

Civilizational Analysis of Women's Identity in the Discourse of Chastity and Modesty in the Quran and Its Role in Social Stability and Transformation

Zahra Rouhollahi Amiri¹, Seyed Mehdi Hosseini²

¹ Associate Professor, Department of History, Baqir al-Olum University, Qom, Iran (**Corresponding author**), z.rooholahiamiri@yahoo.com

² PhD., History of Islam, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. hoseini.sm60@gmail.com



Abstract

The issue of women's identity and its relationship with moral order and civilizational sustainability is among the most fundamental topics in Quranic studies and contemporary social thought. Historical developments show that the status of women in dominant discourses has always been a site of contention. In pre-Islamic ignorant culture (*Jāhiliyya*), women were defined within the framework of tribal relations and male ownership. In the modern era, with an emphasis on individualism and the primacy of the body, women's identity became increasingly reduced to physicality and the right to dispose of one's body. In postmodern readings, women's identity, within the horizon of meaning's fluidity and discursive constructions, has been emptied of any ontological stability. In this context, the Holy Quran, by presenting a conceptual system including modesty (*iḥfāẓ*), chastity (*ḥayā*), dignity (*waqār*), God-consciousness (*taqwā*), and purity (*tahāra*), offers a distinct image of woman that requires a civilizational and systematic re-reading. The aim of this research is to provide a civilizational analysis of the Quranic discourse on chastity and modesty and to explain its role in reconstructing women's identity and shaping a stable social order. The article seeks to demonstrate that modesty in the Quran is not merely an individual moral recommendation or a jurisprudential ruling limited to dress; rather, it is part of the "civilizational software" of Islam, playing a fundamental role in regulating human relations, safeguarding individual dignity, and strengthening the foundation of the family. From this perspective, women's identity in the Quran is defined not in opposition to social presence, but within the framework of moral responsibility and conscious agency, thus enabling their active

Cite this article: Rouhollahi Amiri, Z. & Hosseini, S.M. (2026). Civilizational Analysis of Women's Identity in the Discourse of Chastity and Modesty in the Quran and Its Role in Social Stability and Transformation. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 4(1), pp. 83-106.
<https://doi.org/10.22081/jgq.2026.80032>

Received: 2025-05-16 ; **Revised:** 2025-07-28 ; **Accepted:** 2025-08-12 ; **Published online:** 2026-01-10

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

©2026/authors retain the copyright and full publishing rights



participation in the process of civilization-building. The main question of this research is: How does the Quranic discourse on modesty, within its historical context, critique and negate the objectifying structures of *Jāhiliyya*, while simultaneously avoiding the reduction of women's identity to modern body-centeredness or postmodern fluidity? The central question is: What conceptual and normative mechanisms are employed in the Quran to elevate women from the position of "object of gaze and possession" to that of "moral and social subject"? Furthermore, this research seeks to clarify the relationship between modesty and the psychological security of society, moral capital, and the transmission of intergenerational values, and to examine the possibility of presenting a theoretical model for addressing the identity challenges facing contemporary women. The research method is civilizational-discursive analysis with a descriptive-analytical approach. Within this framework, verses related to women and modesty are studied in a conceptual network and analyzed using authoritative commentaries and theories from civilizational studies. Employing an intratextual approach, the research examines the semantic evolution of women's status in the Quran at three levels: "the negation of degrading structures," "the redefinition of identity based on monotheism and God-consciousness," and "legal and social institutionalization." Additionally, using a comparative approach, the fundamental differences between the Quranic discourse and Jahili, modern, and postmodern discourses are analyzed to reveal the distinctiveness of the Quranic approach to understanding the body, gender, and women's social presence. The findings of the research indicate that by explicitly criticizing the ostentatious display (*tabarruj*) of the *Jāhiliyya* era, the Quran elevates women's bodies from the level of tribal symbolic capital to the level of a divine trust, grounding her value in human dignity and individual piety. Concepts such as *khimār* (head covering), *jilbāb* (outer garment), and *ghaḍḍ al-baṣar* (lowering the gaze) are mechanisms for the mutual regulation of gaze and behavior in society, demonstrating that modesty is a bidirectional responsibility and part of the general moral system, not a one-sided obligation. Furthermore, the portrayal of women such as Mary (AS), the mother of Moses, and the Queen of Sheba in the Quran presents models of women's rational, spiritual, and social agency, indicating the possibility of combining modesty with active engagement. Consequently, modesty in the Quranic logic does not lead to isolation but provides a framework for responsible and meaningful presence. The final conclusion of the research is that modesty in the Quranic discourse is a civilizational construct and regulator of human relations, playing a role in channeling instincts, establishing moral boundaries, strengthening the family, and enhancing social capital. By linking women's identity to meaning, piety, and responsibility, this discourse on the one hand preserves her individual dignity and, on the other hand, provides the ground for her active and conscious participation in the civilization-building process. Thus, a civilizational re-reading of modesty can offer a theoretical model for reconstructing the identity of Muslim women in the contemporary world; a model that balances freedom, dignity, commitment, and social order, and possesses the capacity to respond to the existential crises of the modern age.

Keywords: Woman, Islamic Civilization, Chastity, Modesty, Social Transformation, Quranic Discourse, Identity.



التحليل الحضاري لهوية المرأة في خطاب الطهارة والعفة في القرآن ودورها في استقرار وتحول المجتمع

زهرا روح الله اميري^١، سيد مهدي حسيني^٢

^١ أستاذه مشارك، قسم التاريخ، بجامعة باقر العلوم (ع)، بقم، إيران (المؤلف المسؤول). z.rooholahiamiri@yahoo.com

^٢ دكتوراه، تاريخ الإسلام، جامعة باقر العلوم (ع)، بقم، إيران. hoseini.sm60@gmail.com



الملخص

يتناول هذا البحث بمنهج حضاري- خطابي إعادة قراءة مكانة المرأة في القرآن، ويسعى إلى بيان أن مفاهيم مثل العفة والحياء والوقار والطهارة، ليست مجرد أحكام فردية وأخلاقية، بل هي مؤسسات حضارية تلعب دوراً محورياً في إعادة تعريف هوية المرأة واستقرار النظام الاجتماعي. المسألة الرئيسة للمقالة هي كيف أعاد الخطاب القرآني للعفاف بناء هوية المرأة في مواجهة الخطابات الجاهلية، الحديثة وما بعد الحديثة، ورفعها إلى مستوى الفاعلية في المجال الحضاري. يعتمد منهج البحث على التحليل الحضاري- خطابي، الذي من خلال دراسة النصوص القرآنية، التفسيرات المعتمدة والنظريات الحضارية، يحقق في التحول الدلالي لمكانة المرأة ويحدد ثلاث مراحل في عملية الخطاب القرآني: النفي، إعادة التعريف والتشريع. تظهر نتائج البحث أن القرآن، من خلال نقد الهياكل ما قبل الإسلام والخطاب القائم على الجسد، حول المرأة من موضوع سلبي إلى فاعل أخلاقي وعقلي. مفاهيم مثل الخمار، الجلباب وغض البصر في هذا الإطار ليست أدوات للقيود، بل هي بنى حضارية لحماية الكرامة، النظام الاجتماعي والأمن الأخلاقي. كذلك، تقدم النماذج القرآنية مثل مريم، ملكة سبأ وبنات شيعب، نماذج للمرأة المؤمنة والحضارة-صانعة. الخلاصة أن العفة في الخطاب القرآني هي بنية حضارية، حيث إلى جانب ضبط الغرائز وتنظيم العلاقات الاجتماعية، يساهم في إعادة إنتاج القيم الأخلاقية وتعزيز استقرار الأسرة والمجتمع، وبهذا يؤدي دوراً أساسياً في إعادة بناء هوية المرأة المسلمة في العالم المعاصر.

الكلمات المفتاحية: المرأة، حضارة إسلامية، الطهارة، العفاف، التحول الاجتماعي، الخطاب القرآني، الهوية.

استناداً إلى هذه المقالة: روح الله اميري، زهرا؛ حسيني، سيد مهدي (٢٠٢٦). التحليل الحضاري لهوية المرأة في خطاب الطهارة والعفة في القرآن ودورها في استقرار وتحول المجتمع. *الحكمة في القرآن والسنة*، ١٤(١)، صص ٨٣-١٠٦.

<https://doi.org/10.22081/jgq.2026.80032>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٥/١٦ ؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٧/٢٨ ؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٨/١٢ ؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠١/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



<http://jgq.isca.ac.ir>

١. المقدمة

في كل حضارة، تُعكس هوية المرأة نظام القيم والثقافة في المجتمع، وفي الوقت نفسه تلعب دوراً فاعلاً في تشكيل واستمرار البنى الاجتماعية والأخلاقية. السؤال الرئيسي لهذا البحث هو: كيف أعاد الخطاب القرآني حول العفة تعريف هوية المرأة، وجعلها في خدمة استدامة وتحول المجتمع والحضارة؟ إن هذا التعريف لا يقتصر على المستوى الأخلاقي الفردي، بل يشمل الآليات التي من خلالها تنتج الحضارة الإسلامية نظاماً دلاليًا جديدًا في مجال الجسد والأخلاق والمجتمع للمرأة. في الحضارات ما قبل الإسلام، وخصوصاً في الهيكل القبلي الجاهلي، كانت المرأة تُعتبر غالباً أداة لعلاقات السلطة والنسب، وبدون دور اجتماعي مستقل. في المجتمع العربي الجاهلي، كانت المرأة تُعرف إما كموضوع جنسي أو كراسمال قبلي، وكانت هويتها غالباً تُحدد من خلال علاقتها بالرجال (الطبري، ١٤٠٩ هـ ج، ١، ص ٣٨٢؛ ابن سعد، ١٤٠٥ هـ ج، ٨، ص ١٢١). في الخطاب الحديث، يتركز التركيز بشكل أساسي على ملكية المرأة لجسدها والتحرر من القيود التقليدية (Bordo, 1993, p. 2; Wolf, 1991, p. 62). ومن هذا المنظور، غالباً ما يُفسر مفهوم «العفة» أو «الحياء» كأدوات للقمع الأبوي ويُستبعدان من المجال الأخلاقي للمرأة. أما الخطاب ما بعد الحديث، بالاعتماد على نظريات مثل «الجنس كإنتاج خطابي» (Butler, 1990, p. 33) «فيعرض الهوية النسائية برمتها لأزمة؛ فالمرأة لا تعيد تشكيل جسدها وجنسيته فحسب، بل تعيد بناء ذاتها باستمرار من خلال التمثيلات الثقافية والإعلامية، ما يحولها إلى كائن سائل وبدون مرجع دلالي ثابت. في هذا السياق، تبرز أهمية إعادة قراءة الحضارة القرآنية. يظهر هذا البحث، من خلال المنهج التحليلي الحضاري - الخطابي، أن العفة في القرآن ليست مجرد حكم أخلاقي، بل مؤسسة حضارية تنظم الغرائز، وتضبط النظرات، وتصفّي الكلام، وتحدد السلوك، مما يمهّد لاستمرار الأخلاق في الحضارة. وبناءً عليه، فإن الأسئلة الرئيسية للبحث هي: أولاً، كيف يعيد الخطاب القرآني حول العفة تعريف هوية المرأة من خلال نقد التقاليد الجاهلية والنظريات الحديثة وما بعد الحديثة؟ ثانياً، ما مكانة العفة في تعزيز الأسرة، واستقرار المجتمع، ونقل القيم الحضارية؟ وثالثاً، كيف يمكن الاستفادة من المفاهيم القرآنية لتقديم نموذج حضاري لهوية المرأة المعاصرة؟ يسعى هذا المقال إلى تحليل العفة ليس كمفهوم فردي فحسب، بل كمؤسسة حضارية تُسهم في بناء النظام الاجتماعي.

