדר המתיינות אחרת לגבי נשים ניתן להגיה כי שני המינים נצטוו לטפח את שערם כחלק מן המראה החיצוני ההולם.

חידות 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 האזוניים לשכמות ומשום כך נקבע כי זהו האורך הרצוי והמומלץ לגברים מוסלמים בכלל. יש איסור מפורש על תספורת או גילוח של חלק מן הראש החיצוני וחסר סימטריה בין קדצות השער. איסור זה כולל גברים, נערים ונערות ומשום כך יש להגיה שהוא תקף גם לנשים, אף כי הן אינן נזכרות במפורש. בסנו אל-נסאי יש אף חידות

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 בכושר השיפוט האופייניים למי ש"השסן השתכן בלבן".

בתיאור שערן הגלי של הנביא ישנה רמזיה גם כאשר לסוג השער הרצוי: "לא מקורזל ולא חלק". ניתן אפוא להניח כי זהו סוג השער הרצוי למוסלמים, בפרט לנוכח התפיסה ששער מסולסל מעיד על מחשבה מבובלת של בעליו. עם זאת, לא מצאתי בחדית' ערות לסכניקות 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 מבובלת, כנזכר. עם זאת, יכול להיות ששערן של משה, היהודי, תואר במכוון כשונה משערם של המוסלמים (אל-בח'ארי 1985: 523).

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

מן החדית' עולה כי הגברים נתנו למשוח את שערם בוזמרים שהעניקו לו גוון בהיר שמסרתו, לבר מהיבדלות מיהודים ונוצרים, להסתיר את שער השיבה, שכן החדית' אוסר מפורשות על תלישת שער השיבה (נתף אלי-שיב), אולי מחשש להתערבות במעשה הבריאה (אבן חנבל 1969: 198). אף כי אין לתלוש את שער השיבה לא ראי ששער זה יראה, הפתרון הנאות לכך הוא צביעתו (Sadan 1960: 912). מכמה חדית'ים עולה ששער שיבה נתפס כמעיד על חלשה 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 הקודם מציין ג'זינבול כי צביעת שער הראש והזקן לא הייתה נפוצה בערב הטרום-אסלאמית, אם כי סכניקות של

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

גם בסוגיית האיסור על תלישת שער השיבה וההיתר לצבועו 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 ראשיהן 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 שאינו שלה וטטאת בשקר [בוזוף]" (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-ואסלה ואל-מתוללה") (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 המחוזה פגיעה בכבוד האדם וב"מותר האדם מן הבהמה". עם זאת, הדעות חלוקות באשר לשירת 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 גשי אופייני להתייפות ולהתקשט.

חזוק 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 "שקר" – שיתוף, פוליתאיזם. גם במקרים שבהם נראה לכאורה כי אישה נוקקת 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 הכותב לשון נקבה, ואלו הנהגות לעוסק במריסת השער, לצד אלו הנוקטות 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 למרוס אותם, כדי שנשים לא תדמינה לגברים, שכן שטוש ההבחנה בין המינים איסור 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 גושים עבריות בתקופת המקרא – "ותשם בפוך עינה" (מלכים ב': ט', ל') – ובתקופת בית שני, והן התזיקו ברשותן כלי כחל ומכחול למשיחת הצבע. "פוך" הוא המושג העברי המציין כחל ומשמעו משחה שתורה לאיפור העפעפיים, המשמשת גם לעצירת דמעות ולהגבטת שער העפעפיים ("ח"ד 1971). הכחל וסגולות הריפוי שלו היו, אם כן, ידועים כבר בעת העתיקה. יש יסוד סביד להניח כי גושים מוסלמיות המשיכו מסורת קדומה ונהגו להשתמש בכחל לצורכי ריפוי והתקשטות כאחד (דייג'י-מנדלס 1989: 36–58).

כחל אשר מקורו באיראן הוא תכשיר האיפור המרכזי הנוכח בספרות החרדית, המתארת גם את דרך השימוש בו: טבילת מקל דק בכלי לאחסון כחל – מכחלה (Bosworth 1960). לתרבות הכחל, אשר הייתה ככל הנראה נוצלית – שכן היה נהוג גם להזליפה לעיניים – שתי סגולות עיקריות: הבהרת המבט (הפיכתו לצלול יותר) והגבטת שער העפעפיים, ומשום כך הייתה מקובלת בקרב גברים ונשים כאחד. על פי אחד התודות, לנביא הייתה מכחלה שממנה נהג להזליף לעיניו שלוש סיפות בכל ערב (אלי'תרמד" 1988: 151).

