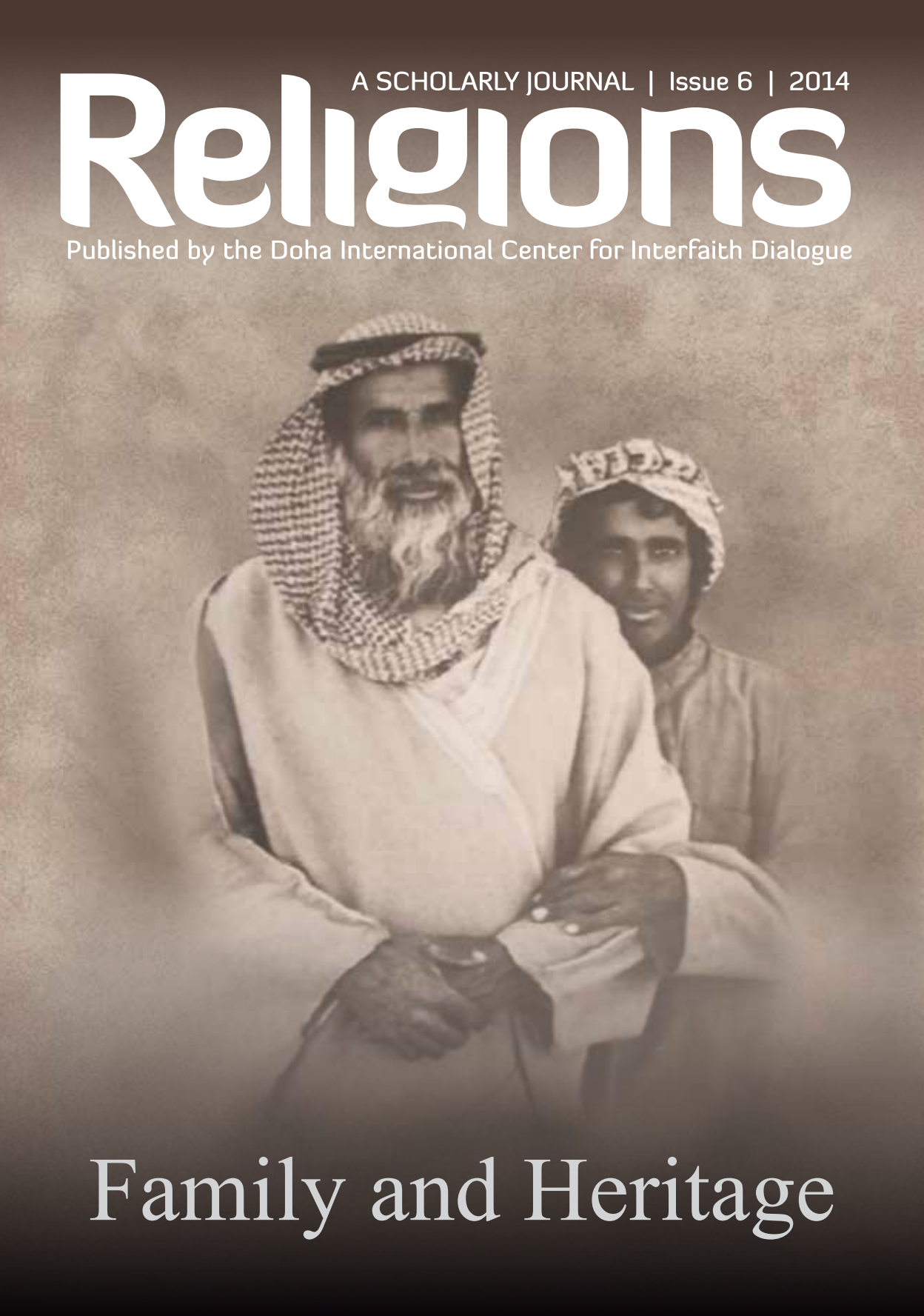
A SCHOLARLY JOURNAL | Issue 6 | 2014

Religions

Published by the Doha International Center for Interfaith Dialogue



Family and Heritage

ISSN: 2218-7480
Price: $10/QR 30

Published by the Doha International Center for Interfaith Dialogue
P.O. BOX: 19309 Doha, Qatar

http://www.dicid.org/english/journals.php
http://www.qscience.com/loi/rels
adyan_eng@dicid.org
Tel: +974 44 86 46 66
+974 44 86 55 54
Fax: +974 44 86 32 22
+974 44 86 99 00

RELIGIONS-ADYĀN JOURNAL

Editor-in-Chief:
- Dr. Patrick Laude, Georgetown University

Managing Editor:
- Adeel Khan, University of Cambridge and Doha International Center for Interfaith Dialogue

Editorial Board:
- Prof. Ibrahim Al-Naimi, Chairman, Doha International Center for Interfaith Dialogue
- Dr. Akintunde Akinade, Georgetown University
- Dr. Hamed Abdulaziz Al-Marwani, Qatar University
- Dr. Dheen Muhammad, Qatar University
- Dr. Mark Farha, Georgetown University
- Dr. Yehia Mohamed, Georgetown University
- Dr. Muhammad Khalifa Hassan, Faculty of Islamic Studies, Qatar Foundation
- Dr. Zachary Wright, Northwestern University

Administrative and Editorial Staff:
- Dr. Mahamade Ali Mahamade, Arabic Editor
- Mahmoud Youness, Arabic Editor
- Niña Esmeralda, Graphic Designer
- Hamdi Blekic, Head of Public Relations

International Advisory Board:
- Dr. Rodney Blackhirst, Philosophy and Religious Studies, La Trobe University, Bendigo, Australia
- Dr. David Bakewell Burrell, C.S.C., Hesburgh Chair of Theology & Philosophy, Notre Dame University, United States of America
- Dr. James Cutsinger, Professor of Religious Studies, University of South Carolina, United States of America
- Dr. Eric Geoffroy, Professor of Arabic and Islamic Studies, University of Strasbourg II, France
- Dr. Hatem El Karanshawy, Dean, Qatar Faculty of Islamic Studies, Qatar
- Dr. Ibrahim Kalin, Chief Policy Adviser to Prime Minister of Turkey
- Dr. Oliver Leaman, Professor of Philosophy and Zantker Professor of Judaic Studies, University of Kentucky, United States of America
- Dr. Rusmir Mahmutcehajic, Professor, University of Sarajevo, Bosnia-Herzegovina
- Dr. Kenneth Oldmeadow, Philosophy and Religious Studies, La Trobe University, Bendigo, Australia
- Dr. Seyyed Hossein Nasr, University Professor of Islamic Studies, The George Washington University, United States of America
- Dr. Jacob Neusner, Professor, Bard College, New York, United States of America
- Dr. Eliezer Segal, Professor, Department of Religious Studies, University of Calgary, Canada
- Dr. Reza Shah-Kazemi, Research Associate, The Institute of Ismaili Studies, London, United Kingdom
- Dr. Arvind Sharma, Birks Chair of Comparative Religion, McGill University, Montreal, Canada
- Dr Ali Ben Mbarek, Faculty of Humanities, Tunis University

Religions/Adyan is an annual and bi-lingual (English and Arabic) publication in interfaith studies published by the Doha International Center for Interfaith Dialogue with an emphasis on interreligious dialogue and the relations between Islam and other faiths.

In a world of religious misunderstandings, violence, and hijacking of religious faiths by political ideologies, *Religions/Adyan* intends to provide a welcome space of encounter and reflection upon the commonalities and shared goals of the great religions of the world. The title of the journal suggests religious diversity while suggesting the need to explore this diversity in order to develop keys to both a deepening of one's own faith and a meaningful opening to other creeds. The Qur'ân suggests a commonality of faith and a striving for the Truth within the context of religious diversity:

"To each among you have we prescribed a law and an open way. If God had so willed, He would have made you a single people, but (His plan is) to test you in what He hath given you: so strive as in a race in all virtues. The goal of you all is to God; it is He that will show you the truth of the matters in which ye dispute." (The Table Spread 5:48, version of Yusuf Ali)

As a refereed international publication published the Doha International Center for Interfaith Dialogue, *Religions/Adyan* finds its inspiration in the universal message of monotheism broadly understood, while engaging the various religious faiths that share common principles and values within this broadly defined context.

Religions/Adyan encourages comparative studies and interreligious exchanges in a spirit of dialogue and mutual enrichment. Its aim is to promote understanding between religious faithful of various traditions by exploring and studying the rich field of their theological and spiritual common grounds, their mutual and constructive relationships, past, present and potentially future, a better understanding of the causes of their conflicts, and the current challenges of their encounter with atheism, agnosticism and secular societies.

In addition, *Religions/Adyan* wishes to highlight and revive the universal horizon of Islam by fostering studies in the relationships between Islam and other religions and civilizations in history, the arts, and religious studies. This is also a way to revitalize intellectual discourse in Islam, within the context of an interactive and cross-fertilizing engagement with other faiths.

The essays published in *Religions/Adyan* exclusively engage the intellectual responsibility of their authors, and do not necessarily reflect the views of the DICID. They are published as part of an ongoing dialogue on religions, and should not be construed as the expression of the positions of any sponsoring organization.

Contents

Editorial by Patrick Laude....4

Interview of Archbishop Rowan Williams....7

Continuing Oral Transmission by Jane Casewit....11

Family values in China by Neky Tak-ching Cheung....18

Sacred Homes by Rev. Donna Schaper....25

Kapwa in pamilya by Levy Lanaria....35

From father to son by Florence Ollivry....44

Love and Marriage by Elizabeth Kristofovich Zelensky....51

Book Review by Leo D. Lefebure....59

Biography....62

Editorial

All the natural and cultural units of transmission and heritage, such as the family and the homeland, enjoy a dual relationship with the principles and goals of religious traditions. On the one hand, natural and social bonds nurture human beings, and play an essential role in the transmission and strengthening of religious identity. The family, in particular, is to be highlighted in this respect, for it is within its fold that the most precious moral and cultural values are passed on, together with the loving care that is the emotional energy, as it were, in the process of raising a child into adulthood. The very verb "to raise" is highly indicative of a development whereby the "horizontal" nature of the infant is brought up to be elevated along the vertical "standing" of the adult. This vertical motion is a fitting symbol of religious teachings and their aiming at transcendence. When contemporary religious movements espouse and promote so-called "family values" they refer, explicitly or implicitly, to this network of human interactions through which an adult becomes part of a community of the faithful, and can thereby relate to the Divine within the meaningful and transformative context of a religious culture and civilization. It is as a child of men and women that someone may be prepared to reach the goals of religion. Hence, there is no religion that does not preach the love of parents, siblings, spouses and children, since the natural is the soil

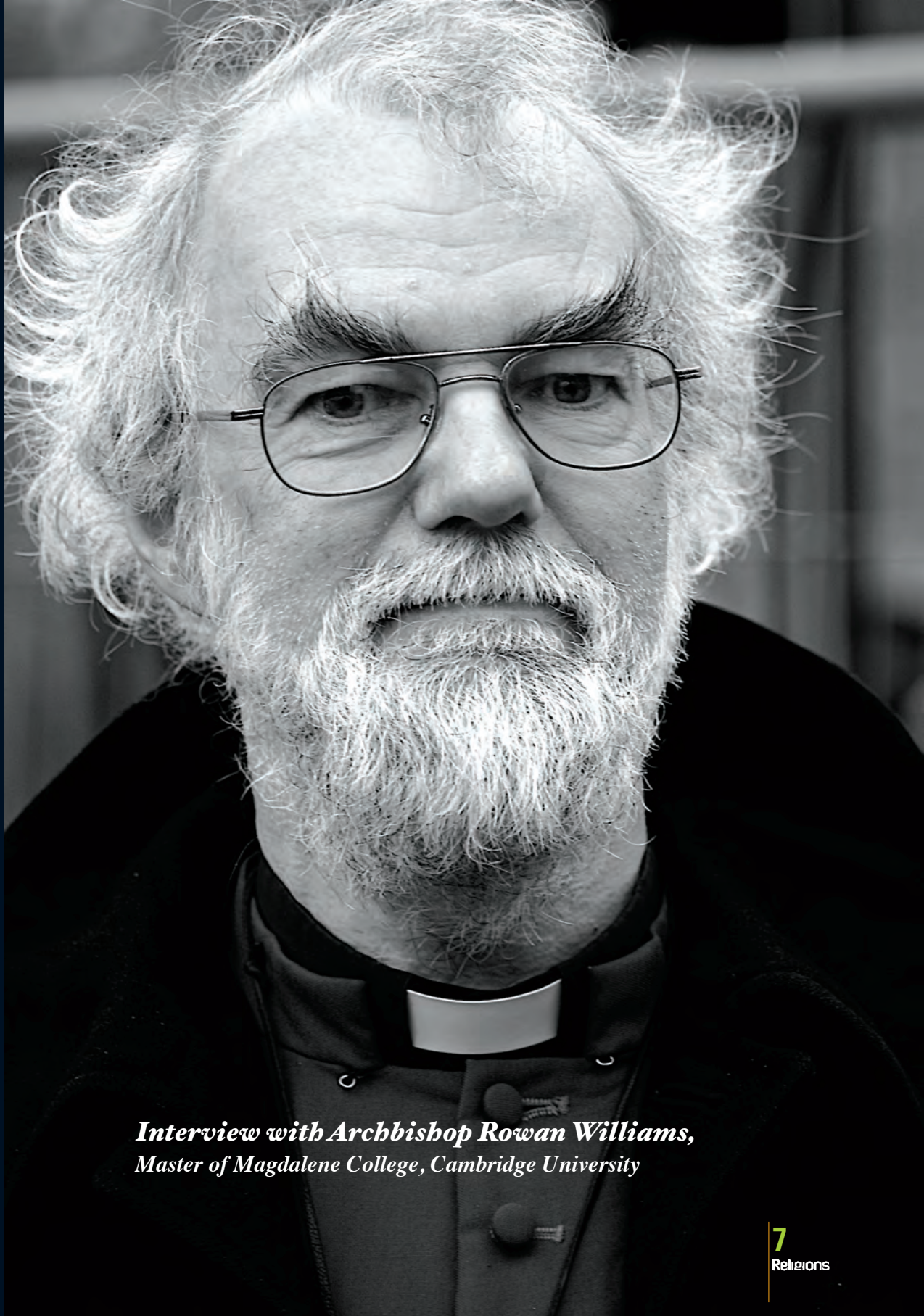
in which the supernatural may grow. The Bible teaches: "Honor your father and your mother: that your days may be long on the land which the Lord your God gives you" (Exodus 20:12) and the Quran enjoins similarly: "And lower unto them (your parents) the wing of submission through mercy, and say: My Lord! Have mercy on them both as they did care for me when I was little." (17:24)

This is not, however, the only aspect of the question for, on the other hand, natural kinship and religion may come into a state of tension, and even opposition. This happens when the former stand in the way of what is, for religions, the highest vocation of mankind, that is transcendence. Hence, even religious traditions that are most emphatically teaching the religious and moral significance of the family, the ethnic group or the homeland, are no less clear in alerting their faithful to the potential obstacle represented by natural and socio-cultural relations. Religiously speaking, any human relationship, as intimate and profound as

it may be, remains unfulfilled if not situated within the context of a relationship with the Divine. This is why, among other reasons, heritage and transmission are also, and above all, the purview of religious institutions of learning and authoritative scholars and masters. Many thinkers, both in the Western and Islamic scholarly traditions, have for that reason raised the degree of the teacher far above that of the biological father. Short of its fulfillment into spiritual brotherhood natural kinship remains spiritually lacking, and it potentially or actually obstructs the way to the highest inner vocation of mankind. It therefore remains also a possible source of inner and outer conflict. This is what is taught by the Gospel and the Quran alike: "For I am come to set a man at variance against his father, and the daughter against her mother, and the daughter in law against her mother in law" (Matthew 10:35) and "O ye who believe! Lo! among your wives and your children there are enemies for you, therefore beware of them. And if ye efface and overlook and forgive, then lo! Allah is Forgiving, Merciful." (64:14)

So what happens when the influence of religions has become marginal in society? How does religion position itself in view of the defense of its norms without colliding with a secular ambience or the various modes of deviated understanding that surround it? This is an urgent question that some of the following essays address from a variety of perspectives, either directly or indirectly. The complex and challenging role of religion is to preserve the transmission of that which lies beyond any transmission, for virtue and loving service of God cannot be transmitted but only realized, and this is ultimately a personal privilege and responsibility. The best that can be done is to foster ambiences in which such realizations are made possible, at a time when experiences of this kind have grown as rare as nurturing instances of authentically religious influence on society.

Patrick Laude
Editor-in-Chief



Interview with Archbishop Rowan Williams,
Master of Magdalene College, Cambridge University

How do we transmit religious values in our modern world in a cultural ambience that is largely secularized?

It is important that the family itself becomes a church - a cell of practice where we begun to induct children into practices. The understanding comes later, and may or may not work fully and successfully. What matters is that there is a background of habits that people learn of relating to the world and the things around them, feeling the world with a reverent deportment, an attitude of expectation and veneration of what is around in the name of God; that is where we start.

What do you mean Archbishop that understanding comes later?

We often have the idea that the way to educate children in our great faiths is to get them to learn the ideas first. But actually, most of the ideas of our great faiths crystallize out of practice, out of prayer, out of mutual relationship, out of worship and the sense of adoration, and repetition of rituals that children do understand. Out of this then crystallize some of the concepts that allows them to communicate at different levels.

Families and marriage in your European context are now understood in various different ways that challenge our received notions of what the family and marriage is and is not? So how can believers respond to the various family resemblances that the form of the family has taken in the world around us?

We are in a situation where we cannot assume any longer that what we take for granted about the family is taken for granted by the society at large. That's where we are and we have to be honest about that reality. At the same time we can and we should work with the grain of any form of the family that makes for stability, generosity, fidelity, we work with the grain of whatever holds people together. Whatever the state might call the family may change with time, but we as believers need to at least take seriously the aspiration of some people to be something like the traditional family. To be a dependable, trustworthy, nourishing abode for a child.

Given the short cutting paths to a pristine and pure past by contemporary religious movements, do you find here opportunities or dangers?

I think the opportunity is that people can be startled and positively surprised and enlarged by discovering a past that they thought was familiar and actually becomes more challenging. I find myself simply talking about the contents of the gospels to a class of 13 year olds and they ask me "is that really what it says?" "We never knew that." So we have an opportunity, in a way, there. The danger is that you forget that the Gospels or the Quran or any other sacred text has been read by others. And that you read it not as an individual but as part of a community, an ongoing community of praying, reflecting on this text; and if you cut yourself off from that you cut yourself from an awful lot. You cut yourself from a fullness of life that it can give.

How can seemingly incompatible views of early childhood as either Adamic fallen nature or marian virginal purity work in the context of an interfaith classroom?

I would hesitate to agree that there are radically different views that are inherently incompatible here. The Christian belief in original sin is not a belief that there is an evil principle at work in the small child, it's a belief that the small child's options, like everybody else's, are limited by the inheritance of Adam - that we are in some sense inheriting an imperfect awareness of God and world. Jesus said that you have to become like a child to enter the kingdom, so we have a positive affirmation there. Both Christians and Muslims can say that the first reason that the child is born is because God has called him into being of his free love and the child has a purpose and a vocation. This basic lesson we can affirm together. There are of course a lot of difficulties about the practices that we don't share, a language also that we don't share.

Can traditional religions still be tolerant to a well intentioned pedagogy of fear and verbal violence?

In the Christian past there have been some strands of Christianity that have had a negative view of the child especially in some strands of Calvinism. At the same time, you look back further and you see in a very Christian writer like St. Augustine a very sensitive awareness of the child growing as he develops. I think it is important for a religious pedagogy to say that the child will not fully discover what it must believe in God unless the heart and their imagination is engaged from the very beginning and it is best engaged by love, by trustworthy nurturing, companionship in the family and in schools. So, however much fear has been a part of both the Muslim and Christian pedagogical traditions it is time that we should rightly be suspicious of this aspect of our inheritance.

Should there be religiously sanctioned limits of appropriate closeness and affection in the student-teacher, master-disciple relationship?

I think we are in a very difficult situation in the West culturally. We are rightly utterly intolerant of the sexual abuse of children. We have needed to become much more aware of that. At the same time, we are in danger of not understanding that the warmth of a relationship is part of what takes people forward. We need to be clear about physical boundaries with children, while at the same time, we need to be clear about emotional boundaries, of not drawing children into our own emotional fantasies. But that should not stop us from being as warm and friendly as we can be - treating children as persons, and in some sense friends.

Does the perspective of Trinitarian relationality help Christians better relate to each other in practice?

The Trinitarian belief of Christians is not simply an abstract projection of plurality onto

God. It is saying that we as Christians have discovered our relation to God through an act by which God has, as it were, come within our world and transformed it from inside. We relate to God as our father because of what Jesus has done, because of the gift of the spirit of Jesus, that is where we start. But, we should be very much aware that what this imposes on us is a certain caution about thinking we have the life of God wrapped up in one particular perception, one particular moment. The focus is how God creates within us a kind of liberty, the kind of liberty that belongs to Jesus. We start from there. I think that opens all sorts of doors to work across the boundaries.

Sometimes Arab parents affectionately invert calling their child by the diminutives of father and mother? More than friendship can adults learn from children?

That's a good point. This is what Jesus seems to be saying in the gospels that you must receive the kingdom of God like a child. Watch how children respond to the world and then you will find out what you are lacking. And there are many many great Christian writers, poets especially, who have said that learning how the child responds in adoration, love, wonder, is something essential to our own adulthood.

Continuing Oral Transmission of Islamic Knowledge

Jane Casewit

The mid-morning sun blazing down and gusts of fine golden sand whirling around them, a small group of feisty goats interrupt their scavenging in the wind-blown, sandy walkways of a small Mauritanian village to poke their heads through a small doorway protected by a makeshift cloth. Inside, three young men sit on a piece of bright yellow matting, heads down, and slowly take turns reading aloud as they plough their way through an intricate Arabic text. A middle aged man, with no text, also sits in their circle, fingering a rosary made of date pits, and patiently correcting them as they work their way through the dense Arabic sentences and endless definitions of the words.

These students, most of them in their mid-twenties, have abandoned the public education systems in their own countries and have travelled to far off Mauritania in pursuit of knowledge of religion. Having already acquired much of their foundational religious learning through oral transmission in the communities of their home countries, they are now prepared to continue to exploit the immense capacity of the human memory as they learn advanced texts in Islamic jurisprudence, logic, and other subjects. Armed with a highly stimulated mental capacity for retention, they have come to this remote oasis village of Nabbaghiyya some 150 kilometers east of the capital Nouakchott to study with scholars who have put advanced classical texts in Koranic commentary, jurisprudence, logic, Sufi doctrine and other subjects into their own vast memories. The teachers residing and teaching in the village are veritable walking libraries. Memorization of the Koran in early childhood greatly assists students and scholars in not only setting to memory the new texts, but also in deepening their understanding of the meanings of the classical works that they are studying by thoroughly absorbing the texts into their beings. Thus equipped with an agile mind and long, focused at-

tention spans, these students normally spend several years in Nabbaghiyya[1] and are privileged in this setting to be able to delve into the Islamic tradition in its purity through studying in-depth the early texts and listening to commentaries given by their teachers. Following their teachers' examples, the students will go back to their home countries and, along with their chosen profession such as imam of a mosque or *qaḍi* (judge), they will teach others and maintain the flow of knowledge and tradition from one generation to the next, through largely oral transmission and with the assistance of written texts. Most often supported by the local community of the village, the students' lifestyle is simple and their needs few. Not only are they receiving a thorough education in the classical works and thought of religion, but they also avoid the bureaucracy and time consuming activities of modern universities.

Oral Transmission

The Semitic religions believe that God taught Adam the names of things; in other words, Adam was taught language, and this primordial language was transmitted orally from God to the first human being. For most believers, this original transmission is proof of the sacred origin of language. Like all sacred scriptures, the Koran, from the beginning of its revelation, has been transmitted orally from one generation to the next in its original language. In the case of the Islamic tradition, the Archangel Gabriel transmitted the Koran to the Prophet Mohammed who transmitted it to his family and companions. The compilation of the Koran into book form as we know it did not take place until the generation of Muslims living after the death of the Prophet.[2] Thanks to their extraordinary memory capacity developed through the age-old tradition of vying with one other in the recitation of extensive and intricate pre-Islamic poetry, the early Arabs were able to accurately learn, absorb and transmit the holy words of the Koran with ease. Up to the present day, the Koran is still transmitted orally and memorized in many parts of the Islamic world.

This oral tradition has been well preserved in the Islamic world up to our times in North Africa, especially in the South of Morocco, Sub-Saharan Africa and Mauritania. In many parts of these regions,young students still use *lowa',* (sing. *lohah*) or flat writing boards to memorize the Koran onto which they transcribe the sacred verses with a reed pen dipped in an ink mixture made of burnt sheep's wool. Working systematically through the Koran, they transcribe the verses onto the *lohah*,[3] and then begin setting them to memory through repetition. Once the verses are learnt, the board is rinsed, letting the water containing the holy words flow into the ground. New verses are then copied onto the board and the process begins again. Their teacher, the *mu`allim*, assists the students and verifies the cumulative retention of the verses. In practicing and reciting the Koran, the board is also used by both students and teachers for tapping the rhythms of the oral recitation of the text which assists in the memorization process.

Recent neurological studies on the relationship between memorizing the Koran and the impact this process has on the brain have shown that putting to memory the Holy Book, especially using the traditional methods which move from verse to verse from the beginning to the end of the Koran, gradually accumulating new text, contributes to developing the memory capacity of the brain and other essential life skills.[4] More precisely, this development takes place in the hippocampus, a part of the brain located in the temporal lobe, which is the memory consolidation centre. The more activation the hippocampus

receives, the more efficient it becomes in learning and memorizing; learning the Koran activates this part of the brain. The parietal lobes are also activated when one memorizes the Koran; this part of the brain is where skills in logic and mathematical problem solving are developed. The occipital lobes which generate mental imagery are also stimulated. In short, memorizing the Koran has shown to improve connections in all locations of the brain because the brain becomes trained in visual perception, working memory, language, memory formation, attention, sound processing, planning and other skills.[5] Buttressing this research, most educators in the Islamic world agree that it is easier to teach other subjects to students who have memorized Koran than it is to work with those who have not. It is also interesting to reflect on the fact that when the Koran was the center of the education system in the Muslim world, prior to the introduction of modern education systems by colonial and newly independent governments, Muslims were world leaders in astronomy, mathematics and the natural sciences. All the luminaries in the golden age of Islamic science and philosophy began their education through memorizing the Koran.

"In the beginning was the Word, and the Word was with God and the Word was God".[6] Eternal, traditional wisdom in all cultures was revealed and transmitted orally for millennia before being set to writing. And, indeed, if one examines the content and themes of oral teachings, usually in the form of myths and poetry, there is a distinct difference in content between oral and written literature. Writing from the perspective of the 1940s and criticizing the imposition of the colonial powers' education systems upon peoples of Southeast Asia and the Middle East, Ananda Coomaraswamy reminds us of this "qualitative and thematic distinction" between oral and written knowledge.[7] It is known that the peoples of proto-historic Europe contemporary to the Greeks and Romans, resisted transmission of knowledge in a written form. There is proof that this refusal to use writing was deliberate, thanks to some rare Celtic inscriptions which have been discovered and which used the Greek alphabet during exchanges during the Hellenic period. In the Western world, it was the Phoenicians who first invented an alphabet, but the original purpose of this written form was to facilitate mercantile exchange.[8] In ancient societies, written communication was considered appropriate for merely "mercantile" purposes, i.e. trade and commerce of goods belonging to the lower domains of the cosmological hierarchy. If one examines their origins, oral literature in a general sense is usually of a spiritual, moral and mythical nature and often poetic, whereas written literature is usually prosaic and secular. Coomaraswamy reminds us that Plato said that one who is "in earnest" will teach rather than write; the philosopher is referring to eternal truths and the nature of real being, the nourishment of our immortal souls. For such a sage, says Plato, writing would be but a secondary priority. For Plato, the written text was useful for those whose memories had "weakened with old age". We can thus intuit that sacred texts, myths and moral stories were transmitted orally and only after texts were put to memory were they put into written form, with the weakening of the oral tradition and the weakening of human mental capacities.

In the arid communities of the Muslim world where writing resources are scarce, especially in those regions least affected by colonization, the oral transmission of the Koran and the wisdom of the Islamic tradition have remained alive, the proliferation and use of written texts being considered a step down from the exploitation of the

human receptacle to learn and teach without the assistance of writing. Furthermore, if we compare the quality of the material used for early reading and writing in ancient cultures, we can see that as writing material devolved from rocks, animal skins, parchment, paper, and by extension today's ubiquitous screens, this change coincides with an ever greater quantity of "information" and "data" as well as an arguably gradual decrease in its quality. The scarcity of knowledge about what is considered truth and knowledge of the Real corresponds to the simultaneous degeneration of material quality.[9]

Learning by Memory, Learning through Abstraction

The use of memorization techniques for learning has fallen into disfavor in Western education over the last 50 years and students are rather encouraged to cultivate "critical thinking" skills. Critical thinking is defined as "the disciplined mental activity of evaluating arguments or propositions and making judgments that can guide the development of beliefs and taking action."[10] Modern educators agree almost universally that critical thinking skills are crucial for comprehending and navigating the complex social and political issues of the modern world. However, critical thinking leaves everything, even truth, open to question and does not ensure that one will reach either truth or correct conclusions. Critical thinking aims to develop in students the skills of analysis, inference, explanation, interpretation, self-regulation and evaluation. Although all of these skills are valuable for navigating the academic and professional worlds of Western social, political and commercial systems, absolute truth is side-stepped for potential, future material gain. "The future now belongs to societies that organize themselves for learning…nations that want high incomes and full employment must develop policies that emphasize the acquisition of knowledge and (thinking) skills by everyone, not just the select few."[11]

No longer having as its goal learning about Ultimate Reality and Its implications for human beings, education is now considered ultimately as a means to gradually acquire wealth. Against this backdrop, memorization and learning of a sacred text are no longer necessary and are considered a misuse of mental skills that should rather be sharpened through critical thinking. In shaping these skills, skepticism on all levels and in all fields is encouraged, fostering doubts about the highest truths and leading students to doubt and to potentially fall into disbelief of truth, often resulting in a loss of faith. The use of reason becomes the final means of reflection and thinking, what Rene` Gu`enon calls the "negation of intellectual intuition."[12]

Mahdarah of Nabbaghiyya

Let us return to our students laboring over their text in the scorching Sahara desert. It is remarkable to note that they have come from all over the world, including Europe and Asia, to acquire knowledge through the traditional transmission of classical Islamic texts from teachers who have learnt them in much the same manner. Many of the students are from West and North Africa and the Middle East, but a few have travelled from as far away as Southeast Asia. Destiny has guided them to study in this noble Mauritanian village of Nabbaghiyya. Home to 3500 inhabitants, including several hundred students, this village is said to be the largest of the *mahadir* (sing. *mahdarah*) or "settled center of learning" in Mauritania and also has the largest number of teachers. Preservation and transmission of traditional Islamic knowledge still being considered very important in Mauritania, there are

many other *mahadir* scattered about the country. Nabbaghiyya was founded by the venerable Sheikh Muhammed Fall ibn Abd Allah ibn Mohammed Fall ibn Babah al Alawi, known in the region as Sheikh Bah. He was born around 1936 and was given a traditional Islamic education, beginning with memorizing the Koran. He studied under Sheikh Muhammad Abd Allah ibn Muhammad Mukhtar al-Alawi (d. 1974) and other great North African scholars and masters of the mid twentieth century. He taught in Senegal before moving back to his native Nabbaghiyya in the 1960s where he began teaching and establishing the *mahdarah.* Even the history of the settling of Nabaghiyya is transmitted orally; information about the village, current logistics for travel and study are very difficult to find. Through word of mouth, students across Muslim lands learn of great scholars who have put many classical Islamic texts to memory, are authorities on these works and are living and teaching in this desert village. Nabbaghiyya is a great centre of learning, but like many of these centers in Mauritania, it is little known to the outside world. (The curricula currently used in the *mahdarah* of Nabbaghiyya is included at the end of this article).
Many of these texts have been set to poetic form for ease in memorization. The early Arabs loved poetry and could recite thousands of verses. Modern Mauritanians have retained this tradition and skill to the present day.