٢. للمبادئ المفهومية والإطار الحضاري للبحث

٢-١. الحضارة

من بين التعريفات المتنوعة للحضارة، يُعدّ منظور أرنولد توينبي أحد أكثر الروى تأثيراً واستشهاداً

بها في مجال الدراسات التاريخية والحضارية. فهو يعرف الحضارة بأنها «استجابة إبداعية للتحدي» (Toynbee, 1934, vol. 1, p. 3). وفقاً لهذا المنظور، فإن الحضارة هي أكثر من مجرد مجموعة من المؤسسات أو التكنولوجيا أو الثروة المتراكمة، فهي في الحقيقة عملية ديناميكية وذات معنى تنشأ من تفاعل الإنسان النشط مع الأزمات. يؤمن توينبي بأن الحضارة هي نتيجة اختيار واع وفعل إبداعي، وليست مجرد نتيجة تطور طبيعي أو خطي. في هذه النظرية، يلعب «التحدي» دوراً محورياً؛ وهو يمكن أن يكون بيئياً مثل الظروف الجغرافية الصعبة، أو اجتماعياً مثل انهيار النظام السياسي، أو حتى نفسياً وثقافياً مثل أزمة المعنى. المجتمعات التي تتعامل مع هذه التحديات بطريقة إبداعية تتجاوز المستوى الأولي وتصبح صانعة حضارة، بينما المجتمعات السلبية تتجه نحو الركود والانحطاط. وبذلك، فإن هذا التعريف يؤكد على البعد النوعي والمحوري للعملية في الحضارة، وبرز الإرادة والابتكار والمسؤولية التاريخية، مقدماً الحضارة كظاهرة ثقافية وأخلاقية تحتاج إلى دينامية مستمرة.

٢-٢. الحضارة الإسلامية

تعدّ الحضارة الإسلامية من الحضارات القليلة التي تشكلت على أساس الدين، حيث يشكل الدين محورها الجوهرية. وعلى خلاف الحضارات الجغرافية كالمصرية أو الهندية أو الصينية التي ارتبطت هويتها بالأرض، فإن الحضارة الإسلامية تستمد نشأتها من دعوة النبي محمد (ص)، ومنذ بدايتها ارتبطت بالعالم الوحيانية والمفاهيم القرآنية (جان أحمد، ١٣٨٦ ش، ص ٢٧). ويمكن تعريف هذه الحضارة بأنها مجموعة من المنجزات والمدخرات المادية والمعنوية التي أوجدتها المجتمعات الإسلامية في ظل تعاليم الإسلام. فالمنجزات تشمل إبداعات الإنسان المسلم في مجالات العلم والفن والسياسة والاجتماع، أما المدخرات فتشير إلى التراث العلمي والثقافي والتجريبي لمختلف الأمم الذي تم استيعابه وإعادة إنتاجه في إطار الحكم والثقافة الإسلامية (شريعتي، ١٣٥٩ ش، ج ١، ص ١٢-١٣). وتكمن السمة الأساسية للحضارة الإسلامية في رؤيتها التوحيدية؛ رؤية ترى الإنسان ذا أبعاد مادية وروحية، وتقيم صلة لا تنفصم بين الدنيا والآخرة (إسلامي فرد، ١٣٨٩ ش، ص ٢٣). ومن ثم يمكن تعريف الحضارة الإسلامية بأنها حضارة إلهية ذات بعد فكري، يشكل الدين والأخلاق والعلم والعدل والقوانين الاجتماعية عناصرها الأساسية، وغايتها النهائية توجيه الإنسان نحو الكمال المادي والمعنوي (جان أحمد، ١٣٨٦ ش، ص ٥١-٥٢).

٣-٢. المنهج المادي والبرمجي في الحضارة

في الدراسات الحضارية، أحد الأطر الرئيسة لتحليل طبيعة الحضارات هو التمييز بين البعدين:

«المادي» و«البرمجي». يستخدم سيد حسين نصر في *Islam and the Plight of Modern Man* هذا التمييز ويعتبر الحضارة مزيجاً من هذين الجانبين: أولاً، البعد المادي والبنائي الذي يشمل التكنولوجيا وال عمران والنظم الإدارية والحكومية ويعرف بأنه المكون المادي للحضارة؛ وثانياً، البعد الروحي، الفكري والأخلاقي الذي يقوم بدور البرمجة (Nasr, 1975, p. 84). يتيح هذا المنهج، إلى جانب تقديم صورة شاملة عن الحضارة، الكشف عن العلاقة بين ظاهرها وباطنها. وفقاً لنصر، النظم المعرفية، المعتقدات الدينية والقيم الأخلاقية هي الأسس البرمجية التي تحدد استقرار أو انهيار الهياكل المادية. بناءً على ذلك، يجب على الباحث في الحضارة أن يتجاوز المظاهر الخارجية ويولي اهتماماً بالطبقات العميقة. تكمن أهمية هذا النظر في أن الضعف الحضاري غالباً ما ينشأ من الانحراف في المجال البرمجي، وبالتالي فإن إحياء الحضارة يتطلب قبل كل شيء إعادة بناء الأسس الفكرية والأخلاقية.

٢-٤. الحضارة الإسلامية في القرآن

قدم المفكرون المعاصرون، مستلهمين من القرآن، رؤى عميقة للحضارة الإسلامية. ورغم اختلاف مناهجهم في التركيز والأسلوب، إلا أنهم جميعاً يؤكدون على التوحيد، العدل وكرامة الإنسان والغاية الإلهية كركائز أساسية للحضارة الإسلامية. يعتبر مالك بن نبي الحضارة نتاج تفاعل «الإنسان والأرض والزمن» وعندما يقترن بالإيمان والأخلاق القرآنية، يوفر أرضية لتحقيق خلافة الإنسان في الأرض. ويؤكد في شروط النهضة أن الآية «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (البقرة، ٣٠) هي الأساس الإلهي لهذه الحضارة (أعظمي، ١٩٦٠م، ص ٥٢). يرى فضل الرحمن في *Islam and Modernity* أن الحضارة الإسلامية تجسيد تاريخي للقيم الوحيانية مثل العدل والرحمة والشورى في المؤسسات الاجتماعية والقانونية ويعتبر الآية «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (النحل، ٩٠) الأساس الأخلاقي لها (Rahman, 1982, p. 45). ويؤكد سيد قطب في خصائص التصور الإسلامي ومقوماته أن الحضارة الإسلامية تنبع من تصور توحيد للكون والإنسان وهدفها تحقيق العدل وكرامة الإنسان في ظل عبودية الله، ويعتبر الآية «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (الحجرات، ١٣) مؤشراً لذلك (قطب، ١٩٩٣م، ص ٤٥). ويصف طه عبد الرحمن في العمل الديني وتجديد العقل الحضارة الإسلامية بأنها حضارة أخلاقية، أساسها تركية النفس والعقل العبادي، وتجلي الآية «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (الشمس، ٩؛ طه عبد الرحمن، ٢٠٠٦م، ص ١١٢). تظهر هذه الرؤى أن الحضارة الإسلامية لا تفهم في الآلات والتكنولوجيا، بل في التوحيد نالعدل والعقلانية الأخلاقية وتقدم نموذجاً دائماً لإعادة القراءة في العصر الحاضر.

