ألفاظ الأنوثة في الخطاب القرآني: مقاربة دلالية بين المعجم والسياق في أفق القراءة الثقافية

أ.م.د. فرح باقر أحمد

قسم اللغة العربية – كلية الآداب – جامعة الكوفة

Lexical Expressions of Femininity in Qur'anic Discourse: A Semantic Approach between Lexicon and Context within the Horizon of Cultural Reading

Assistant Prof: Farah Baqer Ahmed

Department of Arabic language- Faculty of Arts- University of Kufa

farahb.alfadhly@uokufa.edu.iq

المخلص

يتناول هذا البحث الألفاظ المرتبطة بالأنوثة في الخطاب القرآني، في ضوء مقاربةٍ دلاليةٍ تسعى إلى الكشف عن العلاقة بين المعنى المعجمي والتوجيه السياقي والتفسيري. وينطلق من فرضية مفادها أن دلالة اللفظ في القرآن الكريم لا تتحدد بالمعنى المعجمي وحده، بل يعاد توجيهها بحسب طبيعة السياق والبنية النصية التي ترد فيها.

ويعتمد البحث على تحليل مجموعة من الألفاظ المركزية المرتبطة بالأنوثة، بالاستناد إلى المعاجم العربية وكتب التفسير، مع الإفادة من القراءة الثقافية بوصفها أفقًا مساعدًا في فهم بعض الأبعاد المتصلة بتشكل الدلالة، دون تجاوز حدود النص أو فرض تأويلات خارجة عن سياقه.

ويخلص البحث إلى أن الألفاظ المرتبطة بالأنوثة في القرآن الكريم تتسم بمرونة دلالية تتجاوز المعنى المعجمي المباشر، وأن فهمها يقتضي النظر في التفاعل بين المعجم والسياق والتوجيه التفسيري، ضمن بنية نصية متكاملة تضبط المعنى وتحدد مجاله الدلالي.

الكلمات المفتاحية :

الأنوثة؛ الخطاب القرآني؛ نقد ثقافي؛ القراءة الثقافية؛ الألفاظ القرآنية؛ المعجم العربي.

Abstract

This study examines lexical items related to femininity in Qur'anic discourse through a semantic approach that investigates the relationship between lexical meaning, contextual usage, and exegetical interpretation. The study is based on the premise that lexical meanings in the Qur'anic text are not confined to their dictionary origins; rather, they are reshaped according to contextual and textual structures within the discourse.

The research analyzes a selection of key lexical items associated with femininity by drawing on classical Arabic lexicons and Qur'anic exegesis, while also benefiting from cultural reading as a supportive interpretive horizon that remains within the limits of the text and its context.

The study concludes that these lexical items display semantic flexibility and multiplicity, and that their interpretation requires attention to the interaction between lexical origin, contextual function, and exegetical guidance within the integrated structure of the Qur'anic text.

keywords:

femininity; Qur'anic Discourse; Contextual Meaning; Arabic Lexicon; Qur'anic Exegesis; Semantic Analysis; Cultural Reading; Qur'anic Lexical Items.

مدخل

تمثل الألفاظ مدخلاً أساسياً لفهم الخطاب القرآني؛ إذ لا تنفصل دلالاتها عن السياق الذي ترد فيه، ولا يكفي الاعتماد على المعنى المعجمي في تحديدها، لما يطرأ عليها من تحول داخل البنية النصية. ومن هنا تغدو المفردة وحدة دلالية متحركة، يتشكل معناها عبر التفاعل بين الأصل اللغوي والتوجيه التفسيري في إطار السياق القرآني.

ويُعد حقل الألفاظ المرتبطة بالأنوثة من الحقول التي تستدعي قراءة دقيقة؛ لما ينطوي عليه من تداخل بين المعجمي والتفسيري، وما تراكم حوله من دلالات تداولية وثقافية أسهمت في توجيه فهمه عبر مراحل مختلفة من التلقي. وهو ما يثير تساؤلاً أساسياً يتمثل في: هل حافظت هذه الألفاظ على دلالاتها المعجمية داخل الخطاب القرآني، أم أن السياق أعاد توجيهها ضمن نظام دلالي خاص؟

وينطلق البحث من فرضية مفادها أن الألفاظ المرتبطة بالأنوثة لا تُفهم في ضوء المعجم وحده، بل تتحدد دلالتها بحسب السياق الذي ترد فيه، بما قد يوسع معناها أو يعيد توجيهه تبعاً لطبيعة الاستعمال ووظيفة الخطاب. ومن ثم يسعى البحث إلى الكشف عن طبيعة تشكل المعنى، وحدود العلاقة بين المعجم والتفسير في بناء الدلالة.

ويعتمد البحث مقاربة دلالية تستند إلى المعاجم العربية وكتب التفسير، مع الإفادة من القراءة الثقافية بوصفها أفقاً تفسيرياً مساعداً في فهم بعض الأبعاد المرتبطة بتشكل الدلالة، دون أن يتحول ذلك إلى فرض تأويلات تتجاوز حدود النص أو تنفصل عن سياقه.

وقد اقتضت طبيعة البحث تقسيمه على مبحثين: يتناول المبحث الأول الألفاظ الصريحة الدالة على الأنوثة، مثل: (أنثى، امرأة، نساء، أم)، في حين يتناول المبحث الثاني الألفاظ التي ارتبطت بالأنوثة ضمنياً من خلال السياق والاستعمال التفسيري، بما يكشف عن اتساع هذا الحقل الدلالي وتنوع حضوره في الخطاب القرآني.

ويسعى البحث، عبر هذا التقسيم، إلى تقديم قراءة دلالية تكشف عن حركة الألفاظ بين المعجم والنص، وتبين حدود الدلالة وإمكانات التأويل، في إطار يحافظ على التوازن بين المعطى اللغوي وسلطة السياق.

المبحث الأول: ألفاظ الأنوثة في القرآن الكريم

تقوم الدلالة في الخطاب القرآني على نظام لغوي دقيق، تتوزع فيه الألفاظ بين ما يدل دلالة مباشرة، وما يكتسب معناه من خلال السياق. ويأتي في مقدمة الألفاظ المباشرة تلك التي وُضعت في أصلها اللغوي للدلالة على الأنوثة، بحيث لا يلتبس معناها بغيرها، ولا يحتاج فهمها إلى وسيط تأويلي خارج بنيتها المعجمية.

وتمثل هذه الألفاظ مدخلاً أساسياً لدراسة الأنوثة في النص القرآني؛ لأنها تكشف عن حضور دلالي صريح يقوم على التعيين والتحديد، كما في ألفاظ: (أنثى، امرأة، نساء، أم)، التي تنوعت دلالاتها بحسب السياق بين الإشارة إلى النوع، أو العلاقة، أو الجماعة، أو الوظيفة الدلالية التي يؤديها اللفظ داخل البنية النصية.

غير أن هذا الوضوح لا يعني ثبات الدلالة على نحو جامد؛ إذ يسهم السياق القرآني في توجيه المعنى وتوسيعه، بما يتجاوز حدود الوضع اللغوي الأول. ومن هنا، فإن فهم هذه الألفاظ لا يتحقق بالعودة إلى المعجم وحده، بل يقتضي النظر إليها في ضوء الاستعمال النصي، وما يحيط بها من سياقات دلالية وتفسيرية.

كما أن بعض هذه الألفاظ ارتبط في الاستعمال الثقافي بدلالات تجاوزت أصلها اللغوي، الأمر الذي يجعل التمييز بين الدلالة المعجمية والدلالة السياقية أمراً ضرورياً في قراءة النص القرآني، ولاسيما حين تتداخل المعاني اللغوية مع التوجيهات التفسيرية والتصورات الثقافية اللاحقة.

ومن هنا يعنى هذا المبحث بتتبع الألفاظ الصريحة الدالة على الأنوثة في القرآن الكريم، وتحليل حضورها في سياقاتها المختلفة، للكشف عن طبيعة دلالتها، وحدود تفاعلها مع البنية النصية، في إطار يجمع بين المعجم والتفسير، مع الإفادة المنضبطة من القراءة الثقافية بوصفها أفقاً مساعداً في فهم تشكل المعنى داخل الخطاب القرآني.

1- أنثى

قبل النظر في دلالة لفظ (أنثى) في الخطاب القرآني، يحسن الوقوف عند معناه في المعاجم العربية؛ إذ تُجمع على أنه خلاف الذكر، ويستعمل في الأصل للدلالة على التمايز بين

الجنسين (الراغب الأصفهاني، 2009، ص51؛ ابن فارس، 1979، ج1، ص144؛ ابن منظور، 1414هـ، ج1، ص145؛ مجمع اللغة العربية، 2004، ص59). وقد ارتبط هذا اللفظ في بعض الاستعمالات اللغوية بمعانٍ مثل اللين والرقة، حتى قيل لما يضعف عمله: أنيث، ومنه: حديد أنيث، وأرض أنيث (ابن فارس، 1979، ج1، ص144؛ ابن منظور، 1414هـ، ج1، ص146).