Islamic Pedagogy

Present education reform movements in the Muslim world are calling for more parental and community participation in children's education, because, generally, as family ties and authority weaken, parents have become less and less involved in their children's education. Furthermore, education research based on empirical studies shows that small group interactive learning circles and individual attention to distinctive learning styles are more effective in conveying knowledge than large classrooms of students. From its earliest beginnings, the traditional Islamic system of teaching and learning was based on individual learning and supervision. Small groups of students gathered throughout the Muslim world. In this system, a teacher and student were encouraged to work together for several years so that they could get to know one another well and individual characters could be developed simultaneously with acquisition of knowledge.

Recent education researchers have found that in countries where oral transmission of knowledge has only been lost for a few generations, parents still consider learning the Koran at an early age to be very important, and they send their children to learn the Koran largely through memorization in a local *kutab* or *madrasah* which function in parallel to the public education system.[13] Muslim communities have historically collaborated in assuming responsibility for educating their youth. After receiving their early education in the home from both parents, children were entrusted to the community teacher or scholar (faqih, or mu'allim), i.e. a Koran teacher, to continue their education and acquire proper adab, or righteous virtues and manners. The Koran instructor often taught in a local mosque and not only transmitted the Koran to his students through memorization exercises such as the one described above, but he (or she, in the case of young girls) was also entrusted with disciplining the children. In this endeavor, the teacher enjoyed the support of the entire community. Parents expected the *mu'allim* (fem. *mu'allimah*) to teach their children manners and considered him or her to play a major role in their children's upbringing.

In exchange, the material needs of the teacher were provided by the community who were responsible for housing and feeding him, and often providing a monetary stipend. This custom is still strong in many parts of North and Sub-Saharan Africa, despite the imposition of national, public education.

The present day vision of public education throughout most of the world has lost the original and traditional objective of education: to prepare young souls for salvation in the Afterlife. As governments and ministries of education launch one reform movement after another, educators are often returning to time honored pedagogical techniques such as small group and individual instruction, intergenerational teaching and the memorization of select pieces of literature and essential facts. Due to the breakdown of social systems around the world, the loss of public storytellers and the intrusion of television and other media into family life, formal storytelling sessions are now being integrated into schools and libraries faintly reflecting the oral transmission of knowledge from one generation to the next and stimulating the imagination and memory of young minds.[14] The *mahadir* of Mauritania, and specifically that of Nabagghiyya, are worthy of recognition and honor for their perseverance in preserving traditional teaching and learning circles and the retention of sacred knowledge by means of inscribing it into the hearts and souls of young learners.

Acknowledgement:

The author is grateful to Abu Bakr Siddiq Abdelkadir for his invaluable assistance in preparing this article, and to Yousef Casewit for his photos. Both were formerly diligent and tenacious students in Nabbaghiyya. Thanks also are due to Mrs. Muhammadi Meraj Begum Chishti for sharing her insights and experiences growing up in a traditional Indian family wherein traditional knowledge was and still is transmitted through the generations, even following immigration to the West.

Notes

1 Nabbaghiyya from the Arabic, from Nubugh meaning outstanding, excellent, having distinction and qualities. The people of Nabbaghiyya call their village *ard (balad) al-Nubugh*. For more information on traditional education in Mauritania see: Yousef, Hamza, Mother of the Believers, Methods of Memorisation in Mauritania http://alternativeentertainment.wordpress.com/2009/04/16/another-mother-of-the-believers/ and also: Yousef, Hamza, A Journey to a Madrasah in Mauritania www.youtube.com/watch?v=Sdz5vmbcM4c

2 The Koran as we know it today was compiled during the rule of the third of the "Rightly Guided Caliphs" (*al-khulafa' al-rashidun*) following the battle of Yamanah during which many of those companions who had memorized the Koran were slain.

3 The *lohah* is a symbol of the Guarded Tablet *(al-lohah al-mahfudhah)* onto which all of creation and destinies are inscribed until the end of time.

4 Coomarsawamy, Ananda, *The Bugbear of Literacy*, p. 41 One can safely assume that the same neurological development also took place with the absorption of other sacred texts, as explained by Ananda Coomarsawamy in the examples of peoples of the Asian sub-continent learning the Bhagavad Gita and other holy works.

5 Ghilan, Mohamed, "How the Quran

Shapes the Brain" www.mohamedghilan.com See also: Harris, Mark, 2007, *Ways of Knowing: New Approaches in the Anthropology of Experience and Learning*, Oxford: Berghahn.

6 The Gospel According to John, 1952, Holy Bible, Revised Standard Version, New York: Thomas Nelson and Sons.

7 Coomarswamy, A., 1979, *The Bugbear of Literacy,* Middlesex, UK, p. 41

8 Fonton, Max Escalon de, 1992, 'Réflexions sur les contes de fées, et les contes traditionnels en général', *Connaissance des Religions,* Vol. III, no. 3.

9 Guenon, René, 1945, *Le Règne de la Quantité et les Signes du Temps*, pp. 152-153, Gallimard: Paris.

10 Ennis,R.H., 1996, *Critical Thinking*, Prentice Hall, New Jersey, p. 26. An excellent survey of critical thinking can be found at: Schuman, Susan and Rusten, Eric, 'Critical Thinking in Education', www.slideshow.net/erusten/critical-thinking-in-education See also: Harris, Mark, *Ways of Knowing: New Approaches in the Anthropology of Experience and Learning*, Oxford: Berghahn, 2007.

11 Marshal, Ray and Tucher, M, 1992, *Thinking for a Living: Education and the Wealth of Nations,* Basic Books: New York, p.135. See also: Tough, Paul, 2012, How Children Succeed, Houghton Mifflin Harcourt: Boston, New York.

12 Serant, Paul, 1977, *René Guenon*, Le Courrier du Livre: Paris, p. 33.

13 Boyle, Helen N., 2004, *Quranic Schools: Agents of Preservation and Change*, Taylor and Francis, p, 3 See also Boyle, Helen N., 2001, 'Memory Plays Important Role in Quranic Preschools', EDC.org/newsroom.

14 The coming of television to rural areas had a corrosive impact on customs and social gatherings and listening that are necessary habitat of extended formal story-telling sessions in the home. These factors and others have driven the transpositioning of storytelling to more formally constructed contexts, such as libraries, schools and storytelling revival festivals." Haare, Donald, (ed.), 2008, *Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales*, Greenwood Press: Westport, Connecticut, London, p. 14.

MARRIAGE AND FAMILY VALUES: A CASE STUDY OF *JIEZHU* (A RELIGIOUS MENOPAUSAL RITUAL) PERFORMED IN CHINA

Neky Tak-ching Cheung

As is well known, in traditional China a woman's role is defined by her attachment/submission to three men—her father, her husband and her son—throughout her three stages of life: the period from birth to marriage (as daughter), married life (as wife), and old age (as mother). This Confucian moral code of "three attachments/obediences" (*sancong*) has met fundamental challenges beginning in the early twentieth century, and it no longer holds absolute power over the lives of Chinese women today. However, patriarchal family values persist in China, especially in rural communities. Marriage and having a male heir are still perceived as ideal ways of life and the ultimate realization of happiness for many women. This paper is an ethnographic case study of a religious ritual, *Jiezhu* performed by the menopausal women in Ninghua, Western Fujian, China. It examines how *Jiezhu* endorses marriage as a woman's "ideal" destiny; and how the concept of "uterine family"[1] is being reinforced in the ritual. A woman is expected to get married and to raise children (ideally sons) so that her mission would be accomplished.

Jiezhu Ritual

The ritual of *Jiezhu* is a major once-in-a-lifetime rite of passage performed by the menopausal women in Ninghua, Western Fujian, China.[2] It is believed that when a woman reaches her menopausal age, she has to do *Jiezhu*, without which, her *Amituofo* recitation (chanting *"namo Amituofo"*)[3] would not be efficacious. *Jiezhu* means literally "Receiving Buddhist Prayer Beads."[4] It is also called Nazhu (accepting the beads),[5] or Guozhu (passing on the beads).[6] "*Jie*" means to receive, *"na"* means to accept graciously, and *"guo"* means to pass on to. Incorporating all these terms, *Jiezhu* can be described as a rite in which a woman accepts or receives the *mala* (prayer beads) which is passed on to her.[7] There are two texts associated with *Jiezhu* and describe what the 108 beads represent: *Fenzhu jing* (Distributing the *mala* Scripture),[8] and *Guozhu jing* (Passing on the *mala* Scripture).[9]

As a rite of passage that brings the initiate into the next stage of life, *Jiezhu* also carries religious taboos. It is believed that if one has not done *Jiezhu*, in addition to the suffering that one would have to face in the underworld, one would become a cow or a horse in one's next life.[10] It is also said that when a woman dies but has not done *Jiezhu*, her coffin cover would have to be hit three times with an axe. Therefore, if a woman does not perform *Jiezhu*, her mind would not be at peace and she would feel guilty even while she is alive. *Jiezhu* is an interesting ritual not merely because it allays these fears; more importantly, it is an initiation rite.[11] It initiates a woman to enter the Buddhist door, and become a nianfo mama (literally an *Amituofo*-Recitation Mother).

Glorificiation of Married Life

Many women in Ninghua today still follow traditional prescriptions about marriage and a male heir. The *Jiezhu* ritual pretty much defines a "happy life" for a woman in Ninghua. She is supposed to be "happy" if she has a husband and male offspring. As such, "single" women are disqualified to perform *Jiezhu*, and widows are not allowed to attend the first session (featuring the most important rite of "receiving the prayer beads") of the ritual. These exclusivities reiterate the need to have a "husband," and having one that is alive makes it all the better. Let us examine how *Jiezhu* ratifies marriage as a woman's "ideal" destiny and how it sustains the concept of uterine family.

Traditions and rituals work hand in hand reinforcing each other. Rituals support a set of traditions that direct how people live and thereby confirm their values. Marriage as the "ideal" life for a woman is symbolized in the *Jiezhu* ritual: its ritual program, rites and ritual objects highlight married life as being the "ideal" destiny for a woman. First, despite the woman being the initiate of the ritual, it is her husband who takes up a prominent role in the ritual process and being seen as the master and host of the event. In the rite of passing on the *mala*, the *mala* is passed on from the ritual specialist to the *∂aifo mama*,[12] and from the *∂aifo mama* to the husband who in turn puts the *mala* into the palms of the initiate (see photo 1). The husband is also the host of the whole event. When the communal lunch is served, the husband goes from table to table with the initiate to make toasts to the guests. This is not only an act typical in Chinese wedding banquets, but is also endorsing the husband as the host of the event.

Another obvious symbol of the concept of lineage is evident in the ritual arena, *xianghuo ting*.[13] A *ting* is a hall. *Xianghuo* literally means the burning of incense sticks and candles. A temple that has a large num-

ber of worshippers or pilgrims is said to be flourishing with *xianghuo*. *Xianghuo* also means the family line. To continue with the family line is to have a son; therefore, having a son is said to ji *xianghuo* (continue the family line). *Jiezhu* may also take place at home, particularly so in the city gate where there is no *xianghuo ting*.[14]

An altar is set up in the ritual arena. The general rule is that the more elaborate the ritual or the more days the ritual lasts, the more deities are to be called upon.[15] My observation of the four *Jiezhu* rituals shows a mixed variety of deities being worshipped. A so-called "plate of the spirit" (*shenxian pai*), however, appeared on all four occasions. It stands on a stick in rice buckets (*dou*) at the upper right corner of the central altar. The plate of the spirit is always written by the ritual specialist in black ink on a red sheet of paper and is stuck on cardboard to make it stand. It states that the light of the Buddha shines on the *Jiezhu* event and that the initiate is bringing all the members of her family to wish for blessings. The names of each member of the family are written in the order of seniority, with men's being written before women's. The ritual space sets up a backdrop for *Jiezhu* to enact the woman's destiny.

The image of the uterine family tags along with the *Jiezhu* rites, the ritual texts/documents and accessories. In the rite of Lighting the Incense, the husband, the *daifo mama*, the initiate, and fellow Buddhist friends, led by the ritual specialist, place incense sticks in various areas of the ritual arena. When they are doing this, they chant the Scripture of Lighting the Incense in Paying Homage to the Buddhist Dharma. Ten wishes are mentioned in the scripture. Of the first five wishes, the first one asks for passing through the Buddhist door, and the second, third, fourth and fifth wishes are built around the concept of a good family.These are for the togetherness and longevity of the couple, the happiness of the sons, cooperation from the daughters-in-law, and the fulfillment of the sisters-in-law. The others are auspicius wishes for the initiate's rebirth in the Pureland.

Another major rite is the Grand Offerings in which ten bowls and ten dishes[16] are offered to the deities. A male member of the family has to be there to present the offerings to the deities. The ten bowls and ten dishes are first placed outside of the main ritual place, but at a reachable distance. The main ritual specialist picks up one bowl and one dish at one time and puts them in a tray while he walks up to the altar in step with the music. He chants and does ritualistic steps and turnings before passing the tray on to a male family member,[17] either the husband or the eldest son of the initiate, who also follows the ritual specialists to do turnings and then passes the tray to another ritual specialist. This ritual specialist also chants and makes ritualistic steps and turns before placing the bowl and the dish over the main altar table. This is done repeatedly ten times until all the bowls and dishes are transferred ritualistically from the outside into the ritual arena and are placed over the table. Of course, the message of male hierarchy is also seen in minor rites such as distributing the friendship snacks in the order of husband, sons before other female members and the Buddhist friends (who are obviously female).

In the rite of Annoucement, a ritual document is read aloud by the ritual specialist. The rite is to announce to heaven that this woman is performing *Jiezhu* and asks that her wishes be granted. The document certifies that *Jiezhu* has been performed by the initiate, and announces her wish for the forgiveness of sins: now [my] sins are gone, as such good fortune is bestowed.[18] There are two copies of the ritual docu-

ment, one written on a piece of red paper, and another one on yellow. The contents of them are the same. The yellow one, for filing with the bureau of the underworld, is burned at the end of *Jiezhu*. The red one, as a certificate for the inititate to claim her merits in the underworld, is to be passed on to her by the ritual speicalist at the end of *Jiezhu*. She keeps it in her *mala* bag to be eventually burned at her funeral. The ritual document states details known about the initiate and the family members, the reasons for the ritual, and their wishes. This is the only ritual document listing the names of all the Buddhist friends.[19]

Among the ritual objects and accessories required for performing *Jiezhu*, the most obvious conjugal symbols are found in a pair of silver thumb rings, and a pair of rectangular silver plates that have to be prepared for the event. One of the rings has the word "Buddha" (*Fo*) engraved on it, while the other has the word *fu* (a fortunate life). The thumb ring with the word Fo is for the husband, while the one with the word fu is for the wife. One possible explanation of the use of *Fo* and *fu* for the husband and the initiate respectively is that the attainment of the *Fo* status is not believed to be possible at all by women, hence the *Fo* ring goes to the husband, while the women are better off staying with their wish for attaining fu. A fortunate life for a Ninghua woman is to be married and have male children. Other highly symbolic items are the silver plates (about 1.8 cm by 2.8 cm). The name of the husband and that of the wife are separately engraved on each piece. For the wife, her Buddhist name, which is given to her by the ritual specialist, is engraved. The plate is tied to the end of the *mala*, which also helps identify it.

The initiate also needs to get a pair of lotus shoes made of cloth that are exquisitely embroidered with pink lotus floral patterns.[20] The number of lotus flowers varies from four to the more luxurious twenty-four. The greater the number of lotus flowers, the more expensive the shoes will be. The flowers can be big or small or a combination of big and small ones.[21]

I have visited a woman, Luo Shangxiu, who makes lotus shoes. She says that "shoe," pronounced as "*xie*" in Chinese, has the same pronunciation as "together." The idea is for the couple to be "*tong xie ∂ao lao*" (staying harmoniously together to old age). "*Tong*" implies both "togetherness" and "money." It is phonetically the same as the "*tong*" in "*tong qian*," which means copper coins. The lotus flower is called "*lian-hua*;" the fruit of a lotus plant has a head and a tail that makes it look like a fish. A fish carries many eggs (*∂uozi*); a fish is thus a common symbol of procreation in Chinese society. The concept of uterine family is all too clear.

How the *mala* is passed on to the next generation reflects also the uterine family values. The *mala* will not be carried to the grave; it has to be passed on, but to whom? The ideal is to pass it on to the eldest daughter-in-law. The emphasis on having a daughter-in-law is an extension of the need for male heir. The daughter-in-law, upon receipt of the *mala* from her mother-in-law, would ask her *∂aifo mama* to undo the string of *mala* and have the beads strung up again with a new thread. A *Jiezhu* woman, Liao Huizhu, has told me that a woman is considered as having a fortunate life if the *mala* can be passed on to her daughter-in-law; but for those who do not have a fortunate life, the *mala* has to be disposed of in a river. However, in case the woman has passed away before being able to pass it on to her daughter-in-law, the *mala*, as a sacred object, needs to be ritually disposed of.[22] In sum, the *mala* is to be handed down from generation to generation as a family heirloom, but the heir is another woman who is to continue

the family lineage. The *mala* is yet another lineage-carrying symbol.

When we say *Jiezhu* is performed by the menopausal women in Ninghua, it does not mean that all women reaching menopause are eligible to perform the ritual. Women who have never married are not qualified to perform *Jiezhu*. Even for those who are married but whose husbands are no longer living must also refrain from going to the first session of the *Jiezhu* ritual, which incorporates the most important rite of "receiving the *mala*." A widowed Buddhist friend may go to the second session that begins at daybreak. While celibacy is not welcomed, neither is widowhood admired. What is being respected and celebrated is someone who has a living husband and male offspring, which are the "qualifications" required of the *∂aifo mama*. Her "qualifications" and duties are similar to those of the bride's chaperon (*qianjianiang*) in wedding ceremony. A qianjianiang accompanies the bride to the hall where the couple bow to one another in a wedding rite called baiting. Both the *qianjianiang* and the *∂aifo mama* serve as respective chaperons of the bride/initiate. The *qianjianiang* has to be "*ming hao*" (having a fortunate life), and to be ming hao is to have son(s) and a living husband, which is the "ideal" life for a Ninghua rural woman, if not for city dwellers.

After examining the ideal life for a woman, we may as well ask, after all, if these women are happy with their "ideal" life. Most of the *Jiezhu* women I interviewed said they were not happy with their married life. They lamented, "Life as a woman is bitterly hard." Indeed, they have to bear children, suffer in childbirth, raise children, and work on the farm as well as do household chores; and worst still, they have to bear their unsatisfactory husbands. With *Jiezhu*, they wish to have a better husband in their next life so that their life will be of better quality. *Jiezhu* and *Amituofo* recitation make up a twin tool to envisage a more fortunate rebirth. They chant, "When entering the Buddhist door, the bell is being rung thrice wishing us to marry a good husband in the next life."

For the Ninghua women, the most desirable future is to marry a good husband. Marriage remains their destiny, yet these women are taking the initiative to actively negotiate for a better husband, and thus a better life, through a ritual.

To conclude, *Jiezhu* espouses patriarchal family values with the husband as the transmitter of the Buddhist prayer beads, and the male offspring as the lineage carrier. A woman is supposed to be "happy" if she has a husband and male heir. As such, "single" women are disqualified to perform *Jiezhu*, and widows are not allowed to attend the first session (featuring the most important rite of "receiving the prayer beads") of the ritual. These exclusivities reiterate the need to have a "husband," and having one that is alive makes it all the better. It enacts and reinforces marriage as the "ideal" life for a woman with all the ritual symbols in its scriptures, texts, songs and accessories.

Notes

1 A term made familiar to us by Margery Wolf. See Margery Wolf, 1972, *Women and the Family in Rural Taiwan*, California: Stanford University Press.

2 Ninghua is a county in Western Fujian, China that has an area of 2,368 square km and a population of 345,723 according to the Ninghua Annual Statistics of 2004. For the social and religious background of Ninghua, see Neky Takching Cheung, 2008, *Women's Ritual in China: Jiezhu (Receiving Buddhist Prayer Beads) Performed by Menopausal Women in Ninghua, Western Fujian*, New York: Edwin Mellen Press, 15-64.

3 The chanting of "namo *Amituofo*" is the single phrase commonly used for attainment of merit among Buddhist followers in China.

4 John Lagerwey calls this ritual "Receive the Rosary" or the "Rosary Initiation," both of which are excellent translations that provide the ritual with an explicit and clear meaning to the readers. However, this article stays with the Chinese term *Jiezhu* on the following basis. First, the use of a rosary, which comes from the Latin for "crown roses," is specifically a Christian ritual. The rosary is closely identified with Mary, the mother of Jesus. Moreover, the number and arrangement of the Christian and the Buddhist beads, not to mention the meaning, are quite different. Finally, the use of Buddhist beads may have pre-dated Christian use. See Lagerwey, Yang Yanjie, 2005 (eds.), *Lineages, The Economy of Customs in Ninghua County (II)*, Traditional Hakka Society Series, vol. 24, Hong Kong: International Hakka Studies Association, 28.

5 *Jiezhu* is also called *Nazhu* in the town of Quanshang in Ninghua as I was told in my interview with the ritual specialists and other informants during June 10-14, 2002.

6 *Jiezhu* is also called *Guozhu* in the town Hucun in Ninghua; see Deng Guangchang, Huang Ruiyi, and Zhang Guoyu, 2000, 'The Worship of Dingguang in Hucun, Ninghua,' in John Lagerwey and Yang Yanjie (eds.), *Customary Religion and Society in West-Central Fujian*, Traditional Hakka Society Series, vol. 11, Hong Kong: International Hakka Studies Association, 208.

7 A *mala* (or *mala* in Sanskrit) is a string of beads generally used for keeping count of *Amituofo* recitation. A *mala* is sometimes called *nianzhu* (prayer beads) or *fozhu* (Buddha's beads), or *puti(zi)* (Bodhi seed) in scriptures.

8 For the full text of *Fenzhu jing*, see Cheung, *A Women's Ritual in China*, 267-70.

9 For the full text of *Guozhu jing*, see Cheung, *A Women's Ritual in China*, 270-73.

10 Liu Shanqun, *Kejia lisu* (Fuzhou: Fujian jiaoyu chubanshe, 1995), 146.

11 See also Lagerwey and Yang, 2005 (eds.), *Lineages, The Economy and Customs in Ninghua County (I)*, Traditional Hakka Society Series, vol. 23, Hong Kong: International Hakka Studies Association, 28.

12 A *daifo mama* is a veteran nianfo mama who serves as the leader of the nianfo community.

13 It should be noted that a *xianghuo ting* is different from a lineage hall (*citang*). A *citang* functions both as a place to worship the ancestors and as a court for family or domestic tribunals. A *xianghuo ting* keeps the dead body before it is delivered for cremation or burial, something that a citang never functions as. A *citang* keeps ancestral tablets, which are never found in a *xianghuo ting*. For the purpose of differentiating the two places, I call *xianghuo ting* the incense lineage hall, and *citang* the ancestral hall. A *xianghuo ting* in Ninghua is a hall built by a number of families, usually five or six, that belong to the same clan. These families usually live close to one another. *Xianghuo ting* functions as a communal place for these families to hold both joyous and festive events, such as a wedding, a newborn's completion of its first month of life and funerary events. A xianghuo ting is sometimes a house inherited from a forefather and is kept by its successors to be used as a communal place that serves the same purposes of a *xianghuo ting*.

14 I observed the *Jiezhu* ritual of Sun

Lanxiang on February 20, 2004, and that of Zhang Jingyun on October 17, 2006, both of which took place at home.

15 A remark made by ritual specialist Zeng Yuanchuan during an interview with him on August 24, 2006.

16 The ten bowls are edible offerings. They are all vegetarian food items such as bean curd, rice-flour noodle, mushrooms, eggplants, cabbage, lotus fruit, gourd, day lily, fungus (usually an edible tree fungus considered a tonic), and *fuzhu* (tightly rolled dried skin of bean milk), each in one bowl. The ten dishes are offered to the deities. They are incense, flower, lamp, usually a burning lamp wick in a small dish filled with lamp-oil), ointment, fruit, tea, food, treasure (for example, gold/silver bracelet), beads (typically a *mala*) , and clothes (for example, a piece of handkerchief or towel).

17 It was the husband who did the transfer of offerings in the rite of Grand Offerings in the *Jiezhu* ritual of Zhou Weijin.

18 The reference to sins here is a generic term that may include any kind of transgressions; female uncleanness can be understood to be one of them.

19 For a sample of the ritual document (*wengao*) showing where the names of the Buddhist friends being listed, see Cheung, *Women's Ritual in China*, 278.

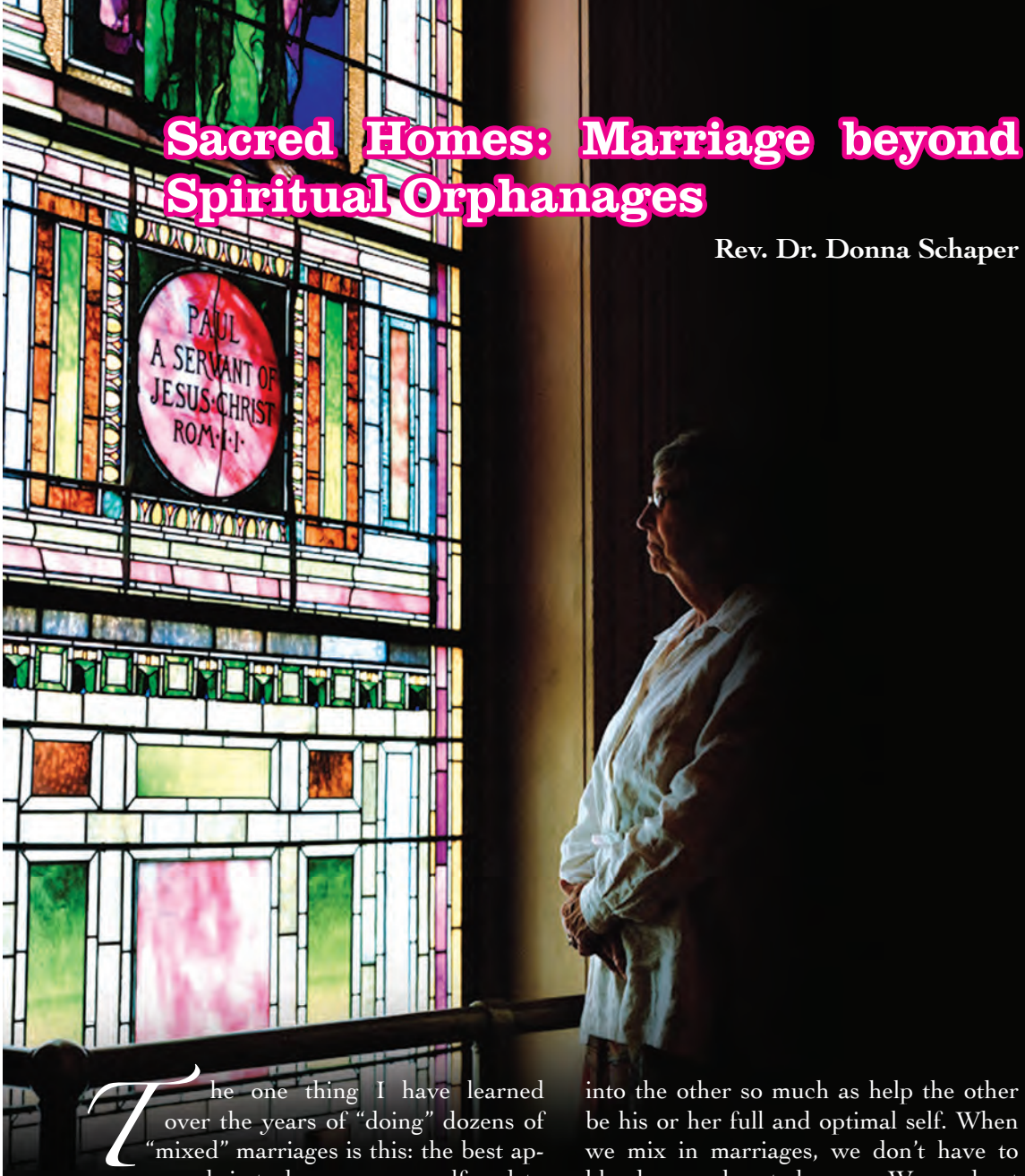
20 Lotus is one of the symbols that represents Buddha, and it is also an emblem of grace and purity. The Buddha and the Bodhisattva in Chinese sculptures and paintings always sit on a lotus seat.

21 The *mala* and the *mala* bags, and even the shoes are quite easily available at shops and market stalls that sell Buddhist-related goods. I have also seen some women selling them in front of the Dongyue Temple during its temple festival. However, exquisite, nicely made shoes have to be tailor-made by some special shoemakers who make lotus shoes to order.

22 A ritual specialist, Wu Ruiyang, told me how the *mala* should be ritually handled in such cases: within three days of her death, a piece of black roof tile is to be placed over a brick and the *mala* is to be put in the concave side of the tile. Some oil would be put over it; then it would be covered by another piece of black roof tile. The open ends of the two pieces of roof tiles have to be covered by dregs from soybean milk makings (*∂oufu zha*). It is to be burned by her daughter or her daughter-in-law at the entrance of the main hall of their home. Then the ashes will be placed inside a Buddhist mansion made of paper, which will be set over a pile of straw to be burned at her funeral service. A *Jiezhu* woman from Chengnan, Wu Qiugen, mentioned to me a similar rite of handling the mala.

Sacred Homes: Marriage beyond Spiritual Orphanages

Rev. Dr. Donna Schaper



The one thing I have learned over the years of "doing" dozens of "mixed" marriages is this: the best approach is to be more yourself and to encourage the partners to dig deeply into their own religious roots. By that I mean if you are marrying a Jew and you are a Christian, as I have done, be fully Christian and encourage your partner to be fully Jewish. Major compromises are not useful in matters of love and marriage. They neglect the core. Minor compromises are very useful as long as they don't violate our core. We don't turn each other into the other so much as help the other be his or her full and optimal self. When we mix in marriages, we don't have to blend so much as to become. We need not be orphans or raise our children as spiritual orphans. We can bend towards each other, as full selves, rather than blending into dilutions.

One of the many questions that remain unanswered is whether people believe or worship the same God. The better question is why we would want to worship the same God. God may be one and is also surely beyond human comprehension or naming.

In the very name of the God beyond my God, I applaud post-denominational marriages. I do see the loss of folk culture and folk wisdom. I do feel the grief of those who sense they are being left behind in mixed up religious families. Nevertheless, I applaud multi-faith (not interfaith) but instead multipath marriages. Interfaith is too small a notion for what is happening. Instead we can talk about spiritual, religious convictional communities, many of whom are already inside the people marrying today. They may have been raised by a Buddhist and a Jew and about to marry a Roman Catholic. The blends are blending.

Christian views on Marriage

For Christians marriage is the imitation of God's unconditional love for us. We promise "For richer, for poorer, for better, for worse, in sickness and in health." We promise "to be faithful until death does u part" (addition mine). These vows from the Book of Common Prayer promise more than most humans can deliver. Still, they constitute what Christians mean by marriage. It is the imitation of the covenant God has, sealed in Jesus, while always knowing that we will fail at our goal to be Godly in love and in marriage.

Christians also use the first testament in our understanding of marriage. Consider the passage from Hosea 2:14 – 3: 5. The prophet Hosea is downright romantic in this passage. He promises not only that the broken marriage will be healed but also that the vineyards will be restored. One of the ugliest parts of modern marriage is how impoverished we can become and how quickly if we don't find ways to love each other. Divorce or troubled marriages or partnerships result not just in heartbreak but also in lost vineyards. Apparently, this has always been true, if Hosea is any evidence but now, during the great stagnation, what some call the great recession, it is even more true. I meet people every day who tell me they are staying together because they can't afford not to. I wonder what would make a marriage more likely to result in great grapes?

First of all, we could remind ourselves of what marriage is. It is a spiritual arrangement that has economic benefits. Not an economic arrangement which has spiritual benefits. When we declare ourselves in covenant with other – for richer, for poorer, for better, for worse, in sickness and in health, till death do us part – we tell contract theology where to go. We replace it with covenantal theology, that which promises unconditionality in love.