٣. المرأة في خطاب ما قبل الإسلام

الجاهلية مفهوم يشير إلى المواقف والمعتقدات الدينية والأخلاقية قبل الإسلام في جزيرة العرب. وتعرف هذه الفترة باسم «العصر الجاهلي» وتمتاز بخصائص مثل الفكر الدهري والشرك وإنكار المعاد والخرافات والتعصب القبلي والعنصرية ومحورية الرجل وأولوية اللذة والتفاخر والتكاثر. إضافة إلى ذلك، كانت من السمات اتباع الظن، تجاهل البرهان والدينية والظلم والفتنة، وانعدام الالتزام بالمبادئ الإنسانية السائدة. ولم تشمل الجاهلية مجال العقيدة فحسب، بل نمط الحياة والعلاقات الاجتماعية أيضاً (Izutsu, 2002, pp. 140-160). كلمة «الجاهلية» مأخوذة من جذر «جهل» ولها في المصادر اللغوية معنيان رئيسيان. الأول، «الجهل مقابل العلم» وهو ما ذكره لغويون مثل خليل بن أحمد وابن فارس وجوهري وابن منظور بمعنى عدم المعرفة والافتقار إلى العلم. والثاني «الجهل مقابل العقل» الذي يشير إلى الصفات مثل السفاهة والعنف والتعصب والكبرياء. وقد طرح هذا المعنى الثاني باحثون مثل جواد علي وإزوتسو وغلدزيهر، بلاشر وأحمد أمين واعتبروا الجاهلية ليست مجرد جهل نظري بل هي أسلوب حياة قائم على العاطفة والأنانية. تقوم هذه الرسالة بتحليل تاريخي وأدبي لهذين المعنيين وتبحث مكانة الجاهلية قبل وبعد الإسلام. على سبيل المثال يربط بعضهم هذه الفترة بين زمن آدم ونوح أو بين إدريس ونوح بينما يربط آخرون زمن داود وسليمان أو زمن ولادة إبراهيم وبعضهم يربطها بالفترة بين عيسى والرسول الخاتم (ص). ويعتبر جواد علي وبعض الباحثين أن فترة الجاهلية تمتد نحو مئتي سنة قبل ظهور الإسلام حتى هجرة الرسول وتأسيس الحوكمة الإسلامية (علي، ١٣٨٠ ش، ج ١، ص ٣٧-٣٨؛ الفراهيدي، ١٤٠٩ ق، ج ٣، ص ٣٩٠؛ طريحي، ١٤١٤ ق، ج ١، ص ٤٢٢). بالمقابل، يرى البعض أن الجاهلية غير مقيدة بزمن أو مكان محدد، بل تشير إلى نوع من الثقافة والمعتقدات والعادات التي يمكن أن تظهر في أي عصر (طه حسين، ١٩٣٣ م، ص ٣٨). يتطلب تحليل هذه الفترة دراسة البنية الاجتماعية، الاقتصادية والرمزية للعرب الجاهليين، وتمثيل المرأة في الشعر، الأسطورة والعلاقات القبلية؛ حيث كانت المرأة تُنظر إليها كموضوع للملكية والاعتبار (Ahmed, 1992, pp. 11-12). في المجتمع الجاهلي، كانت مكانة المرأة تُحدد ضمن البنية القبلية؛ فالقبيلة كانت الوحدة الأهم للهوية والسياسة، وكانت الزيجات تتم غالباً لتعزيز السلطة أو المصالح الاقتصادية والاجتماعية. في هذا النظام، كانت المرأة أداة لحل النزاعات أو تعزيز الروابط القبلية، وكانت أحياناً عرضة لعنف مثل عادة وأد البنات (Ahmed, 1992, p. 12; Izutsu, 1997, p. 145). كما كان تمثيل المرأة في الشعر الجاهلي غالباً مادياً وجمالياً ففي المعلقات صوّرت المرأة كموضوع شهواني وجميل وليس كفاعل عقلائي أو أخلاقي (عبدالمجيد، ٢٠٠٣ م، ص ٨٧). وكان حضور النساء في الطقوس الدينية محدوداً ولم يكن لهن استقلال معنوي (Wadud, 1999, p. 18). وكان للمرأة في

هذا النظام ثلاث وظائف: اقتصادية-سياسية ورمزية، وجنسية-استهلاكية (Ahmed, 1992, pp. 11-13). ففي شعر امرء القيس، تصوّر المرأة كالبضاعة اللامعة، وفي شعر عنتره تُحدد قيمتها نسبة إلى البطولة الذكورية (عبدالمجيد، ٢٠٠٣م، ص ٩١؛ Ahmed, 1992, pp. 13-14). وكانت الأسرة تُعرف بناءً على الملكية والمصالح القبلية وكانت أنواع الزواج غير التقليدي مثل الاستبضاع والمضامدة دليل على النظر إلى المرأة كأداة (ابن هشام، ١٤١٠ق، ج ١، ص ١٩٢). وتشير تقارير الواقدي إلى غياب النظام الأخلاقي وفقدان الحرم الأسري (واقدي، ١٩٨٩م، ج ١، ص ١١٢). ويرى إزوتسو أن هذا الوضع دليل على انهيار دلالي جعل المرأة موضوعاً بلا كرامة (Izutsu, 1997, p. 147).

٤. المرأة في الخطاب العصري

في الخطاب العصري، لم تعد المرأة تُنظر إليها ككائن بيولوجي ذو أدوار محددة مسبقاً، بل تُعتبر فاعلاً تاريخياً واجتماعياً في طور بناء الفهم. وفي هذا الإطار الهوية الأنثوية ليست أمراً ثابتاً أو طبيعياً، بل هي بناء مرتبط بالسلطة واللغة والهيكل الاجتماعي. بمعنى آخر كينونة المرأة خلافاً للرؤية التقليدية التي اعتبرتها طبيعة غير قابلة للتغيير هي نتاج عمليات ثقافية وتمثيلات رمزية وأفعال اجتماعية. يمكن أن يُرصد بداية هذا التحول في فكر سيمون دوبوار التي أكدت في كتابها الجنس الآخر: «لا يولد أحد امرأة بل تصبح امرأة» (de Beauvoir, 1949, p. 295). هذه المقولة تتحدى الجوهرية وتعتبر المرأة نتاج التاريخ والعلاقات الاجتماعية، لا مجرد الجسد البيولوجي. وتؤكد دوبوار كذلك أن النساء ذرن دائماً يُعرفن كـ «الآخر للرجل» وأن هويتهن تتشكل بالنسبة إلى الرجال. (Ibid., pp. 16-20) وفي مسار متصل ترى جوديت باتلر في كتابها الفوضى الجنسية (١٩٩٠) أن هوية المرأة أمر متحرك وتمثيلي يُبنى في سياق تكرار الأعراف الاجتماعية. وتعتبر الجنس ليس أمراً طبيعياً بل أداءً ثقافياً وتمثيلاً (Butler, 1990, p. 25). لذلك، في الخطاب العصري، تُعد المرأة مفهوماً ديناميكياً نابعاً من تفاعل اللغة والسلطة والتاريخ وما يتيح إمكانية إعادة تعريف ونقد الهياكل الأبوية.

٥. المرأة في الخطاب ما بعد العصري

في الخطاب ما بعد العصري، لم تعد «المرأة» هوية مسبقة أو جوهرية، بل هي ظاهرة سائلة، متعددة الأجزاء ودائماً في حالة إعادة الإنتاج. خلافاً للمنهج العصري الذي كان يسعى إلى تعريف شامل وعالمي للمرأة ينفي ما بعد العصرية أي تعميم، ويعتبر المرأة بناءً مرتبطاً باللغة، السلطة، الثقافة والتاريخ. وقد تشكل الفكر لدى مفكرين مثل جوليا كريستيفا ولوس إيريجاري وجوديت باتلر على هذا الأساس؛ حيث تُقدّم المرأة ليس كثابتة بل كهوامش في اللغة المذكورة وخارج النظام الرمزي. تقول كريستيفا في مقالتها «الزمن الأنثوي»: «المرأة ليست مفهوماً يمكن تعريفه ... هي لا فاعل ولا

موضوع، بل فراغ بين اللغة والجسد تتجاهله النظام المذكر» (Kristeva, 1986, p. 137). في نظرها، المرأة أكثر من أن تكون موجوداً عينياً، فهي حدث لغوي في حالة الصيرورة والمقاومة ضد التثبيت في الخطاب الرجالي. لذلك، يعدّ مفهوم المرأة في هذا المنظور مفهوماً متكتراً ولا يمكن تقليده في هوية واحدة. وتقدّم هذه الرؤية نقداً جاداً للنسوية الموجة الثانية التي كانت تسعى لتثبيت هوية نسائية موحدة. وبالتالي ليست المرأة فئة بيولوجية بل موقف غير مستقر يُفهم ضمن سياق اللغة والسلطة.

٥-١. الفرق بين المرأة في الخطاب العصري وما بعد العصري

يرجع الفرق بين تعريف «المرأة» في الخطاب العصري والخطاب ما بعد العصري إلى كيفية النظر إلى الهوية والثبات والمعنى ويمكن تلخيصه في عدة محاور رئيسية.

أولاً مسألة الجوهرية ومناهضة الجوهرية: في الفكر العصري تُعتبر المرأة فاعلاً ذا هوية جوهرية عقلانية وأخلاقية وتعريف متأثر بأفكار التنوير مثل الحرية والعقل والمساواة. ورغم أن دوبروار تكتب في الجنس الآخر «لا تولد المرأة بل تُصنع» (De Beauvoir, 1949, p. 267)، إلا أنها مع ذلك تؤكد على وجود هوية منسجمة للمرأة.

في المقابل، ينكر الخطاب ما بعد العصري أي هوية ثابتة، ويرى المرأة بناءً خطابياً يتشكل في سياق اللغة والثقافة والسلطة وعلى حد تعبير كريستيفا: «المرأة ليست مفهوماً يمكن تعريفه... هي لا فاعل ولا موضوع» (Kristeva, 1986, p. 137).

ثانياً مسألة الهوية الواحدة أو المتعددة: يسعى العصري إلى تقديم هوية عامة للنساء لتمكينهن من المشاركة في النظام العقلاني والاجتماعي الجديد بينما يعارض ما بعد العصري هذه الوحدة ويؤكد على تعدد المواقع والسرديات النسائية.

ثالثاً الفرق بين المساواة القانونية ونقد اللغة: في العصري تُطرح المرأة كإنسان مساوٍ في مجال العقل والقانون، أما ما بعد العصري فيركز على نقد اللغة والنظام الأبوي والدعوة إلى تجاوزه.

٦. المرأة في الخطاب الإسلامي

القرآن الكريم، بصفته كتاب هداية، يؤدي دوراً خطابياً في التاريخ والثقافة يتجاوز الأحكام العبادية. ومن أبرز تجليات ذلك إعادة تعريف مكانة المرأة عبر ثلاث مراحل: النفي والتحول والتشريع وهو نموذج يوفر إطاراً توحيدياً لنقد الهيمنة وإعادة بناء الهوية النسائية.