עלי בן אסמאעיל אבן סידה בן המאה האחת עשרה, במילונו אל-מוח'ט, מצביע על מונח נוסף הנוכח בחרדית בהקשר זה והוא ה"א'ת'מד" – אבן מיוחדת שממנה הופק הכחל, או אבן אשר בעזרתה עשו בו שימוש (אבן סידה 1898–1903: 58). הסבר זה מבאר את משמעות צירוף המילים "כחל אל-את'מד" המתאר את הנביא עושה שימוש באבן זו על מנת למשוח או להזליף כחל, הן להתקשטות והן לריפוי. שאלה נוספת ונדחנה בחרדית היא אם להתיר לנשים אכלות להשתמש בכחל לרענון

וריפוי העיניים הדויות בשל הבכי. רוב החדיית'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 מק'יש באה לנביא ואמרה: 'הו שליה אלוהים, בתי סובלת מדלקת עיניים, הרשאת אני להשתמש בכחל אף כי היא שרויה באבל?' אמר הנביא: 'איסור להשתמש בכחל למשך ארבעה חודשים ועשרה ימים.' האישה הוסיפה: 'אני חוששת כי בתי תתעורר', אך הנביא ענה: 'לא, השימוש בכחל איסור למשך ארבעה חודשים ועשרה ימים'" (אל-נסאי 1988: 170). מספר מצומצם של חדיית'ים מתיר לנשים אכלות שימוש בכחל, בתנאי שאין מנוס מכך ויש חשש לפגיעה בעין ואפילו לעיוורון.

בחרדית 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 ומלבלב יותר (אל-חזיסקי 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 חיות, ואף העידו על ריבוד חברתי-כלכלי (Jenkinson 1919).

החרדית 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 הנבקטת מתייחסת לנשים בלבד. הדיי'ת'ר היחיד לשימוש בכחל הוא לצורך סימון בעלי חיים.

מעניין לציין שמהסבר 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 החרדית אוסר מפורשות לנהוג כמנהג הפגאנים. ייתכן שבסוגיה זו העדיפו יוצרי החרדית להיחלשות בהסבר של "מותר האישה מן הבהמה" ובאיסור לשנות את מעשה הבריאה מאשר להתמודד עם מקדם הפגאני של הקעקועים.

4. מראה השיניים

אמצעי בוסף לקישוט הפנים היה שינוי מראה השיניים, ושוב נוקט הכתוב לשון נקבה בלבד: "תקללנה 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 הגרמנות המקובלות היה רווח בין השיניים חלק מן המראה הנאה של נשים צעירות ולכן נשים רבות, כפרט 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 הבריאה" (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"ן'שר" – חידוד השיניים וריקוען בטכניקה של השחוח קצות השיניים לשם שמירה על מראה שיניים בריא המעיד על חזות צעירה. גם מנהג זה נאסר לחלוטין, אם כי נזכר מנהג של הידוק או קשיחה בחרוקה של השיניים באמצעות זהב (ייתכן כי זו רמיזה לטכניקה כלשהי של התקנת שיניים תותבות). "מסופר על יותר מאחד מבעלי הידע שחזקו את שיניהם באמצעות זהב" (אל-תרמדי 1988: 153). חדיית זה הוא בלשון זכר שלא כמו במנהגי העיסור שזכרו לעיל אשר תוארו אך ורק בלשון נקבה, מה שעשוי ללמד על כך שמנהג זה היה מקובל על גברים בלבד (או שמה הכתוב לא מצא לנכון להזכיר את הנשים בנפרד?). מקורם של איסורים אלו, הפוגעים במרקם הטבעי של השיניים, עשוי להיות בחשש מהתערבות במעשה הבריאה או בחשש מחיקוי דרכיהם של לא-מוסלמים.

5. כיסוי ראש

דיון בכיסוי ובעיסור ראשיתן של הנשים המוסלמיות מצריך התייחסות לסוגים השונים של כיסויי הראש. החדיית'ים בנושא זה מפרשים ומסבירים את פסוקי הקוראן העוסקים בהתעטפות נשים בסוגים שונים של כיסויים לראש, בפרט בפסוקים 53 ו-59 בסורת אל-אחזאב ובפסוק 30 בסורת אל-נור.