As my friend says about our one son's favorite sport, he plays penultimate Frisbee, not ultimate Frisbee. Marriage is about ultimate Frisbee. It is not about how to look normal or move into the middle class or not to have to go home alone at night. Nor is it about sharing the mortgage or even having kids. Marriage is about loving the partner in the same way that God loves us, without conditions or unconditionally. We make that choice as a vow, a solemn promise, a desire that trumps all others. In the vow, we say a loud no to consumer culture. Of course, there is somebody better for you or better looking or richer or not so troubled or with a better set of in-laws as part of the package. There always will be. When you find the next one, there will also be a next one. And you will be playing penultimate Frisbee, in one contract after another, where your own actions will predict those that come towards you. One day you will wake up and realize that "nobody ever really loved me the way I wanted to be loved." If you insert conditions into the core covenant, so will your partner. If you take conditions out of the covenant, so MAY, not will, but MAY your partner. The golden rule comes to mind with its sneaky pragmatism and contractualism. We are to love

others as we love ourselves. To get the love we want, we need to give it. Someone loves me, 32 years now, who knows how feeble I am. Who knows my anger and its lack of a shut off valve. Who knows how bad my varicose veins really are. He by the way is no prize himself. We have extraordinary grapes. They may not be varietals that win prizes but anything other than this well-worn covenant would be unthinkable. You get the point. Besides reminding ourselves of what marriage is spiritually, we can also back into what a new economy is and how covenant is the only route there as well. In the new economy, you work and get paid covenantly as well. The 1% aren't the only ones whose vineyards are restored. Most people today work on the faith that they may get paid at the end of the month.

If Christian marriage is imitation of God's unconditional love in covenantal fashion, and if it understands that it is culturally important, resulting in good vines and good grapes all the way around, it also understands that there are more people than just Christians in the world. In the 21st century, we will tip into what Diana Eck calls religious pluralism, the time when over 50% of us will marry outside our faith of origin. We won't just be diverse, we will also be plural. We will be different from each other. We will hold true to our faith of origin and find ourselves delightfully mixed up with others.

Religions think differently about marriage. Culture tends to think the same. Whether it is the Muslim dentist father from Detroit insisting that the bride "convert" so that the family is not embarrassed or the Jewish mother taking to her bed for three days when the engagement happened with her son and a Christian minister, Culture prevails. It's unspoken and uncodified rules are three. Do not intermarry. If you do, do not embarrass the family. And have children, as soon as possible.

Because I am Christian and not Muslim or Jewish nor "spiritual but not religious" or "nones!," I only know the actual theology of one religion, which is mine. I wish I knew the particulars from others. Marriage is more cultural than religious today, in this plural context. First it is cultural, then it is a religious institution. All the faiths are sidelined in similar ways.

Let me define sidelined. I have performed thousands of weddings, mostly of mixtures. The Hindu/Ecuadorian. She was the head of the New York City taxi drivers' association. He was a cab driver. The African-American/Chinese American. The Palestinian to the Jewish Princess, aforementioned. He was the one with the dentist father. The Americanized South Indian who "bought" a mail order (Indian) bride. The American woman who married the Indian. The Christian Minister (me) who married "the Jew" whose mother took to bed, only to come out and be happy when the grandchildren were born and had a bar mitzvah, after their confirmation.

Culture prevails. Religion does not. On the "Wendy Show", while she was interviewing Larry King one afternoon, while I was getting a manicure, the vows of some celebrity were observed. She said, "For richer, for richer." Not "for richer, for poorer." The crowd cheered.

From a woman's point of view, marriage is sexual protection. From a man's point of view, marriage is sexual security. Never ask Hillary Clinton or Mrs. Anthony Weiner (a Muslim married to a Catholic) or Mrs. Eliot Spitzer what they think about marriage or the Achilles penis. Or listen to gay couples describe how absurd it is that they want to get in on a failed institution. Why failed? In the U.S. one out of two marriages, as in 50%!, end in divorce. The reason the marriage rate is so high is that there are so many opportunities to try again. Repeat: Culture prevails. The all-American

optimism keeps people going to what we Christians call the altar.

Marriage to this Christian is about what it means to be a person with a gender, and what it means to cling to each other, in the world beyond consumerism. We promise richer/poorer; better/worse; sickness and in health when we get married. Our word is our word here. Multiple attention dissolves into singular attention, the kind we want from a lover. We stop "shopping" and start living. Faithfulness is vowed precisely as the holy moment when we stop shopping and start covenanting.

Pre-Marital Counseling

When Culture prevails in the marriage promise, we find extraordinary experiences. As a clergy person, from my side of the altar, I engage in a kind of competition with culture at every moment. The competition between clergy and caterer has only just begun when the couple announces that they are happy to pay you USD 200 to do the wedding service. Why? "The florist budget is way over what they had hoped to pay." The competition continues when the first question the couple asks about the service is "how long is it." It comes into its finale when the couple tells you exactly what date and time the service will be "because the restaurant has been booked already." The drama – with this exaggerated and fictional version of a married wannabe couple – concludes when told they want a "service" in which we refrain from mentioning God.

Sometimes this appointment is over and sometimes it has just begun. Why would any clergy person want to perform a religious service without mentioning God, get paid less than the florist, be disrespected regarding the timing, or be paid as an afterthought? Sometimes this marriage can be saved for a spiritual service – and sometimes not. In what follows I try to show you how to speak to the couple that wants to enjoy the services of a spiritual guide before, during and after the wedding and suggest ways they might have their cake and eat it too.

Let's start with the cost. Here is where culture really has its way with us. What it means to marry someone, and not be either the bride or the groom is pre-marital counseling, the service itself and the follow up. I usually do four pre-marital sessions and used to do many more. I blame the time famine, which both couples and clergy experience. The first one is a get acquainted, in which I focus on the longevity of their parents' marriage or marriages, their experience of any divorce that might have occurred, whether they covet a similar or different partnership than their parents and whether they think their parents are happy and fulfilled. If there is sufficient time, I also get to the grandparents. My objective is, to teach the couple to each other: what history is written on their psyche? What pattern are they trying to break or fulfill? In the second session, I focus on more objective matters like race, class origin, religious background, and ethnicity. If time permits, I also focus on previous partners, how the break ups occurred, how hurt they were, if they were the "dumper" or "the dumped". Again, my objective is to teach the couple to each other. If there are obvious differences in any of these objective areas, I zoom in on them and show the couple, as individuals, how the other person sees things. I want them well educated in each other's patterns before they walk down any aisle. Before the third session, I give an assignment. "What will be your biggest problem in five years? How will it be connected to your histories? During the third session, we discuss their prophecies. By then, we have bonded and are having a good time. The session is not designed to resolve the coming problems so much as to

name them and to forecast them. When it shows up at breakfast, no one will be surprised, as the expression goes.

The fourth session focuses on the service. I have already handed out a template for it. The couple then chooses input into the categories – or throws it out and comes in with their own. My template is absurdly simple, with ten liturgically connected parts. They are: A welcome, a blessing by the family, a blessing by the gathered community, some music, a reading or two or three, the promises, the vows, the rings, the announcement, the Kiss. It often takes longer at the rehearsal to deal with the entrances and the exits than it does with the template service. Why? Because the drama and narrative arc of the wedding is in the coming in as one person and the leaving as another. The drama of the liturgy is about the farewell of the parents, the blessing of the community, the crescendo of the intimacy of saying "I will" in response to the promises and "I do" in the vows and then putting a ring on fingers as a symbol of these promised vows, which ring almost requires a kiss, a bodily union in front of those gathered. The language matters less than the liturgy and the motion towards each other. Some couples like to do a ring warming ceremony, where the ring is passed through the community/congregation and touched and blessed. Others like a Unity Candle, in which a flame of recognition is given to the liturgical processional and recessional. If you add these two to my simple template, the service can go as long as 30 minutes. Without them, this template gives you a simple and sophisticated 22-minute service. Note I am telling you about the time at the end of session four, not at the beginning.

Some couples write their own vows, which is fine. Honesty of spiritual commitment is crucial. I do respect the spiritual concern of "None of the Aboves": their virtue is that they don't want to be hypocritical at such an important moment in their lives. Usually, the couple can come to an understanding that something larger than themselves is at work in the wedding service. Others use the "for better for worse" frame of the Old English and find it very satisfying. During my introduction I often ask the blessing "of the God beyond God, the one whom no one can name, the one whom some call Allah, and others, Jesus, whom some call Ruach and others Yahweh, whom some call Spirit or Energy or Force or Creator, whom others cannot comprehend, nevertheless, Thou beyond human captivity or naming, draw near." Since no one can name God and at a wedding, we are often with a fully mixed and ecumenical community, why bother naming God? Because we refuse to capture God in any one name does not mean that the divine cannot be spoken. The strongest response I get to my weddings is gratitude for the opening prayer. People do not like to leave God out so much as they refuse to bring a God too small in. Thus, the request to "keep God out of it." I get the consent of the couple to have this opening prayer. I also get their consent to bless their marriage at the end with these words, "In so much as you and you (named) have consented together before God and this entire company to the art and act of holy matrimony, I now pronounce you…" Pluralism is all in a good wedding service. Session four negotiates this pluralism. If at the beginning of our sessions, I were to ask for this "permission" to include God, usually the couple would say no. We don't know each other well enough. I will, however, at the first meeting suggest that I want to include God in the service and will do so unapologetically. If after these four sessions, the couple refuses my insertion of God language, as described, I, of course, will honor their request. What I want most of all is to be heard – which is also what

most people want.
So back to the clergy paycheck. I have now done five sessions with the couple, will also do the rehearsal and potentially the dinner, then the wedding and potentially the celebration. I will have a minimum of ten hours work, assuming that there are no glitches. What's a good example of a glitch? The couple realizes in the last session that she wants to get a full set of new dishes and he thinks what they have is just fine. He wants to put out a gift registry that sends money to an international Aid organization. This couple missed a big chunk in the session on class and spiritual differences. We had to schedule two more sessions. I invited each of them to talk to their parents alone, then together, about how they might have become a person who did or didn't want matching dishes. This process brought the parents into the service as advisors – and moved all four parents very much. They were honored to be asked an intimate, psychological, spiritual and dare I say moral question. It also increased my time on the phone, email and in session with the couple. Every service takes a different amount of time to prepare it. Customizing is the point.

Vignettes from actual weddings

An example of "doing a wedding" or "marrying someone" took me by air to Miami, by air to Guatemala City, by van to Lake Atitlan, and by boat to Casa Del Mundo, a boutique eco hotel sketched into the mountains on the Lake. The hotel shared its space with Mayan carvings in the rock walls. Frances, Chinese-American and Catholic, was marrying Jacob, African American and Unitarian. Their parents were all still married, which is remarkable in and of itself. About half are and about half are not. Oddly, both parental couples were married 41 years. This wedding started off like so many, saying; "let's leave God out of it. " It ended in prayers and a ring warming ceremony, where guests warmed the ring with prayers in their own words.
When I asked Frances and Jacob why we had to go so far to get them married, at lakeside, at sunset, they said, "Because it was neither of our homes." They weren't "sticking it to their parents" so much as reaching for a new kind of home, one that was not either's. I noted that they rarely sat with their parents during the ten meals we enjoyed in the hotel dining room. I wondered (as a parent myself of their age children) what the parents felt about that. In fact, now that I often marry my kids' peers at far away places, I find myself strangely warmed by their unique independence and reach. I think we raised them to be globals and need not be surprised when they turn out that way.
Each wedding is different to a progressive religious person – and each has its own way of including God.
Another example was the first Lesbian wedding in Mexico to make the society page of El Pais. I will tell how the mother of one of the brides got it placed there. It had to do with interviewing all 100 of the staff people for the three day event about their attitudes towards gender and sexual orientation. Then there was the silver sculptures in the great tree, the dance floor built over the swimming pool, and the sprinklers that were on automatic and sprayed all the guests at promptly 11 p.m.
The couple had arranged for the service to start at the last sunset of the last day of the 20th century. They mixed Mexican Catholic, Protestant Milwaukee and ancient Mayan practices into their service. There was a profound sense of an unnamed and unnameable Spirit throughout the three day event.
The main reason was the Mexican father of the bride's behavior towards the American father. The Mexican father was upper class

in dress and demeanor. His home, where the wedding was held, was stunning from an interior decoration point of view. The American father was a truck driver, whose suit did not fit him well at all. The Mexican father gave such enormous respect to his daughter's new father-in-law that his spirit pervaded the entire event. Something Godly was afoot. You couldn't miss it.

In a plural age, in a time when most of us will end up in mixed marriges, the best thing we can is be spiritually simple and gracious. That will evoke the name of God more than any prayer possibly can.

Excerpts from Marital Prayers

Whether we call it hooking up or dating or seeing someone or going out, whatever it is we call the great mating ritual of our species, whatever we are thinking when we shop for clothes and ask if some part of our anatomy looks big in those jeans – we are people who want each other. We want to be linked, connected, even married. We want to join at the hip with someone – and laugh in great amusement at how God is said to have created Eve from Adam's rib. First we separate, then we unify. Let us be amused by our urgency to be together. Let us be light about it. Let us become good at it. Let unity be real – and allow for the most beautiful of differentiations as well. Allow us to dance the ballet of intimacy with grace and a little wiggle in our walk.

For love that lasts, for humor that bridges, for long days that last into the night, for good vacations, for pillow talk, for time alone that makes us want to be back together, for all that covenant can provide, we pray. Give us the blessing of many anniversaries and even a larger number of good times. Grant joy to the people around us, about us, and let us not be so much a burden to them as a gift. Let what we have together radiate out in a great circle of human community. And if there be children, let them be especially happy on our anniversaries.

Morning Prayer for Day of Wedding Service

I am nervous, O God… nervous that I am not good enough, nervous that I won't be able to keep my promises much less dress right, speak right, and act right. I am not as much as I want to be for _____. (Speak Partner's name) Maybe I never will be. But _____ loves me anyway, you love me anyway, and I am awake on this day of transformation. Thank you. Thank you. Thank you. And let my nervousness disappear. Let something like calm take its place. Let me get out of my own way and forget about myself in time to be happy, today, and all the days to come. Amen.

Prayer to Open Service

Holy God, Blessed Spirit, you whom some call Yahweh, and others Allah, you whom some call Jesus and others Christ, you whom some know as breath or force or Bruach or Adonai, you beyond any human name or cage, you who transcend the cages we place you in, draw near now and bless this time and place. Let the vows that are spoken be real, let the people who hear them renew the promises they too have made. Hold the space for us as a cosmic canopy and let us shiver with the grace of your presence. Open the doors on all the cages everywhere and let your people breathe free, just as you intended. Let the partnership that emerges at the end of this time renew and be new, let the feast that follows be such a sign of your kind of time that we are newly hungry for an end to any kind of smallness and any kind of poverty. And bless the two who make promises. Let them be as light as lace and as strong as wrought iron.

Thank you for letting us be here, now.

Rising Litany Inside Service

Before the Vows the couple turns and faces the gathered congregation.

Will the families please rise, as they are able, and join their blessing to the vows about to be made? "Is it your desire to bless this couple and to join with them in their joys and sorrows, wherever their life may take them, each and together? If so, answer, 'This is our desire.'

Families remain standing.

Will the friends of those present please rise, as they are able, and join the family in their blessing upon the vows to be made? "Is it your desire to add your blessing upon this couple and to join with them in their joys and sorrows, wherever their life may take them, each and together? If so, answer, together, 'This is our desire.'

(Family and congregation are seated together as couple returns to face altar or table)

Closing Benediction

You walked in here as one couple, you leave as another. You are changed. You have joined the magic of covenant to the love you already had. May it continue to change you and may the uncaged God, the free spirit, the holy vows mark your goings out and your coming ins from this day forward, even forevermore.

Prayer for Blessing Food

This feast is a sign of your reign, O God. It is a picture of the joy you intend for all people all of the time. Let us raise our glasses first to you and then to each other and let us promise to live in the feast, now and always.

Prayer for first morning after Marriage

Before the pictures arrive or the party is cleaned up, before the first cup of coffee or the first regret, let me kiss you and hold you as though I know who you are. Let me be present to you. Keep me from running by the great moments of my life as though they didn't really happen or I wasn't really there. Slow me down and let me walk, again and again, down the aisle, up to the cake, over to someone I don't know. Let me be surprised by what really happened as opposed to what I thought would happen. Let me relish and repeat, rejoice and evaluate, open the many gifts slowly as though each were the only one. Let me light a candle on this first anniversary and each one to come. Let me be a person who collects joy. Amen.

Prayer for First Fight

We don't really know why this happened, O God, nor do we want to be right. We want something more than being right. We just want you to return us to our promises and to see how big they are and how small this is. People say you crossed the river Jordan, that you set a rainbow in the sky. They say you took crumbs and fed 5000. You act like there is always enough to go around. Can you make a miracle also out of us? Amen.

Prayer for Album's Arrival

We are thankful, O God, for the smiles on each face and the love in each heart. We wonder why we had so few quiet moments – and we wonder how we could ever have looked so good. Ritualize the joy in us so that every year on our anniversary we go back to these pictures and rejoice. Ritualize our wedding joy so that we find a way to sneak feast into our ordinary ways of living. Manage our lives not by the fleeting joy of our big day but by the ongoing gladness we have in each other. Some people think nothing is a miracle and others know that everything is a miracle. Let us be a part of the last group, enchanted by and with life. Reenchant us daily with each other and with life. Amen.

Prayer for Childbirth

Exhausted by the exhaustion of life's travel through the birth canal, we find ourselves sweaty, giddy, and glad. We are finally amazed about what we knew was happening but couldn't quite imagine: a child is born. We were a biological vessel and now we are a social vessel. Please, please, please, don't let us drop anything. Let us be a good vessel. Please. We are amazed and glad but scared and fragile. Help us. Amen.

Kapwa in *pamilya* rooted in *loob* of divine image: Thoughts from a filipino catholic theologian

Levy Lara Lanaria

The Filipino culture and society is essentially familial.[1] Indeed, the native notion of kinship system "lies deep in the heart of Filipino community social organization." For better or for worse, it "affects, if not dominates, the shaping of local institutions, values, emotions and actions."[2] Beyond domestic confines, familial solidarity is tangible in politics, business, and even in the ritual practice of religion. The family "stands at the heart of social life" and is considered as the only corporate unit in the society that serves both as the bond of group decisions/actions and source of personal security.[3]

A scientific study administered to Filipino students in the 1970s disclosed emotional closeness and security of the family as a major Filipino value.[4] Another fairly recent study showed that of the top ten most important components of the good life identified by the Filipino respondents, six of these represent emotional support provided by the family.[5] A more recent Philippine Happiness Index (PHI) study conducted in 2010 revealed that "family" topped the list of things that made Filipinos happy.[6]

The structural-functional and the symbolic-interactionist value of the family[7] can be overshadowed, however, by a number of constricting forces. They threaten healthy, mutually trusting and truthful relationships within the family and vitiate the integral growth of family members and the family itself both ad intra (within the family) and ad extra (in relation to the community and society at large). Three major shortcomings of the Filipino family can be noted as pointed out by local anthropologists and sociologists. These are the propensity to be clannish or social individualism wherein common good is subordinated to familial interests, manifestations of authoritarianism which block off trusting and truthful two-way communications, and the presence of patriarchal elements in the family which relegate the wife to an inferior role.[8] These are stumbling blocks to the healthy and integral development of the family members and the family vis-a-vis the larger community and society. If Jesus Christ has envisioned a world where there is fullness of life (John 10:10b: "I have come that they may have life, life in all its fulllness"), then his followers ought to facilitate the development of attitudes and the creation of structural conditions which make possible the fulfillment of such a vision.

This paper attempts to proffer a philosophical-theological framework as a heu-

ristic device to undergird efforts towards facilitating this fullness of life in the Filipino familial culture/society.[9] It prescribes the concept of "*kapwa*" to bring out what is deeply implicit in the Filipino social psyche awaiting to be harnessed towards reconstructing a more 'life-giving' familial culture. *Kapwa* is the core value of the native lowland culture as propounded by the Filipino sociologist, Virgilio Enriquez.[10] In the context of our deeply religious orientation, I propose to ground it upon the traditional Christian theological concept of imago Dei (image of God) mediated by another indigenous and equally popular concept of loob.

Kapwa: Core Social Psychological Value

Kapwa literally means "both" or "fellow." It is one of those terms in the Filipino lexicon which enjoy common usage both in oral and written form. Very often it is used as a qualifier, thus *kapwa manggagawa* (fellow worker) or *kapwa guro* (fellow teacher). Or it can be used as a subject as in *kapwa* nagmamahalan (both loving each other) or *kapwa* matalino (both [are] intelligent). In any case the emphasis is on sameness and relational-ness.

Enriquez regards *kapwa* as a "superordinate concept" which can help render an emic account of patterned Filipino interpersonal behavior. Its more dynamic derivative *pakikipagkapwa* ("relating") subsumes at least eight behaviorally recognizable levels which Enriquez clusters into two general categories: ibang-tao or "outsider" and hindi ibang tao or "one-of-us." Under the "outsider" group are the levels of *pakikitungo* (amenities/civility), *pakikiɯalamuha* ("mixing"); *pakikilahok* (joining/participating), *pakikibagay* (conforming), and *pakikiɯama* (adjusting). The "one-of-us" category ranges from *pakikipagpalagayang-loob* (mutual trust/rapport), *pakikiɯangkot* (getting involved), and *pakikiüɯa* (fusion, onenes and full). These are not merely interrelated modes of interpersonal relations but are levels of interaction. Neither are they merely conceptually but behaviorally different as well.

More significantly, Enriquez refers to *kapwa* as "shared inner self," which presupposes the sharing of "collective values with the rest of humanity and deep respect for the dignity and inherent worth of a fellow human being." It is marked by "a reflexive quality, such that what is good for one is shared and is good for the other, what would be to the detriment of one is accepted in fact as detrimental to the other." The derivative *pakikipagkapwa* is intimately linked with the personalist trait of the Filipinos. To a villager, there is no such thing as impersonal relationships, only highly personalized one. This is not to be equated with the American concept of "individualism" where autonomous individuated self takes precedence over inter-relations. Filipinos are oriented to relating to one another as part of the collectivity. The expression, pine-personal (taking things personally), captures the essence of *pagkamapagkapwa* as an element of value orientation.[11]

Pakikipagkapwa is more inclusive and goes much deeper than *pakikiɯama* (smooth personal relations), for which Filipinos are noted in terms of the degree or level of commitment to a relationship.[12] While *pakikiɯama* is very often associated with avoidance of conflict and pleasing the other/others it does not necessarily denote depth of commitment to the *kapwa* or mga *kapwa* (plural), *pakikipagkapwa* means the ego-sharing-identity-with-the-other. Take note that it is not the ego-dominating-over-the-other. The latter is the Western ego of the enlightenment which post-modern philosophers have criticized vigorously for its propensity to make other peoples into its own image and likeness to the exclusion of

otherness, difference, multiplicity.[13] In the *kapwa*-scheme I am proposing, the other, endowed with his/her own uniqueness, remains my *kapwa* not just on the basis of his/her status or standing but because the *ako* (I) and *siya* (he/she) or *sila* (they) essentially partake of the same humanity. *Kapwa* is difference-in-sameness. Another Filipino sociologist refers to *pakikipagkapwa* as "humanness as its highest level."[14]

A person starts having *kapwa* not so much because of a recognition of status given him by others but more because of his awareness of shared identity. The *ako* (ego) and the *iba-sa-akin* (others) are one and the same in *kapwa* psychology: Hindi *ako iba sa aking kapwa* (I am no different from others). Once ako starts thinking of himself as separate from *kapwa*, the Filipino "self" gets to be individuated in the Western sense and, in effect, denies the status of *kapwa* to the other. By the same token, the status of *kapwa* is also denied to the self.

To be denied of the selfhood or personhood (*pagkatao*), that last remaining 'line of defense' of the individual, is a terrible misfortune for a Filipino. A popular Filipino movie illustrates the deepest value of *pagkatao*. The heart-rending plea of a Filipina mother beseeching her daughter with whom she has a heated altercation says it all: "*Kung hindi mo na ako gustong galangin bilang ina, galangin mo naman ako bilang tao"* ("If you don't want to treat me as your mother, treat me as a human being"). It is an appeal to relate to her as her daughter's *kapwa* (fellow human being) as motherhood loses, rightly or wrongly, its moral ascendancy.[15]

Kapwa, then, has an innate ethical dimension which *a priori* recognizes and respects and advances the cause of human dignity. One may refer to it as a pre-existent metaphysical force which makes an ethical claim on our personhood. A very famous Filipino slogan puts it this way: *kapwa ko, pananagutan ko* (my fellow human being, my responsibility). Interestingly Enriquez' treatment of *kapwa* in Chapter 4 of his book bears the title "*Kapwa* and the Struggle for Justice, Freedom and Dignity. The struggle to re-build a just, free and humanistic world is intimately linked to or passes through *pakikipagkapwa.*

Kapwa Rooted in *Loob* of Divine Image

In the entire chapter of his book solely devoted to *kapwa*, Enriquez does not explicitly tie up the concept with the anthropological value of egalitarianism. One can, however, extract a vital surplus meaning from the rich and deep dimensions of the concept. Here I will attempt to argue that *kapwa* has the intimations of equality hence *pakikipagkapwa* in its profound meaning is two co-equal persons relating to one another. However, the *kapwa*-construct needs to have, as it were, an ontological grounding to serve as persistent corrective of dominating tendencies that might be wrongly subscribed to the *kapwa*-principle.[16] The ontological foundation I have in mind is another very rich native concept which has been reflected upon by contemporary Filipino philosophers and theologians in recent decades: the concept of *loob* (literally, inside or interior).

The Filipino philosopher-anthropologist Albert Alejo has done extensive research on the concept in his excellent published work in Filipino, *Tao po! Tuloy! Isang Landas ng Pag-unawa sa Loob ng Tao.*[17] In the process he was able to gather an ensemble of descriptions by a group of local thinkers who had reflected on the concept using different theoretical lens such as historical, metalinguistic analysis, psychological analysis, and theological hermeneutics.

Loob is described variously as cave of Filipino thought, holistic self of the Filipino, state of feeling and core of character, genuine self of the person, and the person in his/her deepest interiority. There was also the post-modern critique of the 'embalmed' *loob* as instrument of conquest.[18] At the end of Alejo's book is a remarkable collection of 261 *loob*-idioms alphabetically ordered by the author with their respective meanings.

The indigenous concept of *loob* so caught the theological imagination of a popular Filipino lay theologian Jose de Mesa that he has creatively re-constructed an inculturated theology upon the native concept for lowland Filipinos.[19] He is known to have pioneered the use of the native expression *kagandahang-loob* as a culturally appropriate category to refer to God's *pagmamahal* (love).[20] He is fond of translating his preferred theological expression *kagandahang-loob ng Diyos* into English as winsome benevolence (a synthesis of beauty and goodness) of God. In his popular 1987 published work In Solidarity with the Culture: Studies in *Theological Re-rooting* de Mesa shares his observation on the depth-meaning of *loob* as "the inner self... the core of one's personhood and where the true worth of a person lies. It is what makes the lowland Filipino what he is and who he is as a person. Not only that, it is an appropriate term to describe a person in relationship to others because it provides an insight as to what kind of person one is."[21]

Loob is an essentially relational concept. One's *loob* is appreciated only in terms of how he/she relates to his/her *mga kapwa* (plural). If he/she has been showing repeatedly signs of remarkable *kabutihan* (goodness) to them, in time, they will describe him/her as of *magandang-loob* or *mabuting-loob*. The qualifier *maganda* literally is beautiful thus emphasizing the aesthetic dimension of *loob*, while *mabuti* is good which brings out its moral side. If the person is oftentimes unkind or mean or selfish towards others, people will eventually describe him/her as possessing *masamang-loob* (bad-*loob*). *Loob* is beyond ethical judgment when it does not manifest itself in outward behavior. However the concrete way by which a person relates to others in general may not necessarily be reflective of the *mabuting loob*. This simply means that his/her attitude/behavior is disconnected from his/her *loob.* This person is perceived as *plastik (*plastic), *doble-kara* (double-faced), *balatkayo* (deception), *may maskara* (with mask) - all referring to the hypocritical behavior. *Loob* manifests itself "through external behavior, and behavior in an authentic person stems from the *loob* and is not used to camouflage the inner self." In the *loob*-scheme the *labas* (external) or *katawan* (body) is not a mere accessory, or adjunct, it is an essential part of our interiority. That is why *Alejo* dares to exclaim: *Walang loob kung walang katawan!* (There is no loob if there is no body). *Pakikipagkapwa* can only manifest itself through the corporeal self, and the *magandang-/mabuting-loob or masamang-loob* will be sensed through time.

A popular adage among Filipinos is *ang sakit ng kalingkingan ay damdam ng buong katawan* (the pain of a little finger is felt by the entire body). When a *kapwa* suffers, we also feel his/her suffering (unless vitiated by calloused indifference) that is why we "feel with" (dumadamay) the pain. The rootword of *dumadamay* is *damá* (feel). If we do not show concern to a suffering person, we forget that our body is rooted in the shared loob. Hence we call a person who does not feel the pain of the *kapwa* as '*manhid*' (insensitive). If someone tells you "*Manhid ka*!," (you feel noth-

ing) it is tantamount to being told that you are not a human being because you do not know how to feel with a *kapwa.*

The state of a person's *loob* affects as well his/her outside world. If there is disconnect or disjunction between the external and the internal "(t)he world will forever be in turmoil as long as people either fail to distinguish between reality and appearance or continue to behave outwardly in a mode that runs counter to what their *loob* is."[22] The construct of *loob,* then, does not only point to the core of one's personhood, but directs us to what kind of core is this that is in a relationship. To belabor the point, *loob* is one concept which has something to do with emphatic relating. It is not just the measure of one's personhood as such; it is likewise the measure of the person as *kapwa* of the other.

Human *Loob* as Shared Trinitarian *Loob*

To put the discourse in a theological plane, we go to the Christian sacred book. According to the Scriptures, when God created human beings He was first projected as a relational God-within. "We shall make God in our image, to our likeness" (Genesis 1:26).[23] One is God but He is not alone in the innermost depths (*kaloob-looban)* of his divine being. God's *loob* is essentially an intra-relational self - which is why Christians love to refer to Him as 'Trinity' (three-in-one). For a Christian believer there is so much beauty within the intra-relational *loob* of God. For this reason he/she look up to the Trinitarian image as the model-par-excellence of *pakikipagkapwa* among members of biological families and ecclesial communities. In a profound manner, the one Triune God wishes to *ipagkaloob* (give; share) to His creatures the beautiful intra-relationships happening within His *loob.*[24] It is not just His 'being-God' that He wants to be shared, but His 'being-God-in-relationship-with.' "Then Yahweh God formed Man, dust drawn from the clay, and breathed into his nostrils a breath of life and Man became alive with breath" (Genesis 2:7) - and man became an intimate and inseparable part of God's *loob* and the divine image dwelt in man's *loob.* Filipinos are wont to saying "nothing happens to us which is not God's *kalooban*" (will). If God's will is profoundly rooted in His loob and man partakes of the divine loob, then God's *kalooban* from the innermost core of His being finds an echo in man's *kaloob-looban* (depths).

The Christian theological tradition has given names to the three-in-one God: Father, Son and Spirit. Within the innermost Triune *loob* is a dynamic interaction of co-equal persons in perfect unity. Christians normally commune with the Triune God through Jesus Christ the one mediator between God and humankind (1 Timothy 2:5 "As there is one God, there is one mediator between God and men, Christ Jesus"). Believers refer to him as the incarnation of God's love (John 3:16 "Yes God so loved the world that he gave his only Son that whoever believes in him may have eternal life"). If God is *kagandahang-loob* (winsome benevolence; love), then Jesus Christ, as de Mesa stresses, is God's *kagandahang-loob*. To be united with the Triune God is to be united with and through Jesus Christ-God who had 'gone down' from the Spirit world and became our *kapwa*-in-corporeality. The union with Jesus who had returned to the spiritual world in His resurrected body but now present in Spirit "is an intrinsic one, based on an ontological reality" wherein he "communicates his life, his being to (them) from an innermost dwelling place within (their) being" thus enabling them to be animated by his Spirit and to live in him.[25]

Loob-rooted *Kapwa* in Familial Ethos

Pagkakaisa (unity), as propounded by Enriquez, is the highest expression of *pakikipagkapwa*, and I suggested earlier that the concept of *kapwa* must be ontologically rooted in the divinely gifted loob of the Trinity. This is, as it were, the mystical bond which inextricably links us to one another. The ultimate unity among the members of the Christian family, then, is founded neither on blood nor on their culturally-prescribed roles and functions but on their shared loob, the core of their *pagkatao* (personhood).