٦-١. المرحلة الأولى: النفي نقد الخطاب ما قبل الإسلام

في المرحلة الأولى من إعادة تعريف مكانة المرأة في القرآن نشهد مواجهة مباشرة بين هذا النص الوحياني والخطاب الجاهلي. ففي بداية البعثة وقف القرآن في مواجهة البنية الاجتماعية غير المتكافئة

في ذلك العصور ولا سيما في نطاق الأسرة والعلاقات الجندرية. وقد كشفت الآيات المكية مثل سور التكويد والنجم والأعراف عن مظاهر العنف ضد البنات؛ من الوأد إلى تحقيرهن في الأدوار الاجتماعية (الطبرسي، ١٤٠٨ق، ج ٢٦، ص ٣٢٨). في تلك الرؤية كانت البنت مصدر عار وكانت المرأة عبئاً على القبيلة. فجاء القرآن بلغة حاسمة لينفي هذا المنهج. ففي سورة النحل ٥٨-٥٩، يُصور رجل يستحي من ولادة الأنثى ويتردد بين إمساكها على هون أو قتلها (تابنده، ١٣٦٠ش، ص ١٤). ويصف القرآن هذا الفعل بأنه ظلم مبین. كما قدم رسول الإسلام (ص) انطلاقةً من التوحيد رؤية جديدة ترى المرأة والرجل متكافئين ومتكاملين. وتشير سورة النبأ، بالتأكيد على الخلق من زوجين إلى أن الاختلاف بين المرأة والرجل مجال للتكامل لا للتمييز. ويرى القرآن أن إصلاح العلاقات الاجتماعية إصلاح جذري لا سطحي كما في سورة عبس حيث يدل فرار الإنسان من الروابط العاطفية يوم القيامة على أن العلاقة المؤسسة على الصلة بالله هي القيمة الباقية. وفي سياق نقد الجاهلية، يقدم القرآن شخصيات مثل ملكة سبأ ليعرض صورة جديدة للمرأة امرأة عاقلة وشجاعة وصاحبة سلطة وهي تتجاوز العصبية الرجالية وتنتهي ببصيرة إلى الإيمان بالحق (طباطبائي، ١٣٥٢ش، ج ١٥، ص ٣٥٤). فهي ليست فاعلاً سلبياً، بل صاحبة قرار تفضل الحوار على الهيمنة. وإلى جانب هذا النموذج، يرسم القرآن في سورة يوسف (٥١) مساراً تدريجياً في شخصية زليخا. فهي التي ظهرت أولاً بنية الإغواء ومن موقع سلطة، تتحول في النهاية بالاعتراف بالخطأ وقبول الحقيقة إلى فاعل أخلاقي. هذا التحول يقدم نموذجاً مغايراً للمرأة: امرأة قادرة على تجاوز الزلل والوصول إلى الصدق ومعرفة الذات. كما أن يوسف باختياره الطريق الأخلاقي يبطل الضغوط النبوية والعاطفية ويتحدى القيم الجاهلية. ويقرر القرآن المسؤولية الإنسانية دون تمييز جنسي. فالمرأة في هذا الخطاب ليست فتنة مسلوطة الإرادة بل ميداناً للإيمان والابتلاء. ففي سورة التغابن تتحول الأسرة والأولاد إلى اختبار للإيمان غير أن توجيه القرآن يقوم على المسامحة والعفو وصيانة الروابط الإنسانية. وهكذا يعاد تعريف علاقة المرأة والرجل على أساس المودة، السكنية والكرامة المتبادلة. فالمرأة في المنطق القرآني فاعل حر مسؤول وقيمتها كامنة في اختيارها وعملها.

٢-٦. المرحلة الثانية: التحول إعادة تعريف هوية المرأة

في المرحلة الثانية من التحول الدلالي لمكانة المرأة في القرآن يتم الانتقال من نفي البنى ما قبل الإسلامية إلى إعادة بناء هوية المرأة على أساس معايير توحيدية قائمة على العدل. تتسم هذه المرحلة بطابع إيجابي إذ لا تكتفي برفض خطاب الماضي، بل تقدم إطاراً جديداً لمكانة المرأة في الأسرة والمجتمع وعلاقتها بالله. في أساس الأسرة، تؤكد الآية «هو الذي خلقكم من نفس واحدة...» الأعراف ١٨٩ على الوحدة الوجودية بين المرأة والرجل، وتبين أن كليهما منبثق من حقيقة واحدة، لا

من كيانين متعارضين أو غير متكافئين. وفي المجال الاجتماعي، يقدم القرآن شخصيات مثل أم موسى وملكة سبأ ومريم ليعرض صورة جديدة للمرأة نساء يقفن أمام التحديات بعقلانية، إيمان وتحمل للمسؤولية. في هذا الخطاب، معيار القيمة ليس الجنس بل التقوى والعمل الصالح. فالآيتان «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» الحجرات ١٣ و«لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى» آل عمران ١٩٥ تؤكدان بوضوح رفع التمييز الجندري في الميزان الإلهي. ويبلغ هذا التحول ذروته في قصة مريم فعندما عبرت امرأة عمران عن أسفها لكون المولود أنثى، جاء الرد الإلهي: «وليس الذكر كالأنثى» آل عمران ٣٦. يدل هذا الجواب على أن الكرامة والرسالة الإلهية تتجاوز الأطر الأبوية، وأن المرأة جديدة بحمل أدوار وحيانية سامية (الطباطبائي، ١٣٥٢ ش، ج ٣، ص ١٧١). ويضع القرآن مريم في مقام رعاية إلهية خاصة بتعابير مثل «فتقبلها ربها بقبول حسن» و«أنبتها نباتا حسنا»، مبينا حضورها العميق في التجربة الدينية. كما تقدم علاقتها بذكرها نموذجا جديدا حيث يستلهم نبي رجل من إيمان فتاة مصطفاة وهو ما يشكل إعادة تعريف لدور المرأة في المجال الروحي. وتؤكد الآية «إن الله اصطفاك... على نساء العالمين» اصطفاء مريم وجعلها نموذجا للروحانية النسائية. ثم يتجاوز القرآن مستوى العرض الرمزي إلى المجال الحقوقي. ففي الأحكام الجزائية، يعد الرجل والمرأة متساويين في المسؤولية والعقوبة؛ كما في سورة المائدة حيث يذكر حد السرقة لكليهما بصيغة واحدة. وفي آل عمران يعلن الله أن عمل أي مؤمن أو مؤمنة لا يضيع، وتؤكد عبارة «بعضكم من بعض» على الاشتراك الوجودي والمسؤولي بين المرأة والرجل. وفي سورة التوبة، يميز بين الرجال والنساء المؤمنين أو المنافقين على أساس الإيمان لا الجنس. ويتكرر هذا المنطق في النحل ٩٧: «من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن...»، حيث يحدد الإيمان والعمل الصالح معيار القيمة الإنسانية. وحتى استعمال الضمير «هو» في القرآن نابع من البنية اللغوية العربية لا من تفضيل جنس على آخر. وبذلك يعيد القرآن، على مستوى عميق، تعريف مفاهيم الإنسان والإيمان والعمل بما يتجاوز الفوارق الجندرية.

٣-٦. المرحلة الثالثة: التشريع (النظام الحقوقي للخطاب الإسلامي)

في المرحلة الثالثة من التحول القرآني بشأن المرأة، أي مرحلة التشريع، يتجه القرآن إلى تثبيت المكانة الحقوقية والهوياتية للمرأة في مختلف المجالات. وتمثل هذه الفترة، المتزامنة مع السنوات الثالثة إلى الثامنة للهجرة، ذروة ترسيخ الكرامة الإنسانية والأخلاقية للمرأة في المجتمع الإسلامي. في البعد الإيماني، يقرر القرآن مساواة المرأة والرجل في الإيمان والعمل الصالح والثواب الأخروي. ففي سورة الأحزاب تذكر الصفات الإيمانية بصيغة مزدوجة للرجال والنساء، وتعد المغفرة والأجر العظيم لكلا الفريقين. وعليه فإن معيار التفاضل هو الإيمان والتقوى لا الجنس. وعلى الصعيد الاجتماعي،

ألغى القرآن قانون الظهار الجاهلي، فحرر المرأة من وضع قانوني ملتبس. كما أن زواج النبي من زينب زوجة زيد السابقة أسهم في إبطال قاعدة التبني الجاهلية غير العادلة وأعاد تنظيم مكانة المرأة داخل الأسرة. وفي سورة الحجرات من خلال النهي عن السخرية والتمييز والاحتقار القومي تهيأت بيئة تساعد على نمو الشخصية المستقلة للنساء. وفي المجال الاقتصادي، نالت المرأة لأول مرة نصيباً محدداً في الإرث. وعلى خلاف العرف الجاهلي، أثبت القرآن حقها الاقتصادي، بل جعل نصيبها في بعض الحالات معادلاً أو أوضح تحديداً، كما في بيان نصيب الأم ضمن نظام الموارث. وكذلك ضمنت للمرأة بعد الطلاق حقوقاً مثل المهر، النفقة ونصيبها الإرثي وفق الأحكام الشرعية. وفي أحكام الزواج، اشترط القرآن العدل في التعدد، فإن خيف عدم القدرة عليه فالتوجيه إلى الاكتفاء بواحدة. وأقر الزواج من الإماء، غير أنه قيده بأحكام تصون كرامتهن وتحفظ حقوقهن. وفي باب الحدود، قررت عقوبة الزنا بشروط إثبات صارمة، منها شهادة أربعة شهود، مع إبقاء باب التوبة مفتوحاً للرجال والنساء على السواء. وهكذا، تؤكد هذه المرحلة، من خلال ترسيخ المساواة الإيمانية، وصيانة الكرامة الإنسانية، وإلغاء الأعراف الجاهلية، انتقال المرأة من الهامش إلى متن المجتمع الإسلامي في إطار نظام حقوقي متكامل.