وقد أسهمت هذه الدلالات في تشكيل تقابل لغوي بين الذكر بوصفه دالاً على القوة، والأنثى بوصفها دالة على اللين، وهو ما يعكس تصوراً ثقافياً قديماً انتقل إلى اللغة وأثر في بعض استعمالاتها (ابن منظور، 1414هـ، ج1، ص146). ولا ينفصل ذلك عن كون اللغة حاملةً لتمثلات المجتمع ورؤيته للعالم، بما يجعل بعض الدلالات نتاجاً للتراكم الثقافي بقدر ما هي نتاج للوضع اللغوي (إبراهيم، 2011، ص18؛ الحيدري، 2003، ص131؛ براضة، 2007، ص149–150).

غير أن هذه الدلالات لا تنتقل إلى الخطاب القرآني انتقالاً مباشراً؛ إذ يظهر من خلال التتبع أن القرآن يوظف لفظ (أنثى) في سياق يخرجه من دائرة الوصف القيمي إلى دلالة تقوم على بيان نوع الجنس ضمن نظام ثنائي متكامل. ويتضح ذلك في اقتران اللفظ بلفظ (الذكر) في مواضع متعددة، منها قوله تعالى: ﴿أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾ (آل عمران: 195)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾ (النساء: 124)، وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾ (النحل: 97)، وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلاَ يُجْزَىٰ إِلاَّ مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾ (غافر: 40).

وتكشف هذه المواضع عن دلالة تقوم على المساواة في العمل والجزاء، حيث لا يحمل اللفظ معنى تقويمياً، بل يدل على نوع الجنس في إطار وحدة الأصل الإنساني، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ (الحجرات: 13)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى﴾ (النجم: 45)، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى﴾ (القيامة: 39).

غير أن بعض السياقات القرآنية تكشف عن حضور ثقافي واجتماعي للمفردة، كما في قوله تعالى على لسان امرأة عمران: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا

وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنْثَى﴾ (آل عمران: 36). فالسياق هنا لا يدل على انتقاص الأنثى في ذاتها، وإنما يكشف عن تصور اجتماعي مرتبط بوظيفة الخدمة في بيت المقدس، وما كانت تقتضيه من أعباء ومهام ارتبطت ـ في الوعي السائد آنذاك ـ بالذكور أكثر من الإناث. ومن ثم فإن دلالة المفردة تتشكل هنا داخل سياق ثقافي واجتماعي خاص، لا بوصفها حكماً قيمياً مطلقاً.

أما في بعض المواضع الأخرى، فقد ربط المفسرون اللفظ بدلالات لغوية مخصوصة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ إِنَاثًا﴾ (النساء: 117)، حيث حملوه على الأوثان أو الموجودات التي لا فاعلية لها (الطبري، 2000، ج9، ص207؛ الزمخشري، 1407هـ، ج1، ص566؛ السمرقندي، د.ت، ج1، ص339). غير أن هذا التوجيه يظل مقيداً بسياقه، ولا يصلح لتعميم دلالة اللفظ خارج موضعه.

كما تأثرت بعض القراءات الحديثة بالدلالة المعجمية، فربطت بين لفظ (أنثى) ومعاني الضعف أو اللين (الأعرجي، 2005، ص188)، غير أن التتبع السياقي للنص القرآني لا يسند هذا التعميم، بل يوجه اللفظ نحو دلالة وظيفية محايدة تتحدد بحسب المقام.

ويمكن القول ـ في ضوء ذلك ـ إن ما ارتبط بلفظ (أنثى) في المعجم يعكس جانباً من التصورات اللغوية والثقافية القديمة، في حين يعيد الخطاب القرآني توجيه المفردة ضمن بنية دلالية تركز على الفعل الإنساني ووظيفته، لا على الصفات المرتبطة بالنوع.

وخلاصة ذلك أن مفردة (أنثى) في القرآن الكريم تدل على نوع الجنس دون أن تحمل في ذاتها معنى تقويمياً ثابتاً، وتتحدد دلالتها بحسب السياق الذي ترد فيه، وقد اتجهت في كثير من المواضع إلى تقرير المساواة في العمل والجزاء، مع ورودها أحياناً في سياق الوظيفة البيولوجية، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى﴾ (الرعد: 8)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلاَ تَضَعُ إِلاَّ بِعِلْمِهِ﴾ (فاطر: 11)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلاَ تَضَعُ إِلاَّ بِعِلْمِهِ﴾ (فصلت: 47).

2- امرأة

يرتبط لفظ (امرأة) في أصله اللغوي بالجذر (مرأ)، الذي تندرج تحته ألفاظ: المرء، والامرؤ، والمرأة، وهو جذر مشترك يدل في بعض استعمالاته على معنى الملاءمة والكمال؛ فالمروءة كمال المرء في الاستعمال اللغوي القديم (الراغب الأصفهاني، 2009، ج2، ص373؛ ابن فارس، 1979، ج5، ص315؛ ابن منظور، 1414هـ، ج6، ص4166). وقد ورد في المعاجم أن "امرأة" هي تأنيث "امرئ"، مع تعدد صيغ الاستعمال، مثل: امرأته، ومرأته، ومرته (مجمع اللغة العربية، 2004، ج2، ص860؛ ابن منظور، 1414هـ، ج6، ص4166).

ويكشف هذا الاشتراك اللغوي عن أن اللفظ لا ينطلق من دلالة نقص، بل من أصل مشترك بين الرجل والمرأة، غير أن التدوين المعجمي اتجه في كثير من المواضع إلى إبراز الكمال في صيغة المذكر، حين ربط المروءة بالرجولة، وهو ما يعكس أثراً ثقافياً في توجيه بعض الدلالات اللغوية (سلمان، 2010، ص234).

وقد ورد لفظ (امرأة) في القرآن الكريم في مواضع متعددة، وغالباً ما جاء مضافاً، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ﴾ (آل عمران: 35)، وقوله تعالى: ﴿امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا﴾ (يوسف: 30)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ﴾ (القصص: 9)، وقوله تعالى: ﴿امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ﴾ (التحريم: 10).

غير أن هذه الإضافة لا تعني إلغاء ذات المرأة أو حصرها في علاقتها بالرجل؛ إذ تظهر المرأة في هذه المواضع بوصفها صاحبة موقف وقرار وفعل. فامرأة عمران صاحبة نذر واختيار، وامرأة فرعون تمثل موقفاً إيمانياً مستقلاً، وامرأة العزيز طرف فاعل في مسار الحدث والاعتراف بالحقيقة، كما تمثل امرأتا نوح ولوط نموذجاً لاختلاف المصير باختلاف الموقف والعمل.

كما ورد اللفظ في سياقات أخرى لا تقوم على الإضافة، مثل قوله تعالى: ﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ (البقرة: 282)، وقوله تعالى: ﴿أَوِ امْرَأَةٌ﴾ (النساء: 12)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا﴾ (النساء: 128)، وقوله تعالى: ﴿وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ﴾ (القصص: 23)، وقوله تعالى: ﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً﴾ (الأحزاب: 50).

وتكشف هذه المواضع أن اللفظ لا يحضر بوصفه علامة أنثوية مجردة، بل يرتبط غالباً بامرأة فاعلة داخل السياق: شاهدة في باب الدين، وصاحبة حق في الميراث، وطرف في إصلاح العلاقة الزوجية، وقادرة على العمل وتحمل المسؤولية، وصاحبة اختيار في شأنها.

ومن اللافت أن القرآن يستعمل لفظ (امرأة) في مواضع يكون فيها التركيز على الوظيفة الإنسانية أو الموقف الأخلاقي أو طبيعة العلاقة، وهو ما يمنح المفردة بعداً دلالياً يتجاوز مجرد الإشارة إلى النوع. كما أن السياق القرآني لا يعامل المرأة بوصفها عنصراً تابعاً للرجل، حتى حين ترد مضافة إليه، بل يبرز حضورها من خلال الفعل والموقف والاختيار.

ومن هنا يمكن القول إن الدلالة القرآنية للفظ (امرأة) لا تختزل المرأة في علاقتها بالرجل، وإن وردت أحياناً مضافة إليه، بل تُظهرها بوصفها ذاتاً مسؤولة قادرة على الفعل والاختيار وتحمل الموقف.