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

מסורות נוספות הקשורות לענייננו מתארות נרמות התנגדות שהיו מקובלות

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

החדיית' נימק בצורות שונות את הנרמה של כיסוי הראש לנשים. למשל, הצורך לשמור על הביטחון האישי והצורך להחמיד בכללי הצניעות לנשים חברו זה לזה בכדי להעניק לגיטימציה לחיוב הנשים לכסות את ראשיתן ואף חלקים מפניהן. עם זאת אין בחדיית' קביעה אחידה באשר למידה הנדרשת של כיסוי הראש באמצעות התג'אב, לצורתו ואף לא לאריגים או לגוונים הראויים לפריט לבוש זה. גם כאשר החדיית' מזכיר סוגים אחרים של כיסויים כגון ח'מאר או ג'לבאב, המשמשים לכיסוי הראש, הכתפיים ואברים אחרים, הוא מציין אתם לחיזוק הצווים הכופים על נשים נרמות צניעות מהמידות.

סיכום ומסקנות

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

מסורת החדיית' עוסקת בהרחבה בכיסויי הראש ובאמצעים שונים לעיסור ולקישוט ראשי ונשים ופניהן: מראה השער, כחל לאיסור העיניים, קעקועים וצורת השיניים. חלק מן החדיית'ים בנושא זה עוסקים באיסורים שהוטלו על נשים מוסלמיות, כמו איסור על תוספות לשער ועל שינוי מבנה השיניים, וחלקם מתייחסים דרכים שונות להתקשמות, כגון השימוש בכחל. העובדה שחדיית'ים רבים עוסקים בהיבטים שונים של קישוטים לראש ולפנים מתוך יחס שלילי מלמדת שהסקסטים הקטונים אסרו על חלק מורכי ההתקשמות, כנראה בעיקר בשל החשש מהשפעות זרות.

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

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

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

בחירת אחדים מן הממדים הסימבוליים בחברות אסלאמיות הניכרים גם במראה חיצוני של גנים כמאות הראשונות לאסלאם עשויה לפתוח צוהר אל עולם המושגים, התפיסות והערכים של נושאי המחקר הנוכחי. דיון וניתוח היבטים במראן החיצוני של גנים מוסלמיות בכלל ובכימוי הראש ועיסורו 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 גנים וגברים נידון בכל פרקי החזית' העוסקים בלבוש, וזוהי ההוכחה לחשיבות שייחסה הציביליזציה המוסלמית, כמו תרבויות עתיקות וביניימיות אחרות, למראה החיצוני באופן כללי ולאפיון המינים באמצעות סמנים חיצוניים. לכן אוסר החזית' מפורשות, ובלשון נקבה, על הוספת תוספות מלאכותיות לשער, מרישת שער ושינוי מראה השיניים, ואף דן בהרחבה בפריטי לבוש, באריגים ובצבעים האיים לכל מין ומין, עניין שלא נידון במאמר זה.

הגדרת השוני בין המינים והצורך לשמור על זהות מינית נפרדת, ברורה ובלתי ניתנת להמרה באה לירי כימוי כסקסטים שנבחנו בראש ובראשונה בטרמינולוגיה בתוכם זה. אישה הנהגת כגבר אי 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. בחזית' עצמו מצוטט הנביא כמקלל מה שנתפס בעיניו כסטייה, כלומר ניסיון של בן מין אחד להידמות במראה ובהתנהגות לבן המין האחר. "הוא [הנביא] קילל את הנשים הנהוגות כגברים ואת הגברים הנהגים כנשים" (אבו דאוד 1989: 773).

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

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

ב. החשש ממיניות האישה. הקוראן והחזית' כאחד מקדישים דיון מפורט לנושאים הקשורים במין, ועל כן ניתן להניח שהמוסלמים הראשונים לא חשו כל בושה לעסוק בנושאים אלו (Pellat 1960). מניתוח פסוקי הקוראן העוסקים ביחסים בין המינים עולה כי הקוראן מייחס חשיבות ליחסים דואליים, בראותו את הווגיות כתוק אוביכרסלי 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 האסירות הקוראניות לחומרה ולא לקלה; הדרת הנשים מתחום הציבור, הגבלות על לבוש ותוקים שרעיים אחרים לצד מנהגים מתמרים במיוחד ואף קיצוניים כגון מילת הבנות, נועדו כולם להצד את צעדיהן של הנשים הן מבחינה פיזית והן מבחינה מנטלית-התנהגותית (Ahmed 1992: 58-59).