٧. خطاب العفاف والطهارة

٧-١. الخطاب الجاهلي: إظهار الجسد، التبرج والعرض الاجتماعي للمرأة

في النظام الاجتماعي والثقافي الجاهلي، لم يكن إظهار النساء لجسدهن (التبرج) مجرد ممارسة شائعة، بل كان علامة على المكانة القبلية وأداة لعرض السلطة الذكورية. ففي هذه البنية التي كانت تقيم قيمة الإنسان على أساس النسب والانتماء وسلطة القبيلة، كانت المرأة غالباً أداة رمزية لإظهار الثروة، الشرف وسيطرة الأب أو الزوج. وكان حضور النساء في المجال العام بملابس رقيقة، أثواب فاخرة وزينة ظاهرة انعكاساً لهذه الثقافة الأبوية التي حولت المرأة إلى موضوع سلبي ووسيلة لإعادة إنتاج النظام القبلي. تشير التقارير مثل: «كانت المرأة تلبس الدرع من اللؤلؤ فتمشي وسط الطريق تعرض نفسها على الرجال» أي كانت المرأة ترتدي أثواباً من اللؤلؤ وتسير في الطريق لتعرض نفسها للرجال (زمخشري، ١٤٠٧ق، ج ٣، ص ٥٢٨)، و«كانت المرأة تلبس الدرع من اللؤلؤ غير مخيطة الجانبيين، وتلبس الثياب الرقاق ولا توارى بدنهما»؛ أي كانت المرأة ترتدي لباساً من اللؤلؤ غير مخيطة الجانبيين، وملابس رقيقة لا تغطي جسدها (قرطبي، ١٣٦٤ش، ج ١٤، ص ١٧٩) يدل على انتشار إظهار الجسد في ذلك المجتمع وفي المقابل، أعاد الخطاب الإسلامي، بنزول آيات النهي عن التبرج، بناء مكانة المرأة الإنسانية، وحدد حدود حضورها الاجتماعي على أساس الكرامة، العفاف والعقلانية

الدينية. وبحسب المصادر التفسيرية والتاريخية واللغوية فإن كلمة «تبرج» مأخوذة من جذر «ب-ر-ج» بمعنى الإظهار والظهور. ففي العصر الجاهلي، كانت النساء يظهرن بزينة ظاهرة وتزيين الوجه وحركات مغرية وصوت ناعم في الأماكن العامة. وتشمل مظاهر التبرج كشف الشعر والرقبة وزينة الجسد، والمشى بخطوات رقيقة وإظهار الذات، والكلام بنبرة لطيفة (فخر الرازي، ١٤٢٠ق، ج ٢٥، ص ٢٠٦). وتشير التقارير التفسيرية إلى أن النساء كن يضعن الأغطية خلف الرأس، بحيث تكون الرقبة، الأذن والصدر ظاهرة (طبرسي، ١٤٠٨ق، ج ٧، ص ١٥٠). وتدل هذه الأدلة على أن جسد المرأة كان معروضاً في الفضاء العام، وأن الحجاب كان محصوراً بالنساء الكيبريات أو جماعات معينة. وكان التبرج في هذا السياق ليس خياراً فردياً، بل بناءً ثقافياً واجتماعياً. فالمرأة المتبرجة كانت في سباق للظهور وكسب القيمة الاجتماعية، وكانت جمالياتها أداة لشرف الرجال. كما أن الشعر الجاهلي مليء بالوصف الخارجي للنساء؛ مثل بيت امرؤ القيس: «وبيضة خدر...»، الذي يصف المرأة مدللة بخطوات رقيقة (امرؤ القيس، ١٤٠٣ق، ص ٥٢). وزهير بن أبي سلمى شبه المرأة بالنور في الظلام (زهير، ١٤٠٥ق، ص ٧٤). والأعشى قيس شبه شعر المرأة بسحب ساحرة (الأعشى، ١٩٨٣م، ص ١٤٥). وتنعكس هذه الأشعار الهيكل القيمي والجمالي للجاهلية. وقد جعل الخطاب الجاهلي جسد المرأة موضوعاً للعرض، المنافسة والحكم العام، لا في إطار الحرم أو الكرامة. فكانت النساء في الأسواق، مناسك الحج والتجمعات الاجتماعية غالباً بملابس قليلة وزينة ظاهرة، وكان الصوت جزءاً من إظهار الجسد. ويشير القرآن في قوله «فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض» الأحزاب ٣٢ إلى هذا البعد، معتبراً الخضوع في الصوت نوعاً من العري الحسي الذي يحول المرأة إلى موضوع سمعي في نظر الرجل. وكانت منطقية إظهار الجسد الجاهلي قائمة على الملكية. فالمرأة كانت تجيز لها ممارسة التبرج طالما كانت تحت سلطة الأب، الزوج أو المالك، أما في حال عدم وجود سند قبلي أو مالك محدد، فكانت تُرفض من المجتمع. وهذه النظرة لم تكن أخلاقية، بل قائمة على منطق الملكية والسيطرة. لم يقتصر القرآن، من خلال نقد هذا البناء، على التوصية بالستر فحسب، بل غير منطق ذلك. فتعبير «تبرج الجاهلية الأولى» نقد هذا السلوك في سياقه التاريخي، وعرفه كعلامة على نظام القيم الجاهلي؛ ثقافة كانت تعتبر المرأة سلعة للجاذبية وموضوعاً للنظر. لذلك، لم يكن التبرج مجرد سلوك فردي، بل خطاباً حول الجسد، النظر والمجال العام؛ حيث كانت الرؤية تعادل القيمة. كما تؤكد الدراسات المعاصرة على هذه النقطة. فتشير ليلي أحمد إلى أنه في الثقافة ما قبل الإسلامية، كان جسد المرأة جزءاً من الفضاء العام الذكوري، وقد رسخ ذلك تدريجياً (Ahmed, 1992, p. 10). وقد عرف القرآن، بإدراكه لهذا البناء، مفاهيم جديدة مثل «العفاف»، «الحجاب»، «الجلباب» و«غض البصر»، وأعاد ترتيب المفردات السائدة في تلك الثقافة في إطار قيمي جديد. وبذلك، بدأ

القرآن بأسلوب تدريجي من كشف التبرج، ومن خلال إعادة تعريف جسد المرأة على أساس الكرامة والوقار، أسس خطاباً جديداً. ففي هذا الخطاب، لم تعد قيمة المرأة محصورة في الجمال الظاهري أو نظر الآخرين، بل في الإيمان، الأخلاق والعقلانية.

٢-٧. الخطاب الإسلامي: الرزنة الاجتماعية، والعفة، والطهارة الفاعلة

في المقابل للخطاب الجاهلي الذي كان يعرف المرأة من خلال النظر والجسد المعروض، قدم القرآن بنية جديدة لمعنى ودور العفاف؛ بنية حيث لا يكون العفاف مجرد حكم فقهي أو سلوك سلبي، بل هو فعل أخلاقي ومسؤول في الميدان الاجتماعي. ففي هذا الخطاب، يقدم اللباس والعفاف تفسيراً جديداً للجسد، النظر، الصوت والمجال، ويحول المرأة من «موضوع للنظر» إلى «فاعل أخلاقي». الخطوة الأولى للقرآن هي وضع المصطلحات لمواجهة للثقافة الجاهلية. فتعبير «ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى» يُقدم رمزاً لخطاب الجاهلية. فالتبرج الذي كان في الجاهلية علامة على المكانة الاجتماعية، ذم في القرآن واعتُبر غير محبذ (فخر الرازي، ١٤٢٠ق، ج ٢٥، ص ٢٠٦). الخطوة الثانية هي إعادة تعريف مفاهيم اللباس. يأمر القرآن: «وليضربن بخمرهن على جيوبهن». فالخمار كان غطاء رأس طويل يُلقى على الظهر لكنه لا يغطي الصدر. بهذا الأمر، يتحول الخمار من رمز للزينة إلى أداة للحرمة (الطبري، ١٤٠٨ق، ج ٧، ص ١٥٣). كما يرى العلامة الطباطبائي أن هذه الآية تشير إلى خلق نظام العفاف في ذهن وسلوك النساء المؤمنات (الطباطبائي، ١٣٥٢ش، ج ١٥، ص ١١٣). أما كلمة «جلباب» في آية «يدينن عليهن من جلابيهن» فتشير إلى لباس طويل يغطي كامل الجسد، وكلمة «يدينن» تدل على فعل إرادي وأخلاقي؛ فالمرأة بنشاطها الواعي تنقل جسدها من فضاء العرض إلى حرمة الكرامة (نفس المصدر، ج ١٦، ص ٣٤٠). ويؤكد النص: «ذلك أدنى أن يُعرفن فلا يؤذين»؛ أي أن الهدف هو تثبيت الهوية الإيمانية ومنع الأذى، لا استبعاد المرأة من المجتمع. ولا يقتصر الخطاب الإسلامي على ستر الجسد فحسب، بل يشمل النظر والصوت والسلوك. ففي سورة النور، دُعي الرجال والنساء إلى «غض البصر» أي ضبط النظر أخلاقياً في الفضاء العام، لا مجرد إغلاق العين. وفي سورة الأحزاب، دُعيت نساء النبي إلى «فلا تخضعن بالقول»؛ بمعنى أن الصوت يجب ألا يكون مثيراً. وتوضح هذه التوصيات أن القرآن لا يرى الجسد مجرد كيان مادي، بل يضفي عليه معنى في إطار السلوك الاجتماعي الكامل. الخطاب الإسلامي لا يرى جسد المرأة مصدر خجل أو فتنة، بل ساحة لتحقيق التقوى والوقار. ففي نظر القرآن، للمرأة في ظل الإيمان والأخلاق حق الحضور في المجتمع والهجرة والبيعة والتعليم والمشاركة الاجتماعية. فالمرأة المؤمنة تُقدم كصائمة وصادقة وحافظة للفرج؛ جسدها مقام للعبودية والكرامة لا للمهانة والإذلال. وبإعادة صياغة مصطلحات مثل «خمار»