وخلاصة ذلك أن لفظ (امرأة) ينتقل في الخطاب القرآني من دلالته المعجمية بوصفه تأنيثاً للمرء إلى دلالة سياقية أوسع، تُبرز المرأة بوصفها كائناً أخلاقياً ومسؤولاً، يتحدد موقعه بالفعل والموقف، لا بالنوع وحده.

3- النساء، نسوة

يُستعمل لفظ (نساء) في العربية للدلالة على جماعة الإناث، وهو من الألفاظ التي لا واحد لها من لفظها؛ إذ يقابله في المفرد لفظ (امرأة). وقد حاول بعض اللغويين ربطه بالجذر (نسأ) الدال على التأخير والإرجاء، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ (التوبة: 37)، وقوله تعالى: ﴿تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ﴾ (سبأ: 14)، بما يفيد معنى التأخير أو الإمهال (الراغب الأصفهاني، 2009، ج2، ص426؛ مجمع اللغة العربية، 2004، ج2، ص916؛ ابن منظور، 1414هـ، ج6، ص4404).

غير أن هذا الربط ـ على ما فيه من إمكان دلالي ـ لا ينهض دليلاً حاسماً على تفسير لفظ (نساء) في الاستعمال القرآني، بل يبقى في حدود التأويل اللغوي الذي قد يتأثر بالسياقات الثقافية وبعض التصورات الاجتماعية المرتبطة بالمرأة (سلمان، 2010، ص237–

238). ومن هنا، فإن فهم اللفظ في الخطاب القرآني ينبغي أن يُبنى على السياق النصي، لا على الاشتقاق المحتمل وحده.

وقد ورد لفظ (نساء) في القرآن الكريم في مواضع متعددة، منها قوله تعالى: ﴿وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: 42)، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾ (النساء: 11)، وقوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ﴾ (الأحزاب: 30–32)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ﴾ (الحجرات: 11).

وتكشف هذه المواضع أن اللفظ يؤدي دلالة عامة تشير إلى جماعة النساء دون تخصيص بعلاقة أو وصف محدد، بخلاف ألفاظ أخرى مثل (امرأة) التي ترتبط غالباً بسياق خاص أو علاقة بعينها. ومن ثم فإن لفظ (نساء) يحمل دلالة أشمل تقوم على العموم والتجمع.

أما لفظ (نسوة)، فقد ورد في سياقات محددة، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ﴾ (يوسف: 30)، وقوله تعالى: ﴿مَا بَالُ النِّسْوَةِ﴾ (يوسف: 50)، ويُفهم منه ـ في ضوء الاستعمال اللغوي ـ الدلالة على جماعة محدودة؛ إذ ذهب اللغويون إلى أنه جمع قلة، في مقابل (نساء) الذي يفيد الكثرة (الزمخشري، 1407هـ، ج2، ص462؛ ابن عطية، 2001، ج3، ص237؛ البيضاوي، د.ت، ج3، ص161).

ويبدو أن اختيار لفظ (نسوة) في سياق قصة يوسف (عليه السلام) يرتبط بطبيعة الجماعة المشار إليها، بوصفها جماعة مخصوصة داخل بيئة اجتماعية معينة، لا بوصفه حكماً أخلاقياً أو تقويمياً. ومن ثم، فإن ربط اللفظ بدلالات الترف أو الشهوة ـ كما ذهبت إليه بعض القراءات الحديثة (الأعرجي، 2005، ص189) ـ لا يجد ما يسنده بوضوح في السياق القرآني، الذي يضبط المعنى في إطار المقام والحدث، لا في إطار الحكم القيمي العام.

ويُلاحظ كذلك أن الفعل جاء مذكراً في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ﴾، وهو ما فسره النحويون بكون (نسوة) اسماً لجمع غير حقيقي التأنيث، ومن ثم جاز تذكير فعله (الزمخشري، 1407هـ، ج2، ص462).

وخلاصة ذلك أن لفظي (نساء) و(نسوة) في الخطاب القرآني يتوزعان بين دلالة العموم ودلالة التخصيص، وأن معناهما لا يُستمد من الاشتقاق المحتمل وحده، بل يتحدد في ضوء السياق الذي يمنح اللفظ قيمته الدلالية، دون أن يفرض عليه حكماً تقويمياً ثابتاً.

4- أم

ترتبط مفردة (أم) في أصلها اللغوي بمعنى القصد والتوجه، فيقال: أمَّه يؤمّه إذا قصده، ومنه سميت الأم أمًّا لأن الولد يقصدها ويتبعها (ابن منظور، 1414هـ، ج1، ص132؛ الزبيدي، د.ت، ج31، ص227؛ الراغب الأصفهاني، 2009، ج1، ص41). كما تدل في الاستعمال اللغوي على الأصل والمرجع؛ إذ يُطلق اللفظ على كل ما كان منشأً لغيره أو معتمداً عليه (الخليل، د.ت، ج8، ص433؛ الفيروزآبادي، 1973، ج2، ص111).

ما أخبث العمر بما يخدعنا حتى نخال إنه ما اطيبه

حبيبتي (نبيهةٌ) سنلتقي عما قليل عند هذي المترية

وقد اتسعت دلالة المفردة في العربية لتشمل معاني الأصل والجامعة والمرجع، فقيل: أمّ الكتاب، وأمّ القرى، أي ما يُرجع إليه ويُعتمد عليه (ابن منظور، 1414هـ، ج1، ص135). ويظهر هذا المعنى في الاستعمال القرآني، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ﴾ (الزخرف: 4)، وقوله تعالى: ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (آل عمران: 7)، حيث فسّرها المفسرون بمعنى الأصل الذي يُرجع إليه (الطبري، 2000، ج21، ص566؛ الزجاج، 1988، ج4، ص405).

وفي سياق الأمومة، يرد اللفظ في مواضع متعددة، منها قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى﴾ (القصص: 7)، وقوله تعالى: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا﴾ (القصص: 10)، وقوله تعالى: ﴿فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ﴾ (القصص: 13)، وقوله تعالى: ﴿وَحَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ﴾ (لقمان: 14)، وقوله تعالى: ﴿وَحَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا﴾ (الأحقاف: 15)، وقوله تعالى: ﴿مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ (النحل: 78).

وتكشف هذه المواضع أن اللفظ لا يقتصر على فعل الولادة، بل يتجاوزه إلى معاني الرعاية والاحتضان والارتباط العاطفي، وهو ما يفسر تمييز الخطاب القرآني بين لفظي

(الأم) و(الوالدة). فلفظ (الوالدة) يرتبط غالباً بالفعل البيولوجي المباشر، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ﴾ (المائدة: 110)، في حين تحمل مفردة (الأم) دلالة أوسع تتصل بالرعاية والاحتواء والمرجعية العاطفية.

كما يتجلى هذا البعد العاطفي في قوله تعالى: ﴿يَا ابْنَ أُمَّ﴾ (الأعراف: 150)، حيث يُستدعى معنى القرابة والرحمة واستمالة العاطفة، لا مجرد الإشارة إلى النسب، وهو ما أشار إليه المفسرون في توجيه هذا الأسلوب التعبيري (الزمخشري، 1407هـ، ج2، ص161).

أما في السياقات غير البيولوجية، فإن اللفظ يدل على الأصل والمرجع، كما في قوله تعالى: ﴿لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ﴾ (الأنعام: 92)، وقوله تعالى: ﴿وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: 39)، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ (الأحزاب: 6)، حيث لا يُراد معنى الأمومة الحسية، بل معنى المرجعية والمكانة والتحريم.

ويكشف هذا التنوع في الاستعمال أن مفردة (أم) في الخطاب القرآني لا تتحرك في نطاق الدلالة البيولوجية وحدها، بل تنفتح على شبكة من المعاني المرتبطة بالأصل والمرجعية والرعاية، وهو ما يمنحها طاقة دلالية أوسع من معناها المعجمي المباشر.

وخلاصة ذلك أن مفردة (أم) في الخطاب القرآني تتحرك بين دلالتين رئيستين: دلالة الأمومة بوصفها مصدراً للحياة والرعاية، ودلالة الأصل والمرجع بوصفه ما يُقصد ويُعتمد عليه. ومن ثمّ، فإن اللفظ لا يُحصر في بعده البيولوجي، بل يتسع ليعبر عن بنية دلالية أعمق تتحدد بحسب السياق.

5- مُرضع / مُرضِعة

يقرر النحاة أن التأنيث فرع عن التذكير، بمعنى أن الأصل في الاسم التذكير، وأن التأنيث يُلجأ إليه عند الحاجة (الرصين، د.ت). وبناءً على ذلك، فإن الصفات المختصة بالأنثى لا تحتاج في أصل الاستعمال إلى علامة التأنيث، مثل: (حائض، حامل، طالق، مُرضِع)، لعدم احتمال اللبس في دلالتها.