The *kapwa-in-loob* has an attached moral injunction which summons the family to re-order its hierarchical structure based on authority and seniority. This is not an appeal to do away with parental or elderly authority/seniority but to strip it of its domineering tendencies and absolutist pretensions and relativize its exercise in the family in a way that authority/seniority is not immune to constructive criticism. In the most basic nuclear family form parents remain parents and children remain children but each of them *kapwa Kristyano* (fellow Christians) tries to work out his/her domestic roles within a context of relationships where authority becomes subordinated to the *kapwa-in-loob* normative principle of equality *en Cristo*.[26] Between husbands and wives, among siblings of different genders, among all the members of the family household making the socio-ethical value of *pakikisa*-as-egalitarianism truly operative remains an ongoing challenge for the Filipino family. This mode of *pakikipagkapwa* turns members of the family into dialogical persons who can communicate with each other through a healthy and mutually trusting/enriching interaction. A well-formed dialogical attitude, which trumps the attitude of superiority entails humble listening and understanding each other's differences especially in vital matters which have a bearing on individual and family well-being. This is not an invitation to a chaotic relationship but a moving together of unique-yet-co-equal persons in the depths of their shared *loobs* towards a possible consensus or collective decision.

Outside the realm of internal domestic relationship the sublime value of *pakikipagkapwa-pakikisa* moored in the shared *loob* of divine image urges the Christian families to identify itself with the sufferings, struggles, hopes and aspirations of humankind for a much better country and world. In this pro-person, pro-community agenda, the common good of the deprived, marginalized, the poor, the powerless and the voiceless have a special place.

The strangers, those outside of the kinship system, are *hindi ibang-tao* for they are *kapwa-tao*. Social individualism ought to give way to the normative principle of shared divine-human *loob* to ensure that the family does not separate itself from the peoples' struggle to build a more just and more humane social order. The task is brought to the fore in bold relief in light of what the Second Plenary Council of the Philippines refers to as imbalances in the country's economic and political situation.[27] Working for gender equality and social justice as an ethical demand of the principle of unity springs forth from a decidedly Christian faith-perspective that builds on humanitarian impulse of *pakikipagkapwa*. Jesus Christ, the full embodiment of God's shared *kagandahang-loob* is in the human.

The virtue of hospitality *(taos-puso ng pagtanggap*[28]), which is at once a cherished cultural value of the Filipinos and the early Christian household communities, appears in a tangible expression of *pakikipagkapwang pagkakaisa* (relating of the unity kind). The world today is one that is ravaged by so much indifference and exclusiveness. This leads to imposed suf-

fering of individuals and groups caused by the structure of injustice built into our social institutions. De Mesa suggests that the salvation brought by Jesus be recast today in terms of "intimacy and communion, fellowship and solidarity."[29]

Described by a couple of Christian authors as "a spirited openness to others from outside the family circle," the virtue of hospitality may be considered a realization of Jesus' salvific mission.[30] In its radical form it is making room and giving space to the unwelcomed (*Hindi sila mga ibang tao;*They are not strangers anymore) and working as well for their becoming welcome in the larger society. At its depth it is acknowledging human bonded-ness as a reality of earthly existence and the essential interconnectedness of all social life. A Church document affirms this: "God did not create human beings for life in isolation, but for the formation of social unity" (*Gaudium et Spes* #32).

Kapwa ko, pananagutan ko.

Notes

1 Landa Jocano, *Filipino Social Organization: Traditional Kinship and Family Organization. Anthropology of the Filipino People III* (Metro Manila: PUNLAD Research House, 1998), 62; Francis Gustilo, "Towards the Inculturation of the Salesian Family Spirit in the Filipino Context" (Ph.D. diss., Rome 1989), 65.

2 F. Landa Jocano, *Filipino Worldwide: Ethnography of Local Knowledge* (Metro Manila: PUNLAD Research House, Inc., 2001), 66.

3 Niels Mulder, "Filipino Culture and Social Analysis," *Philippines Studies* 42 (1994).

4 Jaime C. Bulatao, "The Manileño's Mainsprings" in *Four Readings on Philippine Values,* ed., Frank X. Lynch and Alfonso de Guzman II (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1972), 50-86.

5 Ly Sycip, Maruja M.B. Asis, and Emmanuel Luna, "The Measurement of the Filipino Well-being," Technical Report (Quezon City: University of the Philippines Center for Integrative and Development Studies, 1999).

6 See "Pinays Rank Food at 5th, Sex Life at 18t*h, Says Poll,"* Philippine Daily Inquirer (November 11, 2010), A1 and A8.

7 See Leny G. Ocasiones, "The Family: Facing the Challenges amid a Changing Environment," in *Young People's Health: Challenges for Education and Intervention* by Fiscalina Amadora-Nolasco, Elmira Juday T. Aguilar and Zona Hildegarde S. Amper, 52-63 (Cebu City: University of San Carlos Press, 2012), 52.

8 See Levy Lara Lanaria, "The Filipino Family - Lights and Shadows: Challenges to the Domestic Church," *Asian Horizons Dharmaram Journal of Theology* 7, no. 2 (June 2013): 250-257.

9 The framework will serve as well to undergird the *Pamilya ng Diyos* (Family of God) model which I have proposed as culturally appropriate for the Philippine local church precisely in the context of the familial culture of the Filipinos (see Levy Lara Lanaria, *"Uwi na Tayo"*: Towards a Lay-Centered Filipino Church as *Pamilya ng Diyos*, foreword by Jose M. De Mesa (Cebu City, Philippines: University of San Carlos Press, 2011 [This book was for the most part based on my doctoral dissertation in Applied Theology]).

10 Notably in his book, *From Colonial to Liberation Psychology: The Philippine Experience* (Manila: De La Salle University Press, 1994). Enriquez is the acknowledged Father of Filipino Psychology *"Ama ng Sikolohiyang Pilipino"*, and the founder of the *Pambansang Samahan sa Sikolohiyang Pilipino*, (National Organi-

zation of Filipino Psychology), which started in 1975 (http://en.wikipedia.org/wiki/Virgilio_Enriquez).

11 Levy Lara Lanaria, "The Filipino Family - Lights and Shadows: Challenges to the Domestic Church," *Asian Horizons Dharmaram Journal of Theology 7*, No. 2 (June 2013): 247. *Pagkamapagkapwa* can be translated in English as profellow or fellow-oriented (mine). *Pagkamapagkapwa* connotes a condition or a conviction of (*pagka-*), of preferring for something or someone *(mapag-*), in this case a fellow person. To be *mapagkapwa* connotes the preference of a relationship that is personal (Felipe Landa Jocano, *Towards Developing a Filipino Corporate Culture: Use of Filipino Traditional Structures and Values in Modern Management* [Quezon City: PUNLAD Research House, 1988], 127).

12 See the critique of a Filipino historian, Renato Constantino in his *Dissent and Counter-Consciousness* (Quezon City, Philippines: Malaya Books, 1970) on the inordinate attention given to *pakikisama* which is well attuned to the interests of the elite and vested interest groups who are ready to "reward docility, conformity and western orientation. The logical consequence is that they shrink away from social protest" (Navarro 1974 cited in Enriquez, *From Colonial,* 71; Navarro's work not found in Enriquez's bibliography).

13 Cf. Terry A. Veling, *Living in the Margins: Intentional Communities and the Art of Interpretation* (New York: The Crossroad Publishing, 1996), 77-101.

14 Carmen E. Santiago, "The Language of Food," in *Culinary Culture of the Philippines,* 133-139, ed. Gilda F. Cordero (Philippines: Bancom Audiovision Corporation, 1976) cited in Enriquez, *From Colonial,* 45.

15 From the popular Filipino film, "Anak" ("Daughter") of the late 90s.

16 Like the *kapwa* that conquers or controls.

17 Alejo is a Filipino Jesuit priest who earned a doctorate degree in anthropology at the School of Oriental and African Studies, University of London. A published poet and philosopher in his native Tagalog language, he is now based in Mindanao (south of the Philippines) where he engages in advocacy for indigenous peoples' rights and in dialogue with Muslim civil society, through the Mindanawon Initiatives for Cultural Dialogue which he heads. He teaches graduate courses in anthropology, philosophy and development studies at the Ateneo de Davao University, where he serves both as director of its Research and Publication Office. (https://www.goodreads.com/author/show/595667.[17]Albert_E_Alejo). *Tao po* is the Filipino way of knocking at a gate or door to visit a house which expresses explicit assurance that he is *tao* (person). Tu*loy* (come in) is from the host. *Isang landas ng pag-unawa sa tao* is, in English, a path to understanding in the person's interiority

18 Albert E. Alejo, *Tao po! Tuloy!: Isang Landas ng Pag-unawa sa Loob ng Tao* (Manila: Ateneo de Manila University Office of Research and Publications, 1990. Printed by Raintree Trading and Publishing, Inc.), 11-38.

19 De Mesa is a known advocate of inculturation in the Catholic Christian country. Currently Visiting Luzbetak Professor of Mission and Culture, Chicago Theological Union, he completed his Ph.D. In Religious Studies at the Catholic University of Louvain, Belgium. A writer of several published articles and books, his book *Mga Aral sa Daan: Dulog at Paraang Kultural sa Kristolohiya* (Manila: De La Salle Uni-

versity Press, 2004) won the 2004 National Books Award (Theology and Religion). He used to be the editor of the Jesuit-run *East Asian Pastoral Review* at the Ateneo de Manila-Quezon City and established the theology program of the De La Salle University-Manila.

20 Alejo equates *Kagandahang-loob* or its variant *magandang kalooban,* with *kabaitan* [benevolence] or *kabutihang walang daya* [goodness without deceipt]. See its other meanings in Alejo, *Tao po*! , 139.

21 Jose de Mesa, *In Solidarity with the Culture: Studies in Theological Re-rooting*. Maryhill Studies 4 (Quezon City: Maryhill School of Theology, 1991), 45.

22 Reynaldo Clemena Ileto, *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Phiippines, 1840-1910* (Quezon City: Ateneo de Manila Press, 1979), 240.

23 Biblical citations in this articles are taken from Christian Community Bible Catholic Pastoral Edition version.

24 See Karl Rahner, "Grace" sa Rahner, pat. E*ncyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi* (New York: The Seabury Press, 1975), 596.Cahill, Family: *A Christian Social Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 4-5.

25 William P. Roberts, "The Family as Domestic Church," in *Christian Marriage and Family: Contemporary Theological and Pastoral Perspectives,* ed. Michael G. Lawler and William P. Roberts, 70-90 (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1996), 83.

26 Galatians 3:28, "Here there is no longer Greek, or between slave and freedman, or between man and woman; but all of you are one in Christ Jesus."

27 The Council has observed that "[t]he poverty and destitution of the great mass of our people are only too evident, contrasting sharply with the wealth and luxury... Power and control are also elitist, lopsidedly concentrated on established families that tend to perpetuate themselves in political dynasties" (Acts and Decrees of the Second Plenary Council of the Philippines 20 January 17-February 1991 [Pasay City: St. Paul Publications 1992] n. 24). The Second Plenary Council of the Philippines was a momentous gathering of various church sectors within the Philippine Catholic Church in 1991 to assess the Church vis-a-vis the changing realities in the society and to move forward from there as a continuously relevant religious institution.

28 Ironically the native Filipino language does not have a one-word translation of hospitality. *Taos-pusong pagtanggap* can be literally rendered as "wholehearted reception" (mine).

29 Jose M. de Mesa, "Re-rooting Mission in the Family," *Mission Studies* 19, no. 1 (2002): 140.

30 Mitch and Kathy Finley, *Christian Families in the Real World: Reflections on a Spirituality for the Domestic Church* (Chicago, Illinois: The Thomas More Press, 1984), 33; de Mesa, "Re-rooting Mission in the Family," 143-144.

From father to son, from master to disciple: terms and stakes of knowledge transmission in Islam

Florence Ollivry

The love that parents transmit to their children, the wish for them to receive a successful education, the pursuit of what is right for their child, are they universal? Or is this love incarnated in a particular culture, is it expressed in a language particular to a specific culture? If education is a way of preserving and transmitting the physical and intellectual characteristics of a society and its cultural and social norms, then what, for Muslim society, is at stake in this transmission? What are the characteristics of the transmission of knowledge in Islam?

After studying textile craftwork in Syria, the relationship between masters and apprentices, between fathers and sons in the profession, this study pursues further research on the relationships between master and disciple and on the transmission of knowledge and of a profession in Islam. What model do these chains of transmission follow? Can the boss of a guild be compared to a "head of family"? Do men with the same profession consider themselves as members of one family? Can this fraternity be compared to that of Sufis belonging to the same *takya*? Are spiritual initiation and professional initiation comparable? How are fatherhood and spiritual fatherhood considered in Islam? What are the characteristics of the transmission of

knowledge in Islam, what are the values that society attempts to preserve through this method of transmission?

Teaching Quran in the kuttab

In a work published October 2013 entitled "Family in Islam According to Arabic Sources" the idea is put forward that in most cases it was upon the father to finance his children's education, and that he signed a contract for such purposes with an instructor of *kuttab*, a contract defining the duration of the studies, the curriculum, the punishments and the instructor's salary.

In the 12th and 13th centuries, in the south and east of the Mediterranean Sea, Ibn Jubayr asserts that the emphasis was placed on the memorization of the Quran, considered as the foundational element of any curriculum. Students should be capable of reciting passages from the Quran, while writing was occasionally neglected at this stage. By memorizing the Quranic text, even without comprehension, children are believed to benefit from the protective power that was attributed to this text. The years spent studying *kuttab* were dedicated to one particular objective, meaning to protect the child for the lower world while preparing him for the world to come by imprinting the Quranic text in him and teaching him the basic principles of faith and religious commandments. This pedagogical choice can be explained by the fact that children, very vulnerable in those days to neonatal and infant mortality, needed to be prepared at the earliest age for the eternal afterlife. Al-Ghazali writes: "A father may well protect his son of the fires of this world, but he would be better off protecting him from the flames of the afterlife." This is done through moral and religious education. The memorizing of the Quran, *raiʂon ∂'etre* of the *kuttab,* was therefore seen as way of protecting the child.

The reference to revelation perceived through sound then transmitted orally that was instilled in Muslim society would explain, according to Louis Massignon, the sustained attentiveness of youth for their elders. In a text entitled "Note on Islam and old age" (Note sur l'islam et la vieillesse), is written "Islam was first and foremost an oral testimony of the revelation perceived by sound, in its intention through its intonation, - and this revelation goes back to the origin of the world through successive and discontinuous apparitions, and prophets, - the only way of returning to the primal meaning of this revelation is to search for direct auditors, to the first degree, of the revealed word." This is why, according to Louis Massignon, the concern of the Muslim is to search for an *ʂnad 'ali*, the shortest possible chain of transmission, which gave rise between the 5th and 10th centuries of the *hijri* calendar to professionals of chains of transmission, whose professions consisted in listening, starting at the age of five to hadith dictated by people in their nineties (and in fact written in *ʂahifa*) or written for which the old man insisted on giving to the child an *ijaza*, in other words the right to recite them as his predecessor, meaning with the same pronunciation. Therefore we witness the child's care for listening, memorizing and faithfully transmitting the speech of the elders, in order to transmit speech which, because it links a people to revelation, gives it a sacred character.

Sanctified Head of household

Another Muslim peculiarity, which can be explained by the model of the Prophet's Sunna, is the existence in Islam of "Sanctified Head of household," the Sheikh,

Indeed, unlike Christianity, the Muslim sheikh is in most cases husband and father. This is why there was a gradual appearance in the Muslim world of hereditary forms of sainthood, partly molded on the descendents of the Prophet. Hereditary sainthood becomes, from the 14th and 15th centuries onwards, a massive phenomenon. *Baraka* passes from father to son, and even to the daughters, but also from uncles to nephews, and ties an entire clan, cousins and family members. Note that sainthood may also pass through women, mothers or grandmothers.

Muslim hagiography illustrates complex familial ties and allows for entry into the debate concerning the priority of blood relations and heredity on the one hand, and the relations from patronage, training, and brotherhood between master and disciple on the other hand. Blood fatherhood and spiritual fatherhood are placed in parallel, sometimes in opposition, although most often in reciprocity.

1. Master to disciple transmission in tariqa

As explained by Eva de Vitray Meyerovitch, starting from the 11th century, the term *tariqa* refers to the entire set of rites of spiritual training recommended for communal life in various Muslim congregations. It became by extension synonymous with brotherhood and designates a community founded on specific proscriptions, under the authority of a single master. The adherence to one such brotherhood may lead to residing in a "monastery" *(takya*), for varying lengths of time, very rarely is it for an entire lifetime, the majority of the adherents being married. The Sufi treatises describe meticulously the Rule followed in each *takya* as well as the stages (*maqamat*) along the mystical path by the pilgrim (*ɔalik*). The role of the *ɔheikh*, or *murɔhid,* who directs and to whom total obedience is due, consists in adapting the spiritual exercises to the needs and capacities of the disciples, or *muriɔ*. It does not solely consist of the teaching of a method, but rather an initiative transmission, the transmission of a spiritual influence, a divine inflow (*baraka*) that can only be conferred by a representative of a "chain" (*ɔilɔila*) going back to the Prophet himself. In practice, this initiation is symbolized by the inauguration, the conferring of the frock or *khirqa*. The *murid* is called the son of the sheikh. In other words, the disciples consider each other as brothers, who love each other for the love of God. They are united by a spiritual affinity closer than blood relations could ever be. The entire Sufi community therefore consists of an indivisible fraternity. The bonds between these brothers can never be broken for it is a marriage between souls sealed in heaven.

As we shall see later, and as expressed by Eva de Vitray Meyerovitch, it is interesting to observe that the relationship between master and disciple, fundamental in Sufism, has an exact counterpart in the professional guilds, which had always been closely related to spiritual masters.

2. Master to disciple transmission of guilds

In the same way that the master guides the disciple along the path, it can be observed that in the typical Muslim city the transmission of professions follows well-established rules. To understand the stakes in this transmission of know how and knowledge, Ibn Khaldun's texts are a precious source of information and elucidate the way in which the city was conceived

and organized. For example, he relates this quotation from the Caliph 'Ali: "The worth of a man is what he knows how to do." This means that the price of a man is his profession, the worth of his work, his livelihood.
This quotation elucidates several points. First, it clarifies the acceptable forms of livelihood and one of the virtues of work, that of making one's work licit. This same idea is also expressed in the 19th century in a text written by the Sheikh Qassimy. According to this text, in the Islamic city, loyalty in transactions is highly recommended and each profession confers upon the believer a degree of honor which entitles him to bear witness to the one God. The degree of honor may vary. Thus, according to Ibn Khaldun, the noblest arts are obstetrics, calligraphy, the production of books, song and medicine.
The link between the profession and the required skill is also examined by Louis Massignon when he writes, "a city of Islam […] is above all a place of gathering, not so much of buildings constituting a fossilized museum, but knots of streets where oral testimonies of witnesses, shuhud …" The profession enables a man to bear witness to the one God and renders earnings licit.
One of the characteristics of a profession in the Islamic city is its stable, fixed character to the point where the profession becomes part of identity. This is the case because of the often hereditary nature of the transmission of a profession. Most often the profession is inherited from the father who transmits the secrets of the trade. These secrets are protected, either because it will remain in the family (blood ties) or because it will remain within the professional guilds and will only be transmitted after a slow initiation. For Ibn Khaldun, the reason for this constancy in a single profession, for an entire lifetime, is the quest for perfection in a profession. He writes: "Once 'colored' by a habit, one is no longer in his natural state and much less prone to take on another. All this is evident and easily observed. One rarely finds an artisan, knowledgeable in his affairs, who changes profession and equally excels in his new art. Thus is the case also for the sciences and the intellectual faculties. A successful specialist rarely succeeds as well in another branch, except for rare exceptions, his new studies will not lead him as far. The reason is the tendency of acquiring abilities and to be colored by one's habits. For the rest, God knows best."
This specialization has also been observed by André Raymond who has studied the guilds of Cairo and has observed that: "the one who sells the *tarboosh* does not sell the tassel." The extreme refining and great complexity of textile craft, as well as a keen preoccupation for professionalism, would certainly explain this phenomenon.
This extreme specialization as well as the transmission of the profession from father to son would explain without a doubt that since the foundation of Islam until the 18th century, industrial processes have known little changes.
Louis Massignon notes that the professional guilds were set in place without structural intervention of the State, but rather from within, by initiatory involution i.e. growing from within through training fresh interns. Bit by bit, work took shape, between the 4th and 9th centuries. The *hiraf* were organized and these guilds, he states, gradually became "brotherhoods" and individualized.
Thus, the organization of the Muslim city is founded on the idea of the market and its organization arose from the profes-

sional guilds. Professions are regulated by a sworn statement which constitutes a code, a custom, called *ðustur*. These guilds were relatively closed off from elements from the outside, being heredity in profession constituted a fundamental trait of the socio-professional organization. The son subsequently succeeded his father in his workshop from whom he inherited his technical baggage.

The Muslim guilds are indeed a brotherhood, with initiation rites as well as a particular code. Each guild contains a foundational initiatory text and a "patron" who is buried in the city where the artisans of this guild go visit. Adherence to the rules of the guild is an essential condition for the artisan who aspires to become a master of his art. This recognition was the greatest recognition a worker could hope for in reward for his talent. Massignon, citing a text of Ibn al-Jawzi (Tablis, 420), states that in the 11th century initiation into the *Futuwwa* created a fraternal bond which subjected the initiate to the law of the guild's high court.

Thanks to the work of Elias Qudsi on damascene guilds in the 19th century, it is possible to verify the existence of a fraternity among artisans of a same guild. Until the end of the 19th century in Damascus, when an apprentice had mastered the entire set of techniques of a profession, when he proved good moral and religious conduct, and when he reached the age of being bearded, the deputy of the guild (the *ʃhawiʃh*) would hand him a green twig, a sign that he was ready to begin the initiation process. An initiation ceremony then took place. The master of ceremonies placed the hands of the initiate over his head, tied a large belt of cloth around his kidneys, from the back forward. This rite was known as *ʃhadd al-mihzam*. Most often, he tied three knots: the first in honor of the master of the guild, the second in honor of the "father" of the initiate in the guild, and the third in honor of the *ʃhawiʃh*. These knots, signs of the obedience due by the initiate to these three figures, embody the pledge and the fraternal promise of the initiate to all the members of the guild.

The master of ceremonies enjoins the initiate not to abuse the trust of those who will pay him, to always remain loyal to the other members of the guild and to never betray the profession. The "father" of the initiate approaches him to administer the solemn promises. Face to face, both would position themselves with half-bent knees approaching one another until their left knees touched. The "father" would then take the initiate's right hand in his own right hand. This rite was called the taking of the hand (*akhð al-yadð)*. The thumb and index finger of one would form a ring through which would pass the thumb and index of the other to form another ring.

Then the initiate would recite the *Fatiha* and would swear to betray neither the members of the guild nor the profession. God and men were taken as witnesses. The initiate was then taken to the elders of the guild. Each would take a turn slightly untying the knots, then the "father" of the initiate, then the *ʃhawiʃh*. The last knot was untied by the master (*ʃheikh*) who would hand the belt to the master of ceremonies who would place it on the shoulders of the initiate saying "May God bless you!" From that moment on, the members of the guild considered the initiate as their brother. In some circumstances, they would prefer him over their natural brother. As for the master of the guild, from then onward, he would call the initiate "son." At the end

of this ceremony, the initiate would offer a banquet to all the members of the guild called "*tamlib*", meaning the sharing of salt. Similarities between the professional guilds and the Sufi brotherhoods are astounding. It allows us to put in parallel the relationships between master and disciple in the transmission of a profession and in the progression along the spiritual path among a *takya*.

Additionally it points to the religious importance attributed to a profession, which enables to bear witness and renders livelihood licit, and which becomes slowly a mark of social identity in the city.

It seems that the influence of mystical life on the organization of professions in the city can be further understood thanks to this observation of Louis Massignon: "Mysticism, especially in Islam, has a secret and profound impact, as a source of purification of intentions." It purifies intentions, the gestures of the artisan, loyalty of transactions, and thus contributes to strengthen the links of the social fabric.

This study has shown that similarly to sainthood which can be transmitted hereditarily, like a *baraka* transmitted from father to son, by transmitting the profession, it is also a moral rectitude, an aptitude for bearing witness and legitimacy in obtaining one's livelihood that is transmitted. More than a simple know how, it is a lifestyle before men and God.

Conclusion

Several ahadith express the following idea: "Parenthood is a branch attached to the belt of the All Merciful. It remains united with the one who is united to it, and breaks off from the one who breaks away from it." Because parenthood links man to God, it too is sacred. The concern of the artisan to inscribe his gestures in a hereditary chain or in a "guild family" has its parallel in the spiritual fraternity of the *takya,* and the initiation of the novice on the Path towards God. For within the *takya* are formed the bonds of a celestial brotherhood. Even though most guilds have more or less disappeared since the 12th century, this mode of organizing a society which was perpetuated during ten centuries has profoundly marked the city and explains even to this day the modes of transmission of a profession.

During the course of my research on textile crafts in Syria, I observed that the silk artisans addressed each other as *"akh",* brother, and that they derive their honor partly from their tutelage under an illustrious and reputed master, keeper of knowledge, who is occasionally their father. In Aleppo, the bean merchant Abu 'Abdu hung his father's portrait visibly on the wall of his stall, this is the best quality certificate in the eyes of the locals. After asking one of his employees what was the secret of Abu 'Abdu's success, with a smile he confided that "his hand was blessed." It is a phrase stated lightly but which may elucidate that the fact that this blessing derives from the profession being among those with a chain of transmission. The reference to an illustrious ancestor and its inscription in a tradition are factors that provide legitimacy for the present. In the same way that the disciple, during his investiture, is handed a frock called *khirqa*, a man who has been initiated in a profession "dons" this profession. This passage can be symbolized by wearing a belt or clothing. In the Muslim city, the profession is donned, inherited and upheld for a lifetime.

Bibliography

Al-Qasimy, J. & Z. ; Al-Kazem K., 1960, *Dictionnaire des métiers damascains*, Paris : Mouton & Co. La Haye.

Benkheira, Mohammed Hocine, Avner Gil'adi, and Catherine Mayeur-Jaouen, 2013, La *Famille En Islam d'après les sources arabes,* Paris: Les Indes savantes.

Chevallier, Dominique, 1982, *Villes et travail en Syrie, Du XIXe au XXe Siècle*, Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose.

Handbal, Ibn, 2003, *Musnad, Amman/Ryad:* Beyt al-afkâr al-dawliya, 245, n° 2955

Khaldun, Ibn, 1981, *Economie Politique*, Translated by Vincent Monteil, Beyrouth: Les éditions de la Méditerranée/Les éditions kitaba.

Lombard, Maurice, 2002, *Etudes d'économie Médiévale 3 Les textiles dans le monde musulman du VIIe au XIIe siècle*, Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Massignon, Louis, 2009, 'La "Futuwwa" Ou "Pacte d'honneur artisanal" entre les travailleurs Musulmans au Moyen Âge', in Louis Massignon, *Ecrits Mémorables*, vol.II, 613-39, Paris: R. Laffont.

———. 2009, 'Note sur l'islam et la vieillesse', in *Ecrits Mémorables*, vol. II, 642-45. Paris: Robert Laffont.

———. 1963, *Opera Minora 1 Islam en général et culture islamique, Recherches et documents,* edited by Youakim Moubarac, Beyrut: Dar al-Maaref.

———. 1962, 'L'islam et le témoignage du croyant', in *Parole donnée,* p. 233.

Ollivry, Florence, 2011, *La soie et l'orient,* ill. by Rima Maroun Rodez: Ed. du Rouergue.

———. 2006, *Les Secrets d'Alep, une grande ville arabe révélée par sa cuisine, L'orient gourmand,* ill. Georges Coussa Arles: Sindbad -Actes sud.

Qudsi, Elias Abdu', 1885, 'Sketch of the Guilds of Damascus in the Nineteenth Century (Notice sur Les corporations de Damas au XIXe siècle).' Paper presented at the Actes du 6 e congrès international des orientalistes, Leide: E.J. Brill.

Raymond, André, 1999, *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe Siècle*, Bibliothèque Générale 20 [2e édition] ed., Le Caire Damas: Institut français d'archéologie orientale Institut français d'études arabes de Damas.

Vitray-Meyerovitch, Eva de., 2005, *Rûmî et le soufisme*, Points 202. [Nouvelle édition] ed., Paris: Ed. du Seuil.

LOVE AND MARRIAGE: THE REALITIES OF MYTH

Elizabeth Kristofovich Zelensky

The West has been defined in various ways: by its geographic location, its political system, its economic preferences. Another possible principle of categorization derives from the realm of poetic or figurative language – what stories do people belonging to this civilization tell themselves and others to explain the dilemmas of the human condition? What particular images and plotlines do they use to express the beauty, pain and mystery of existence? From this perspective the boundaries of a civilization may appear as the limits of a particular narrative space where a story ceases to carry a common, instantly recognizable meaning. Among such archetypal stories some of the most compelling are those of love and marriage, and the different ways these two separate, but complementary conditions merge, diverge and (in the best of all possible worlds) overlap; thus, plotlines of their various trajectories may be treated as the figurative boundaries between civilizations.

Denis de Rougement, in his classic opus Love in the Western World argues that the West was unique in its paradoxical modeling of the relationship between passionate love and marriage; "Since its origins in the twelfth century passionate love was constituted in hostility to marriage."[1] This focus on love carried out in defiance of society, love as transgression - whether against the bonds of marriage or against the strictures of parental authority - results in the foregrounding or highlighting of individual emotion and, ultimately, of the individual as the *sine qua non*, or essential unit of intelligibility. Thus, following de Rougemont's argument, the appearance of the passionate love motif may be viewed as an important step in the development of the Western concept of individual sovereignty, and as such a precursor of modernity itself. Many of the iconic tales of romance in the literary canon of the West -Tristan and Iseult, Lancelot and Guinevere, Romeo and Juliet, fit this pattern.

Struck by the profound implications of this hypothesis I decided to compare the twelfth-century French legend of Tristan and Yseult[2] – the original Western source of the plot of passionate and fatal love, according to Rougemont - with a model of love formulated by a society not yet Westernized, but already Christian: in this case the model lovers are Peter and Fevronia of Murom, a medieval principality in what is now Russia.[3] I conclude with a brief re-appraisal of what is perhaps, modern Russia's quintessential story about married love, Leo Tolstoy's *Anna Karen-*

ina , first published in 1877. This novel was written five hundred years after the composition of "Peter and Fevronia" for a Russian elite which was already fully Westernized and thus familiar with the imagery of "passionate love." The plot of the novel may be interpreted as both a response to Western individualism, as an examination of the price paid for "passionate love" by the men and women involved, by their families and by society,[4] but also as an acknowledgement that in modern marriage there is a place for both passion and commitment. "Courtly Renaissance moorings and conventional Tristan and Iseult reflexes in matters of love are precisely what Tolstoy has set out to refute with his scenes of everyday, thus imperfect and real human commitment."[5] "Love and death, a fatal love - in these phrases is summed up, if not the whole of poetry, at least whatever is popular, whatever is universally moving in European literature…"[6] according to Denis de Rougement,Swiss cultural theorist and philosopher, who suggests that the celebration of romance as destruction and defiance is a cultural myth unique to the West. A brief perusal of the ideal couples from the literary tradition of Western Europe supports this idea; besides Tristan and Iseult, Queen Guinevere and Lancelot in the tales of King Arthur and the Knights of the Round Table, Dante's Francesca da Rimini and Paolo, Shakespeare's Romeo and Juliet all consummate their love notwithstanding marital vows or parental wishes, and through this consummation set loose a tragic sequence of events ending in death. Far from being unambiguously condemned, this fatal love is palliated, even glamorized; its tragic circumstances are presented as evidence of its sublime value. Shakespeare's play, Romeo and Juliet presents young love as a challenge to the social and political order of Verona: "Deny thy father, refuse thy name, or if thou wilt not, Be but sworn my love and I'll no longer be a Capulet" begs Juliet of Romeo in Act II, sc.2. Moreover, from the play's beginning, in the Prologue, this challenge is framed in the trappings of tragedy as transcendence; "the fearful passage of their death-marked love" may ultimately be interpreted as a regenerative force, since it ushers in a new political order, one in which Montague and Capulet can make peace, albeit over their children's grave.