و«جلباب»، رفع القرآن تلك الرموز من علامات طبقية أو جمالية إلى دلالات للوقار، الهوية والأمن. والستر في القرآن ليس أداة لإقصاء المرأة من المجتمع، بل وسيلة لتمكين حضورها الآمن في المجال العام. وعلى عكس التصورات العصرية للحجاب كقيد، يرى القرآن فيه وسيلة للتمييز الأخلاقي والأمن الاجتماعي. وهكذا، يميز الحجاب الهوية الإيمانية للمرأة عن الثقافة الجاهلية، ويوفر بيئة أخلاقية لفاعليتها. كما يؤكد الخطاب الإسلامي على العلاقات الاجتماعية العفيفة. ففي حين كانت الثقافة الجاهلية تحرم المرأة من المشاركة الاقتصادية أو اعتبارها أداة للرجال، يرسم القرآن دور المرأة الفاعل مع حدود العفاف. فمثال آية ﴿وَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ إِمْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ﴾ (قصص، ٢٣) يوضح ذلك؛ فلفظ «تذودان» يدل على أن المرأتين احتفظتا باستقلالهما العملي، وتجنبتا الاختلاط بالرجال، وحافظتا على عزتهما (الطبري، ١٤٢٢ق، ج ٢٠، ص ١٢٣). وفي قوله تعالى ﴿قَالَ مَا خَطْبُكُمَا﴾ (قصص، ٢٣)، يقدم كلام موسى (ع) نموذجاً للتواصل المحترم والمضبوط بين المرأة والرجل. ففي سياق كان فيه الخطاب الجاهلي ينظم التعامل مع النساء من موقع الإذلال أو النية الشهوانية، اختار موسى (ع) كلاماً يحترم الكرامة ولا يشير الشهوة (زمخشري، ١٤٠٧ق، ج ٣، ص ١٨٢). وهذا يوضح أن الخطاب الإسلامي يحدد علاقات المرأة والرجل على أساس الاحترام والحاجة الاجتماعية، لا على الرغبة الجنسية. كما توضح إجابة المرأتين معايير حضور المرأة في الإطار الإسلامي: ﴿قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأُبْنَا شَيْخَ كَبِيرٍ﴾ (قصص، ٢٣). فقد قدمن سبب حضورهما باختصار ووضوح، وأكدن على الامتناع عن الاختلاط غير الضروري مع الرجال (فخر الرازي، ١٤٢٠ق، ج ٢٥، ص ٩٧). وعبارة «وَأُبْنَا شَيْخَ كَبِيرٍ» تعكس دفاعاً عن مكانتهن الاجتماعية ففي مقابل الثقافة الجاهلية التي اعتبرت النساء العاملات بحاجة وضعيفات، تقدّم الآية حضور المرأة في غياب الوصي المتمكن كمشروع ومحترم (الطوسي، بي تا، ج ٨، ص ٢٢٨). وتنتقد هذه الآية بوضوح البنية الاجتماعية لعصر النزول، وتبين أن الإسلام يمنح المرأة مكانة متوازنة: لا إقصاء من المجتمع ولا حرية بلا ضابط، بل حضور قائم على الكرامة والعفاف. وفي هذا الإطار، يبرز مفهوم «الحيا» كمعيار اجتماعي مهم. فالآية ﴿فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ﴾ (قصص، ٢٥) تدل على أن السلوك والكلام العفيف معيار لحضور المرأة في المجتمع (زمخشري، ١٤٠٧ق، ج ٣، ص ١٨٣). وتذكر المرأة موسى باسم والدها: ﴿قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ﴾ (قصص، ٢٥)، لتوضح أن التواصل ضمن إطار الأسرة وليس شخصياً (فخر الرازي، ١٤٢٠ق، ج ٢٥، ص ٩٧). ويشير القرآن أيضاً إلى مريم (س) في آية ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا...﴾ (الأنبياء، ٩١)، ليظهر الصلة بين الفعل الإنساني واللطف الإلهي. فمريم بعفافها الواعي أصبحت نموذجاً عالمياً: «وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ»؛ نموذج يرفض التمييز بين الجنسين ويعرض المرأة حاملة رسالة عالمية (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ج ١٤، ص ٢٦٥؛ فخر الرازي، ١٤٢٠ق، ج ٢٧،

ص ٢٢٥). الآية «وَمَرْيَمُ ابْنَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا» (التحریم، ١٢) تحدد الهوية العائلية لمريم (س) بذكر اسم والدها، لكنها تقدمها ليس ضمن إطار العلاقات الأبوية، بل كنموذج إيماني يتجاوز القيود القبلية. هذا التعبير يخرج المرأة من الإطار الطبقي والنسبي، ويعرضها كفاعل مستقل في المجتمع الديني (زمخشري، ١٤٠٧ق، ج ٤، ص ٦٧٨). وتشير عبارة «فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا» إلى أنه رغم أن الضمير «فِيهِ» قد يشير إلى مقام النبوة للقديس عيسى (ع)، فإن تحقيق هذا الحدث يتم في سياق هوية مريم الأنثوية. وهذا يؤكد على دور المرأة في عملية الإنتاج المعنوي والإلهي، مقابل النظرة الجاهلية التي حصرها في وظائف بيولوجية ضيقة (القطبي، ١٣٦٤ش، ج ١٨، ص ٥٧). كما أن «وَكَاثَتْ مِنَ الْفَاتَيْنِ» تدل على أن الطاعة الإلهية تتجاوز الحدود الجندرية، وأن النساء شأنهن شأن الرجال قدرات على بلوغ مراتب الإيمان العليا (ابن عاشور، ١٣٩٤ق، ج ٢٨، ص ٤٤٥). وبالتالي، يمكن القول إن القرآن، بخطابه، فصل مفاهيم العفاف والحياء والحجاب عن وظائفها الظاهرية والجاهلية، وربطها بمعايير مثل التقوى والسكينة والوقار. وبهذا تصبح المرأة، من مجرد موضوع جسدي للعرض، فاعلة أخلاقية ومؤثرة في المجتمع.

٨. الخطاب القرآني: إعادة بناء هوية المرأة الحضارية من خلال العفاف

٨-١. التصور القرآني الجديد: من التبرج إلى الوقار، من الجسدانية إلى العقلانية الإيمانية

في المنطق الحضاري للقرآن، المفاهيم المتعلقة بالعفاف مثل التبرج، الحجاب، الخمار، الطهارة والوقار، ليست مجرد توصيات فردية أو أخلاقية، بل هي جزء من بنية حضارية تعمل على إعادة تعريف هوية المرأة، كبح الجسدانية، وإرساء نظام أخلاقي. الآية ٣٣ من سورة الأحزاب، بنفيها للتبرج الجاهلي، تنتقد الخطاب القائم على الجسد وتضع مكانه الوقار والكرامة (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ج ١٦، ص ٣٤٠). لقد قللت الحضارة الجاهلية والعصر العصري من شأن المرأة من خلال تحويل جسدها إلى سلعة استهلاكية (Bordo, 1993; Wolf, 1991)، لكن القرآن بمفاهيم مثل غض البصر، الخمار، الجلباب والعقلانية الإيمانية، يصنع جسداً أخلاقياً، ذا معنى، ومركزاً على الهوية (نور، ٣٠-٣١: الأحزاب، ٥٩). ويعتقد مالك بن نبي أن الحضارة تبدأ بالإرادة الموجهة نحو المعنى، وأن العفاف أحد الشروط الأساسية لتشكيلها (٢٠٠٣م، ص ٧٢). وفي هذا السياق، لا يكون العفاف أداة للسلطة، بل آلية داخلية لمشاركة المرأة الفاعلة في الأسرة والمجتمع (Nasr, 1975, p. 154). كما يرى ابن خلدون أن زوال الحضارات مرتبط دائماً بانحطاط الأخلاق (٢٠١٥م، ص ٢٩٤-٢٩٦).

٨-٢. المرأة المؤمنة: فاعلة حضارية لا كائن سلبي

في الخطاب القرآني، المرأة المؤمنة ليست كائناً سلبياً، بل فاعلة حضارية تساهم في البناء

الحضاري من خلال مفاهيم مثل القنوت، الحياء، العفاف، الوقار والطهارة، في ارتباطها بالمعنى والأخلاق والمسؤولية الاجتماعية. الآية ٣٥ من سورة الأحزاب تعتبر الرجال والنساء المؤمنين متساويين في الصفات الأخلاقية، وبحسب علامه طباطبائي، معيار التفوق في القرآن هو التقوى وليس الجنس (الطباطبائي، ١٣٧٤ ش، ج ١٦، ص ٣٥٢). القنوت يعني الثبات في العبادة والفعل الأخلاقي، بينما الوقار في الآية ٣٢ من الأحزاب يشير إلى الحفاظ على الكرامة في القول والفعل، لا إلى حرمان المرأة من المجتمع (همان، ص ٣٤٠). وتقدم نماذج قرآنية مثل ابنة شعيب بسلوكها المبني على الحياء (قصص، ٢٥) والسيدة مريم (س) بأوصافها القاتنة، الصادقة والعفيفة (آل عمران، ٤٢-٤٣)، نموذجاً حضارياً للمرأة المؤمنة. كما اعتبر سيد حسين نصر (١٩٧٥م، ص ١٥٤) العفاف دور المرأة الروحي في الحضارة الإسلامية، وشدد مالك بن نبي (٢٠٠٣م، ص ٧٢) على ضرورة تأسيس الأخلاق النسائية لضمان دوام الحضارة. في هذا الإطار، تُعرض المرأة المؤمنة كفاعل أخلاقي، حافظ للكرامة، ومؤسس للنظام الحضاري.

٨-٣. نظام العفاف في القرآن باعتباره بناءً حضارياً

العفاف في القرآن لا يُنظر إليه مجرد حكم فقهي أو فضيلة فردية، بل يعمل كبنية حضارية تضمن إنتاج المعنى، التنظيم الأخلاقي، والتوازن الاجتماعي في إطار الحضارة الإسلامية. ويؤكد مالك بن نبي (٢٠٠٣م، ص ٧٢) أن الحضارة تظهر عندما يجد الإنسان والمادة والزمن معنىً في نظام أخلاقي، وفي هذا السياق يلعب العفاف دوراً أساسياً؛ إذ يضبط الغرائز وبقي المجتمع من الإفراط والاضطراب، ووفق قوله، الحضارة الإسلامية بوصولها إلى العبادات مثل الصلاة، الصيام والعفاف، توظف الميل الإنساني في خدمة المعنى (نفس المصدر، ص ٧٨). ويأمر القرآن في سورة النور (٣٠-٣١) بغض البصر وحفظ الفروج لكل من النساء والرجال في آن واحد، مما يدل على بناء مؤسسات اجتماعية. كما تعرض الآية ٥٩ من الأحزاب لباس المرأة المؤمنة كرمز للتميّز الأخلاقي وحفظ الكرامة. ويعتبر طباطبائي (١٣٧٤ ش، ج ١٦، ص ٣٤٠) الحجاب حضوراً يمنح المعنى في المجتمع. من منظور حضاري، مؤسسة العفاف تثبت الهوية المؤمنة، تمنع التبرّج (الأحزاب، ٣٣)، تقوي الأسرة، وتؤسس للثقة الاجتماعية. كما يرى سيد حسين نصر (١٩٧٥م، ص ١٥٦) أن العفاف هو «تجلي النظام الروحي على الجسد»، وهي مؤسسة مرتبطة بشكل بنيوي بالأسرة والتربية.