غير أن هذه القاعدة تُقيَّد بحال إمكان الالتباس أو الحاجة إلى التخصيص؛ فإذا احتيج إلى التمييز، عُدِل إلى صيغة التأنيث لرفع الإبهام وتحديد المعنى. ومن أبرز الأمثلة التي

ذكرها اللغويون التفريق بين (مُرضِع) و(مُرضِعة)، إذ تدل الأولى على من شأنها الإرضاع على وجه العموم، في حين تدل الثانية على مباشرة فعل الإرضاع في لحظة معينة.

ويأتي الاستعمال القرآني منسجماً مع هذا التمييز الدقيق، كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ﴾ (الحج: 2)، حيث اختيرت صيغة (مُرضِعة) للدلالة على حالة الإرضاع المباشر، لا على مجرد الصفة العامة. ويؤدي هذا الاختيار وظيفة دلالية عميقة في تصوير هول الموقف، إذ تبلغ الشدة حدًّا تنصرف فيه الأم عمّن تباشر إرضاعه في تلك اللحظة.

وقد نبه بعض المفسرين إلى هذا الفرق، مبينين أن لفظ (مُرضِعة) أبلغ من (مُرضِع)، لأنه يدل على وقوع الفعل حال الخطاب، لا على مجرد القدرة أو الصفة الثابتة (الشيرازي، 2001، ج10، ص248). ومن ثمّ، فإن زيادة التاء هنا لم تأت لمجرد التأنيث، بل للإيحاء بحضور الفعل ووقوعه.

ويكشف هذا الاستعمال عن دقة الخطاب القرآني في توظيف البنية الصرفية بما ينسجم مع مقتضى السياق، إذ يميز بين الأنثى في حال القدرة على الفعل، والأنثى في حال مباشرة الفعل نفسه، دون خروج عن نظام العربية أو قواعدها.

ومن هنا، يمكن القول إن الدلالة في هاتين الصيغتين لا تتحدد بالشكل الصرفي وحده، بل تتشكل من خلال العلاقة بين الصيغة والسياق، وهو ما يمنح اللفظ طاقة تصويرية تتجاوز معناه المعجمي المباشر.

وخلاصة ذلك أن دلالة (مُرضِع) و(مُرضِعة) في الخطاب القرآني تقوم على التمييز بين الصفة العامة والحال المباشرة للفعل، وأن هذا التمييز لا يُفهم إلا في ضوء السياق الذي يوجه المعنى ويكشف عن دقته التعبيرية.

6- القواعد من النساء

يرتبط لفظ (القعود) في الاستعمال اللغوي بمعنى الثبات وترك الحركة، وهو مقابل القيام، ويُستعمل للدلالة على التوقف أو الانكفاء أو ترك الفعل (ابن منظور، 1414هـ، مادة: قعد؛ الراغب الأصفهاني، 2009، ج2، ص254). وقد ورد هذا المعنى في سياقات قرآنية

متعددة، منها قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا﴾ (النساء: 103)، وقوله تعالى: ﴿لاَ يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ﴾ (النساء: 95)، وقوله تعالى: ﴿لأَقعُدَنَّ لَهُمْ﴾ (الأعراف: 16)، حيث تتوزع الدلالة بين المعنى الحسي والمعنى المجازي.

أما اصطلاح (القواعد من النساء)، فقد ورد في قوله تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللاَّتِي لاَ يَرْجُونَ نِكَاحًا﴾ (النور: 60)، وقد ذهب جمهور المفسرين إلى أن المراد به النساء اللاتي بلغن سنًّا متقدمة، بحيث لم يعد يُرجى منهن الزواج، وهو ما يترتب عليه تخفيف بعض الأحكام المتعلقة بالزينة واللباس في حدود مخصوصة (الداموني، 2000، ص33).

ويقوم هذا التفسير على فهم القعود بوصفه انقطاعاً عن مقتضيات سنّ النكاح والرغبة فيه، لا مجرد الجلوس أو العجز الجسدي، وهو ما ينسجم مع سياق الآية التي قيدت الحكم بعدم التبرج، وأبقت على أصل الاحتشام، في قوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾.

وفي مقابل ذلك، ظهرت بعض القراءات المعاصرة التي وسعت دلالة اللفظ لتشمل كل امرأة انقطعت عن إمكانية الزواج لسبب ما، كالعجز أو المرض، لا بسبب السن وحده (شحرور، 1990، ص615–616). غير أن هذا التوجه يظل اجتهاداً تفسيرياً معاصراً، لا يغير من استقرار الدلالة في التفسير الموروث، الذي ربط اللفظ غالباً بمرحلة عمرية مخصوصة.

ومن ثمّ، فإن الدلالة الأقرب إلى سياق الخطاب القرآني هي أن (القواعد) فئة من النساء خرجن من طور الرغبة في النكاح أو مظانه الاجتماعية المعتادة، وهو ما يبرر تخفيف بعض القيود المتعلقة بالزينة، دون أن يعني ذلك إسقاط القيم العامة المرتبطة بالاحتشام.

ويكشف هذا الاستعمال أن الخطاب القرآني يراعي اختلاف الأحوال الإنسانية والاجتماعية، فيعيد توجيه بعض الأحكام وفق طبيعة المرحلة التي تمر بها المرأة، في إطار من التيسير المنضبط بالسياق.

وخلاصة ذلك أن لفظ (القواعد) لا يدل على العجز الجسدي فحسب، بل يتحدد في ضوء السياق بوصفه دالاً على مرحلة عمرية واجتماعية مخصوصة، تُراعى فيها طبيعة الحال ضمن نظام دلالي يقوم على التخفيف دون الإخلال بالأصل العام.

المبحث الثاني: الألفاظ المرتبطة بالأنوثة ضمنًا في الخطاب القرآني

لا تنحصر دلالة الأنوثة في الخطاب القرآني في الألفاظ الصريحة الدالة عليها، بل تمتد لتشمل ألفاظًا لا تحمل في أصلها اللغوي سمة أنثوية مباشرة، وإنما تكتسب هذه الدلالة من خلال السياق والعلاقات النصية التي ترد فيها. ومن ثمّ، فإن الاقتصار على الألفاظ المباشرة لا يكشف عن كامل الحضور الدلالي للأنوثة، إذ يتشكل جانب من هذا الحضور عبر مفردات تؤدي وظائف دلالية أخرى، لكنها تنفتح في سياقات مخصوصة على معنى يرتبط بالأنوثة أو يتصل بها.

ويكشف هذا المستوى من القراءة أن الدلالة في النص القرآني لا تُبنى على المفردة المعجمية وحدها، بل تتحدد في ضوء الاستعمال السياقي، الذي قد يمنح اللفظ أبعادًا دلالية تتجاوز ما تقرره المعاجم أو ما يستقر في التداول العام.

ومن هنا، فإن بعض الألفاظ ارتبطت بالأنوثة عبر التفسير أو عبر بعض التوجيهات التأويلية التي نشأت في سياقات ثقافية واجتماعية معينة، وهو ما يقتضي إعادة النظر فيها في ضوء السياق القرآني نفسه، للكشف عن مدى انسجام هذه الدلالات مع بنية الخطاب.

وفي ضوء ذلك، يعنى هذا المبحث بدراسة مجموعة من الألفاظ التي ارتبطت بالأنوثة ضمنيًا، سواء عبر التفسير الموروث أم بعض القراءات الحديثة، للكشف عن حدود هذا الارتباط، وبيان ما إذا كان مستندًا إلى دلالة النص أم إلى توجيهات لاحقة فرضتها طبيعة التلقي الثقافي.

ويقوم المبحث على تتبع هذه الألفاظ في سياقاتها المختلفة، وتحليلها في إطار العلاقة بين المعجم والتفسير، مع الإفادة المنضبطة من القراءة الثقافية بوصفها أداة مساعدة في فهم بعض الأبعاد الدلالية، دون أن تتحول إلى سلطة تفرض على النص ما لا يحتمله، وبما يحافظ على التوازن بين المعطى اللغوي وسلطة السياق.

1- السفهاء

من الألفاظ التي أُثير حولها ربطٌ بالأنوثة لفظ (السفهاء) في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ (النساء: 5). ويرتبط هذا النص بسياق يتناول أموال اليتامى وحقوق النساء، كما في قوله تعالى: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء: 2)، وقوله تعالى: ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ﴾ (النساء: 4)، وهو ما يوجه المعنى نحو شرط الأهلية في التصرف المالي وحسن تدبير المال.