Shakespeare, in the late sixteenth century was using romantic passionate love as a cultural trope already familiar to the West. In Dante's fourteenth-century poem *The Divine Comedy* the Poet encounters Francesca da Rimini in Hell. Francesca and Paolo, her brother-in-law and lover are trapped forever in the Second Circle of Hell, in the hurricane of souls led astray by passion. As Francesca explains, the direct cause of their fall from grace was a book they read together which told the twelfth-century story of Sir Lancelot and Queen Guinevere - whose own affair resulted in the destruction of King Arthur's kingdom and the fellowship of the Round Table:

"One day we reading were for our delight
Of Lancelot, how Love did him enthrall.
Alone we were and without any fear.
Full many a time our eyes together drew
That reading, and drove the colour from our faces;
But one point only was it that o›ercame us.
When as we read of the much-longed-for smile
Being by such a noble lover kissed,
This one, who ne›er from me shall be divided,
Kissed me upon the mouth all palpitating…
We read no more that day."[7]

Rougement believes that the legend of Tristan and Iseult-in which Iseult, the bride of the king of Cornwall falls in love

with Tristan, his nephew sent to escort her back to the king - to be the principle source of the imagery used to express this link between fatal passion and individuation or as Rougemont himself termed it "the West's obsession with adultery"[8]. A contemporary scholar summarizes de Rougemont's interpretation in the following way: "This 12th century legend constitutes a cultural myth which both expresses and veils the foundation of Western consciousness. By falling in love Tristan and Iseult will fully but unconsciously choose to desire what they cannot have, because the object of their passion is not each other but their own suffering, through which Western man gains his self-consciousness. Their ultimate objective is death, in which they gain the absolute they seek."[9] The following is my brief synopsis of the legend of Tristan and Iseult , with direct quotations from the text in bold (the full text of the legend may be accessed on-line at http://www.gutenberg.org/ebooks/14244).

My lords, if you would hear a high tale of love and of death, here is that of Tristan and Queen Iseult; how to their full joy, but to their sorrow also, they loved each other, and how at last they died of that love together upon one day; she by him and he by her. Tristan was the nephew of King Mark of Cornwall. He sailed across the Irish Sea to bring back a princess, Iseult, for the king to marry. Tristan and Iseult fall in love as a result of a magic potion which they drink by mistake during the voyage home to Tintagel. Now she had found not wine — but Passion and Joy most sharp, and Anguish without end, and Death. Their adultery is presented as having been written into their destiny and thus irresistible; the magic potion symbolizes the inexorable power of fate. Swept away by passion they betray the King. They are possessed by Eros, by the frenzy of love.[10] And once more the bark ran free for Tintagel. But it seemed to Tristan as though an ardent briar, sharp-thorned but with flower most sweet smelling, drove roots into his blood and laced the lovely body of Iseult all round about it and bound it to his own and to his every thought and desire. And he thought, "Felons, that charged me with coveting King Mark's land, I have come lower by far, for it is not his land I covet. Fair uncle…why did you not drive out the boy that was to betray you? Ah! What thought was that! Iseult is yours and I am but your vassal; Iseult is yours and I am your son; Iseult is yours and may not love me." On the third day, as Tristan neared the tent on deck where Iseult sat, she saw him coming and she said to him, very humbly, "Come in, my lord."

"Queen," said Tristan, "why do you call me lord? Am I not your liege and vassal, to revere and serve and cherish you as my lady and Queen?"

But Iseult answered, "No, you know that you are my lord and my master, and I your slave. …and now I know

"And what is it that you know, Iseult?"

She laid her arm upon Tristan's shoulder, the light of her eyes was drowned and her lips trembled.

"The love of you," she said. Whereat he put his lips to hers …

"Stay and return if still you can … But oh! that path has no returning. For already Love and his strength drag you on and now henceforth forever never shall you know joy without pain again. The wine possesses you … and in that cup you have drunk not love alone, but love and death together."

The lovers held each other…And as evening fell, upon the bark that heeled and ran to King Mark's land, they gave themselves up utterly to love.

Iseult marries the king, but she and Tristan continue their affair. Eventually they run away from court and wander in the forest

for three years. Finally, the King takes Iseult back and Tristan leaves forever, still pledging his love. Tristan dies falsely believing that Iseult does not love him anymore, and Iseult perishes as well, after unsuccessfully trying to reach Tristan. Their love is impossible within the context of society; whether at court or in the forest there is no place on earth where the lovers can find shelter, they can finally be together and at peace only in death. Each is unique and irreplaceable to the other, a point further underscored when Tristan actually marries another woman named Iseult in Brittany, Iseult of the White Hands, but fails to consummate the marriage since his one and only beloved can never be replaced in his affections. Their love has no future because it is not about a relationship, it is about deepening levels of self-knowledge through sexual ecstasy, intensified by the pain and isolation caused by defiance of social norms, chief among them - marriage.

I would like to compare this to a medieval Russian tale of love and marriage - "The Tale of Peter and Fevronia". Again I will give a brief summary, with highlights taken from the text in bold: ("The Tale of Peter and Fevronia"- may be accessed on http://russian-crafts.com/russian-folk-tales/peter-and-fevronia-tale.html) In the land of the Rus' there stood the city of Murom. It was ruled by a pious prince named Paul. It came to pass, through the wiles of the Devil, that a winged serpent began to visit the prince's wife for the purpose of fornication. And through magic he would appear to the princess alone in his own vile form but for everyone else he would take on the form of her own husband, the prince. This spell continued for some time. The wife confessed all to her husband and the husband was stymied as to what to do. He then turned to his younger brother Prince Peter for help. Prince Peter killed the serpent, but was spattered with his blood, which caused great scabs to appear all over his body. He lay on his deathbed, suffering greatly, when one of his servants told him of a peasant, a wise maiden skilled in magic named Fevronia, who could cure him. Fevronia cured the prince and as her reward asks to marry him. Prince Peter is reluctant, since she is a peasant. The scabs come back, she cures him again and he agrees. They return to Murom, where he is now ruler but the nobles are unhappy; they do not want a peasant girl to rule over them. The evil nobles convince Fevronia to go away, in order to restore peace in the land. They offer her treasure. She agrees to go but says she must be allowed to take what she loves best; the nobles agree. Then she takes Peter, who willingly gives up his throne rather than abandon his wife.

The evil lords prepared boats for Peter and Fevronia, for the city of Murom was situated on the river Oka. And so they went down the river in these vessels. On the princess› boat was a courtier who… was tempted by evil spirits and began to stare at Princess Fevronia with shameful thoughts. The princess immediately discerned his evil thoughts and exposed them to the man.

Approaching him, she ordered him to scoop up water from the river on one side of the boat and drink it. When the man had done so, she ordered him to go to the other side of the ship and do the same. When the man had drunk the water, Fevronia asked him: «Tell me, did you find that the water tastes the same on both sides of the ship, or was it perhaps sweeter on one side than on the other?»

The man answered: «No, my lady. The water tasted the same on both sides.»

Then she replied: «And so is the nature of all women. Why then do you want to leave your wife and think about another woman?» The courtier then realized that the

princess possessed the gift of reading the minds of men. Becoming afraid, he gave up his evil intentions. Eventually, the citizens of Murom beg Peter and Fevronia to come back, and they rule well and wisely for many years. Finally, they grow old and take on holy orders, and move to a monastery and a convent, respectively. Dying, they ask to be buried in the same tomb - but this is not done for it is unseemly for a monk and a nun to lie together. Their bodies are taken to two separate churches for the funeral rites which last three day. Miraculously, each morning Fevronia's body is found in the coffin with Peter's corpse. After this demonstration of the principle "whom God has joined together, let no man put asunder" they are buried together at last and their tomb becomes the site of many miracles. They are canonized by the Russian Orthodox Church and are considered the patron saints of both Murom and marriage. Their cult is presented by the Orthodox Church in contemporary Russia as a counterweight to St. Valentine's Day - which is considered a Western innovation.

Let us compare the major points of these two legends; firstly, the question of adultery. Adultery provides the circumstance through which the enchantment of self-exploration can take place in "Tristan and Iseult"; it is at the center of the plot. In the Russian tale it is a peripheral motif which moves the action forward, but is never the main focus of the story. The serpent casts a spell on Prince Paul's wife but there is nothing attractive or poetic about her situation - she is the victim of his lust. The serpent is the source of death and decay; his blood is poisonous - it infects Peter with something like leprosy. When the courtier is tempted by Fevronia's beauty she points out to him that for the purposes of adultery, all women are as alike as the river water which runs on either side of the boat. This is in direct opposition to Tristan's sentiments - he cannot consummate his marriage with Iseult of the White Hands because his beloved is unique and irreplaceable. Socially, both Tristan and Iseult are of noble blood - poetic adultery is exclusive since it can be enjoyed honorably only by the feudal elite in whose midst troubadours first recited this legend. In the Russian tale true love destroys class boundaries and respects no political order. Lastly, the love of Tristan and Iseult succumbs to death, the inevitable end for any individual. Peter and Fevronia's marital love defies death itself and acts as a bridge into the realm of transcendence, demonstrating the mystery at the heart of marriage - that the whole is greater than its parts.

Rougemont includes the observation that "Happy love has no history" on the first page of his book. This may be taken as a possible reference to the opening lines of what is perhaps the world's most famous novel of adultery, Leo Tolstoy's *Anna Karenina*: "All happy families are alike; each unhappy family is unhappy in its own way".[11] Tolstoy's novel gives us the opportunity to observe how the two myths discussed above work themselves out within the parameters of mid-nineteenth-century Imperial Russian high society. In the popular culture that has grown up around this book–in the countless films, operas, ballets, fashion shoots that have sprung to life on the basis of Tolstoy's characters - these words are usually treated as a portal into the world of Anna's fatal passion. This young wife of a prominent government official falls in love with a dashing cavalry officer, Vronsky, and automatically frames this emotion within the narrative provided by her Westernized education and upbringing, that of the grand, thus fatal passion. Vronsky is only too happy to encourage her, as it will aid him in achieving his initial goal; Anna's seduction. It had to be so. As long as we live, it must be so."[12] We

had no choice. We are helpless against this feeling - is a sentiment voiced time and again during the course of their relationship. Their story ends with Anna's suicide, and the moral destruction of both husband and lover.

There is, however, another major plotline in the novel which undermines an exclusively romantic reading of Anna's fate; the presence of another family at its heart - the happy, loving family formed through the union of Kitty Scherbatsky and Konstantin Levin. By creating the Levins Tolstoy puts under question the very assumptions underlying the prerogatives of the passionate love. In the beginning of the novel both Kitty and Konstantin are tempted by its narrative. "It cannot be,"[13] says Kitty when she initially rejects Levin's marriage proposal. She is clearly referencing the romantic meta-narrative of "fate" by this turn of phrase and she does so because she is enthralled by her "romantic" vision of Vronsky, whom she hopes to marry. Once she learns that Vronsky is infatuated with Anna, Kitty falls ill and nearly "dies of love" – in true Iseult fashion. However, she is cured through "active love"[14] for her family and the other patients at the spa where she is sent to recover - and in the course of this "cure" from romance she becomes a different person, one who is capable of appreciating Konstantin's love. Konstantin himself starts to change, through work on his estate, through his interactions with his peasants, through self-reflection. His broken heart allows him room for spiritual growth so that he can finally over-step his own pride, push aside the "fatal" metaphor of "it cannot be" and once again ask Kitty to marry him, though in a coded form, within the guise of a children's game. And Kitty agrees, deciphering his secret message as only a loving heart could do. Happiness becomes possible because people grow and develop and ultimately interact with each other not as ideal types - lover and beloved - but as living and thus changing human beings.

A loving marriage - that most singular and idiosyncratic of all institutions - ties individual to community. Love in its various manifestations makes social life possible; the love of two people for each other as the foundation for family life, the love of country as the foundation of civic life, the love of work as the foundation of creativity - in short, love as the force which holds the very world together as Dante says in the last line of The Divine Comedy: "By Love which moves the sun in heaven and all the stars". We have examined two ancient and very different narratives concerning love; the story of Eros or fatal/passionate love in which the individual defies society-narrowing it down to the point of one irreducible beloved – as in the case of Tristan and Iseult , and that of Agape or companionate love, which embeds the individual in an ever-widening network of community made up of friends, relations, descendants as it did for Peter and Fevronia. In Anna Karenina Tolstoy presents a new variation on the theme of passion love and marriage - a synthesis demonstrating the effects of Westernization on traditional Russian culture, and one much closer to our modern sensibility; he does this by demonstrating the simultaneous existence of Agape and Eros within the same plot, sometimes acting in opposition to each other, sometimes in concert. Anna destroys her life, and those of both her husband and her lover by forcing these lives into the contours of grand passion. Kitty and Konstantin toy with the ideal of Tristan and Iseult, yet ultimately re-enact the companionate marriage of Peter and Fevronia. Rougemont in the Postscript to his book's second edition posits the following possibility of contemporary married life as a dialectic between Eros and Agape; "If it is true that passion

seeks the Inaccessible…could Eros and Agape not join in a paradoxical alliance at the heart of an accepted marriage? Is not every Other the Inaccessible, and any woman loved an Iseult…the autonomy of the person loved (assures, EKZ.) her fascinating otherness.… The couple is the original social cell, whose basic forces are two beings with singularly different laws, but who choose to compose a union without fusion, without separation and without … subordination … even while the conflict of Eros and Agape animates their days and their dreams."[15]

True knowledge of another person, not as a reflection of our own desire but as a separate and self-sufficient entity requires much time and space – and marriage creates the conditions within which such an allocation of physical and spiritual resources becomes possible. Its framework both quickens and contains the interplay of Eros and Agape. A theological insight from St John Chrysostom, one of the Church Fathers of Eastern Orthodoxy, helps clarify why this is so. In his Homily VI on Mathew II:1,2 St. John offers the following explanation of the role of the familiar in the economy of salvation. Why, he asks, did God choose a star to reveal the birth of Jesus Christ to the Three Wise Men? It was because they, as astrologers, were most familiar with celestial bodies: God calleth them by the things that are familiar, in exceeding condescension…For, since to every one what is familiar is dear, both God, and the men that are sent by Him, manage things on this principle.[16] 'To everyone what is familiar is dear'– what better argument could there be for the possibility of transfiguration through love in marriage?

Notes

1 Denis de De Rougemont, 1983, *Love in the Western World,* tr. M.Belgion, Princeton: Princeton University Press, 376.

2 See Joan T. Grimbert, 1995, *Tristan and Iseult: a casebook,* New York: Garland Pub. for a literary and historical discussion of this work. Iseult, Yseult, Isolde, Isolda are all variations of the original Celtic female protagonist's name of Essylt. I use "Iseult" since that is the variation used by De Rougemont.

3 See ed., trans., and Intro. in Serge A. Zenkovsky, 1974, "Peter and Fevronia of Murom" in *Medieval Russia's Epics, Chronicles and Tales,* New York City: E. P.Dutton.

4 This is the main argument in Gary Saul Morson, 2007, "Anna Karenina" in *Our Time,* New Haven: Yale University Press.

5 Caryl Emerson, 2003, "Tolstoy and Dostoevsky: Seduction of Old Criticism", in *Leo Tolstoy,* Harold Bloom ed., Philadelphia: Chelsea House Publishers, 115.

6 De Rougemont, *Love* , 15.

7 On-line text. Project Gutenburg. Dante's Inferno (trans. H.W. Longfellow): The Second Circle: The Wanton. Minos. The Infernal Hurricane. Francesca da Rimini.

8 De Rougemont, 17.

9 Leslie W. Rabine, "Love and the New Patriarchy: Tristan and Iseult", Grimbert, *Tristan and Yseult*, 46; De Rougemont, 51.

10 De Rougemont, 61-2. Eros is described by de Rougemont as infinite desire or "a divine delirium" impossible to fulfill in this world, thus outside any relationship, expressed in a solipsistic focus on the Self, with the beloved as the means for expressing this Self. Eros is contrasted with Agape (p.68-69) which is "the dying of the self" and its re-birth through a relationship of love for the Other as he or she truly is, in a mutual relationship, not simply as the image through which Eros is expressed.

11 Leo Tolstoy, 2002, Anna Karenina, trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky, New York City: Penguin Books, 1.
12 Tolstoy, *Anna Karenina,* 434.
13 Ibid., 48.
14 Twenty years before writing Anna Karenina Tolstoy had already classified these two narratives of love, albeit in a more light-hearted way in his book Youth (1856). Romantic love which consists in love for the beauty of the sentiment, and can only be expressed by Russian society ladies in the French (read Westernized) language is compared unfavorably with "active love" which consists in fulfilling the needs and desires of the beloved object in the real world, and can be expressed in the language of everyday life. See books.google.com/books?id=pDlLAAAAMAAJ , 352-353.
15 De Rougemont, 378-379.
16 J.H.Parker (trans.), 1843, *The Homilies of St. John Chrysostom on the Gospel of St. Mathew,* Vol. I, Oxford Press: London, 82. (May be accessed as Google e-book on-line)

Book Review

Christ Jesus and the Jewish People Today: New Explorations of Theological Interrelationships. Ed. Philip A. Cunningham, Joseph Sievers, Mary Boys, Hans Hermann Henrix, and Jesper Svartvik. Grand Rapids, Michigan and Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Co. and Rome: Gregorian & Biblical Press, 2011. Pp. xxxii + 302.

This excellent and thought-provoking volume arises from the profound transformation in the relationships between Catholics and Jews in recent decades. After the Second World War and the horrors of the Shoah (the Holocaust), many Christian communions, including the Catholic Church, undertook a thorough reexamination and revision of their traditionally hostile attitudes toward Judaism and the Jewish people. In 1965 the Second Vatican Council issued the landmark Declaration on the Relation of the Catholic Church to Non-Christian Religions, commonly known by its Latin title, *Nostra Aetate* ("In Our Age"), which expressed an attitude of respect for other religious traditions, including Hinduism, Buddhism, Islam, and Judaism. In 1974, Pope Paul VI established the Pontifical Commission for Religious Relations with Jews to develop Catholic-Jewish relations. In recent years, at the suggestion of this Commission, a working group of Christian and Jewish scholars has discussed the historical and theological issues involved in the transformed relationship.Christ Jesus and the Jewish People Today presents the fruits of these discussions. In each section of this book, two or more Christian scholars reflect on a particular issue and a Jewish scholar responds. The authors make no pretense that Christians and Jews can agree on all issues or that there is any prospect of resolving theological differences in the foreseeable future. Instead, there is a shared recognition of the profound, positive transformation underway in recent years, and a common interest in understanding and developing this process. While Christianity's theological relationship with Islam is not under discussion in this volume, these essays contain manifold implications for rethinking Christian relations with Muslims as well.

A number of issues have historically troubled Jewish-Christian relations, beginning with Christian interpretations of the New Testament and culminating in the disputed question of Christianity's relation to the Holocaust. Arguably, the single greatest factor exacerbating Jewish-Christian relations was the accusation of "deicide," the attempted murder of God, allegedly willed by the Jewish people in the crucifixion of Jesus. According to the gospel of Matthew, when the Roman governor Pontius Pilate declined responsibility for ordering Jesus' death, the Jewish crowd exclaimed, "His blood be on us and on our children" (Mt 27:25); for centuries Christians recalled this scene, frequently blaming all Jews for Jesus' death, and often attacking Jewish communities, especially in the context of Holy Week commemorations of the crucifixion of Jesus.

John T. Pawlikowski and Mary C. Boys, both American Catholic scholars with great experience in interactions with Jews, review the long, bitter history of Jewish-Christian relations from the changed vantage-point of the present. Pawlikowski rightly rejects any direct

causal link between classical Christian attitudes towards Jews and the Holocaust: "Clearly the Nazi program depended on modern philosophy and pseudo-scientific racist theories" (p. 22). Nonetheless, like many scholars, he acknowledges the indirect role of Christian anti-Semitism in shaping the background of the Nazi atrocities: "But we cannot obfuscate the fact that traditional Christianity provided an indispensable seedbed for the widespread support, or at least acquiescence, on the part of large numbers of baptized Christians during the Nazi attack on the Jews" (p. 22). Given this stark admission, Pawlikowski sets forth the challenge to rethink Christian theology in light of human rights, insisting that "any authentic notion of ecclesiology after the experience of the Holocaust must make human rights a central component" (p. 25). In a similar vein, Boys recalls that the accusation of Jewish responsibility for Jesus' death was central to traditional Christian rhetoric, and she laments the failure of the Second Vatican Council to acknowledge forthrightly this fact and the suffering that resulted to Jews. Boys notes that in the later Christian imagination Judas became the archetypal image for the Jews, that the violence of the Crusades frequently targeted Jews, and that the long history of condemnations of Jews was a factor in the background of the Holocaust. Boys proposes creative interpretative strategies for wrestling with difficult texts, including the scriptures; these approaches center on the principles of evangelical justice and charity and acknowledge frankly the limitations of the human authors of biblical texts.

Somewhat paradoxically, Jewish scholar Marc Saperstein responds to Pawlikowski and Boys by tempering the laments of the two Catholic scholars and noting the importance of examining one's expectations when evaluating earlier historical periods. Saperstein, who has long studied and taught the history of Jewish-Christian relations, acknowledges that if we start from post-Enlightenment norms of religious tolerance, mutual acceptance, and respect, then we will be appalled by pre-modern Catholic attitudes of interreligious hostility and violence toward Jews. However, he asserts, "if we start with a somewhat more pessimistic assumption—that the default pattern is one of competition, tension, resentment, antipathy, hostility—an assumption that appears to be validated not only by the realm of nature but by the empirical evidence of our own time, then we might marvel more at the reality of coexistence when it appears" (p. 70). Despite the long history of Christian mistreatment of Jews, Saperstein notes that Christians viewed Jewish survival as directly willed by God and that Pope Clement VI forcefully forbade attacks on Jews during the Black Death. Where Jewish historian Daniel Goldhagen harshly accuses the Catholic Church of active involvement in Nazi crimes against the Jews, Saperstein sharply dismisses Goldhagen's indictment as "in my judgment a diatribe that no fair-minded reader can find remotely persuasive" (p. 73). Saperstein does not see Christian attitudes toward Jews as in any way a necessary background to the Nazi atrocities, noting that other totalitarian regimes have performed similar atrocities without such prerequisites.

The interpretation of the New Testament plays a major role in Jewish-Christian discussions; today scholars increasingly read these texts as Jewish texts in the context of first-century Jewish debates. Recent scholarship has devoted much attention to the so-called "parting of the ways" between Judaism and Christianity, with many scholars calling into question any early dating of this development. In light of this research, Daniel Harrington explores the development of the early Christian movement within Judaism, placing the negative statements about Jews in the New Testament in the context of first-century Jewish polemics. He also notes developments in the letters to the Colossians and Ephesians that point the way toward the Christian church moving into the Gentile world beyond the boundaries of Judaism.

Christians have often understood the Epistle to the Hebrews as teaching supersessionism, i.e., the belief that Christianity has superseded Judaism and the Old Covenant that God made with the Jewish people has been replaced by the New Covenant with Christians. New Testament scholar Jesper Svartvik offers a careful reading of the text, rebutting the traditional understanding.

Other scholars explore the significance of the Jewishness of Jesus. Most traditional Christian theology did not reflect on this question and saw Jesus as simply becoming a human being in abstraction from his Jewish identity. As Hans Hermann Henrix points out, the specifically Jewish background of Jesus' teachings had no importance for the noted Catholic theologian Karl Rahner, who had commented that "the Jewish origin in Jesus is of no interest for Christians today" (p. 119). In sharp disagreement with Rahner, Henrix insists that Jesus "became Jewish flesh, a Jew, the son of a Jewish mother and as such a concrete human being" (119).

The authors do not reflect upon the implications of these discussions for Christians' relations with the Muslim community. Nonetheless, the more one roots Jesus in his original Jewish context and sees him as developing the prophetic heritage of ancient Judaism, the closer Jesus comes to some aspects of traditional Muslim perspectives on him. As Christians revisit and revise traditional attitudes towards Jews, they are challenged to undertake similar reflections regarding Muslims. Perhaps more important than any conclusions drawn in this volume are the relationships reflected and strengthened in the dialogical model of scholarship. Such frank discussions would have been difficult or impossible in many settings in the past; they can offer a challenge and stimulus to Christian conversations with all other religious traditions.

Reviewed by Leo D. Lefebure, Matteo Ricci, S.J. Professor of Theology
Georgetown University

Biography

Patrick Laude has been teaching at Georgetown since 1991. His scholarly interests lie in comparative spirituality, poetry, and Asian contemplative and wisdom traditions. He has authored over ten books including: Pathways to an Inner Islam (SUNY, 2010), Pray Without Ceasing (World Wisdom, 2006), and Divine Play, Sacred Laughter and Spiritual Understanding (Palgrave, 2005). laudep@georgetown.edu

Rowan Williams is a professor at Magdalene College, Cambridge, and the former archbishop of Canterbury, a position he held from 2002 to 2012. Ordained in the Church of England in 1980, he taught at Cambridge and Oxford before becoming bishop of Monmouth in 1992 and archbishop of Wales in 2000. As archbishop of Canterbury, Williams developed a number of initiatives focused on improving Christian-Muslim relations, including the annual Building Bridges Seminar. He has written on a wide range of topics, and his publications include *A Margin of Silence: The Holy Spirit in Russian Orthodox Theology (2008), Tokens of Trust: An Introduction to Christian Belief* (2007), *On Christian Theology* (2000), and *Arius: Heresy and Tradition* (1987/2002). Williams earned a B.A. from Christ's College at the University of Cambridge and D.Phil. from Wadham College at the University of Oxford. Upon his retirement as archbishop, Williams was made a life peer, styled Baron Williams of Oystermouth. rw488@cam.ac.uk

Jane Casewit is an independent education consultant/ translator/ writer/editor based in Washington DC. During her long career as an educator, she taught for many years in Morocco and has managed several USAID education projects in the Middle East and sub-Saharan Africa, specializing in girls' education and gender issues in the Islamic world. Her interest in comparative religion has led to the translation from French of several books about the cultures of the periphery of the Islamic world, including Tibetan Caravans and *A Spirit of Tolerance, the life of Tierno Bokar,* a Malian Tijani master. Having recently edited a collection of articles on traditional education in a volume called *Education in the Light of Tradition* (World Wisdom, 2011), she is currently working on a book for children about the symbolism of the natural world as divine manifestation. janefacasewit@gmail.com

Dr. NekyTak-ching Cheung is currently Visiting Assistant Professor at the Faculty of Arts and Humanities, University of Macau, and Honorary Research Associate at the Centre for Studies of Daoist Culture, the Chinese University of Hong Kong. Some of her major publications include *Women's Ritual in China: Jiezhu (Receiving Buddhist Prayer Beads) performed by Menopausal Women in Ninghua,* Western Fujian (New York: Edwin Mellen Press), 2008; 'Women's Salvation and Collective Order: A Penitential Ritual for Deliverance from the Lake of Blood Performed in Hong Kong,' *Journal of Chinese Studies* (Hong Kong: Institute of Chinese Studies, The Chinese University of Hong Kong), number 58,

Jan 2014; 'A Religious Menopausal Ritual: Changing Body, Identity, and Values,' in *Gendering Chinese Religion: Subject, Identity, and Body*, ed., JinhuaJia, Xiaofei Kang, Ping Yao (New York: SUNY Press), forthcoming. nekycheung@gmail.com

Rev. Dr. Donna Schaper is Senior Minister at Judson Memorial Church in New York city, author of 32 books and a blogger for the *Huffington Post* and the *National Catholic Reporter*. She specializes in interfaith weddings and is married to Dr. Warren Goldstein. Together they raised three children in both Judaism and Christianity. Her eldest son now wears a T Shirt: 'My Mom is a Minister, my Wife is A Rabbi. Get Over it.' donnaschaper@judson.org

Dr. Levy Lara Lanaria is a Filipino family man and Associate Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies, University of San Carlos, Cebu City, Philippines. He comes from the Visayan region of the archipelagic country of the Republic of the Philippines. He finished his M.A. in Religious Education at the University of San Carlos in 1993 and Ph.D. in Applied Theology at the De La Salle University, Manila in 2008. He is the author of the book *Uwi Na Tayo: Towards a Lay-Centered Filipino Church as Pamilya ng Diyos* published by the University of San Carlos, Cebu City, Philippines (2011). His latest published article is 'The Filipino Family - Lights and Shadows: Challenges to the Domestic Church,' *Asian Horizons 7*, no. 2 (June 2013): 237-260. levria@yahoo.com

Florence Ollivry is a PhD Candidate of Religious Studies in University of Montreal (Canada) and in École Pratique des Hautes Études (France). Her main work is about Louis Massignon (1883-1962) and his understanding of Sufism. She works under the Direction of Prof. Patrice Brodeur (UdeM) and Prof. Pierre Lory (EPHE). Her current interest includes Sufism, Christian-Muslim relationship, and Anthropology of the Middle East. She published two books and many articles about religion, anthropology, and society in Middle East. Her books are: *La soie et l'orient* (Rodez: Rouergue, 2011) and *Les secrets d'Alep* (Arles: ActesSud, Sindbad, 2006). florence.ollivry@etu.ephe.fr

Elizabeth Kristofovich Zelensky teaches at Georgetown University and has worked as a historical consultant for the US Department of State and Department of Justice. Her scholarly interests focus on the discourse of westernization and spirituality in pre-revolutionary Russia and has written *Windows to Heaven* (Brazos, 2005). zelenske@georgetown.edu

سير الكتاب المساهمين

باترك لود أستاذ في جامعة جورجتاون منذ عام ١٩٩١. مهتم في المقارنة الروحانية، والشعر، والتفسيرات الغربية للإسلام والتقاليد الآسيوية والحكمة التأملية. وقد ألف أكثر من عشر كتب منها: مسارات الإسلام الداخلية (SUNY ٢٠١٠)، صلات بدون توقف (World Wisdom ٢٠٠٦)، العبه الإلهية، الضحك المقدس، والتفاهم الروحي (Palgrave ٢٠٠٥).laudep@georgetown.edu

القس روين وليمس هو أستاذ في كلية المجدلية في جامعة كامبردج، ورئيس أساقفة كانتربري السابق، وهو المنصب الذي تولاه ، في الفترة من ٢٠٠٢ إلى ٢٠١٢. نصب للخدمة الكنسية في كنيسة انكلترا، عام ١٩٨٠. عمل أستاذا في جامعتي كامبريدج وأكسفورد، قبل أن يصبح أسقف موناوث في عام ١٩٩٢ ورئيس أساقفة ويلز في عام ٢٠٠٠. ورئيس أساقفة كانتربري.rw488@cam.ac.uk

القس الدكتور دونا شابر هي قسيسه أولى في كنيسة جودسون التذكارية في مدينة نيويورك. ألفت ٣٢ كتاب، وتعمل مدونة في موقعي هافينغتون بوست والمراسل الوطني الكاثوليكي. وهي متخصصة في حفلات الزفاف الدينية.donnaschaper@judson.org

عرفات عبد الخبير علي الرميمة و لد ١٩٧٣ في مدينة تعز في اليمن. تخصص في الفلسفة الإسلامية و الفكر العربي الإسلامي. أستاذ الفلسفة والمنطق و فلسفة العلوم. ينشط دكتور عرفات في مجال حقوق الإنسان كما شارك في العديد من الندوات المتعلقة بحقوق الإنسان و حرية الصحافة. نشر دراسات فكرية وأدبية في العديد من الصحف المحلية و على و جه الخصوص في مجلتي "الكلمة" و"المعرفة" الصادرتان عن اتحاد الأدباء والكتاب اليمنيين في صنعاء وتعز. له كتابان معدان للطباعة: "الإنسان في الفكر العربي الإسلامي" و"إنسانية الإنسان في الإسلام : جدلية العلاقة بين واجبات الإنسان وحقوقه في الإسلام".arafatalromah@gmail.com

سامح عبد السلام هو دكتور في القانون والفقه الإسلامي من كلية الحقوق - جامعة القاهرة باحث في الفكر الإسلامي وحوار الأديان والحضارات وحائز عدة جوائز فى مجال قوانين الأسرة.drsameh@76yahoo.com

فوزي غبارة هو باحث جامعي بصدد الإعداد لرسالة دكتوراه بجامعة السوريون الفرنسية تحت عنوان "الإسلام الأوروبي". وهو صحافي مقيم في قطر.ghabarafouzi@hotmail.com

علي بن مبارك باحث جامعي تونسي مختص في الحضارات والأديان وخبير في حوار الأديان، وهو عضو فريق البحث حوار الثقافات بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس وعضو في عدة جمعيات ومنظمات وطنية ودولية، شارك في عدة ندوات دولية داخل تونس وخارجها وألف عدة مقالات وكتب بالعربية والفرنسية في حوار الأديان والدراسات المقارنة في مجال الفكر الديني، كما يساهم في إدارة تحرير مجلتي اللبنانيين الصادرتين بالغة الفرنسية : *le Débat* و "دراسات أندلسية التونسية".benmbarek.alii@yahoo.fr

١٨ سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.
١٩ رواه الترمذي، ورواه أحمد، عدد ٦٦٤٣؛ وهو في السلسلة الصحيحة (٥ / ٢٣٠).
٢٠ سورة الإسراء، الآية ٢٣.
٢١ الكتاب المقدّس، أفسس ٦ :٤.
٢٢ حليم بركات، ١٩٨٤، المجتمع العربيّ المعاصر: بحث استطلاعيّ اجتماعيّ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، الصفحتان ٣٢٢ و٣٢٣.
٢٣ انظر، عبد العزيز الثعالبي، ١٩٨٥، روح التحرّر في القرآن، بيروت: دار الغرب الإسلاميّ.
٢٤ محمّد بن عليّ بن محمّد الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، المقدّمة، الجزء ١، الصفحة ٢.
٢٥ صحابيّ جليل، توفي سنة ٦٧٥م / ٥٥هـ وهو سابع من دخل الإسلام من الرجال. أسلم في داره عند الصفا كبار الصحابة رضوان الله عليهم.
٢٦ هو الصحابيّ الجليل، سمرة بن جندب بن هلال الفزاري، توفّي سنة ٥٨ للهجرة.
٢٧ صحابيّ جليل عُرف بتفاسيره وسعة علمه، توفي سنة ٦٨٧-٦٨٨م/ ٦٨هـ.
٢٨ سورة يونس، الآية ٨٣.
٢٩ سورة الكهف، الآية ١٣.
٣٠ دومينيك مونقانو، ٢٠٠٥، المصطلحات المفاتيح في تحليل الخطاب، تعريب محمّد يحياتن، الرباط: منشورات الاختلاف، الصفحة ٢٢.
٣١ سورة النساء، الآية ١.
٣٢ منظّمة الأمم المتّحدة للتربية والعلوم والثقافة، ٢٠١١، استعراض التجارب الدوليّة وأفضل الممارسات في مجال محو الأمّيّة الأسريّة، باريس: معهد اليونسكو، الصفحة ٨.
٣٣ منظّمة الأمم المتّحدة للتربية والعلم والثقافة: https://ar.unesco.org
٣٤ المنظّمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثقافة: http://www.isesco.org.ma
٣٥ المنظّمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم: http://www.alecso.org.tn
٣٦ استعراض التجارب الدوليّة، مصدر سابق، الصفحة ٢٨.
٣٧ من هذه الاستراتيجيّات نذكر:
١. استراتيجيّة تطوير التربية الإسلاميّة في البلاد الإسلاميّة ، ١٩٨٨.
٢. الاستراتيجيّة الثقافيّة للعالم الإسلاميّ، ١٩٩١.
٣. استراتيجيّة تطوير العلوم والتكنولوجيا في البلدان الإسلاميّة ، ١٩٩٧.
٤. استراتيجيّة العمل الثقافيّ الإسلاميّ في الغرب، ٢٠٠٠.
٥. استراتيجيّة الاستفادة من العقول المهاجرة في الغرب، ٢٠٠٢.
٦. استراتيجيّة التكافل الثقافيّ في العالم الإسلاميّ.
٣٨ صدر هذا الإعلان في جدّة (المملكة العربيّة السعوديّة) بمناسة اجتماع رؤساء وفود الدول الأعضاء في المؤتمر الإسلاميّ الثاني لوزراء الشباب والرياضة، ١٧-١٨ جمادى الأولى ١٤٣٥هـ الموافق لـ ١٧- مارس ٢٠١٤.
٣٩ بويعلى وسيلة، فرج الله صوريّة، الصراع حول القيم الاجتماعيّة في الأسرة الجزائريّة، دراسة استطلاعيّة عن عيّنة من المراهقين، الملتقى الوطني الثاني حول الاتّصال وجودة الحياة في الأسرة (ورقلة: جامعة قاصدي مرباح، ٠٩-١٠ أفريل، ٢٠١٣)، الصفحة ١.
٤٠ المصدر نفسه.
٤١ سورة المطفّفين، الآية ٢٦.