٩. كيفية إعادة إنتاج القيم، ضبط الغرائز، وتأسيس الأخلاق في الأسرة والمجتمع

في المنظومة الحضارية للقرآن، تعمل ثلاث وظائف أساسية - إعادة إنتاج القيم، ضبط الغرائز، وتأسيس الأخلاق - كأسس جوهريّة للمجتمع الإسلامي، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بمؤسسة الأسرة،

العفاف، والنظام التربوي. أولاً، في مجال إعادة إنتاج القيم، يعرف القرآن الأخلاق في ارتباطها بالأسرة والمجتمع. الآية ٢٦ من سورة النور بـ «الطيبات للطيبين» تشير إلى آلية تكوين الأزواج الأخلاقيين واستمرارية المجتمع الطاهر. ويؤكد طباطبائي أن الأسرة العفيفة هي البنية الأساسية لانتقال الأخلاق إلى الأجيال القادمة (الطباطبائي، ١٣٧٤ ش، ج ١٥، ص ١٤٢). ثانياً، في مجال ضبط الغرائز، يرى القرآن أن إدارة الميل الجنسي ليست قمعاً، بل تنظيم في مسار النمو العقلي والاجتماعي. وتعرف سورة المؤمنون (٥-٧) المؤمنين بأنهم من يضبطون غرائزهم ضمن الإطار المشروع. ويعتبر طباطبائي هذا الضبط بمثابة تحديد الحدود التوحيدية (همان، ص ٢٥). ويؤكد مالك بن نبي أن ترك الغرائز بلا ضبط يؤدي إلى انهيار الحضارة (بن نبي، ٢٠٠٣ م، ص ٩١). كما يسمي سيد حسين نصر العفاف «حكمة الجسد في نظام الروح» (Nasr, 1975, p.156). ثالثاً، في تأسيس الأخلاق، تحدد سورة التحريم (آية ٦) الأسرة كمسؤولة عن تربية ورعاية الأجيال. ويشير طباطبائي إلى أن هذه المسؤولية تتطلب توجيهاً سلوكياً ورقابة تربوية (١٣٧٤ ش، ج ١٩، ص ٢٦١). تؤسس هذه الوظائف الثلاث الحضارة الإسلامية على محور الأخلاق والتنظيم، مما يجعل العفاف أحد أعمدة البناء الحضاري.

٩-١. العفاف النسائي باعتباره منظومة لتنظيم الفضاء العام

في المقاربات الحديثة، تُفهم مفاهيم العفاف («حياء») والطهارة («طهارة») في القرآن ليس فقط كأحكام فردية، بل كبنى حضارية تلعب دوراً في تنظيم الفضاء العام والأخلاق الجماعية من خلال الأبعاد النفسية، اللغوية والاجتماعية. وتشير دراسة ساوايا وزملائه (٢٠٢٠) إلى أن الحياء في القرآن يمثل دافعاً أخلاقياً رادعاً يتحكم بالسلوك الفردي ويساهم في نمو الأخلاق الشخصية والنظام الاجتماعي. من منظور لغوي، تقع مفردات الحياء، الطهارة والتبرج في شبكة دلالية تدعم ترسيخ المعايير الأخلاقية وفي هذا الإطار، العفاف هو شعور إيجابي في الأخلاق الاجتماعية يساعد على الامتناع عن السلوكيات الضارة واحترام حقوق الآخرين (Sawai & et al., 2020, p. 18). كما حددت أداة Muslim Moral Emotions Inventory (MMEI) خمسة أبعاد رئيسية للعفاف:

- تنظيم الكلام،

- الانتباه للحكم الاجتماعي،

- ضبط النظر،

- الحفاظ على عهد الزواج،

- اختيار اللباس المناسب (Sawai & et al., 2020, pp. 15-20).

تحليل إيزوتسو لمفردة الطهارة يوضح أن هذه الكلمة تشير إلى التطهير الداخلي والمعنوي للأعمال الجسدية، بالإضافة إلى الطهارة الظاهرية، ولها مكانة أساسية في النظام الأخلاقي للقرآن.

ومن ثم، العفاف والطهارة في الإسلام ليست فضائل فردية فحسب، بل مؤسسات حضارية ترتبط باللغة النفس والمجتمع وتحافظ على الهوية والأمن العام.

١٠. التمييز الحضاري للمرأة المسلمة عن المرأة في الحضارات الجاهلية والحديثة

تحليل مقارن لمكانة المرأة في ثلاث منظومات: الجاهلية، الحديثة والإسلامية، يوضح أن التمييز الحضاري للمرأة المسلمة يقوم على الكرامة والأخلاق والنظام ويختلف اختلافاً جذرياً عن النموذجين الآخرين. في الحضارة الجاهلية، كانت المرأة بلا هوية مستقلة وتظهر كموضوع تابع وقابل للاستغلال، مثل دفن البنات أحياناً (تكوير، ٨-٩) واعتبار المرأة ميراثاً مما يدل على استبعادها من الحياة الأخلاقية والاجتماعية (طباطباني، ١٣٧٤ ش، ج ٢٠، ص ٩٥). أما في الحضارة الحديثة، فعلى الرغم من تحرير المرأة من سلطة التقليد وتحولها إلى موضوع فردي إلا أن الرأسمالية حولتها إلى سلعة في مجال الإعلانات، الموضة وصناعة الترفيه. وقد وصف ماركوزه هذا المسار بـ «انحدار المرأة من موضوع إلى سلعة استهلاكية» (Marcuse, 1964, pp. 57-60) واعتبره حرية ظاهرية مقابل قيود ثقافية خفية (Rhode, 1997). في المقابل، تقدم الحضارة الإسلامية المرأة ككائن كريم، له مسؤولية اجتماعية ومركز أخلاقي: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (الإسراء، ٧٠). مفاهيم مثل الطهارة، الحياء، الولاية والقنوت تحدد موقع المرأة في علاقتها بالله وبالأُسرة والمجتمع (نصر، ١٩٧٥ م، ص ١٥٦؛ بن نبي، ٢٠٠٣ م، ص ٧١).

ويتشكل هذا التمييز الحضاري على ثلاثة مستويات:

— **الحد الهوياتي:** الذي يضع الكرامة الإلهية مقابل التبعية القبلية أو الفردانية الليبرالية (Izutsu, 1997, p. 141).

— **الحد الجسدي:** الذي يعتبر جسد المرأة حيزاً أخلاقياً وليس أداة للعرض،

— **الحد الاجتماعي:** الذي يربط حضور المرأة في الفضاء العام بالوقار، العقلانية واحترام الحدود الشرعية لتحقيق المعنى الاجتماعي (Sawai & et al., 2020, p. 22).

هذا الإطار يشكل أساس الهوية الحضارية للمرأة المسلمة.

١٠-١. التحليل المقارن للآليات المتعلقة بالمرأة المؤمنة والمرأة المتبرجة

يقدم القرآن الكريم من خلال تصوير وجهين متقابلين للمرأة، نموذجاً مزدوجاً للهوية الأخلاقية والاجتماعية للمرأة، يعكس كل منهما خطاباً حضارياً مختلفاً. في الصورة الأولى، تُعرض المرأة المؤمنة في آية ٣٥ من سورة الأحزاب إلى جانب الرجال المؤمنين بهوية مستقلة ومسؤولة. وكما يوضح علامه طباطبائي، معيار التفوق في هذه الآية هو عبادة الله والفضيلة الأخلاقية، وليس الجنس. علاوة

على ذلك، تحدد آيات ٣٠-٣١ من سورة النور إطاراً أخلاقياً للحضور الاجتماعي للمرأة المؤمنة من خلال التوصية بضبط النظر، ارتداء اللباس المناسب، والابتعاد عن الصوت المحفز، ويكون محور هذا الإطار الكرامة والوقار. في المقابل، تعرض آيات ٣٣ من سورة الأحزاب و ٦٠ من سورة النور المرأة المتبرجة، والتبرج يعني إظهار الزينة لجذب الانتباه، ومن وجهة نظر طباطبائي يؤدي إلى إثارة الطمع في المجتمع. وحتى بالنسبة للنساء المستات، يعتبر القرآن العفاف أفضل وخيراً، على الرغم من التخفيف في شروط اللباس. وبالتالي، المرأة المؤمنة في الخطاب القرآني هي فاعلة أخلاقية ومبدعة حضارياً، بينما المرأة المتبرجة تتحول من خلال التظاهر والإغراء إلى موضوع مستهلك وتهديد للنظام والأمن الاجتماعي. وهذا التباين يوفر نموذجاً واضحاً لإعادة تعريف كرامة وهوية المرأة المسلمة.

الجدول ١- المقارنة الحضارية بين المرأة المؤمنة والمرأة المتبرجة

الميزة	المرأة المؤمنة	المرأة المتبرجة
المرجع الهوياتي	عبودية الله و الكرامة	التأييد الخارجي، نظرة الآخرين
الفعل الاجتماعي	مبني على المسؤولية والنظام والوقار	التظاهر، الإثارة، مخل بالتوازن الاجتماعي
المكانة في النظام الاجتماعي	بانية ثقافة الإيمان	مدمرة لحدود الأخلاق في المجتمع
مجال الدلالي في القرآن	النور والذكر والتقوى والطهارة	الجاهلية والزينة والطمع والفتنة

١٠-٢. الطهارة، قوام الأسرة، ثبات النسل، وإعادة الإنتاج الثقافي - المعنوي في النظام الإسلامي

في المنظومة المعرفية للقرآن، تُعد مفاهيم الطهارة وقوام الأسرة واستمرار النسل وإعادة الإنتاج الثقافي - المعنوي عناصر مترابطة تشكّل كلاً حضارياً وتهدف جميعها إلى حفظ الكرامة الإنسانية والاستقرار الاجتماعي وهوية المجتمع الإيماني. أولاً، الطهارة في القرآن تعني النقاء الداخلي والخارجي: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ». ويرى إيزوتسو أن الطهارة تمثل حلقة الوصل بين النظام الجسدي وتقية الروح، وتعتبر أساس الأسرة المبنية على التقوى. ثانياً، تُعرض الأسرة في القرآن على أنها قائمة على السكينة والمودة: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا». ويعتبر بن نبي الأسرة المسلمة نواة حضارية يتم فيها ترسيخ العفاف والكرامة. ثالثاً، يتحقق استمرار النسل من خلال الزواج الطاهر: «يَسَاوُكُمْ حَرْثُ لَكُمْ». ويفسر طباطبائي مصطلح «الحَرْث» بأنه إنتاج نسل مشروع ومتقي. رابعاً، تؤدي إعادة الإنتاج الثقافي - المعنوي في الأسرة الإيمانية إلى نشوء جيل «ذُرِّيَّةٌ طَيِّبَةٌ»، مما يضمن استمرار الحضارة الإيمانية.