وقد ذهب جمهور المفسرين إلى أن المراد بالسفهاء كلُّ من لا يُحسن التصرف في المال، لقصورٍ في السن أو العقل أو الرشد، ومن ثمّ لا يُسلَّم إليه المال حتى تتحقق فيه أهلية التصرف (الرازي، 1981، ج3، ص494–495). كما فُسِّرت إضافة الأموال إلى المخاطبين على وجهٍ بلاغي يراعي وحدة المصلحة الاجتماعية، لا الملكية المباشرة وحدها (الرازي، 1981، ج3، ص494).

في المقابل، نُقل قولٌ بحصر السفهاء في النساء، غير أن هذا التوجيه لم يحظَ بقبول واسع؛ لمخالفته الاستعمال اللغوي والسياق القرآني. فمن جهة اللغة، يغلب في جمع المؤنث نحو: (سفيهات) أو (سفائه)، لا (سفهاء)، ومن جهة المعنى، تثبت النصوص القرآنية للمرأة ملكية المال وأهليتها في التصرف، كما في قوله تعالى: ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ﴾، وهو ما يضعف تخصيص اللفظ بالنساء.

وقد تعددت أقوال المفسرين في تحديد المراد بالسفهاء؛ فقيل: هم اليتامى أو الصغار، وقيل: كلُّ من يستحق الحجر لسوء تدبيره، وهو القول الأرجح لانسجامه مع عموم اللفظ والسياق (القرطبي، 1964، ج5، ص28؛ الطبري، 2000، ج3، ص249).

ويكشف هذا التعدد في التفسير أن الدلالة في الخطاب القرآني لا تتجه إلى توصيف جنس بعينه، بل إلى بيان معيار وظيفي يرتبط بالكفاءة في حفظ المال والتصرف فيه. ومن ثمّ، فإن السفه لا يُفهم بوصفه صفة ملازمة لفئة اجتماعية محددة، وإنما بوصفه وصفاً عارضاً يتعلق بسوء التدبير وضعف الرشد.

ومن هنا، فإن ربط لفظ (السفهاء) بالأنوثة يبدو أقرب إلى أثر بعض التصورات الثقافية التي انعكست في بعض التوجيهات التفسيرية، لا إلى ما يقتضيه النص القرآني نفسه، الذي يبقي اللفظ في دائرة العموم المرتبط بالأهلية وحسن التصرف.

وخلاصة ذلك أن لفظ (السفهاء) في الخطاب القرآني يدل على وصفٍ وظيفي مرتبط بحسن التدبير، لا على دلالة نوعية خاصة، إذ يشمل كلَّ من يسيء التصرف في المال، ذكراً كان أم أنثى، ومن ثمّ فإن تخصيصه بالنساء لا يسنده السياق ولا يقتضيه اللفظ.

2- الحجاب

تُعدّ مفردة (الحجاب) من الألفاظ التي ارتبطت في الوعي العام بالأنوثة، حتى غدت تُستعمل للدلالة على لباس المرأة، غير أن الرجوع إلى أصلها اللغوي يكشف عن معنى أوسع لا يختصّ بهذا الاستعمال. فالحجاب في اللغة يدل على المنع والستر والفصل بين شيئين (الراغب الأصفهاني، 2009، ج1، ص212؛ ابن منظور، 1414هـ، ج2، ص777؛ مجمع اللغة العربية، 2004، ج1، ص156).

وقد وردت هذه المفردة في القرآن الكريم في مواضع متعددة، دون أن تقترن صراحةً بدلالة اللباس، وإنما جاءت بمعنى الحاجز أو الساتر، كما في قوله تعالى: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ﴾ (الأعراف: 46)، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ (فصلت: 5)، وقوله تعالى: ﴿حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ (الإسراء: 45)، حيث تتوزع الدلالة بين الحاجز الحسي والمعنوي.

كما يرد اللفظ في سياق مجازي، كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ (ص: 32)، أي غابت الشمس، وفي قوله تعالى: ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا﴾ (مريم: 17)، حيث يدل على الاحتجاب والانفصال.

أما قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ (الأحزاب: 53)، فقد ورد في سياق خاص يتعلق بآداب التعامل مع زوجات النبي (ﷺ)، بما يحقق لهنّ خصوصية تتناسب مع مقامهن، وهو ما ذهب إليه المفسرون في بيان دلالته (الزمخشري، 1407هـ، ج4، ص93؛ القرطبي، 1964، ج15، ص195).

ومن خلال هذا الاستعمال، يتبين أن الدلالة القرآنية للفظ (الحجاب) تدور حول معنى الحاجز والستر، دون أن يرد في النص بوصفه مصطلحاً خاصاً بلباس المرأة. غير أن هذا لا ينفي أن اللفظ قد اكتسب في الاستعمال الإسلامي اللاحق دلالة اصطلاحية خاصة، في ضوء التطور الفقهي والثقافي.

ويكشف هذا التحول الدلالي عن انتقال المفردة من معناها اللغوي العام إلى معنى أكثر تخصيصاً ارتبط بالمرأة، وهو انتقال تدرّج عبر مسار تفسيري واجتماعي طويل، لا عبر الدلالة المعجمية المباشرة للنص القرآني.

ومن ثمّ، فإن الربط بين الحجاب والأنوثة في الخطاب القرآني لا يقوم على دلالة معجمية صريحة، بقدر ما يتصل بمسار تفسيري وثقافي لاحق، وهو ما يقتضي التمييز بين الدلالة النصية الأصلية، والدلالة الاصطلاحية التي استقرت في التداول.

وخلاصة ذلك أن لفظ (الحجاب) في القرآن الكريم يدل على الستر والحاجز في معناه العام، بينما ارتبط بالأنوثة في سياقات تفسيرية وثقافية لاحقة، دون أن يخرج في بنيته النصية عن دلالته الأصلية.

3- الخِمار

يرتبط لفظ (الخِمار) في أصله اللغوي بالجذر (خمر)، الدال على الستر والتغطية؛ فيقال: خَمَرَ الشيءَ إذا ستره، ومنه سُمِّي الخِمار لما يُغطّى به، كما سُمِّي الخمر خمرًا لأنها تُغطّي العقل (الراغب الأصفهاني، 2009، ج1، ص325؛ ابن منظور، 1414هـ، ج2، ص1259؛ مجمع اللغة العربية، 2004، ج1، ص255). وقد استُعمل اللفظ في اللغة لكل ما يُستر به، دون اختصاص بموضع معين.

غير أن الاستعمال العربي جرى على تخصيص الخِمار بما تُغطّي به المرأة رأسها، وهو معنى تداولي استقرّ مع الزمن، وإن لم يكن مقصورًا عليه في أصل الوضع اللغوي. ويكشف هذا التحول عن انتقال الدلالة من العموم إلى نوع من التخصيص المرتبط بالسياق الاجتماعي والاستعمال الشائع.

وقد ورد اللفظ في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ (النور: 31)، وهو الموضع الوحيد الذي وردت فيه هذه المفردة. ويُفهم من سياق الآية أن التوجيه يتجه إلى ستر موضع الجيب ـ وهو الصدر ـ بواسطة الخمار، بما يحقق معنى الستر في مواضع الزينة.

وقد اتجهت بعض القراءات إلى تأكيد ارتباط الخِمار بغطاء الرأس، مع توجيه الآية إلى إسداله على الجيب (بكري، 2003، ص46)، في حين وسّعت قراءات أخرى دلالته، فرأت أنه يشمل كل ما يُستر به، وأن تحديد موضعه يُفهم من السياق (شحرور، 1990، ص607). غير أن هذه التوجيهات تظل اجتهادات تفسيرية، يبقى السياق القرآني هو المرجع الأساس في ضبطها.

ومن خلال ذلك، يتبين أن الخطاب القرآني لا ينشغل بتحديد هيئة شكلية دقيقة للخِمار بقدر ما يوجه إلى وظيفته، وهي تحقيق الستر في المواضع المقصودة من السياق. ومن ثمّ، فإن الدلالة تتحدد بحسب الوظيفة التي يؤديها اللفظ داخل البنية النصية، لا بمجرد معناه المعجمي أو صورته المتداولة.

كما يكشف هذا الاستعمال عن مرونة الدلالة القرآنية، إذ يجمع اللفظ بين أصله اللغوي العام بوصفه ساتراً، وبين دلالته الاستعمالية المرتبطة بلباس المرأة، دون أن ينحصر في صورة شكلية جامدة.

وخلاصة ذلك أن مفردة (الخِمار) في الخطاب القرآني تتحدد دلالتها من خلال التفاعل بين أصلها اللغوي وسياقها النصي، في إطار يوجّه المعنى نحو وظيفة الستر، دون إخراج اللفظ عن نظامه اللغوي أو حصره في استعمال واحد ثابت.