أزمات قد تحول دون تحقيق التفاعل الإيجابيّ المنتظر بين مختلف الأجيال. فالحوار أصبح قليلًا داخل الأسرة، والأدوار أصبحت متداخلةً ومضطربةً، وكلّ هذا سيكون له انعكاس سلبيّ على تماسك الأسرة.

ونؤكّد في هذا السياق الثقافيّ التواصليّ أهمّيّة التربية على الحوار والتفاوض. إذ لا يمكن للتفاعل بين الأجيال أن يتحقّق دون وجود حوار حقيقيّ بين الأفراد والجماعات. نحتاج اليوم إلى تربية على الحوار تشمل كلّ مؤسّسات المجتمع. فنحن نحتاج إلى التربية على الحوار في البيت مع أفراد العائلة، وفي المدرسة والجامعة مع الأساتذة والطلبة، وفي المجتمع مع بقيّة الأفراد والجماعات. نحتاج، مستقبلًا، إلى تطوير المعارف المتعلّقة بالتربية على الحوار، واقتراح استراتيجيّات عمليّة في هذا المجال. ويمكن للمنظّمات الدوليّة والإقليميّة التي ذكرناها سابقًا أن تلعب دورًا أساسيًّا في اقتراح برامج تربية على الحوار، تتحوّل، من خلال المتابعة وحسن الإشراف، إلى تطبيقات تعليميّة، ومشاريع ثقافيّة وإبداعيّة وإعلاميّة، علّنا من خلال الدربة على الحوار البنّاء، والتفاوض الإيجابيّ، نوجّه التفاعل بين الأجيال وجهةً حضاريّةً إبداعيّةً، نتجاوز من خلالها مشاكلنا، ونلحق بركب الحضارة بكلّ حماس وتعاون على البرّ والتقوى، {وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَافِسُونَ}[41].

مراجع

١ صحابيّ ابن صحابيّ، توفي سنة ٥٤ للهجرة، وساهم في الفتوحات الإسلامية زمن النبوّة وبعدها.

٢ جمال الدين محمّد بن مكرم بن منظور، ١٩٩٣، لسان اللسان: تهذيب لسان العرب، دار الكتب العلميّة، بيروت، الجزء ١، الصفحة ٢٢٠.

٣ انظر، ١٨٦, *Le dictionnaire Larousse de proche Paris: librairie Larousse, p*. ١٩١٨.

٤ مجموعة مؤلّفين، بدون تاريخ، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعيّة، الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة، الصفحة ٢٠٥.

٥ المصدر نفسه، الصفحة ٨٢.

٦ لسان اللسان، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٣٠٠.

٧ وهذا ما تؤكّده الآيات الكريمة التالية:

سورة آل عمران، الآية ٥٥: {ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ}.

سورة المائدة، الآية ٤٨: {إِلَىٰ الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ}.

سورة الأنعام، الآية ١٦٤: {ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ}.

سورة الحجّ، ٦٩: {ٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ}.

٨ عبد الرحمن بن خلدون، مقدّمة ابن خلدون (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٧١)، الصفحة ١٣٢.

٩ سورة آل عمران، الآية ١٩٠: {إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلأَرْضِ وَٱخْتِلاَفِ ٱلَّيلِ وَٱلنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي ٱلأَلْبَابِ}.

١٠ هذا ما أكّده الشوكاني في تفسير هذه الآية. إذ قال، "{وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ}، أي: تعاقبهما، وكون كلّ واحد منهما يخلف الآخر، وكون زيادة أحدهما في نقصان الآخر، وتفاوتهما طولًا، وقصرًا، وحرًّا، وبردًا"؛ انظر، محمّد بن عليّ بن محمّد الشوكاني، ٢٠٠٧، فتح القدير، تحقيق يوسف الغوش، بيروت: دار المعرفة، الصفحة ٢٦٢.

١١ سورة البقرة، الآية ١١٣؛ سورة النحل، الآية ١٢٤؛ سورة يونس، الآية ٩٣؛ سورة السجدة، الآية ٢٥؛ سورة الجاثية، الآية ١٧.

١٢ رواه ابن أبي شيبة في المصنَّف؛ عدد ٢٥٩٢٤.

١٣ لسان اللسان، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٧٥.

١٤ المصدر نفسه، الصفحة ٧٥.

١٥ حديث مأثور.

١٦ عبد المتعال الصعيدي، "برّ المخالفين في الإسلام"، رسالة الإسلام، العدد ٢١، جمادى الأولى، يناير ١٣٧٢هـ/١٩٥٤م، الصفحة ٩٧.

١٧ لسان اللسان، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٧٥.

من قيم الإسلام، ومقصد من مقاصده. فالتربية على التقوى تعني تربية الأجيال الجديدة على حبّ الخير ومنفعة الآخرين دون حصرهم بآليّات دقيقة وأفكار ثابتة.

تنبّهت الإنسانيّة اليوم إلى أهمّيّة الحديث عن التربية داخل الأسرة، وخاصّةً قبل مرحلة الدراسة. فهذه المرحلة خطيرة ومؤثّرة. بل لا نبالغ إذا اعتبرناها أهمّ مرحلة في تكوين شخصيّة الإنسان على جميع الأصعدة النفسيّة والفكريّة. وعلى هذا الأساس، ظهر في مجال التعليم والتربية مفهوم "محو الأمّيّة الأسرية"، واعتمدته اليونسكو مشروعًا تربويًّا كونيًّا، يهدف أساسًا إلى معاضدة التعليم التقليدي النظاميّ. وركّز هذا المشروع أساسًا على المناطق النائية، المحرومة من الخدمات التعليميّة الضروريّة. وتُميّز وثيقة اليونسكو بين ثلاثة أشكال من التعليم: التعليم النظاميّ والتعليم غير النظاميّ والتعليم اللانظاميّ. ويندرج مشروع "محو الأمّيّة الأسريّة" ضمن النظام التعليميّ اللانظاميّ. وهذا النظام "يركّز على التفاعلات بين الأجيال داخل الأسرة والمجتمع لتعزيز المهارات التعليميّة والحياتيّة ذات الصلة"[٣٢]. ونلاحظ من خلال الشاهد النصّيّ السابق اهتمام اليونسكو بمسألة التفاعل بين الأجيال، وانفتاح مؤسّسات المجتمع بعضها على بعض. ويدفعنا هذا الحديث إلى التساؤل عن دور المنظّمات الدوليّة والإقليميّة في طرق هذه الموضوع، وتوجيهه الوجهة الحضاريّة الإنسانيّة المنتظرة. ولئن ساهمت "اليونسكو"[٣٣] و"الإيسسكو"[٣٤] و"الألكسو"[٣٥] في ترشيد العلاقات الاجتماعيّة عمومًا وبين الأجيال بصفة أخصّ، فإنّ دورها في تنضيج التفاعل بين الأجيال، وبناء ثقافة تواصليّة مناسبة، ما زال محدودًا لا يعكس أهمّيّة هذه المنظّمات وإمكانيّاتها اللوجستيّة والماديّة. فالتفاعل بين الأجيال استحال أحيانًا صراعًا وصدامًا. ولم تستطع وسائل الإعلام وبرامج التعليم وفضاءات الثقافة أن تنشر ثقافة التفاعل. بل نجدها، بقصد أو بدون قصد، تُكرّس الصدام وتوسّع من الهوّة الموهومة بين الأجيال. وعلى هذا الأساس، ننتظر من المنظّمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم (ALESCO)، والمنظّمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثقافة (ESESCO)، مزيدًا من الاهتمام بهذا الموضوع. فالمجتمعات العربيّة والإسلاميّة أصبحت مجتمعات مأزومة، تشكو من عدّة صعوبات تواصليّة، وتتلذّذ بمختلف أشكال الصراع. ولا يمكن تجاوز ذلك إلّا من خلال إعادة الاعتبار للمدخل الثقافيّ، والمزيد من التركيز على التربية والتعليم، و"ردم الفجوة بين المنزل والمدرسة والمجتمع"[٣٦]. ولا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول بأنّ الوقت حان حتّى نبحث في استراتيجيّة واضحة، عربيًّا وإسلاميًّا، تُعنى بمسالة التفاعل بين الأجيال، وسبل توظيفه في نهضة الأمّة، وتحقيق التقدّم الحضاريّ.

اقترحت الإيسيسكو مجموعةً من الاستراتيجيات[٣٧] تتعلّق بالعالم الإسلاميّ، تهتمّ بالثقافة والتربية والتنمية. كما صدر عن هذه المنظّمة الإسلاميّة "إعلان جدّة بشأن تمكين الشباب وتفعيل أدواره في تحقيق نهضة العالم الإسلاميّ"[٣٨]. ولكنّنا لا نجد صدًى لهذه الإعلانات والإسهامات على مستوى الواقع الاجتماعيّ والثقافيّ والتربويّ والسياسيّ. وينطبق الأمر نفسه على الألسكو. ويدفعنا هذا الأمر إلى التساؤل عن أداء هذه المنظّمات ومدى استجابتها لحاجيّات الشعوب الإسلاميّة والعربيّة الثقافيّة والتواصليّة.

والطريف أنّ المهتمّين بالتربية والتعليم ودورهما في توجيه التفاعل بين الأجيال يركّزون اهتمامهم على المدرسة والجامعة، وما تعلّق بهما من برامج تعليميّة ومشاريع تربويّة، ولكن قلّما نجد من اهتمّ بالأسرة ودورها التعليميّ. فالأسرة تمثّل "الجماعة المرجعيّة الأولى التي يتعلّم فيها الفرد الثقة بالنفس والمسؤوليّة والاستقلال"[٣٩]، و"من خلالها يتحوّل الفرد من كائن بيولوجي إلى كائن اجتماعيّ"[٤٠]، وفي إطارها تتكوّن أبرز التفاعلات بين الأجيال المختلفة المكوّنة للأسرة. ويأخذ هذا التفاعل بين أفراد الأسرة عدّة أبعاد، روحيّة وعاطفيّة ونفسيّة وفكريّة ومعرفيّة وعمليّة، وما شاكل. ولكنّ المشكلة التي تؤرّقنا، كما تؤرّق غيرنا، أنّ الأسرة أصبحت مهدّدةً في تماسكها ومدى التزامها بدورها التواصليّ المنشود. وكنّا نعتقد لزمن قريب أنّ أزمة الأسرة وانحلالها مرتبطان أساسًا بالمجتمعات الغربيّة، ولكنّ البحوث الميدانيّة الاجتماعيّة أثبتت أنّ الأسرة في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة أصبحت بدورها تعيش

ثالثًا: في ثقافة التفاعل بين الأجيال: من أجل غد أفضل

يثير الحديث عن ثقافة التفاعل بين الأجيال عدّة استفهامات تتعلّق بطبيعة الثقافة السائدة، ومدى إسهام الشباب في إثرائها وتوجيهها الوجهة الحضاريّة المنتظرة. وقبل أن نتحدّث عن البعد الثقافي المتعلّق بالتفاعل بين الأجيال، لا بدّ أن نفهم معنى التفاعل في خلفيّته الثقافيّة. ويحتلّ مفهوم التفاعل interaction مكانةً محوريّةً في تحليل الخطاب البشريّ بكلّ تفريعاته ومستوياته. وما التفاعل بين الأجيال إلّا تفاعل بين الخطابات المختلفة والمتباينة. وينظر تحليل الخطاب إلى التفاعل باعتباره تواصلًا بين الأفكار والجماعات، وينشد التفاعل وتحقيق الانسجام. وليس المقصود بالانسجام تماثل الأفكار وتطابق التصوّرات، بل المقصود به وجود قوانين توجّه الاختلاف بين الجماعات وتعقلنه. وجدير بالذكر أنّ المختصّين في تحليل الخطاب ميّزوا بين ضربين من التفاعلات في أبعادها الخطابيّة والاجتماعيّة: (١) التفاعلات المتناظرة و(٢) التفاعلات التكميليّة؛ تكون أطراف التفاعل في الحالة الأولى "على قدم من المساواة، أمّا في التفاعلات التكميليّة، فإنّنا نجد الفوارق بينهم بيّنة جدا"[٣٠]. وهذا التقسيم، على أهمّيّته لا يعكس أحيانًا عمق التفاعل وكيفيّة اشتغاله. فالتناظر، وإن أظهر تماثلًا وتقارُبا، فإنّه يُخفي تبايُنا واختلافًا. والفوارق، وإن بدت شاسعةً، فإنّها تحتوي قيمةً تواصليّةً ضمنيّةً لا يستهان بها. ويمكن أن نفهم هذا التقسيم من زاوية الوظائف التي يضطلع بها كلّ طرف تفاعليّ. فقد يرشّح السياق التفاعليّ طرفًا في التفاعل حتّى يضطلع بوظيفة قياديّة أو استشاريّة مرجعيّة. وقد يتحوّل ذلك الطرف إلى طرف مهيمن. وربّما تحوّل في سياق آخر إلى طرف ثانويّ أو عَرَضيّ. فالوظائف قد تتغيّر بتغيّر السياق والمقام. فمن كان ينصح قد يُنصح، ومن استُشير قد يستشير غيره، ومن كان قائدًا قد يصبح في سياق آخر مقودًا، وربّما تحوّل المعلّم في مقام مغاير إلى متعلّم. فالأدوار ليست ثابتةً، وهذا يعني أنّ العلاقة بين الأجيال ليست متكلّسةً، لا تتطوّر، بل هي متطوّرة تطوّر التفاعل وتغيّره.

ليس من اليسير أن نقف عند مختلف جوانب التفاعل الثقافيّ بين الأجيال. ومردّ ذلك إلى تعدّد وجوه الثقافة وتنوّع مجالاتها. وكان بودّنا أن نجيب على السؤال الإشكاليّ التالي: ما هي الجوانب الثقافيّة المتعلّقة بالتفاعل بين الأجيال؟ وتتطلّب منّا الإجابة عن هذا السؤال عملًا مستقلًّا. أمّا قصارى جهدنا في هذا العمل فأن نقف عند أبرز وجوه هذه المسألة. وسنركّز أساسًا على التعليم ورهاناته ودوره في توجيه التفاعل بين الأجيال الوجهةَ الحضاريّة المنتظرة. وجدير بالذكر أنّ التعليم يمثّل أساس التفاعل بين الأجيال. ولا نقصد بالتعليم تلك الممارسة البيداغوجيّة المخصوصة التي يضطلع بها مدرّسون في فضاءات معلومة، ووفق برامج مضبوطة فحسب. بل نقصد بالتعليم ذلك العمل التربويّ الخالد الذي يستفيد منه الإنسان منذ ولادته إلى أن يلتحق بربّه، استئناسًا بالقول المأثور: "اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد". فالتفاعل الاجتماعيّ تفاعل تربويّ بالأساس. ولا يقتصر أداء التفاعل التربويّ على المدارس والجامعات، بل يتجاوز ذلك بكثير ليشمل كلّ مؤسّسات المجتمع وفضاءاته. وتُعتبر الأسرة أهمّ مؤسّسة تحتضن هذا التفاعل التربويّ وتوجّهه وجهةً مخصوصةً قد تيسّر التواصل بين الأجيال وقد تعطّله.

أكّد الإسلام على دور الأسرة في ترشيد التفاعل بين الأجيال. فالأسرة تربّي وتعلّم وتثقّف. وإذا أردنا أن نعدّ جيلًا قويًّا وطموحًا ومتفاعلًا مع الأجيال التي سبقته، والأجيال التي ستأتي بعده، لا بدّ أن يلقى تربيةً مسؤولةً وحكيمةً. وفي هذا السياق، نفهم دعوة عمر بن الخطاب الخالدة: "أحسنوا تربية أولادكم فقد خُلقوا لجيل غير جيلكم". فالتربية على حبّ الخير وتحصيل المصالح ودفع المفاسد واجب على كلّ مسلمة ومسلم. وهذا الصنف من التربية لا يخصّ المسلمين فحسب، بل هو مطلب كونيّ. فالله تعالى خلق البشر لتعمير الكون، وتبليغ روح الرسالات. وفي هذا السياق المخصوص، نفهم قوله تعالى، في مستهلّ سورة النساء، {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا}[٣١]. فهذا الخطاب القرآنيّ موجّه للناس كافّة، واقترن بالتقوى. فالأجيال تتعاقب وتتباين، فتختلف من حيث التصوّرات والرؤى والأفكار، لكنّها تتّفق في التقوى وتطبيقاتها المختلفة. فالتقوى قيمة

وكان يفضّل تكليف الشباب بعد إسلامهم بدعوة قومهم، والقيام بشؤونهم بعد إسلامهم، ولنا في قصّة أسماء بن الحارثة خير مثال على ذلك. إذ خصّه الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بتمثيله في قومه وهو الشّاب اليافع. فالتفاعل بين الأجيال من منظور نبويّ لا يكون إلاّ بالاحترام المتبادل، والاعتراف بقدرات الآخرين وكفاءاتهم، وخبراتهم، وحقّهم في الاندماج التفاعلي البنّاء. فليس من الحكمة تهميش جيل أو عزله عن الحياة الاجتماعية والسياسيّة. بل الحكمة كلّ الحكمة أن يستثمر الكهول والشيوخ حماس الشباب وطوحهم. وهذا ما فعله الرّسول الحكيم حينما طلب منه كلّ من سمرة بن جندب[٢٦] ورافع بن خريج – وكانا في بداية الشباب الحالم – المشاركة في غزواته فلم يتحمّس لذلك. ثمّ طلب منهما المصارعة فتصارعا، وأظهرا كفاءات قتاليّة عالية، فأجازهما ورحّب بهما. وندرك من خلال هذه السيرة أهمّيّة التواصل والحوار في تحقيق التفاعل الإيجابيّ بين الأجيال. فوحدة المشروع الفكريّ والحضاريّ تقلّل من الهوّة بين الأجيال، وتيسّر التفاعل بينها.

يحتاج الشباب إلى خبرة الكهول وحنكة الشيوخ، وتوجيه مؤسّسات المجتمع المختلفة، ولكنّ هذا لا يعني أنّ الشباب لا علم لهم ولا معرفة. فكم من شابّ أبهر الناس بعلمه وعمق معارفه. ويضيق المجال بذكر نخب علميّة شابّة سجّلت اسمها بحروف من ذهب في تاريخ الإنسانيّة. ولم يكن التاريخ الإسلاميّ استثناءً. فقد كان عبد الله بن عبّاس[٢٧]، حبرُ الأمّة وبحرها، مرجعًا في التفسير والمعارف الدينيّة، وكان شابًّا. كما عُرف معاذ بن جبل بسعة معارفه وحكمته. فقد اعتبره الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، من أعلم المسلمين في زمنه، وكان عندها شابًّا في مقتبل العمر. وفيه جاء حديث الرسول الأعظم: "أعلم أمّتي بالحلال والحرام معاذ بن جبل". وكان مصعب بن عمير أوّل صحابيّ يرسله الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، لتبليغ الرسالة في قومه، فأحسن إقناعهم بالإسلام، وكان شابًّا صغيرًا في العمر. وبعد فتح مكّة، واستقرار المسلمين بها، خرج الرسول منها في جيش للقتال، وكلّف عتاب بن أسيد إدارةَ شؤون مكّة، والصلاة بالمسلمين وكان عندها شابًّا في مقتبل عمره. ولا غرابة أن نجد كبار الصحابة اعتنقوا الإسلام شبابًا، ودافعوا عنه وهم في ريحان عمرهم. فعمر بن الخطّاب اعتنق الإسلام وعمره ستّة وعشرون سنة. وأسلم عثمان وهو في عقده الثاني. كما دخل الإسلامَ الزبير بن العوّام، وطلحة بن عبيد الله، وسعد بن أبي وقّاص، وعبد الله بن مسعود، والأرقم بن أبي الأرقم، وعليّ بن أبي طالب، وسعيد بن زيد، وزيد بن ثابت، وصهيب الرومي، وجعفر بن أبي طالب، ولم يتجاوزوا العقد الثاني من عمرهم. وغيرهم كثر من الصحابة والصحابيّات، ولكنّ المقام لا يسمح بذكرهم جميعًا.

ولم يكن هذا الاهتمام المخصوص بالشباب حكرًا على الإسلام. بل نجد أغلب أتباع الديانات عند ظهورها من فئة الشباب؛ {فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ"[٢٨]. وفي تجربة دينيّة إبراهيميّة أخرى، برز {فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى}[٢٩]. واستطاع هؤلاء الشباب أن يصنعوا المعجزات بفضل إيمانهم وإرادتهم التي لا تُقهر.

وجدير بالذكر أنّ الفكر المقاصديّ الذي جاء به الإسلام استحال جسرًا معرفيًّا وعَقَديًّا وروحيًّا يجمع بين الأجيال المتباينة، ويوجّه التفاعل بينها وجهةً بنائيّةً حضاريّةً تُفيد الخلق والكون في كلّ عصر ومصر. فظاهر الدين متغيّر، والعادات والتقاليد متطوّرة، وفهم النصّ وتشريعاته قائم بالضرورة على الاختلاف والتنوّع. أمّا مقاصد الشرع، بما هي روح الدين، ومقصود التنزيل، فباقية بقاء الإنسان على وجه البسيطة. فالمسلم من سلم الناس من لسانه ويده، وخير الناس أنفعهم، وعلى المسلم تعمير الأرض من خلال ترسيخ العمران، ولا يتحقّق العمران إلّا من خلال تحقيق المقاصد، ونشر العدل، وحفظ الأنفس والأموال والأعراض، ومحبّة الآخرين، واحترامهم، والخوف عليهم، والدفاع عنهم، واحترام المواقيت والعهود، والتحمّس للعلم والعمل، ونصرة المظلوم ومساعدة المحروم، وما شاكل ذلك. قد نختلف في تحقيق هذه المقاصد السامية وغيرها ممّا لم نذكر، وقد نتباين في كيفيّة التعبير عنها، أو طريقة وصفها وتقديمها، ولكنّ كلّ الأجيال، وإن تغايرت من حيث الزمان والمكان والعقائد، فإنّها تتّفق على هذه القيم النبيلة وأهمّيّتها في بناء مجتمع سليم.

السائد، وإن أحيط بهالة من التقديس. وتعود بوادر هذه النزعة "الثوريّة" إلى مرحلة المراهقة التي تتميّز بالتقلّبات والاضطرابات. ويتميّز المراهق بالبحث عن التميّز والخصوصيّات. وتصبح نظرته إلى الأمور أكثر نسبيّةً. وغالبًا ما نجد في المجتمع، بكلّ مؤسّساته منزعَين فكريَّين متغايرَين، تحدّث عنهما حليم بركات بإطناب حينما درس المجتمعات العربيّة وتفاعلاتها[٢٢]؛ يتمثّل المنزع الأوّل في المحافظة على القديم، وتقديس رموزه، والخوف من كلّ تغيير وتجديد، وغالبًا ما يهيمن على هذا النمط من التفكير على الكهول في مراحلهم المتأخّرة والشيوخ؛ أمّا المنزع الثاني فيتميّز بتمرّده وحبّه التغييرَ ورغبته في التحرّر من ثقافة التنميط والتقليد. ويسيطر هذا المنزع التحرّريّ على فئة الشباب، ومن حافظ على شبابه من الكهول والشيوخ. وغالبًا من تميل المؤسّسة الدينيّة إلى الفكر المحافظ. فالفكر الدينيّ، عمومًا، يخاف كلّ تجديد، ويحارب كلّ تحرّر. ويمكن لكلّ متمعّن في تاريخ ثقافتنا الإسلاميّة، القديمة والحديثة والراهنة، أن يكتشف هذا الصراع الصريح والضمنيّ بين الـمُصلِحين الشبّان والفكر الدينيّ المحافظ.

ولنا في تاريخ الفكر الإصلاحيّ التونسيّ خير مثال على ذلك. فقد أظهر الشيخ عبد العزيز الثعالبي – ولم يتجاوز بعد عقده الثاني - بُعدا فكريًّا تحرّريًّا لا يستهان به. فأنشأ الثعالبي عدّة صحف، ونشر فيها مجموعةً من المقالات المتمرّدة على الثقافة السائدة شغلت معاصريه، فانتقده المنتقدون[٢٣]، وسخط عليه الساخطون. وتجلّى هذا المنزع المستنير في كتابه، روح التحرّر في القرآن ، الذي صدر باللغة الفرنسيّة سنة ١٩٠٤، تحت عنوانL'esprit libéral du Coran. ويُظهر هذا الكتاب عقليّة مُصلح شابّ، نظر إلى الثقافة الإسلاميّة من منظور مختلف، وعمل على ترسيخ العدالة والحرّيّة والكرامة في زمن هيمن عليه الاستعمار، بظلمه وقهره. وقد تحالف الاستعمار الفرنسيّ الغاشم مع علماء الدين المحافظين، الرافضين لفكره المتحرّر، فكادوا له المكائد، وقدّموه للمحاكمة، وحرّضوا عليه العامّة، ولم تقرّ أعينهم إلّا حينما نُفي من البلاد.

إنّ حديثنا عن الشيخ الثعالبي لم يكن غير حديث عن جيل من الشباب المفكّر المبدع، يظهر في كلّ عصر من العصور، فيعلن سخطه على ثقافة بالية توارثتها الأجيال دون تمحيص أو تدقيق، ويطالب بالمراجعة والتدبّر، وإعادة تشكيل الثقافة الإسلاميّة، وتحريرها ممّا علق بها من شوائب وانزياحات. لقد أوهَمَنا العقل السلفيّ السائد والمهيمن أنّ علم السلف أفضل بالضرورة من علم الخلف، فالسابقون أكثر من اللاحقين فهمًا للدين والحياة؛ كلّ جيل أفضل من الجيل الذي يليه؛ فالسلف هم الأصل، والأجيال اللاحقة المتعاقبة لا بدّ أن تأخذ عن سابقيها، وتلتزم بما ألزموا به أنفسهم. وهذه المغالطة شوّهت الثقافة الإسلاميّة، وأضرّت بمجالها الإبداعيّ ومشروعها التنويريّ الإنسانيّ. ولذلك انتقد عدد كبير من العلماء والمفكّرين العقل السلفيّ المحض، وتقديس الأجيال السابقة، وذمّ اللاحقة منها. ويمكن أن نذكر، على سبيل المثال، ما أعلنه الشوكاني في مقدّمة كتابه، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. إذ قال صراحةً، منتقدًا حصر العلم في الجيل الإسلاميّ الأوّل: "وبعد فإنّه لـمّا شاع على ألسن جماعة من الرعاع اختصاص سلف هذه الأمّة بإحراز فضيلة السبق في العلوم دون خلفها حتى اشتهر عن جماعة من أهل المذاهب الأربعة تعذّر وجود مجتهد بعد المائة السادسة، كما نقل عن البعض، أو المائة السابعة، كما زعم آخرون. وكانت هذه المقالة بمكان من الجهالة لا يخفى على من له أدنى حظّ من علم، وأنزل نصيب من عرفان، وأحقر حصّة من فهم"[٢٤].

لقد احترم الإسلام في الشباب فضولهم، وعزيمتهم، وحبّهم الأفضلَ، ورغبتهم في التغيير والتحسين والتطوير. ولذلك شجّع الإسلام الشباب على الاضطلاع بدورهم الرساليّ الكامن في تحقيق المصالح، ودرء المفاسد، وإرساء مجتمع متوازن، يقوم على العدل والحرّيّة وحبّ العمل. وأدرك الرسول الأعظم بفضل حكمته أنّ المراهنة على الشباب تجلب الخير والمنفعة. فاعتمد عليهم في الصعاب، إيمانًا منه أنّ التفاعل الإيجابيّ بين الشباب يذلّل الصعوبات ويحقّق الانتصارات. ولذلك اختار، صلّى الله عليه وسلّم، دار الأرقم بن أبي الأرقم[٢٥] ولم يتجاوز العشرين من عمره، ليجعل منها مكانًا سرّيًّا يجتمع فيه مع صحابته في مكّة، بعيدًا عن عيون سادات قريش وجواسيسها.