הסיעון 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 לנושא 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 וזים 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 רחשת לנשים הנהוגות בצורה צנועה וכנועה.

בחזית ספרות החזית' העוסקת בלבוש לאור הדברים שנאמרו מלמדת כי המוטיב העובר כחוט השני בספרות זו הוא ההסתרה והכימוי שמטרתם למנוע התפרצות של המיניות הנשית המזיקה. על פי הנוכח בחזית', חלק מן ההגבלות שהוטלו על התקשטות הנשים נועד לאתח מסרה עצמה, מניעת הבלסת המיניות הנשית המסוכנת. לצד קביעה זו יש לציין כי הגברים יוצרי החזית' לא התעלמו לחלוטין מרצונות נשים להתייפות ולהתקשט ולכן התיירו שימוש בכחל, בר'מרה, בתכשיטים ועוד.

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

על פי הסיפור המקראי (בראשית ג', ז'), רגש הבושה היה המניע והראשון לכיסוי אברי הגוף, אך מצאצאים אתנוגרפיים מתבררות שונות מלמדים כי מידת הכיסוי משתנה בין תרבויות. מבוכה ביחס לגוף היא התנהגות חברתית נלמדת התלחיה בזמן ובמקום וישנן תרבויות שבהן השיפה 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 לערוזה לבד מן הפנים וכפות הידיים, בעוד שאצל הגברים הערוזה היא מן הסביר עד הברכיים (Mathewson 1984: 395).

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

לכאורה ניתן לטעון כי ההתקששות עומדת בסתירה לצניעות וכי מטרותיה הפוכות ממטרות ההסתרה וההתכסות. אולם נראה שקיימים קשרי גומלין סבוכים בין מושגי מפתח אלו לבין עצמם, ושהתפתחה מערכת שלמה של התקששות 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 הסמונה 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 הפטריאלי-פטריוארכלי.

הנשים שעליהן מוטלות ההגבלות המחמירות ביותר הן הנשים בגיל הפריון. כושר הפריון בתברה המוסלמית בא לידי מימוש בדרך כלל במסגרת מוסד הנישואין (אף כי באסלאם גם שפוחות לא נשואות ילדות לאודוניהן באופן לגיטימי), ומשום כך הנשים המאיימות על הגברים הממוכנות להם ביותר הן הנשים הנשואות בגיל הפריון שעורן

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

גם אצל נשות אולאד עלי שאותן חקרה אבר'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 שתורה המסמלת את ההתביישות המינית ולהגור אבנט צמר אדום המסמל את הנשיות והפריון, בניגוד למנהגן של נערות לא נשואות להגור אבנט צבעוני (Abu-Lughod 1988: 134-136).

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

ד. מסרים פטריאליים-פטריוארכליים. אחת ההבחנות הבסיסיות המאפיינת מבנה פטריאלי-פטריוארכלי היא זו שבין הסקרה 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 מייוחדות זו חורגות בהרבה מן השוני הביולוגי בין המינים. שוני זה נרתם אפוא להצדקת הגדרות חברתיות שונות לבני שני המינים ולתידוך תלוקת 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 אפייניים. מעורבותם של גברים מוסלמיים בקביעת מראה הולם לנשותיהם והסייגים שהוטלו על התקששותן נועדו לאשש את המבנה הפטריאלי-פטריוארכלי ולמנוע, במידת האפשר, חשש לפגיעה בתומתן של הנשים ובייחוס הצאצאים לפטריאך.

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, התקשורת חברתית מסוגים שונים עם ורים, העלולות לגרום לו מבוכה או פגיעה בכבודו.