4- الزينة

تدل مفردة (الزينة) في أصلها اللغوي على ما يُظهر الحُسن ويزيد الشيء جمالاً، سواء أكان في الذات أم خارجها. وقد وسّعت المعاجم هذا المفهوم ليشمل الزينة النفسية، كالإيمان والعلم، والبدنية، كحسن الهيئة، والخارجية، كالمال والمتاع (القرطبي، 1964، ج12، ص29).

وقد وردت هذه المفردة في القرآن الكريم في سياقات متعددة، تختلف باختلاف جهة التزيين وطبيعته؛ فمنها ما يدل على الزينة النفسية، كما في قوله تعالى: ﴿وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: 7)، ومنها ما يدل على الزينة الدنيوية، كما في قوله تعالى: ﴿مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ﴾ (الأعراف: 32)، وقوله تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ﴾ (القصص: 79).

كما نُسب التزيين في القرآن الكريم إلى جهات متعددة؛ فنُسب إلى الله تعالى في سياق الهداية، وإلى الشيطان في سياق الإغواء، كما في قوله تعالى: ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾ (الأنفال: 48)، وهو ما يكشف عن أن الزينة ليست قيمة ثابتة في ذاتها، بل تتحدد بحسب مصدرها وسياقها ووظيفتها داخل الخطاب.

ومن ثمّ، فإن دلالة (الزينة) تتسع لتشمل ما يتصل بالنفس والبدن والمحيط الخارجي، بوصفها مفردة عامة تتخصص دلالتها بحسب السياق الذي ترد فيه.

وفي سياق الخطاب المتعلق بالمرأة، تكتسب الزينة بعدًا خاصًا من حيث التمييز بين الظاهر منها والخفي، وهو تمييز يُفهم من مجموع النصوص القرآنية، ويتصل بضبط إظهار الزينة وحدودها، لا بتعريفها في ذاتها.

وقد سعت بعض القراءات المعاصرة إلى تصنيف الزينة إلى أنواع مختلفة، كالتفريق بين الزينة الشيئية والمكانية (شحرور، 1990، ص606)، غير أن هذه التقسيمات تظل اجتهادات تحليلية لا تلزم النص بقدر ما تحاول تنظيم دلالاته ضمن رؤية تفسيرية معينة.

وبالرجوع إلى السياق القرآني، يظهر أن الزينة تشمل كل ما يُظهر الحسن أو يلفت النظر، سواء أكان متعلقًا بالإنسان أم بما يحيط به، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ (النحل: 8)، وقوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ (الأعراف: 31)، وقوله تعالى: ﴿وَازَّيَّنَتْ﴾ (يونس: 24).

ويكشف هذا التنوع في الاستعمال أن الخطاب القرآني لا يحصر الزينة في جانب مادي أو أنثوي محدد، بل يجعلها مفهوماً دلالياً واسعاً يتشكل بحسب المقام والسياق. ومن هنا، فإن ارتباط الزينة بالأنوثة لا يعود إلى أصل المفردة، وإنما إلى بعض السياقات التي تتصل بضبط إظهارها وحدود التعامل معها.

وخلاصة ذلك أن مفردة (الزينة) في الخطاب القرآني ذات دلالة واسعة، لا تختصّ بالأنوثة في أصلها، وإنما تكتسب هذا الارتباط في سياقات مخصوصة، وهو ما يقتضي فهمها في ضوء السياق، لا في ضوء المعجم وحده.

5- الجلباب

تدل مفردة (الجلباب) في أصلها اللغوي على الثوب الواسع الذي يُشتمل به، وقد عرّفه أهل اللغة بأنه ما يُلبس فوق الثياب، كالملحفة أو الملاءة، وهو أوسع من الخمار، ويُقصد به ستر البدن (ابن منظور، 1414هـ، ج1، ص128؛ مجمع اللغة العربية، 2004، ج1، ص128). ورغم تعدد عبارات اللغويين في وصفه، فإنها تلتقي عند كونه لباسًا خارجيًا ساترًا.

وقد ورد اللفظ في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾ (الأحزاب: 59)، في سياق توجيه عام يروم تحقيق الستر، وهو ما يؤكده التعليل الوارد في الآية: ﴿ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَ﴾.

وقد اختلفت توجيهات المفسرين في تحديد هيئة هذا الستر؛ فذهب بعضهم إلى التوسيع في مقدار التغطية، في حين اكتفى آخرون ببيان كونه لباسًا ساترًا دون الدخول في تفصيل هيئته. كما ظهرت قراءات حديثة تميل إلى النظر إلى الجلباب بوصفه لباسًا يحقق الستر والتمييز الاجتماعي، دون الخوض في تحديد شكلي دقيق (بكري، 2003، ص39).

غير أن السياق القرآني لا يعنى بتحديد هيئة الجلباب بقدر ما يوجه إلى وظيفته، وهي تحقيق الستر ودفع الأذى، وهو ما يجعل دلالته أقرب إلى المعنى الوظيفي منها إلى التحديد الشكلي الجامد.

ويكشف هذا الاستعمال أن الخطاب القرآني يركّز على الغاية من اللباس أكثر من تركيزه على وصف تفصيلي لهيئته، بما ينسجم مع طبيعة الخطاب الذي يتجه إلى ضبط المقصد العام لا إلى رسم صورة شكلية واحدة ثابتة.

ومن هنا، فإن دلالة (الجلباب) لا تُفهم في ضوء المعجم وحده، ولا في ضوء بعض التصورات الثقافية اللاحقة، بل تتحدد من خلال السياق الذي يوجّه اللفظ نحو وظيفة الستر والحماية والتمييز.

وخلاصة ذلك أن مفردة (الجلباب) في الخطاب القرآني تدل على لباس خارجي ساتر، تُفهم دلالته في ضوء وظيفته السياقية، لا في ضوء توصيف شكلي تفصيلي.

6- التبرّج

يرتبط لفظ (التبرّج) في اللغة بالجذر (برج)، الدال على الظهور والبروز، ومنه البُرج لعلوّه وظهوره، كما يدل على سعة الشيء وانكشافه (ابن فارس، 1399هـ، ج1، ص238؛ ابن منظور، 1414هـ، ج1، ص359). ومن هذا المعنى اشتُقّ التبرّج، وهو إظهار الشيء وإبرازه.

وقد ورد اللفظ في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى﴾ (الأحزاب: 33)، حيث جاء النهي مقيدًا بنمط مخصوص من التبرّج، هو التبرّج المنسوب إلى

" ذَخَرتُ لأحداثِ الزّمانِ يَراعا ... يُجيد نِضالاً دونَها وقِراعا
وأعددْتُه للطارئاتِ ذَخيرةً ... يُزيحُ عن الشرِّ الكمينِ قناعا
وألفيتُني في كلِّ خطبٍ يَنُوبُه ... أُدافعُ عنه ما استطعتُ دِفاعا
وما في يدي إلاّ فؤادي أنَرْتُه ... لِيُلْقي على سُودِ الخطوبِ شُعاعا"

الجاهلية الأولى.

ويفيد هذا التقييد أن النهي لا يتجه إلى مطلق الزينة أو الظهور، بل إلى صورة مخصوصة من إظهار الزينة تتجاوز حدّ الاعتدال، وتقوم على لفت النظر وإبراز الزينة على وجه ظاهر، وهو ما ذهب إليه المفسرون في بيان معنى التبرّج (ابن منظور، 1414هـ، ج1، ص359).

ومن ثمّ، فإن دلالة (التبرّج) لا تنفصل عن السياق الذي يحددها؛ إذ لا يُفهم بوصفه مطلق الإظهار، بل بوصفه إظهارًا مخصوصًا يرتبط بنمط سلوكي يتسم بالمبالغة أو الخروج عن حدود الاحتشام.

كما أن توجيه الخطاب إلى نساء النبي (ﷺ) يضفي على النهي بعدًا خاصًا مرتبطًا بمقامهن وموقعهن في المجتمع الإسلامي، وهو ما يقتضي مراعاة هذا السياق عند فهم الدلالة، دون إغفال ما يمكن أن يستفاد منه على مستوى التوجيه العام في ضبط إظهار الزينة.

ويكشف هذا الاستعمال أن الخطاب القرآني لا ينفي الزينة في ذاتها، وإنما يوجّه طريقة إظهارها ضمن إطار أخلاقي وسياقي منضبط، وهو ما يجعل دلالة التبرّج مرتبطة بصورة السلوك وهيئته، لا بمجرد وجود الزينة.