١١. الوظائف الحضارية للمرأة العفيفة في الاستقرار والتحول الاجتماعي

في التقليد الحضاري للإسلام، لا تُعرف المرأة العفيفة بحسب كفرد ذي فضيلة أخلاقية، بل

تتجاوز ذلك لتكون مؤسسة حضارية تعمل على تثبيت النظام الاجتماعي، تنشئة الجيل المؤمن، نقل الحكمة الدينية، وتحديد الحدود الأخلاقية للمجتمع. استناداً إلى التفسير القرآني وأفكار مفكرين مثل العلامة طباطبائي ومالك بن نبي وسيد حسين نصر، يمكن تصنيف وظائف المرأة العفيفة في محاور أساسية:

أولاً، صيانة الكرامة والنظام الأخلاقي؛ فأية ٣١ من سورة النور ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ...﴾ ترسم، وفقاً لطباطبائي، نموذجاً ثقافياً وسلوكياً للمرأة المؤمنة، ويشير إيزوتسو إلى أنها أداة للوقاية من تحويل الجسد إلى موضوع مستهلك في المجتمع.

ثانياً، تنشئة الجيل المؤمن؛ تؤكد آية ٣٥ من سورة آل عمران على الدور التربوي لزوجات عمران، ويعتبر بن نبي ذلك نقطة انطلاق للعملية الحضارية.

ثالثاً، نقل التقليد والحكمة الدينية؛ تستدعي آية ٣٤ من سورة الأحزاب نساء النبي (ص) لتذكر بالآيات والحكمة، ويعرّف نصر النساء كحاملات للحكمة في الحضارة الإسلامية.

رابعاً، المشاركة الاجتماعية القائمة على الأخلاق؛ تظهر بنات شعيب نموذجاً للحضور الفاعل المصحوب بالوقار، وتعرض خديج (س)، من خلال نشاطها الاقتصادي المشروع، نموذجاً للمرأة البانية للحضارة.

خامساً، ترسيم الحدود الأخلاقية للفضاء العام؛ تحدد آيات ٥٩ من سورة الأحزاب و ٦٠ من سورة النور قواعد الحضور الآمن للمرأة، ويعتبر إيزوتسو ذلك جزءاً من النظام الحضاري للقرآن. وبالجمل، تُعد النساء البارزات مثل مريم وآسية وخديجة وزوجة عمران (سلام الله عليهن)، نماذج واضحة للنساء اللواتي أضفن معنى حضارياً للإسلام من خلال الطهارة والكرامة.

١٢. النتائج

أظهرت هذه الدراسة، من خلال تبني المنهج الحضاري - الخطابي، أن القرآن الكريم، في مواجهة الخطابات السائدة قبل الإسلام، والحديثة وما بعد الحداثة، يقدم مساراً بديلاً للمرأة، حيث لا يقتصر «العفاف» على حكم فردي أو فضيلة أخلاقية، بل يُعرض كمؤسسة حضارية ذات وظائف هوياتية وأخلاقية واجتماعية ومعنوية. يعيد الخطاب القرآني، من خلال نقد الهياكل الجسمانية في الجاهلية والتفسيرات الاستهلاكية الحديثة، تموضع المرأة من مستوى موضوع النظرة والمنافسة الجنسية إلى فاعلة أخلاقية وفاعلة معنوية. تُشكل مفاهيم مثل الحياء والوقار والقنوت وغض البصر والخمار والطهارة والسكينة، منظومة معنوية متكاملة تُعيد تعريف مكانة المرأة المسلمة؛ مكانة لا تُفهم في مواجهة الرجل، بل في إطار إعادة إنتاج النظام الأخلاقي للمجتمع وتعزيز الأسرة. تبرز أهمية العفاف

الحضاري في تثبيت الهوية الإيمانية، ضبط الغرائز، تعزيز أسس الأسرة وخلق فضاء من الثقة الاجتماعية، وفق تحليل الآيات القرآنية والتفاسير المعتبرة مثل الميزان وآراء المفكرين المعاصرين. تؤكد الدراسة على أهمية إعادة قراءة المفاهيم القرآنية في سياق التحولات الحضارية؛ قراءة يمكن أن توفر نموذجاً محلياً، مستداماً ومعنياً لإعادة تعريف هوية المرأة في العالم المعاصر. في النهاية، يشكّل العفاف في الخطاب القرآني، ليس فضيلة فردية فحسب، بل بنية اجتماعية وحضارية تغيّر معنى وجود المرأة؛ نموذج يقدم أفقاً معنوياً وحضارياً جديداً في مواجهة الأزمات الأخلاقية، اضطرابات الهوياتية، وتشويش الخطابات الحديثة.



المصادر

القرآن الكريم.

- ابن خلدون، عبدالرحمن (٢٠١٥م). المقدمة. بيروت: دارالكتب العلمية.
- ابن سعد، محمد بن سعد (١٤٠٥ق). الطبقات الكبرى. بيروت: دار صادر، ج ٨.
- ابن عاشور، محمد طاهر (١٣٩٤ق). التحرير والتنوير من التفسير. بيروت: مؤسسة التأريخ العربي، ج ٢٨.
- ابن هشام، عبدالملك (١٤١٠ق). سيرة ابن هشام. تحقيق مصطفى سقا وهمكاران. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ١.

اسلامى فرد، زهرا (١٣٨٩ش). تاريخ فرهنگ و تمدن اسلام. قم: نشر معارف.

أعشى، ميمون بن قيس (١٩٨٣م). ديوان الأعشى الكبير. تحقيق محمد حسين الأعرجى. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام العراقية.

أعظمى، مالك بن نبى (١٩٦٠م). شروط النهضة. بيروت: دارالفكر.

امروالقيس بن حجر (١٤٠٣ق). ديوان امرئ القيس. تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف.

تابنده، احمد (١٣٦٠ش). ديدگاه تحولى موضوع زن در قرآن. تهران: نشر قلم.

جان احمدى، فاطمه (١٣٨٦ش). تاريخ فرهنگ و تمدن اسلامى. به كوشش مهدي نجف. قم: نشر معارف.

زمخشري، محمود بن عمر (١٤٠٧ق). تفسير الكشاف. بيروت: دار الكتاب العربي، ج ٣-٤.

زهير بن أبى سلمى (١٤٠٥ق). ديوان زهير بن أبى سلمى. تحقيق فخرالدين قباوة. بيروت: دار المعرفة.

شريعتي، على (١٣٥٩ش). مجموعه آثار: تاريخ تمدن. تهران: دفتر تدوين و تنظيم مجموعه آثار، ج ١١.

الطباطبائي، السيد محمد حسين (١٣٧٤ش). الميزان فى تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ج ١٥-١٦، ١٩.

الطبرسى، حسن بن فضل (١٤٠٨ق). مجمع البيان. بيروت: دارالمعرفة، ج ٢٦، ٧.

طبري، محمد بن جرير (١٤٠٩ق). تاريخ الامم والملوك. بيروت: دارالفكر، ج ١.

طبري، محمد بن جرير (١٤٢٢ق). جامع البيان عن تأويل آي القرآن. القاهرة: هجر، ج ٢٠.

طريحي، فخرالدين بن محمد (١٤١٤ق). مجمع البحرين و مطلع النيرين. قم: بنياد بعثت، ج ١.

طه حسين (١٩٣٣م). تاريخ الأدب الجاهلي. القاهرة: فاروق.

طه عبدالرحمن (٢٠٠٦م). العمل الديني وتجديد العقل. بيروت: المركز الثقافي العربي.

طوسي، محمد بن حسن (بى تا). التبيان فى تفسير القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ٨.

عبدالمجيد، على (٢٠٠٣م). المرأة في الشعر الجاهلي: دراسة في العجسد والرمز. بيروت: دار المدار الإسلامي.

علي، جواد (١٣٨٠ش). المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. قم: منشورات الشريف الرضى، ج ١.

فخر رازي، محمد بن عمر (١٤٢٠ق). التفسير الكبير. بيروت: دار إحياء التراث، ج ٢٥، ٢٨.

فراهيدي، الخليل بن أحمد (١٤٠٩ق). العين. تحقيق: مهدي المخزومي و ابراهيم السامري. قم: مؤسسة دار

الهجرة، ج ٣.

قباوة، احمد (١٩٨٩م). المغازى. تأليف محمد بن عمر الواقدي. بيروت: عالم الكتب، ج ١.

- قطب، سيد (١٩٩٣م). *خصائص التصور الإسلامي ومقوماته*. بيروت: دار الشروق.
- قطبي، محمد بن احمد (١٣٦٤ش). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو، ج ١٤، ١٨.
- واقدي، محمد بن عمر (١٩٨٩م). *المغازي*. بيروت: عالم الكتب، ج ١.
- Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.
- Ben Nabi, M. (2003). *Shurūt al-Nahḍah*. Damascus: Dār al-Fikr.
- Bordo, S. (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. University of California Press.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- De Beauvoir, S. (1949). *The Second Sex*. Vintage Books.
- Izutsu, T. (1997). *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tiara Wacana.
- Izutsu, T. (2002). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Kristeva, J. (1986). *Women's time*. In: T. Moi (Ed.), *The Kristeva Reader*. Columbia University Press, p. 137.
- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man*. Beacon Press.
- Nasr, S.H. (1975). *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. HarperOne.
- Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rhode, D. L. (1997). *The Politics of Appearance*. Yale University Press.
- Sawai, R. P., Jaafar, N., Mohd Noah, S. & Krauss, S. E. (2020). Inculcating the sense of modesty (al-hayā') in youth from the perspectives of the Quran and Sunnah. *Journal of Ma'ālim al-Qur'ān wa al-Sunnah*, 16(2), pp. 16-30.
- Toynbee, A. J. (1934). *A Study of History*. (Vol. 1). Oxford University Press.
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press.
- Wolf, N. (1991). *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women*. Harper Perennial.