بين الأجيال، في التقليد الإسلاميّ، بالعلاقات العائليّة، وعلاقة المجتمع بالشباب، وعلاقة المعلّم بالمتعلّم، وعلاقة المؤسّسة الدينيّة بالمتديّنين الشباب. فالعلاقة بين الآباء والأبناء جوهر العلاقة بين الأجيال. وتقوم هذه العلاقة على عدّة واجهات ماديّة وروحيّة ونفسيّة ورمزيّة. فهي علاقة حبّ ومودّة واعتراف بالجميل وصحبة من المهد إلى اللحد وتعاون على البرّ والتقوى. وقد جاء في الحديث النبويّ: "رحم الله والدًا أعان ولده على برّه"[١٣].

ولا نبالغ إذا قلنا بأنّ مصطلح البِرّ من أهمّ المصطلحات في الثقافة الإسلاميّة. ولم يكن اعتماده من قِبَل الرسول الأعظم اعتباطيًّا، بل كان مقصودًا حقّ القصد. فالبرّ قيمة متعدّدة الوجوه ومختلفة المشارب، بل لعلّها مقصد من مقاصد الشرع، من أجله نُزّلت الرسالات واستُخلف الإنسان في الكون. ومن معاني البرّ المتعدّدة، نذكر "الصدق والصلاح والخير"[١٣]؛ والبرّ، أيضًا، "خير الدنيا والآخرة"[١٤]. فإعانة الوالد لولده على البرّ تعني تربيته على الصدق وحبّ الخير وتحقيق المصالح ودرء المفاسد. وهذه القيم النبيلة تمثّل مقاصد الإسلام السامية. فاختلاف الأجيال في التصوّرات والمقاربات لا ينفي وجود قيم مشتركة متأصّلة في العمق الإنسانيّ، اتّخذها الإسلام مقاصد له، لأنّها تصله بالإنسان مطلقًا. فكلّ الثقافات والحضارات والأديان والجماعات تتّفق على حبّ الخير والصلاح والالتزام بالصدق. فالرسول، صلّى الله عليه وسلّم، عُرف بصدقه، طفلًا وشابًّا وكهلًا، وشدّ قلوب الناس وعقولهم بصدقه، وتواصل روحًا خالدةً بين الأجيال لأنّه الصدوق الداعي إلى سيادة الخير والصلاح. وهو القائل: "خيركم أنفعكم للناس"[١٥]. فإذا تنافس الناس، مهما كانت أعمارهم وأجيالهم، على فعل الخير وتحقيق المصالح ودفع المفاسد، تحوّل الصراع إلى تفاعل بنّاء، واستحالت الفجوة الموهومة مشروعًا حضاريًّا يُسهم كلّ الناس في تشييده، بطرق مختلفة، واعتمادًا على تصوّرات متباينة. فالاختلاف في فعل الخير وتحصيل البرّ أمر مطلوب، بل واجب. فالاختلاف في البرّ رحمة وإبداع.

البرّ مطلب إنسانيّ، والرسول، صلّى الله عليه وسلّم، صاحب رسالة إنسانيّة لا تنحصر في جيل، أو عصر، أو جماعة، ومثل هذا الحديث "لا يكون إلّا مِن قلبٍ غَمَرَهُ البرّ بالناس كافّةً"[١٦]. ونفهم ممّا سبق أنّ التربية على البرّ تيسّر التواصل بن الأجيال والتفاعل بينها. ولذلك جاء في معاجم اللغة: "تبارروا: تفاعلوا"[١٧]. والتفاعل يستوجب الاشتراك والتقاسم. فالبرّ منشود سماويّ كونيّ تسعى كلّ الأجيال، في مختلف الأمصار والأزمان، ومن خلال مختلف الحضارات والأديان أن تحقّقه، وتجعله سلوكًا بشريًّا يجلب السعادة والأمن لبني البشر؛ {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ}[١٨]. وفي هذا الإطار، نفهم سرّ اهتمام الرسول بالشباب، ومراهنته عليهم. فكان يكلّفهم بالدعوة والقيادة، ويسمع منهم ويأخذ بنصائحهم، ويدفع الكهول والشيوخ على الاقتداء بهم، والائتمار بأمرهم. ولذلك جعل من كبار الصحابة جنودًا في جيش أسامة بن زيد، وألزمهم بقيادته وطاعته. وهذا مثال رائع من سيرة الرسول، يؤكّد تواصل البرّ بين الأجيال دون صدام أو صراع.

ويتجلّى البرّ أيضا في التراحم بين الأجيال المختلفة، عمومًا، وبين الآباء والأبناء، بصفة أخصّ، داخل العائلة الواحدة. فالتراحم وجه من وجوه التفاعل الإيجابيّ بين أفراد الجماعة الواحدة. ولذلك أعلن الرسول الأعظم، صلّى الله عليه وسلّم، أن "ليس منّا من لم يوقّر كبيرًا ويحترم صغيرًا"[١٩]. ودعا الوالدين إلى الرفق بالأبناء ومصاحبتهم ومحاولة فهمهم. كما أكّد على طاعة الأبناء آبائهم، واحترامهم، وعدم إيذائهم، خاصّةً عند الكبر: {فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا}[٢٠]. ولا نبالغ إذا قلنا بأنّ هذه القيم قيم إبراهيميّة بامتياز. فالديانات الإبراهيميّة جميعها أكّدت على ضرورة مدّ جسور التراحم والتوادّ بين الآباء والأبناء. وفي هذا السياق نفهم دعوة المسيح: "أيّها الأبناء أطيعوا والدَيكم في الربّ، فهذا عين الصواب [...] وأنتم أيّها الآباء لا تثيروا غضب أبنائكم، بل ربّوهم حسب وصايا الربّ وتأديبه"[٢١] – ولا تعني الطاعةُ الانقيادَ الأعمى للسابقين، أو الأخذ عنهم دون تدبّر أو تفكّر. لقد احترم الإسلام في الشباب نزعته إلى التجديد، وثمّرده على المسلّمات التي توارثتها الأجيال. ونجد أنفسنا في مشغل آخر متعلّق بالتفاعل بين الأجيال يتعلّق بالبعد الفكريّ لهذا التفاعل.

يتميّز الشباب بالرغبة في التجديد والتطوير وتجاوز

يدفعنا حديثنا عن التفاعل بين الأجيال، الحاضن لمفهوم الصراع المتداول، إلى مراجعة مفهوم الفجوة بين الأجيال، وهو مفهوم شائع نجد صداه في عدد كبير من الأدبيّات المعاصرة. فالفجوةُ، لغةً، "المتّسع بين الشيئين"[٦]. ونفهم من هذا سعة التباين بين الطرفين، فالحديث عن فجوة بين الأجيال يعني وجود قطيعة بينها على مستوى التمثّلات والقيم والسلوك والرموز وبناء الشخصية وفهم العالم. ولكنّنا حينما نتمعّن في طبيعة العلاقة بين الأجيال لا نجد فجوات انقطعت من خلالها العلاقة بين هذا الجيل وذاك. والحديث عن جيل مضبوط المعالم – كما أسلفنا القول – ضرب من المجازفة لا يمكن التسليم به بهذا اليسر. فالعلاقة بين الأجيال علاقة تفاعل بما هو تأثير وتأثّر. والتفاعل تواصل دائم بين مختلف الأطراف، لا ينقطع البتّة، ولا يحدث الفجوة.

يحيل حديثنا عن التفاعل على مسألة الاختلاف، والتعدّد والتنوّع، باعتباره سنّة الله في الخلق. فالناس مختلفون بالضرورة. وكلّ فرد ينظر إلى الأشياء من منظور مختلف، ومن حقّه أن يدافع عن وجهة نظره، وأن يتحمّس لأفكاره، وربّما غضب من أجلها، أو تعصّب لها. ولا مبرّر أن يمارس فرد الوصاية على غيره من الأفراد، مهما كان سنّه، أو جيله، أو مكانته الاجتماعيّة. فكلّنا نختلف. ولا قطيعة بيننا ولا فجوة. فالله فقط يحسم فيما اختلفنا فيه[٧].

وفي هذا السياق جاءت دعوة عمر بن الخطاب: "أحسنوا تربية أولادكم فقد خلقوا لجيل غير جيلكم". وهذا يعني أنّ الأصل في العلاقة بين الأجيال هو الاختلاف. ويشمل الاختلاف نمط الحياة والنظرة إليها. ولا يقصد عمر بن الخطاب الجيل بمفهومه السوسيولوجيّ الذي أصبحنا نفهمه اليوم. بل يقصد به الزمن بما هو إطار ثقافيّ يوجّه سلوك الأفراد وجهةً تميّزهم عن غيرهم ممّن سبقوهم حقبةً، أو حقبات، من الزمن.

فالاختلاف بين الأجيال يناقض القول بوجود فجوة بين جيل وآخر، لأنّ الاختلاف يتطلّب التعايش والتواصل، وينبذ القطيعة والفصل. ولذلك صرّح عبد الرحمن بن خلدون، في إطار تأسيسه لنظريّة العمران البشريّ: "اعلم أنّ اختلاف الأجيال في أحوالهم إنّما هو باختلاف نحلهم من المعاش"[٨]. ونفهم من ارتباط المعاش، تمثّلًا وسلوكًا، بالعلاقة بين الأجيال أهمّيّةَ البعد المقاصديّ في الطرح الإسلاميّ. فالجامع بين الأجيال المختلفة منفعة الناس، وتحصيل المصالح، ودرأ المفاسد. ولكنّ تدبّر المقاصد وتطبيقها يختلف من جيل إلى آخر. لقد تحدّث الله تعالى عن اختلاف الليل والنهار[٩]، ودعا المؤمنين إلى الاعتبار بتداول الأدوار بينهما. فالعلاقة بينهما ليست علاقة تقابل، أو تناقض، بل هي علاقة تكامل وتعاقب[١٠]. وحينما يخيّم الليل على جزء من أجزاء هذا الكون، تشرق الشمس ويسود النهار في أجزاء أخرى منه. فتقسيم اليوم إلى ليل ونهار يختلف من حيث الطول والمواقيت من بلد إلى آخر، ممّا يعني أنّ الاختلاف سنّة من سنن الكون، وأنّ البحث عن التماثل ووحدة الأنساق ضرب من الوهم والإيهام والتعسّف. ولذلك أكّد القرآن، في عدّة آيات، أنّ الفكر يقوم أساسًا على الاختلاف والتباين. ولا يعرف سرّ هذا الاختلاف وحقائقه الباطنة إلاّ الله تعالى حينما يحكم يوم الحكم {فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ}[١١]. وقد فهم القشيري في تفسير الآية السابقة أنّ الاختلاف تشريع ملزم للتعدّد والتميّز داخل النسق الواحد. فلا ينبغي لمؤمن أن يكون مماثلًا لأخيه المؤمن. فالطرق إلى الله بعدد أنفس الخلائق. وكلّ مؤمن لا بدّ أن يتفرّد بمسلك يقوده إلى الخلاص.

ولا يمكن في هذا العمل أن نتحدّث عن التفاعل بين الأجيال دون الوقوف عند باقة من المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بالتفاعل سلبًا وإيجابًا. ونخصّ بالذكر مفاهيم الصراع والهيمنة والقطيعة والصدام والتواصل والتعاون والحوار والتوادّ والتآزر والتربية والتوجيه والتأطير والتشجيع والتحفيز والاختلاف والتباين والتقارب والتباعد وغيرها من المصطلحات التي سنعرض لها بالتحليل والنقد والتدقيق أثناء تحرير هذا المقال.

ثانيًا: في لاهوت التفاعل بين الأجيال: الخلفيّات الثقافيّة والفكريّة والعَقَديّة والمقاصديّة

تناول الخطاب القرآنيّ – كما هو حال بقيّة الكتب الدينيّة الإبراهيميّة – العلاقة بين الأجيال من زوايا مختلفة ومتكاملة في الآن ذاته. إذ ارتبطت العلاقة

الدلالة اللغويّة بمسألة التصنيف الاجتماعيّ، ممّا يعني أنّ هذه المسألة مرتبطة ببناء الشخصيّة، ومتعلّقات الهويّة، واحتياجات الانتماء بكلّ أبعاده وحلقاته.

ويمكن دعم هذا التوجّه الدلاليّ اللغويّ بما أبانه الاصطلاح في مرجعيّاته الفكريّة المختلفة. فالجيل من منظور بيولوجيّ يعني "مجموعةً من الأشخاص لديهم تقريبًا نفس السنّ، أو مجموعة الذين يعيشون نفس الفترة"[٣]. وينحى هذا التعريف منحًى اجتماعيًّا تاريخيًّا. فوسْمُ الجيل بكونه مجموعة من الناس، يجعلنا نصنّف الجيل باعتباره جماعةً، والحال أنّ مفهوم الجماعة يخضع، في عرف الدراسات الإنسانيّة، إلى ضوابط وقواعد وقوانين. ولذلك، من الصعب أن نتحدّث عن جيل مطلق متحرّر من كلّ الضوابط الثقافيّة والاجتماعيّة. فلا يمكن أن نتحدّث عن جماعة بشريّة كونيّة، ونمسح كلّ الأزمنة. على هذا الأساس، من الدقّة أن نتحدّث عن الجيل باعتباره مجموعةً من الأفراد لهم نفس السنّ. ولا يرتبط هذا التحديد بمكان مخصوص، أو زمان معلوم. ولا يراعي هذا التقسيم الخصوصيّات الثقافيّة لكلّ جماعة على وجه المعمورة. وحديثنا عن خصوصيّات الأجيال الثقافيّة لا يعني وجود جماعة أفضل من الأخرى. بل نهدف من خلاله إلى القبول بالتنوّع والاختلاف. إذ لا مبرّر للحديث عن تفاعل الأجيال دون اعتراف غير مشروط بالاختلاف في التصوّرات والسلوكيّات.

ونفهم من التحليل السابق أنّ الجيل مفهوم متعدّد الدلالات؛ فقد نقصد به فئةً من الناس متقاربةً من حيث العمر، وإن تباينت الأمصار والأديان واللغات والثقافات. فجيلي، إذا استطعنا ضبطه بدقّة، يشمل عددًا كبيرًا من متساكني المعمورة في مختلف قارّاتها. ولكنّ الجيل الواحد بهذا المعنى قد لا يتقاسم الهموم نفسها والمشاغل ذاتها. فالسياقات تختلف، والمقامات تتغيّر. وفي هذا السياق يأخذ مفهوم الجيل بُعدًا آخر يرتبط بثقافة المجتمع وسياقاته. ومن هذا المنطلق يتكوّن الجيل من مجموعة أفراد تنتمي إلى مجتمع مخصوص. ولكنّ خصوصيّات المجتمعات ليست محلّ اتّفاق. فدوائر الانتماء متداخلة، ويستطيع الفرد الواحد أن ينتمي إلى أكثر من جماعة، ويكتسب أكثر من شخصيّة جماعيّة، ويتأثّر بأكثر من سياق. فأبناء المهاجرين العرب المولودون في دول أوروبّا، على سبيل المثال، يعيشون هموم أقرانهم الغربيّين ومشاغلهم، كما يعيشون مشاكل أقرانهم في بلدانهم الأصليّة من خلال زياراتهم ومتابعاتهم. فهم يمثّلون جيلًا بالقوّة وجيلًا بالفعل، بمعنى أنّهم يشكّلون أكثر من جيل. فالجيل مفهوم سياقيّ انتروبولوجيّ، يختزل الطبيعة والثقافة في آن، ويحتوي ضغوطات الزمن وسجالات الأفكار في نفس الوقت. فالتفاعل بين الأجيال يعني، من هذا المنظور، تفاعلًا بين سياقات ومنظومات وأطروحات.

ونظرا إلى اتّساع معنى الجيل وتعدّد دلالاته، عمل بعض الباحثين على حصره. فأكّدوا أنّ الجيل فترة مضبوطة من الزمن "تفصل بين أعضاء المجتمع الذين ولدوا في فترة واحدة، وبين الجيل التالي لهم، وتُقدَّر هذه الفترة بحوالي ثلاثين سنة"[٤]. ويثير هذا المفهوم الزمنيّ عدّة إشكاليّات تتعلّق بدقّة هذا الفهم ونجاعته. فالتقدير الزمنيّ لتداول الأجيال نسبيّ. إذ لا يمكن أن نتحدّث عن بداية جيل مخصوص ونهايته. فهذا التحديد الزمنيّ الصارم يرمي بنا في مغالطة مفادها أنّ الأجيال متباينة وواضحة الحدود. وكلّ فرد يعرف بالضرورة جيله والجيل الذي سبقه والجيل الذي يليه. وهذا التصنيف الصوريّ يجعل من العلاقة بين الأجيال علاقة صراع بالضرورة. فكلّ جيل يرى نفسه بديلًا للجيل الذي سبقه ومتجاوزًا له. ولكنّنا لو أمعنّا النظر في تشابك الأجيال وتداخلها، للاحظنا سذاجة هذا التقسيم. ففي كلّ دقيقة تُولد أجيال وأجيال، تتعانق فيما بينها، وتتداخل مشاغلها واهتماماتها، فتتفاعل الأفكار والأمزجة والأحلام. لذلك اعتبرنا العلاقة بين الأجيال علاقة تواصل بالأساس.

ولا يمكن أن نتعامل مع "الصراع بين الأجيال"، كما يصفه البعض، إلّا باعتباره "أحد الأشكال الرئيسيّة للتفاعل"[٥]. فالتفاعل مقترن بالضرورة بالصراع. وكلّ تفاعل يُخفي بين طيّاته صراعًا، صريحًا أو ضمنيًّا، بسيطًا أو معقّدًا. وهذا يعني أنّ الصّراع بين الأجيال، في بعده التفاعليّ، لا يؤدّي بالضرورة إلى القطيعة والصدام. فللصدام، في إطار التفاعل، ظاهر وباطن؛ ظاهره حرب، وتشنّج، وكره في بعض الأحيان، ولكنّ باطنه عكس ذلك، فهو يحقّق الانسجام والتواصل والوحدة.

والجماعات والتفاعل بينها.

ويمكن أن ننظر إلى هذا الموضوع من خلال معارف أخرى تتعلّق بتحليل الخطاب، وتاريخ الأفكار، وعلوم التربية، وعلوم الاتّصال. فالتفاعل بين الأجيال ينتج خطابات متباينة بتباين الجيل الذي ينتمي إليه الفرد، والطبقة الاجتماعيّة التي ينتسب إليها، وطبيعة الثقافة والتعليم الذي يكتسبه. فتحليل الخطاب أساس كلّ تواصل، ومدخل ضروريّ لدراسة الأفكار وتطوّرها. فالتفاعل بين الأجيال يستحيل في أغلب الأحيان تفاعلًا بين الأفكار. وهنا تكمن أهمّيّة دراسة الأفكار وتاريخها وكيفيّة اشتغالها وتطوّرها.

ولم يكن الفكر الدينيّ والدراسات المقارنة المتعلّقة به استثناءً. بل نجد الخطاب الدينيّ بكلّ تفريعاته وأصنافه، منذ نشأته إلى اليوم، يشتغل على طبيعة العلاقة بين الأجيال، ويحاول قصارى جهده أن يستثمر القوانين الطبيعيّة والثقافيّة والاجتماعيّة المتحكّمة في توجيه العلاقة بين جيل وآخر. وعلى هذا الأساس، اهتمّت التربية الدينيّة، في مختلف الأنساق الدينيّة، بتربية النشء وتأطير الشباب، والمساهمة في ترسيخ العلاقات بين أفراد الأسرة وأبناء المجتمع، ومدّ جسور التواصل بين الأجيال المتعاقبة والمتباعدة في الآن ذاته. ولا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول بأنّ الديانات الإبراهيميّة، اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، ركّزت في خطابها الفكريّ والعقديّ والتعبويّ على التفاعل بين الأجيال، واستثمار حماسة الشباب، وتذمّرهم أحيانًا، في بناء الصرح الحضاريّ، وترسيخ تعاليم الدين. ولنا في قصّة أسامة بن زيد[1] خير مثال على ذلك. إذ لم يكن تكليفه من قبل الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، بقيادة أكبر جيش إسلاميّ في عصر النبوّة – ولم يتجاوز سنّ السابعة عشر – عملًا اعتباطيًّا. بل كان درسًا وعبرةً نجد صداهما في آي القرآن، وأحاديث الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، والثقافة الإسلاميّة الأصيلة. وعلى هذا الأساس، أصبح من المفيد اليوم أن ندرس تمثّل الإسلام طبيعةَ العلاقة بين الأجيال مقارنةً مع اليهوديّة والمسيحيّة. فالمقارنة في هذا المجال قد تكون مفيدةً نظرًا إلى دورها في دعم حوار الأديان، والتواصل بين الجماعات الدينيّة المختلفة.

ولكنّ الحديث عن التفاعل بين الأجيال من منظور الأديان الإبراهيميّة عمومًا، والإسلام بصفة أخصّ، يثير عدّة قضايا نرى من المفيد طرحها في هذا السياق البحثيّ المخصوص. ولعلّ من أخطر هذا القضايا ما تعلّق بالمفهوم والتصوّرات، ومدى خضوع هذه العلاقة بين الأجيال إلى استراتيجيّات واضحة يتبنّاها الأفراد والجماعات والمؤسّسات. فما المقصود بالأجيال؟ وما هي المعاني المختلفة المرتبطة، دلالةً وسياقًا، بمفهوم الجيل؟ هل سنتحدّث عن الجيل من حيث الدلالة اللغويّة والاصطلاحيّة باعتباره الأمّة والجنس من الناس، والقرن من الزمن؟ هل سندرس الأجيال من حيث الخلفيّة البيولوجيّة التاريخيّة فحسب، باعتبار وجود مسافة زمنيّة محدّدة تفصل بين جيل وآخر؟ ألا يمكن أن نتناول العلاقة بين الأجيال باعتبارها علاقة بين ثقافات وتمثّلات وأطروحات وخطابات وأنساق من التفكير؟ وكيف يمكن لنا أن نؤسّس لاستراتيجيّة تواصليّة ناجعة، تجمع بين الأجيال ولا تفرّق، وتقرّب بينهم ولا تنفّر؟

أوّلًا: سوسيولوجيا الصراع بين الأجيال، وأهمّيّة التربية على الاختلاف

إنّ الحديث عن صراع بين الأجيال لا يعكس حقيقة التفاعل بين جيل وآخر، فأغلب الأدبيّات التي تحدّث عن العلاقة بين الأجيال ركّزت على فكرة الصراع. فتحدّث عدد كبير من الباحثين عن الصراع بين الأجيال، وكأنّ العلاقة بين الأجيال هي، بالضرورة، علاقة صدام وشجار. وحتّى نفهم المقصود بصراع الأجيال لا بدّ أن نقف عند الكلمات المفاتيح، وأن نفهم دلالات "الأجيال " و"الصّراع".

يمكن أن نفهم "الأجيال" من عدّة زوايا دلاليّة: لغويّة واصطلاحيّة وإجرائيّة. فالجيل، لغةً، "كلّ صنف من البشر[2]" . وأصناف البشر تُضبط من خلال عدّة مداخل، وعلى ضوء مجموعة من المعطيات. فالناس يقسّمون إلى أصناف بحسب أجناسهم وأديانهم ولغاتهم وطوائفهم وعاداتهم وانتماءاتهم وأعمارهم وأفكارهم وأفعالهم وما شاكل ذلك. وكلّ هذه المجالات، وغيرها ممّا لم نذكر، متداخل ومتشابك إلى درجة يصعب فيها الحسم في دلالة مصطلح "الجيل"، وضبط حدوده ومجالاته، ويرتبط مفهوم الجيل من خلال هذه

التفاعل بين الأجيال واستراتيجيا التواصل الثقافيّ

علي بن مبارك

فاتحة

"أحسنوا تربية أولادكم فقد خُلقوا لجيل غير جيلكم"
(عمر بن الخطاب)

"اعلم أنّ اختلاف الأجيال في أحوالهم إنّما هو باختلاف نحلهم من المعاش"
(عبد الرحمن بن خلدون)

يثير موضوع "العلاقة بين الأجيال" عدّة إشكاليّات تتعلّق بالمفاهيم والمصطلحات الدالّة على هذا المشغل البشريّ الكونيّ. ولا نبالغ إذا اعتبرنا أنّ الإنسان أثار – منذ وجوده في هذا الكون – قضايا التواصل بين الأجيال المختلفة وكيفيّة التفاعل بينها. وحاولنا في هذا العمل التطرّق إلى الإشكاليّات المتعلّقة بهذه الموضوع من زوايا مختلفة باختلاف الخلفيّات والمرجعيّات والتقاليد الاجتماعيّة والثقافيّة الحاضنة لهذه التصوّرات، أو تلك التمثّلات.

ومن هذا المنطلق، وعلى هذا الأساس، اهتمّت أغلب العلوم الإنسانيّة بقضايا التفاعل بين الأجيال. فاهتمّ علم الاجتماع في تفريعاته المختلفة بطبيعة العلاقة بين أفراد مؤسّسات المجتمع، بما في ذلك العلاقات الأسريّة، ودورها في تحقيق التنشئة الاجتماعيّة والتفاعل بين الأجيال. كما تناول علم النفس المبحث ذاته من زوايا مختلفة تركّز على سيكولوجيا العلاقات بين أفراد المجتمع عمومًا وأفراد العائلة الواحدة بصفة أخصّ. وركّزت الدراسات النفسيّة على المراهقة، وسلوك المراهقين، وكيفيّة تعامل بقيّة أفراد العائلة معهم. كما ركّزت على بقيّة الفئات العمريّة، أطفالًا وشبابًا وكهولًا وشيوخًا. وبالإضافة إلى ذلك جعلت الدراسات الانتروبولوجيّة من موضوع التفاعل بين الأجيال مشغلًا علميًّا خصّصت له عدّة بحوث ميدانيّة، بحثت في حياة الشعوب وتطوّرها من خلال الصّراع بين الأفراد

بل حالةً نسبيّةً، لكنّها تبقى مؤثرةً، راجعٌ في أغلب الحالات إلى أنّ المؤسّسات الاجتماعيّة في البلدان الأوروبّية التي تحتضن الأسر المسلمة المهاجرة تتحكّم بها مادّيًّا، وتجبرها تدريجيًّا على التخلّي عن عاداتها الإسلاميّة، وتبنّيّ عادات غربيّة. فهيّ مثلًا تجبر البنات على ممارسة السباحة مع الأولاد بلباس البحر، وتقدّم وجبات للأطفال في المدارس بلحم غير حلال، وتفرض ضمنيًّا لباسًا معيّنًا على الجميع، وخاصّةً الفتيات والأمهات، ممّا يضطرّ كثيرًا من الأبناء إلى استبدال أسمائهم بأخرى مستعارة حتّى لا ينكشف أصلهم الأجنبيّ، أو يجبر الفتيات على تغيير مظهرهنّ ليتشبّهن بالأجانب في لون الشعر والملبس والكلام والتصرّفات الاجتماعيّة.

إنّها سياسة إدماج اجتماعيّ للأسر المسلمة المهاجرة قائمة على محاولة طمس هويّتها الإسلاميّة، وصهرها في هويّة الغرب. لذلك، فقد نشأت ثلاثة أجيال من المهاجرين، ضعيفة الهويّة والانتماء، إلّا من كانت أسرته قادرةً على تقديم أنموذج متطوّر من العلاقات العائليّة التي حافظت على دور الثقافة الإسلاميّة في التربية.

وتختلف درجات تأثّر الأسر المسلمة بمحيطها الاجتماعيّ والثقافيّ في بلدان المهجر بحسب نوع الأسرة وحجمها ومستواها المادّيّ والثقافيّ، لكنّها جميعًا واقعة بنسب متفاوتة تحت تأثير "الكونيّة الثقافيّة" و"العولمة". وتبعًا لذلك، فهي بالضرورة مكشوفة أمام أشكال متنوّعة من العلاقات الاجتماعيّة الجديدة التي قد تؤدّي بالأبناء إلى الفشل الدراسيّ، والانحراف، والعنف، أو الاختلالات الاجتماعيّة مثل ضعف التواصل بين الأجيال، أي بين جيل الآباء حامل الثقافة التقليديّة والأبناء الذين يحملون الثقافة الأوروبّية.

إنّ تغيّر نمط العلاقات الاجتماعيّة داخل الأسرة المسلمة المهاجرة ليس أمرًا طارئًا بقدر ما هو محصّلة تغييرات داخليّة شملت الأسرة من الداخل، وأعادت توزيع الأدوار فيها بين الأب والأمّ والأبناء، في اتّجاه المساواة بينهم جميعًا أمام القانون، ممّا جعل العامل الخارجيّ مؤثّرًا في طبيعة العلاقات الجديدة بينهم. كما أنّه خلاصة تغييرات خارجيّة سبّبتها الأزمات الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي عاشتها الكثير من البلدان الأوروبّية خلال العشريّة الماضية، وأدّت إلى زيادة جرعات الكراهيّة ضدّ الأجانب، وإقرار بعض القوانين المثيرة للجدل، لأسباب قد تكون انتخابيّة أساسًا، ومنها قانون حظر الحجاب في الأماكن العامّة في فرنسا.

ولتبرير مثل هذه القوانين المقيّدة للحرّيّة الشخصيّة التي يضمنها القانون الفرنسيّ للمرأة الفرنسيّة المسلمة، من أصول عربيّة مثلًا، يذهب كثير من المدافعين عنها إلى أنّ الحجاب يمثّل "رايةً لمشروع سياسيّ يهدّد السلم الأهليّ في فرنسا"، وهو ما يعني أنّنا أمام استراتيجيّة للمواجهة تعوّل على الإجراءات العقابيّة في التعامل مع المسلمين الفرنسيّين، أو غير الفرنسيّين، في المجتمع الفرنسيّ، في مقابل بديل آخر أقلّ صدامًا، ويقوم على استراتيجيّة تصالحيّة تعزّز التقدير الذي تحظى به الديانة الإسلاميّة في المجتمع الفرنسيّ، وتقوم على احترام المسلمين لقيم ومبادئ المجتمع الذي يستضيفهم.

وخلاصة القول، فإنّ الأسرة المسلمة المهاجرة في دول الاتّحاد الأوروبّيّ أصبحت، رغم ما تعانيه من مشاكل اجتماعيّة وثقافيّة واقتصاديّة، جزءًا من المجتمع الأوروبّيّ، وواقعًا معيشًا، وحقيقةً لا خلاف حولها، بل لقد أصبحت، رغم تقاليدها الخاصّة، وعاداتها المميّزة، وعقيدتها الدينيّة، عنوانًا للتعدّد في المجتمعات الأوروبّيّة، مثلها مثل الأسر التركيّة في ألمانيا، أو الباكستانيّة في بريطانيا، أو المغاربيّة في فرنسا. ورغم أنّها جميعًا أسر مسلمة، فإنّنا أصبحنا نشهد معها تنوّعًا في الحياة الإسلاميّة في أوروبّا، وعلينا أن نتعايش مع هذا التنوّع لأنّه لا يوجد شكل واحد وطابع أوحد للإسلام باعتباره مصدرًا حضاريًّا وثقافيًّا وعقديًّا.

ولعلّه بفضل نضالات تلك الأسر المسلمة، وأولئك الأمّهات الصابرات، والآباء الكادحين، وبفضل ثقافة التعايش والاندماج وقبول الآخر، ستسهم تلك الأسر في التأسيس لأنموذج قابل للحياة، لإسلام أوروبّيّ مختلف عن "الإسلام الأفريقيّ"، أو "الإسلام الآسيويّ"، يحمل خصوصيّات الإسلام الحضاريّة والثقافيّة والعَقَديّة، ويمتزج بخصوصيّات المجتمعات الأوروبّيّة في احترامها لقيم الديمقراطيّة وحقوق الإنسان وحرّيّة العبادة.

لذلك، فإنّ الأسرة المسلمة تبشّر بثقافة جديدة قد تعيد إلى أوروبّا تجربة الإسلام الناصعة كما كانت في الأندلس.

يمكن تعميمها طبعًا – إلى فشل أسريّ، وتشتت للأبناء، عوض تجمّعهم بوجود أمّهم معهم، وتفكّك للأسر رغم أنّ المقصد كان تجميعها.