ومن هنا، فإن فهم مفردة (التبرّج) يقتضي التمييز بين أصل الزينة بوصفها قيمة إنسانية وجمالية عامة، وبين صورة مخصوصة من إظهارها ارتبطت بسياق الجاهلية الأولى، وجاء النهي عنها في إطار بناء منظومة سلوكية أكثر اتزانًا.

وخلاصة ذلك أن مفردة (التبرّج) في الخطاب القرآني تدل على إظهار الزينة في صورة مخصوصة مقيدة بالسياق، وهي صورة يُنهى عنها لارتباطها بنمط سلوكي معين، لا لمجرد أصل الزينة في ذاتها.

الخاتمة

سعى هذا البحث إلى تتبّع الألفاظ المرتبطة بالأنوثة في الخطاب القرآني، عبر مقاربة دلالية تستند إلى العلاقة بين المعجم والسياق والتفسير، مع الإفادة من القراءة الثقافية بوصفها أداة تفسيرية مساعدة تنطلق من النص ولا تتجاوز حدوده. وقد أفضى هذا المسار إلى الكشف عن أن الدلالة في القرآن الكريم لا تقوم على اللفظ في ذاته، بل تتشكل داخل بنية سياقية تضبط المعنى وتعيد توجيهه وفق مقتضى الاستعمال.

وقد تبيّن أن الألفاظ الصريحة الدالة على الأنوثة، مثل: (أنثى، امرأة، نساء، أم)، وإن بدت محددة في أصلها المعجمي، إلا أن حضورها في الخطاب القرآني لا يظل ثابتًا عند

حدود المعجم، بل يتجه نحو أداء دلالي يرتبط بالفعل والسياق ووظيفة اللفظ داخل البنية النصية، لا بمجرد الانتماء إلى النوع.

كما كشفت الدراسة أن الألفاظ المرتبطة بالأنوثة ضمنيًا لا تستمد علاقتها بالأنوثة من أصلها اللغوي وحده، بل من توجيهات تفسيرية أو سياقات تداولية وثقافية لاحقة، وهو ما يقتضي التمييز بين الدلالة النصية الأصلية، والدلالات التي تشكلت في فضاء التلقي والتأويل.

وقد أظهر التتبع أن الخطاب القرآني يتعامل مع الألفاظ بوصفها وحدات دلالية مرنة، تتحدد قيمتها من خلال السياق والعلاقات النصية، لا من خلال أصلها المعجمي وحده، الأمر الذي يفسر تنوع الدلالات واتساعها داخل البنية القرآنية.

كما بيّنت الدراسة أن القراءة الثقافية يمكن أن تسهم في الكشف عن بعض الأبعاد الدلالية المحيطة بالنص، متى التزمت بحدود السياق ولم تتحول إلى أداة لفرض تأويلات خارجة عنه، وهو ما يجعلها قراءة مساعدة لا بديلة عن المعطى اللغوي والتفسيري.

وعليه، فإن الأنوثة في القرآن الكريم لا تُختزل في مجموعة من الألفاظ المحددة، بل تتجلى ضمن بنية دلالية متكاملة، تتشكل عبر شبكة من العلاقات السياقية والتعبيرية، التي

'أجِـــد وأعـــلـــمُ عِـلـمَ الـيـقـيـن ... بـأنـي مـن الـدهـر فـي مـلـعـب!

و أ نّ الـحـيـاةَ حَـصـيـدُ الـمـمـات ... و ا ن الـشـروقَ أخـو الـمـغـرب !

وإنـــي عـلـى قـــدْر مـا كـــان ... بـالـفُـجـاءاتِ مِـن قَـسـوةٍ كـان بـي

بَـعـثْـنَ الـبَـواعـثَ يَـصْـطَـدنَـنـي ... وأبـصـرتُ مَـنـجـى فـلـم أهـــرب!

تمنح المفردة معناها وتحدد مجالها، في إطار يحافظ على التوازن بين المعطى اللغوي وأفق التأويل، وبين سلطة النص وإمكانات القراءة.

النتائج

1. أظهرت الدراسة أن الألفاظ الصريحة الدالة على الأنوثة في القرآن الكريم لا تستقر على دلالة معجمية ثابتة، بل تتحدد معانيها في ضوء السياق الذي ترد فيه داخل البنية النصية.
2. تبيّن أن السياق القرآني يمثل المرجع الحاسم في توجيه الدلالة، وأن المعجم لا يعدو كونه مستوى أوليًا لفهم المفردة، يكتمل معناه عبر الاستعمال النصي.
3. كشفت الدراسة أن كثيرًا من الألفاظ المرتبطة بالأنوثة ضمنيًا لا تحمل هذه الدلالة في أصلها اللغوي، وإنما اكتسبتها من خلال التفسير أو التداول الثقافي اللاحق.
4. أكدت النتائج أن نسبة بعض المفردات إلى الأنوثة تستلزم قرينة سياقية واضحة، ولا يصح تعميم هذه الدلالة اعتمادًا على الفهم المتأخر أو الاستعمال الشائع وحده.
5. بيّنت الدراسة أن الخطاب القرآني يوجّه الدلالة في كثير من المواضع نحو الفعل والمسؤولية والوظيفة، أكثر من توجيهها نحو التقسيم القائم على النوع.
6. أوضحت الدراسة أن القراءة الثقافية، على الرغم من إمكان الإفادة منها في الكشف عن بعض الأبعاد الدلالية، تظل أداة تفسيرية مشروطة بحدود النص والسياق، ولا يجوز أن تتحول إلى سلطة تأويلية بديلة عنهما.
7. كشفت الدراسة عن مرونة البنية الدلالية في القرآن الكريم، وقدرتها على استيعاب تعدد المعنى ضمن نظام تعبيري منضبط تحكمه العلاقات السياقية والنصية.

خلّي ركابَكِ عالقاً بركابي ... قِصَرُ الطريقِ يُطيلُ في أَتعابي
سأَضُمُّ في قبري لتُؤْنسَ وحشتي ... رَعْشَ الشفاهِ، ورجفةَ الأهدابِ
ما كنتُ أحسب أن طارقةَ النَّوى ... قُصوى المَطافِ، وغايةُ التَّطْلاب
حتى ابْتُلِيتُ ببؤْسِها ونعيمها ... فإذا بها سببٌ من الأسباب
قَسَماً بِعَيْنَيْكِ اللتينِ اسْتُودعا ... سرَّ الحياةِ، وحَيْرة الألباب

التوصيات

1. اعتماد القراءة السياقية منهجًا أساسًا في دراسة الألفاظ القرآنية، بوصفها المدخل الأوثق لضبط الدلالة وتحديد مجالها.
2. إعادة فحص بعض التفسيرات التي نسبت ألفاظًا معينة إلى الأنوثة دون سند لغوي أو سياقي كافٍ، في ضوء المعطيات النصية والدلالية.
3. توجيه الدراسات الدلالية نحو تحليل المفردة داخل بنيتها النصية والعلاقات التي تحكمها، لا بوصفها وحدة معجمية معزولة عن السياق.
4. الإفادة من القراءة الثقافية بوصفها أفقًا مساعدًا في فهم بعض الأبعاد الدلالية، مع ضرورة ضبطها ضمن حدود النص وعدم تحميله دلالات خارجة عنه.
5. العمل على بناء معجم دلالي سياقي للألفاظ القرآنية، يقوم على تتبع الاستعمال داخل النص القرآني، وربط الدلالة بالسياق ووظيفة الخطاب، لا بالاكتفاء بالمعنى المعجمي المجرد.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولاً: المصادر التراثية

- ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري (ت 606هـ). النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1979م.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395هـ). معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، 1979م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت 711هـ). لسان العرب. ط3، بيروت: دار صادر، 1414هـ.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب الأندلسي (ت 542هـ). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م.

- البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر (ت 685هـ). أنوار التنزيل وأسرار التأويل. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الأزهري، محمد بن أحمد الهروي (ت 370هـ). تهذيب اللغة. تحقيق: محمد عوض مرعب، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م.
- الزجاج، إبراهيم بن السري (ت 311هـ). معاني القرآن وإعرابه. تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، بيروت: عالم الكتب، 1988م.
- الزمخشري، محمود بن عمر (ت 538هـ). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. ط3، بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ.
- السمرقندي، نصر بن محمد (ت 373هـ). بحر العلوم. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- الشيرازي، ناصر مكارم. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل. ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م.
- الطبري، محمد بن جرير (ت 310هـ). جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000م.
- الطريحي، فخر الدين (ت 1085هـ). مجمع البحرين. تحقيق: أحمد الحسيني، بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983م.
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت 817هـ). بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز. تحقيق: محمد علي النجار، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1973م.
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت 817هـ). القاموس المحيط. ط8، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005م.
- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت 671هـ). الجامع لأحكام القرآن. ط2، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964م.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170هـ). كتاب العين. تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت.