ממחקרים אנתרופולוגיים אנו למדים כי נשים שהופעתן אומרת צניעות הן לא דווקא פסיביות. יתר על כן, השימוש בסוגים שונים של כסות עליונה המסתירה את החמוקים הנשיים, יחד עם דרכי התקשורת שונות, יוצרים אפקס של פיתוי ומסתורין (Webster 1984: 254). יש אף מי שגורס שההתעטפות המרובה הוועפת את הנשים לאנונימיות דווקא מאפשרת להן ופוש תנועה ותקשורת בשל הקושי להיות ולבקר את מראן ואת מעשיהן (Abu-Zahra 1978: 20). ויפה לענייננו הגדרה קולעת של הרעלה, המשמיעה לנו את שני פנייה אלה: "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. מסנד אל-אמאם אבן חנבל, בירות.
 אבן סידה, על בן אסמאעיל, 1898-1903. אל-מח'טט, בולק.
 אבן סעד, מוחמד, 1905-1918. כתאב אל-טבאקא 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. הרבאות 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.
 דייג'מנדלס, מיכל, 1989. בשמים ותסרוקות בעולם העתיק, ירושלים.
 אל-זמח'שורי, מוחמד בן עמר, 1966-1968. אל-כמשאף ען חקאיק אל-תניזיל, קהיר.
 יוספברג-בן סימן, ענת, 1981. אספקטים אישיותיים של בחירת סגנון וצבע בלבוש, חיפה.
 מסלם, אליקשירי בן אל-תג'אג', 1990. סחיח מסלם, בירות.
 אל-נסאי, אחמד בן שעייב, 1988. סחיח סנן אל-נסאי, ריאד.
 עבד אל-באקי, מוחמד פואד, 1985. אל-מעג'ס אל-מפ'הרס לאלפאז אל-קוראן אל-כרים, ד.מ.
 אל-ח'יסקי, זין, 1992. מעג'ס אל-אל'אן, בירות.
 ח'ר, 1971. "פוך", האנציקלופדיה המקראית.

כימאי ועיסוד פניהן וראשיהן של נשים לפי מקורות מוסלמיים קדומים

אל-תרמד'י, מוחמד בן עיסא, 1988. סחיח סנן אל-תרמד'י, 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.
 Karni, 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.
 Marmorstein, 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 Hijab: Seclusive and Exclusive Aspects of Traditional Muslim Dwelling and Dressing," *Women's Studies International Forum* 4: 251-257.

הליברליזם המצרי במבחן: תגובת מוחמד עבדאללה ענאן לעליית הנאצים לשלטון בגרמניה, 1935-1933

ישראל גרשוני

ההיסטוריה האינטלקטואלית של מצרים בין שתי מלחמות עולם העסיקה רבות את המחקר. בעבודות מגוונות על הנושא, הופנה עיקר המאמץ המחקרי להבנת מה שהספרות מכנה "משבר האוריינטציה המערבית-הליברלית" שהתחולל בשית האינטלקטואלי בשנות השלושים. שני נרטיבים הגמוניים עמדו ביסוד הפרשנויות השונות שניתנו ל"משבר האינטלקטואלי". הנרטיב הראשון ייצג את המשבר כעדות לנסיגה אינטלקטואלית מחלטה מערכים ליברלים מערביים. הנרטיב השני, הרביזיוניסטי, הציע לראות את המעבר של אינטלקטואלים לכתיבה על נושאים אסלאמיים כשינוי טקטי שכוונתו לנטרל לחצים אסלאמיים פופולריים על האינטלקטואלים. המאמר מציע פירוק של שני הנרטיבים המסורתיים האלה על ידי בחינה ניקורתית של "סיפור המשבר". הוא מראה כי השימוש בספרות ה"אסלאמיאת" כחומר עדות אקסקלוסיבי לתיאור ולהבנת "המשבר האינטלקטואלי" על ידי שני הנרטיבים הוא רדוקציוני ופשטני. אגב שיחוד קודפוס טקסטואלי אתר שיצרו האינטלקטואלים בשנות השלושים ובדגנתו השיטתית טוען המאמר כי האינטלקטואלים לא נסוגו מעמדות ומערכים ליברלים אלא רבקו בהם ואיששו אותם. הטקסטים האנטי-פאשיסטיים והאנטי-נאציים של מוחמד עבדאללה ענאן מייצגים היטב את הליברליזם המצרי ואת מעמדו היציב בשית האינטלקטואלי.

בסדר הנרטיב של "משבר הליברליזם"

בהיסטוריה האינטלקטואלית המצרית מסומנות השנים 1935-1933 כתקופה הפרומטיבית של "משבר האוריינטציה הליברלית". השיח האינטלקטואלי נקלע בשנים אלה למשבר עמוק שממנו לא נחלץ. המעבר של אינטלקטואלים לחיבור טקסטים אסלאמיים ולעיסוק אובססיבי בנושאים ובגיבורים אסלאמיים קלאסיים מוצג כפרשנות הקובענציונלית כ"דיסאוריינטציה תרבותית". באורח ספציפי יותר, המשבר