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت 606هـ). مفاتيح الغيب. ط1، بيروت: دار الفكر، 1981م.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت502هـ). مفردات ألفاظ القرآن. تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط1، دمشق: دار القلم، 2009م.
- الزبيدي، مرتضى الحسيني (ت 1205هـ). تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: مجموعة من المحققين، القاهرة: دار الهداية، د.ت.

ثانياً: المعاجم الحديثة

- مجمع اللغة العربية. المعجم الوسيط. ط4، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004م.
- مجمع اللغة العربية. المعجم الوجيز. القاهرة: وزارة التربية والتعليم، 1998م.

ثالثاً: الدراسات والكتب الحديثة

- إبراهيم، عبد الله. السرد النسوي: الثقافة الأبوية – الهوية الأنثوية والجسد. ط1، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2011م.
- الأعرجي، محمد جعفر. الدلالة النفسية في القرآن الكريم. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م.
- بكري، عبد الرحمن عمر. الحجاب وحقوق المرأة التي انتقصها بعض المسلمين. ط1، دمشق: دار الفكر، 2003م.
- براضة، نزهة. الأنوثة في فكر ابن عربي. ط1، بيروت: دار الطليعة، 2007م.
- الحيدري، إبراهيم. النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب. ط1، بيروت: دار الساقي، 2003م.
- الخولي، البهي. الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة. القاهرة: دار الشروق، 1995م.
- الداموني، حسين. حجاب المرأة المسلمة. ط1، دمشق: دار الفكر، 2000م.
- شحرور، محمد. الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة. ط1، دمشق: دار الأهالي، 1990م.

- سلمان، إنصاف. الذكورة والأنوثة في أدب العصرين الجاهلي والإسلامي. ط1، بغداد: دار الشؤون الثقافية، 2010م.
- عبيد، حيدر حسين. لفظ الأم في القرآن الكريم: دراسة دلالية. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2015م.
- وضاح، صائب. وأد الأنثى. ط1، دمشق: دار الفكر، 2008م.

رابعاً: المقالات والدوريات

- حنفي، حسن. "الذكر والأنثى". مجلة العربية (إلكترونية)، 2010م.
- المدني، محمد محمد. "الجاهلية والإسلام". مجلة منبر الإسلام، العدد 7، السنة 20.
- الرصين، رصين. " التأنيث والتذكير في اللغة" . مقال منشور على موقع ملتقى أهل التفسير.

خامساً: المصادر الإلكترونية

- مركز الفتوى، موقع إسلام ويب.
- مواد علمية منشورة على شبكة الإنترنت، موثقة داخل المتن.

References

The Holy Qur'an

First: Classical Sources

- Ibn al-Athīr, Majd al-Dīn al-Mubārak ibn Muḥammad al-Jazarī (d. 606 AH). Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar. Edited by Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī and Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1979.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyyā (d. 395 AH). Muʿjam Maqāyīs al-Lughah. Edited by ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram al-Ifrīqī al-Miṣrī (d. 711 AH). Lisān al-ʿArab. 3rd ed. Beirut: Dār Ṣādir, 1414 AH.

- Ibn ʿAṭiyyah, ʿAbd al-Ḥaqq ibn Ghālib al-Andalusī (d. 542 AH). Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz. Edited by ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfī Muḥammad. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2001.
- Al-Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn ʿAbd Allāh ibn ʿUmar (d. 685 AH). Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Taʾwīl. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d.
- Al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Harawī (d. 370 AH). Tahdhīb al-Lughah. Edited by Muḥammad ʿAwaḍ Murʿib. 1st ed. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 2001.
- Al-Zajjāj, Ibrāhīm ibn al-Sarrī (d. 311 AH). Maʿānī al-Qurʾān wa Iʿrābuhu. Edited by ʿAbd al-Jalīl ʿAbduh Shalabī. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1988.
- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar (d. 538 AH). Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl. 3rd ed. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH.
- Al-Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad (d. 373 AH). Baḥr al-ʿUlūm. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- Al-Shīrāzī, Nāṣir Makārim. Al-Amthal fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal. 1st ed. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 2001.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (d. 310 AH). Jāmiʿ al-Bayān fī Taʾwīl al-Qurʾān. Edited by Aḥmad Muḥammad Shākir. 1st ed. Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 2000.
- Al-Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn (d. 1085 AH). Majmaʿ al-Baḥrayn. Edited by Aḥmad al-Ḥusaynī. Beirut: Muʾassasat al-Wafāʾ, 1983.
- Al-Fīrūzābādī, Majd al-Dīn Muḥammad ibn Yaʿqūb (d. 817 AH). Baṣāʾir Dhawī al-Tamyīz fī Laṭāʾif al-Kitāb al-ʿAzīz. Edited by Muḥammad ʿAlī al-Najjār. Cairo: Supreme Council for Islamic Affairs, 1973.
- Al-Fīrūzābādī, Majd al-Dīn Muḥammad ibn Yaʿqūb (d. 817 AH). Al-Qāmūs al-Muḥīṭ. 8th ed. Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 2005.
- Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī (d. 671 AH). Al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qurʾān. 2nd ed. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.
- Al-Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī (d. 170 AH). Kitāb al-ʿAyn. Edited by Mahdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmarrāʾī. Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl, n.d.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar (d. 606 AH). Mafātīḥ al-Ghayb. 1st ed. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Al-Rāghib al-Aṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad (d. 502 AH). Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān. Edited by Ṣafwān ʿAdnān al-Dāwūdī. 1st ed. Damascus: Dār al-Qalam, 2009.
- Al-Zabīdī, Murtaḍā al-Ḥusaynī (d. 1205 AH). Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs. Edited by a team of scholars. Cairo: Dār al-Hidāyah, n.d.

Second: Modern Dictionaries

- Academy of the Arabic Language. Al-Muʿjam al-Wasīṭ. 4th ed. Cairo: مكتبة الشروق الدولية (Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah), 2004.
- Academy of the Arabic Language. Al-Muʿjam al-Wajīz. Cairo: Ministry of Education, 1998.

Third: Modern Studies and Books

- Ibrāhīm, ʿAbd Allāh. Feminist Narrative: Patriarchal Culture, Feminine Identity, and the Body. 1st ed. Beirut: Arab Cultural Center, 2011.
- Al-Aʿrajī, Muḥammad Jaʿfar. Psychological Signification in the Holy Qur'an. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2005.
- Bakrī, ʿAbd al-Raḥmān ʿUmar. The Veil and Women's Rights Diminished by Some Muslims. 1st ed. Damascus: Dār al-Fikr, 2003.
- Barāḍah, Nuzhah. Femininity in the Thought of Ibn ʿArabī. 1st ed. Beirut: Dār al-Ṭalīʿah, 2007.
- Al-Ḥaydarī, Ibrāhīm. Patriarchal System and the Problematic of Gender among Arabs. 1st ed. Beirut: Dār al-Sāqī, 2003.
- Al-Khūlī, al-Bahī. Islam and Contemporary Women's Issues. Cairo: Dār al-Shurūq, 1995.
- Al-Dāmūnī, Ḥusayn. The Veil of the Muslim Woman. 1st ed. Damascus: Dār al-Fikr, 2000.
- Shaḥrūr, Muḥammad. The Book and the Qur'an: A Contemporary Reading. 1st ed. Damascus: Dār al-Ahālī, 1990.
- Salmān, Inṣāf. Masculinity and Femininity in the Literature of the Jāhilī and Islamic Eras. 1st ed. Baghdad: Dār al-Shuʾūn al-Thaqāfiyyah, 2010.
- ʿUbayd, Ḥaydar Ḥusayn. The Word "Mother" in the Qur'an: A Semantic Study. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2015.
- Waḍḍāḥ, Ṣāʾib. The Burial of Femininity. 1st ed. Damascus: Dār al-Fikr, 2008.

Fourth: Articles and Periodicals

- Ḥanafī, Ḥasan. “Male and Female.” Al-ʿArabiyyah Electronic Magazine, 2010.
- Al-Madanī, Muḥammad Muḥammad. “Jāhiliyyah and Islam.” Minbar al-Islam Magazine, no. 7, vol. 20.
- Al-Ruṣayn, Ruṣayn. “Feminization and Masculinization in Language.” Article published on the Multaqā Ahl al-Tafsīr website.

Fifth: Electronic Sources

- Islamweb Fatwa Center.
- Scholarly materials published online and documented within the text.