ويقتضيّ البحث عن مداخل أخرى لتحديد التحدّيات التي واجهتها الأمّهات المسلمات المهاجرات، خلال تأدية دورهنّ "الرساليّ" داخل الأسرة، تحديد بعض الأسباب الخارجة عن ظروفهنّ الموضوعيّة سابقة الذكر، التي أدّت إلى ارتفاع نسبة التفكّك الأسريّ، حتّى بلغت حدودًا مفزعةً وجدها مختصّ سعوديّ في علم النفس الاجتماعيّ، اسمه سامي ذبيان، تتراوح ما بين ٣٠ و٤٠ بالمئة من مجموع الأسر العربيّة المهاجرة في بريطانيا.

والواقع أنّ هذه التفكّك الأسريّ هو شيء مشترك بين الأسر المهاجرة، مشرقيّةً ومغربيّةً. وهو حال كثير من الأسر العراقيّة المهاجرة إلى السويد مثلًا، وفق ما ذكره الدكتور رياض البلداوي، المتخصّص في الطبّ النفسيّ، والمقيم في ستوكهولم. كما أنّه الوضع نفسه الذي تعيشه الأسر العربيّة المهاجرة في الدنمارك، والذي يؤدّي في أحيان كثيرة إلى ممارسة العنف الأسريّ ضدّ النساء بسبب اختلاف الثقافات، الذي تدفع ثمنه الأسرة عمومًا، والمرأة خصوصًا، وذلك بحسب ما ذكره الكاتب والناشط السياسيّ العراقيّ بيان صالح، في مقال له على موقع "الحوار المتمدّن"، عن أوضاع المرأة المهاجرة في الدنمارك. وهو أخيرًا الحال نفسه بالنسبة للمرأة الفلسطينيّة المهاجرة في أميركا، وفق تقرير أصدرته وزيرة شؤون المرأة الفلسطينيّة السابقة تعقيبًا على مشكلة تعدّد الزوجات، والحرج القانونيّ الذي تقع فيه بعض الأسر الفلسطينيّة المهاجرة، بسبب إصرار بعض الأزواج على الاحتفاظ بهذه "العادة" الاجتماعيّة في بلد المهجر الذي يمنع التعدّد، بل يجرّمه.

والخلاصة الأساسيّة بعد كلّ ما ذُكر هي أنّ المرأة أو الأمّ التي كان مطلوبًا منها في بلد المهجر المحافظة على الأسرة المسلمة المهاجرة، في تماسكها وتراحمها وتعاونها، ونجاحها في تربية أبنائها، وتقديم أنموذج مثاليّ للأسرة المسلمة في أوروبّا، كانت في بعض الحالات غير قادرة موضوعيًّا على تأدية هذا الدور "الرساليّ"، بسبب معوّقات ثقافيّة واجتماعيّة، وعدم استعدادها ذاتيًّا وموضوعيًّا لتحمّل تلك المسؤوليّة. أمّا نجاح الكثير من الأسر المسلمة في المهجر فجاء ثمرة نضال حقيقيّ، وتضحيات قاسية، تحمّلت الأمّ النصيب الأوفر فيها، مع الإقرار بأنّ كثيرًا من العوامل الخارجيّة المتعلّقة ببلد المهجر لم تساعد كثيرًا المرأة والأسرة المسلمة على إنضاج تجربة المهجر، بل كانت سببًا في إعادة تأسيس العلاقات الاجتماعيّة فيها.

الهجرة وإعادة تأسيس العلاقات الاجتماعيّة في الأسرة المسلمة

تشترك أغلب دول المهجر في دول الاتّحاد أوروبّا في بعض الخاصّيّات التي أصبحت تتميّز بها دونًا عن دول أخرى مازالت تستقبل المهاجرين، مثل أميركا وكندا وأستراليا: العنصريّة وكره الأجانب والتضييق على المهاجرين.

والواقع أنّ الأوضاع المتغيّرة في أوروبّا أثّرت بشكل كبير على استقرار الأسر المسلمة المهاجرة، وعلى طبيعة العلاقات فيها. فبلدان المغرب العربيّ أصبحت منذ سنوات طويلة بلدانًا "طاردةً" للكفاءات والشباب، بينما حافظت البلدان الأوروبّية على كونها بلدانًا "مستقبلةً" لتلك الكفاءات، لكن مع فرق ليس بسيطًا: فالقوانين الحكوميّة والمؤسّسات الاقتصاديّة والجامعيّة مازالت ترحّب بالمهاجرين الجدد، لتتغذّى من كفاءتهم بينما المواطنون في تلك البلدان لم يعودوا يرحّبون بالمهاجرين، ويعتبرون أنّهم جاءوا ليقاسموهم نصيبًا من ثروة البلد بدأ ينقص، ورفاهيّةً بدأت تقلّ، بسبب الأزمات الاقتصاديّة المتلاحقة.

وقد وجدت الأسرة المسلمة نفسها في وضع جديد غير مريح، اقتضى منها تغييرات أليمة في طبيعة العلاقات بينها: فعمل الزوج لم يعد كافيًا لتلبية حاجيّات الأسرة، لذلك خرجت الأمّ للعمل، فضعف اهتمام الوالدين بالأبناء تبعًا لذلك؛ وشدّدت قوانين البلد على حرّيّة الأبناء في اختياراتهم وتصرّفاتهم، بل وفّرت لهم الحماية القانونيّة ضدّ والديهم أنفسهم، فضعفت بذلك سلطة الأب عليهم، وغابت التنشئة الإسلاميّة الأصيلة في تربية الأبناء بسبب هيمنة ثقافة بلد المهجر فنشأ الأبناء منفلتين ومتمرّدين على قيمهم الأصيلة، وعاداتهم وتقاليدهم.

هذا الوضع الاجتماعيّ الجديد، الذي يجب الإقرار بأنّه ليس حالةً عامّةً بين كلّ الأسر المسلمة المهاجرة،

لكنهنّ لم يجدن غير العمل السرّيّ، أو غير القانونيّ، في المقاهي والبيوت، وهو عمل مضنٍ، ولا يعترف بقوانين الرعاية الصحّيّة والتقاعد، كما أنّ الرواتب فيه متدنّية، وساعات العمل تقارب ١٦ ساعة يوميًّا، تقضيها تلك المرأة بعيدةً عن أبنائها وعن أسرتها.

أمّا الهجرة النسائيّة الفرديّة خلال حقبة الثمانينات من القرن الماضي، على قلّتها، والهجرة النسائيّة الموسميّة للعمل في المصانع والحقول الأوروبّية خلال فصول الحصاد، بل وحتّى الهجرة السرّيّة التي بدأت "تستقطب" النساء مع بداية هذه الألفيّة الثالثة، فهي لم تُنصف المرأة المهاجرة، بل أضافت إلى التهميش الذي كانت تعانيه في بلدها الأصليّ تهميشًا آخر في بلاد الهجرة، بسبب وضعها الاقتصاديّ الهشّ، وثقافتها الضعيفة، وجنسها، وعاداتها، وتقاليدها التي تشبّثت بها فزادتها غربة.

وهنا مكمن الداء. فالمرأة المسلمة المهاجرة، التي انتقلت إلى البلدان الأوروبّيّة بدايةً من سبعينات القرن الماضي، لتجتمع مع زوجها المهاجر، كانت تنتظرها مهمّة أساسيّة أولى، هي تأسيس أسرة، أو إعادة توطين تلك الأسرة في بلد المهجر؛ لكن، هل تحقّق ذلك الهدف؟ لا بدّ أن تكون الإجابة متعدّدة المداخل، إذا ما أردنا أن نفهم هذه الإشكاليّة بعمق أكبر.

عندما نعود إلى الدراسة التي أصدرها المعهد الفرنسيّ للإحصاء والدراسات الاقتصاديّة، التي أشرنا إليها آنفًا، نجد أنّ أهمّ الأسباب التي تعوق اندماج أبناء الجيلَين الثاني والثالث في الأسر المسلمة المهاجرة من دول المغرب العربيّ في المجتمعات الأوروبّية هو التمييز الذي يتعرّضون له في الحصول على وظيفة مناسبة. وتؤكّد الدراسات الاقتصاديّة والاجتماعيّة، التي أجريت خلال بداية العشريّة الأولى من هذا القرن، أنّ هذا التمييز سبب مباشر في حالات التفكّك الأسريّ، وبروز ظواهر مجتمعيّة طارئة، مثل الانزواء الثقافيّ والعزلة الاجتماعيّة. فبعض الأسر المسلمة المهاجرة وجدت في كثير من الحالات صعوبةً كبيرةً في النفاذ إلى الحياة العامّة في الدول الأوروبّية، للمشاركة فيها، وذلك نتيجة ما تعانيه من صعوبات في الاندماج التربويّ (الانقطاع المبكّر عن الدراسة لأبناء المهاجرين) والاجتماعيّ (عدم إتقان الأب أو الأم وربّما حتّى الأبناء للغة الدولة التي يعيشون فيها) والثقافيّ (صعوبة التأقلم مع عادات بلد المهجر وتقاليده لاختلافها عن القيم التي تربّى عليها الوالدان).

لكن، وسط هذه العتمة، كانت المرأة، مرّةً أخرى، صاحبة دور "رساليّ" فعلًا وساهمت في تخطّي الأسرة المسلمة المهاجرة لكثير من تلك الأزمات، رغم المعوّقات التي ذكرناها سابقًا. ويقول الباحث في شؤون الهجرة المغاربيّة، عبد الرزّاق الحاجّ زكري، في مداخلة له، في ندوة عقدت في تونس سنة ٢٠١٠، عن واقع الأسر العربيّة في أوروبّا، إنّ سبب نجاح المرأة المسلمة المهاجرة في تجاوز أكثر تلك الصعوبات هو "تطوّر دور المرأة، وتحقيقها لاستقلاليّتها، ومشاركتها في الحياة العامّة، وكذلك حرصها على التنشئة الاجتماعيّة للأبناء على القيم الأصيلة لبلدانهم، وضمان اندماجهم الفاعل والإيجابيّ في بلدان الإقامة، وتفاعلهم مع ثقافة الآخر".

ورغم ذلك، يعتقد كثير من الباحثين في موضوع الأسر المسلمة المهاجرة أنّ المرأة تتعرّض في بلد المهجر لكثير من الضغوط التي قد تعيق تأديتها وظيفَتَها في الأسرة، باعتبارها ناقلةً للثقافة الأصيلة إلى أبنائها، وحاملةً للهويّة الموروثة، والعادات والتقاليد المتّبعة.إلّا أنّ حقيقة أنّ كثيرًا من هؤلاء المهاجرات كنّ صغيرات في السنّ، ويعانين من شبه أمّيّة عامّة، إضافة إلى أنهنّ قادمات من أوساط ريفيّة متواضعة، جعلتهنّ غير قادرات في البداية على تأدية دورهنّ بكفاءة، فعاشت أسرهنّ المهاجرة، بسبب ذلك، صعوبات كبيرة في البداية، لأنّ هذه الأمّ كان مطلوبًا منها أن تغيّر كلّ شيء في حياتها تقريبًا في بلد الهجرة، من مأكلها ومشربها وملبسها ولغتها وعاداتها وطريقة تعاملها مع أبنائها وزوجها والقوانين المنظّمة للحياة العامّة في بلد المهجر، ولأنّ ذلك ترافق مع آباء وأزواج تهيمن عليهم العقليّة القبليّة التقليديّة، رغم أنّهم عاشوا في أوروبّا لعشرات السنوات، فقد أدّت كلّ تلك الظروف، في حالات كثيرة، إلى الطلاق الذي بلغ، وفق مداخلة للباحثة سلامات يوسف، في ندوة "الأسرة المسلمة المهاجرة والتحدّيات"، التي نظّمتها مؤسّسة الأبرار سنة ٢٠١٢، نسبةً تتراوح بين ٦٠ و٧٠ بالمئة بين العائلات المسلمة المقيمة في لندن.

كلّ تلك العوامل وغيرها أدّت في حالات كثيرة – لا

الهجرة، بدايةً من تسعينيات القرن الماضيّ، محكومةً باتّفاقيّات خاصّة، مثل تلك المبرمة بين تونس وإيطاليا، أو بين المغرب وإسبانيا، لاستيعاب يد عاملة نسويّة عامّةً، وشبابيّة خصوصًا، للعمل خلال المواسم الفلّاحيّة، لقطف العنب، أو صيد السمك، أو جني بعض أنواع الخضر والغلال، لمدّة لا تزيد عن ثلاثة أشهر في السنة، يعود المهاجر بعدها إلى بلاده في انتظار الموسم القادم. وأهمّ خاصّيّة في هذه الهجرة أنّها غير اندماجيّة، ولا تسمح كثيرًا بالتفاعل الثقافيّ أو الاجتماعيّ. هذا إضافةً إلى أنّها تشمل أشخاصًا ضعيفي التعليم، ومن أوساط اجتماعيّة متواضعة.

٤. مرحلة الهجرة السرّيّة: تقدّر الإحصائيّات هذا النوع من الهجرة بما بين ١٠ إلى ١٥ في المئة من عدد المهاجرين في العالم، والبالغ عددهم، حسب تقديرات الأمم المتّحدة، حوالي ١٨٠ مليون شخص. كما تقدَّر أعدادهم، في دول الاتّحاد الأوروبّيّ، بنحو ١,٥ مليون شخص (بحسب منظّمة الهجرة الدوليّة). من خصائص هذه الهجرة أنّها غير قانونيّة، وذكوريّة عامّةً، وتستهدف الفئات الشبابيّة المهمَّشة في بلدانها، ممن قد عانى من البطالة، وارتضى الموت في قوارب الموت المتّجهة إلى أوروبّا. إنّها هجرة خارج إطار التفاعل الثقافيّ والاجتماعيّ، بل هي ردّة فعل اقتصاديّة أساسًا، بأسلوب مغامر ويائس.

وممّا سبق، يمكن استخلاص الفكرة التالية: إنّ هجرة المسلمين إلى أوروبّا لم تصبح مخصِبةً، وعنوان "مثاقفة" حقيقيّة بين الحضارتين الإسلاميّة والأوروبّية، ولم تتمّ إعادة تأسيس العلاقات الاجتماعيّة داخل الأسر المسلمة إلّا مع هجرة المرأة، وبداية الاستقرار العائليّ في أوروبّا، وهيّ بذلك عنوان التحوّل الحقيقيّ في هجرة المسلمين، من التأقلم، إلى التعايش، فالاندماج – وإن بدرجات مختلفة.

المرأة في الأسرة المسلمة المهاجرة: من التجمّع إلى التشتّت

إن تحوّل هجرة المسلمين إلى أوروبّا، من الصفة الفرديّة إلى الصفة العائليّة، ومن الوضع المؤقّت إلى وضع الاستقرار، ومن حالة التأقلم الثقافيّ والاجتماعيّ إلى حالة التعايش، جعلت الأسرة المسلمة المهاجرة تخضع لعمليّات تغير مستمرّة، مسّت تركيبة العائلة، وتوزيع الأدوار الوظيفيّة والاجتماعيّة فيها، كما زادت في إبراز دور المرأة في الاندماج الثقافيّ والاجتماعيّ في المجتمعات الأوروبّيّة المعاصرة.

وسوف تكون لغة الأرقام أبلغ في التعبير عن هذا التحول الذي مثّلت المرأة عنوانه الأبرز؛ فخلال مرحلة الهجرة العائليّة، مثلًا، نجد أنّ نسبة ٦٢ بالمئة من المهاجرين المغاربة إلى إسبانيا هم من النساء، وذلك للالتحاق بأزواجهنّ، ولمّ شمل العائلة. كما تشكّل النساء نصف المهاجرين المغاربة إلى فرنسا وبلجيكا وهولندا، وحوالي ٣٠ بالمئة في إيطاليا. أمّا نسبة العاملات المغربيّات المهاجرات، في فرنسا مثلًا، فتبلغ ٤٥ بالمئة، رغم أنّها لا تتجاوز في إسبانيا نسبة ١٤ بالمئة، وذلك وفق الإحصائيّات الرسميّة المغربيّة، التي لم تقل صراحةً إنّنا بإزاء هجرة بصيغة المؤنّث.

كما أورد المعهد الفرنسيّ للإحصاء والدراسات الاقتصاديّة إحصائيّةً لافتةً للنظر سنة ٢٠٠٩، جاء فيها أنّ نسبة التشغيل بين النساء المغاربيّات المسلمات في فرنسا تبلغ ٧٤ بالمئة، مقابل ٥٦ بالمئة للمواطنين الأوروبّيين. ولعلّ هذه الأرقام الإيجابيّة تصمت عن الحقيقة أكثر ممّا تكشف عنها، لأنّ الإحصائيّات المنشورة في تقرير التنمية البشريّة، الصادر سنة ٢٠٠٦، والمتعلّق بصنف النساء العاملات المغربيّات في دول المهجر، ونوعيّة العمل الذي يمارسنه، تقول إنّ أغلبهنّ عازبات ومطلّقات وأرامل، حتّى إنّها بلغت نسبة ٦٢ بالمئة من العازبات من مجموع النساء المغربيّات المهاجرات النشيطات في إسبانيا. أمّا الحقيقة الثانية فهي أنّ غالبيّة النساء المهاجرات العاملات في الدول الأوروبّيّة، سواء من الجامعيّات، أو من ذوات المستوى التعليميّ المتوسّط والمتدنّي، ممّن التحقن بأزواجهنّ للعمل والإقامة في أوروبّا، يعملن في البيوت (معينات ومربيّات)، وفي المقاهي والملاهي الليليّة، والخدمات الصحّيّة (التمريض أساسًا)، وذلك بنسبة ٦٥ بالمئة. ولأنّ كثيرًا من النساء المسلمات، المهاجرات إلى أوروبّا ضمن الهجرة العائليّة، يعشن في ظروف سكنيّة غير مستقرّة، إن لم تكن بائسةً أصلًا (مساكن هامشيّة وأحياء صفيح)، فقد اضطررن لاحقًا إلى البحث عن عمل لتحسين حياة أسرِهِنّ، ومساعدة أزواجهنّ،

موطنه الأوّل أوروبّا، التي ولد فيها، وتعلم في مدارسها، وأتقن لغتها ربما أفضل من المواطن الأوروبّيّ إيّاه، وإن كان يحمل اسمًا لا يشبه الأسماء فيها.

كما أنّ الإسلام قد عاد إلى أوروبّا بعد خمسة قرون من انهيار الأندلس، ليصبح ديانةً معترفًا بها في كثير من الدول الأوروبّيّة، وثاني أكبر ديانة من حيث عدد المؤمنين، بل لقد أصبح الإسلام لدى بعض السياسيّين اليمينيّين "فوبيا" تجذب إليهم الناخبين أكثر من كلّ البرامج الانتخابيّة طموحًا ونجاحًا.

وسيحاول هذا المقال الوقوف عند أهمّ التحدّيات التي تواجه الأسر المغاربيّة المسلمة المهاجرة إلى أوروبّا، لتحديد أسباب الفشل النسبيّ لبعض تلك الأسر في التعايش والاندماج مع المجتمعات الأوروبّيّة، من دون تعميم، أو إطلاق، أو احتفال زائد بالنجاح الذي حققته الغالبيّة العظمى من تلك الأسر بالاندماج في المجتمعات الأوروبّية.

هجرة المسلمين إلى أوروبّا: من التأقلم إلى التعايش

يصعب التأريخ بدقّة لهجرة المسلمين إلى أوروبّا، رغم تأكيد كثير من الباحثين، من أمثال أستاذ التاريخ في جامعة كامبردج البريطانيّة، ديفد موتدل، في مداخلة له، في مؤتمر عن "الإسلام في أوروبّا بين الحربين العالميّتين"، نظّمته جامعة ليدن الهولنديّة، سنة ٢٠١١، على أنّ الموجة الأولى من تلك الهجرة بدأت منذ الحرب العالميّة الأولى (١٩١٤-١٩١٨) بسبب حاجة الدول المتحاربة آنذاك إلى المحاربين.

ومن دون إهمال دور بعض الرحّالة المسلمين – من أمثال محمّد الورتاني، ومحمّد بن عبد السلام السائح، وكلاهما من شمال أفريقيا، وقد عاشا في باريس في بداية القرن العشرين، وأسّسا لوجود المسلمين في فرنسا، وساهما في بعث كثير من دور العبادة فيها – أو ما قام به كلّ من المصلحَين محمّد رشيد رضا وشكيب أرسلان، خلال فترة ما بين الحربين العالميّتين وتأثّرهما بالثقافة الغربيّة، وتأثيرهما في كثير من زعماء وقيادات الاستقلال في الدول العربيّة، مشرقًا ومغربًا، رغم كلّ ذلك، ومن دون التقليل من قيمة تلك البدايات المؤسِّسة لهجرة المسلمين إلى أوروبّا، فإن التاريخ الحقيقيّ لتلك الهجرة الطوعيّة ينقسم إلى ثلاث مراحل متمايزة:

١. مرحلة الهجرة الفرديّة: بدأت هذه الهجرة بعد أن وضعت الحرب العالميّة الثانية أوزارها (١٩٤٥). وقد وجدت الدول الأوروبّية المتحاربة آنذاك نفسها بحاجة إلى يد عاملة تعيد البناء، وتعمر الحقول، وتشغّل المصانع. لكنّ هذه الهجرة عرفت ذروتها خلال ستّينات القرن الماضي بسبب النمو الاقتصاديّ الذي عاشته الكثير من الدول الأوروبّيّة، ما ضاعف حاجتها إلى اليد العاملة. وتميّزت تلك المرحلة بأنّها هجرة ذكوريّة ومتوسّطيّة، أي قادمة من بلدان البحر الأبيض المتوسط وشمال أفريقيا تحديدًا. وقد بدأ المهاجرون المسلمون آنذاك في تأسيس وجودهم في أوروبّا من جديد، وفق فكرة "التأقلم" بدون اندماج حقيقيّ في المجتمع، بسبب ثقافة المهاجرين المحافظة، ومستواهم التعليميّ المتدني، وذكوريّتهم، ومحدوديّة المؤسّسات الأوروبّيّة القادرة على استيعابهم في المجتمع، وتعليمهم اللغة، وتدريبهم مهنيًّا، وإدماجهم اجتماعيًّا. ورغم أنّ باريس شهدت سنة ١٩١٧ تأسيس "جمعيّة الأحباس (الأوقاف) والأملاك المقدّسة"، التي أسّست بدورها "مسجد باريس" في السنة نفسها، فإنّ ذلك لم يغيّر كثيرًا من واقع المهاجرين المسلمين إلى أوروبّا.

٢. مرحلة الهجرة العائليّة ضمن إطار "التجمّع العائليّ": التاريخ الفعليّ لبداية هذه الموجة الثانية من هجرة المسلمين إلى أوروبّا هو سبعينات القرن الماضي. وتتميّز هذه المرحلة بدخول المرأة مجال الهجرة، والتحاقها وحيدةً، أو بصحبة أبنائها، بزوجها للإقامة في أوروبّا، ولمّ شمل العائلة، بعد أن تحسنت ظروفها المادّيّة. ولعلّ أهمّ خاصّيّة لهذه الهجرة أنّها نسويّة، لا ذكوريّة، وتتميّز بالاستقرار النهائيّ في أوروبّا. وشهدت بداية "تعايش" الأسر المسلمة مع المجتمعات الأوروبّيّة، وإن وفق خصوصيّات الثقافة الإسلاميّة. كما تتميّز هذه المرحلة بأنّها أدخلت فاعلًا اجتماعيًّا جديدًا، هو الأمّ التي ستتشكّل على يديها ملامح العلاقات الاجتماعيّة الجديدة للأسرة المسلمة المهاجرة إلى أوروبّا.

٣. مرحلة الهجرة الموسميّة: شهدت هذه المرحلة تراجعًا حقيقيًّا من الدول الأوروبيّة عن التزاماتها تجاه دول جنوب المتوسط، فبعد أن كان باب الهجرة مفتوحًا على مصراعيه أمام الأسر المسلمة، أصبحت

الأسرة المسلمة المهاجرة وتحدّيات الاندماج الاجتماعيّ والثقافي

فوزي غبارة

تشترك أغلب التعريفات الموضوعة لـ"الهجرة" في أمرين أساسيّين هما: أوّلًا، أنّها عمليّة انتقال فرديّ أو جماعيّ؛ وثانيًا، أنّها تتمّ من مكان يكون عادةً موطنًا أصليًّا إلى مكان آخر، يكون بلد المهجر، أو الاغتراب، لأسباب مختلفة. لكن ما لا تقوله كلّ تلك التعريفات عن الهجرة، أو الاغتراب، أنّها ليست عمليّةً ديموغرافيّةً مطلقةً، ولا اقتصاديّةً بحتةً، ولا إنسانيّةً دائمًا، ولا حتّى سياسيّةً، أو اجتماعيّةً، في كثير من الحالات بقدر ما هي، في المحصّلة النهائيّة، عمليّة "مثاقفة" حقيقيّة تتمّ بين الشعوب، والثقافات، والقيم، والأديان، والتجارب الإنسانيّة، بمختلف أصنافها.

وهجرة المسلمين نحو القارّة الأوروبّيّة ليست استثناءً عن هذه القاعدة. فرغم أنّها مرّت بمراحل وخصوصيّات سيأتي تحليل أبعادها، إلّا أنّها بعد أكثر من نصف قرن (من الحضور والتفاعل للأسرة العربيّة أو المسلمة في أوروبّا) استطاعت تأسيس نواة ثقافة عربيّة إسلاميّة مهجريّة في أوروبّا. ولعلّ أكبر منجز لهذه الثقافة هو أنّ المسلمين المهاجرين لم يعودوا أقلّيّةً ثقافيّةً في أوروبّا، وأنّ الإسلام أصبح ثاني ديانة فيها.

وكما يقال، "بالمثال يتّضح الحال"؛ فقد تجاوزت الثقافة الإسلاميّة، أو تكاد، تلك العزلة التي عانتها في بدايات الهجرة إلى أوروبّا. والمواطن الأوروبّيّ، المسيّج بقوانين السفر والهجرة، المعروفة باتفاقيّة "شِنغن"، أصبح يعرف رغم ذلك أصنافًا من الموسيقى العربيّة، ويستأنس بها، ويتذوّق الطبخ العربيّ المشرقيّ، أو المغاربيّ، في منزله من دون عقد ثقافيّة، ويدرك عبر وسائل إعلامه أنّ هناك "ربيعًا" عربيًّا يحدث في البلاد العربيّة، يكبو وينهض من كبوته، ويختلط بشباب عربيّ مثقّف في الإدارات والمصانع، وحتّى على أرصفة البطالة. والشباب المذكور لا يعرف عن العالم غير

مراجع

١ ابن منظور، لسان العرب، الجزء ١٢، الصفحة ٩٥ وما بعدها؛ المصباح المنير، الصفحة ١٤٣.
٢ سورة الحج، الآية ٥.
٣ سورة النور، الآية ٣١.
٤ سورة غافر، الآية ٦٧.
٥ سورة النور، الآية ٥٩.
٦ المعجم الوسيط، الجزء ١، الصفحة ١٨٨.
٧ محمّد طموم، الحقّ في الشريعة الإسلاميّة، الصفحة ٣٨.
٨ سورة النساء، الآية ١.
٩ سورة آل عمران، الآية ٣٨.
١٠ سورة مريم، الآيتان ٥ و٦.
١١ سورة الشورى، الآيتان ٤٩ و٥٠.
١٢ سورة النحل، الآية ٧٢.
١٣ صحيح البخاري، الجزء ٢، الصفحة ٥١٢؛ صحيح مسلم، الجزء ٢، الصفحة ٧١٢
١٤ صحيح مسلم، الجزء ٢، الصفحة ٦٩٢.
١٥ ياسين ناصر الخطيب، ثبوت النسب، الصفحة ١٠.
١٦ بدران أبو العينين، حقوق الأولاد في الشريعة الإسلاميّة والقانون، الصفحة ٦.
١٧ سورة البقرة، الآية ٢٣٣.
١٨ سورة النساء، الآية ٢٣.
١٩ سنن أبي داوود، الجزء ١، الصفة ٦٩٣؛ مسند أحمد، الجزء ٢، الصفحة ١٨٢.
٢٠ صحيح البخاري، الجزء ٥، الصفحة ١٩٦٠؛ صحيح مسلم، الجزء ٢، الصفحة ١٠٦٩؛ سنن النسائي، الجزء ٦، الصفحة ١٠٠.
٢١ أحمد إبراهيم، أحكام الأحوال الشخصيّة، الصفحة ٦٦٨ وما بعدها.
٢٢ المرجع نفسه.
٢٣ الفقه على المذاهب الأربعة، الجزء ٤، الصفحة ٢٩٠ وما بعدها.
٢٤ المرجع نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٢٩٢ وما بعدها.
٢٥ صحيح البخاري، الجزء ٣، الصفحة ١٠١٠؛ صحيح مسلم، الجزء ٥، الصفحة ١٩٩٦.
٢٦ صحيح البخاري، الجزء ١، الصفحة ٤٥٦؛ صحيح مسلم، الجزء ٤، الصفحة ٢٠٤٦.
٢٧ سنن الترمذي، الجزء ٤، الصفحة ٣٣٨؛ مسند أحمد، الجزء ٣، الصفحة ٤١٢.
٢٨ سورة التحريم، الآية ٦.
٢٩ تفسير ابن كثير، الجزء ٣، الصفحة ٤٥٤.
٣٠ تحفة الودود في أحكام المولود، الصفحة ٢٢٩.
٣١ سورة إبراهيم، الآية ٤٠.
٣٢ سورة البقرة، الآية ١٢٨.
٣٣ سورة الأحقاف، الآية ١٥.
٣٤ صحيح البخاري، الجزء ٢، الصفحة ٣١٥.
٣٥ مخلوف الميناوي، المقارنات التشريعيّة، الجزء ١، الصفحة ١٠٢؛ تعريب القانون المدنيّ الفرنسيّ، المادّة ٣١٢.
٣٦ تعريب القانون المدنيّ الفرنسيّ، المادّة ٣٣١.
٣٧ عبد الفتّاح عبد الباقي، الزواج في القانون الفرنسيّ، الصفحتان ١٤٢ و١٤٣.
٣٨ الفقرة الثانية من المادّة العاشرة من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان.
٣٩ تعريب القانون الفرنسيّ، المادّة ٢١٣.
٤٠ تعريب القانون الفرنسيّ، المادّة ٣٧٤.
٤١ الزواج في القانون الفرنسيّ، مرجع سابق، الصفحة ١٤٤ ما بعدها.
٤٢ صبحي المحمصاني، أركان حقوق الإنسان، الصفحة ٢٣٩ وما بعدها؛ محمّد الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام، الصفحة ٢٥٧ وما بعدها.

تفريق، وذلك إذا كان الطفل قاصرًا، وكانت صحّته، أو أمنه، أو أخلاقه، أو تعليمه، معرّضةً للخطر.

٤. واجب الإنفاق على الصغير:

يلتزم كلّ من الأب والأمّ بالإنفاق على الصغير حتّى يبلغ رشده، ويتضمّن هذا الواجب تغطية كلّ حاجيّات الصغير، من مأكل، وملبس، وتعليم، وعلاج، وغير ذلك من الأمور التي تقتضيها تنشأته نشأةً صحيحةً سليمةً، تتّفق مع مركز الأسرة الماليّ والاجتماعيّ، باعتبار ذلك التزامًا ناشئًا من الزواج، حيث يتعهّد الزوجان معًا بمجرّد إبرام زواجهما، برعاية وتربية أولادهما مع ما تقتضيه معيشتهم وتنشأتهم نشأةً صحيحةً تتّفق مع مركز العائلة[٤١].

حقوق الطفل في المواثيق الدوليّة

حرصت المواثيق الدوليّة على أن تُولي الأطفال رعايةً واسعةً. فنصّت الاتفاقيّة الدوليّة بشأن الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة في الفقرة الثالثة من المادّة العاشرة على: "وجوب اتّخاذ إجراءات خاصّة لحماية ومساعدة جميع الأطفال دون أيّ تمييز، لأسباب أبويّة أو غيرها؛ ويجب حماية الأطفال من الاستغلال الاقتصاديّ والاجتماعيّ؛ ويجب فرض العقوبات القانونيّة على من يقوم باستخدامهم في أعمال تلحق الأضرار بأخلاقهم، أو بصحّتهم، أو تشكّل خطرًا على حياتهم، أو يكون من شأنها إعاقة نموّهم الطبيعيّ؛ وعلى الدولة كذلك أن تضع حدودًا للسنّ، بحيث يحرم استخدام العمّال من الأطفال بأجر، ويُعاقب عليه قانونًا إذا كانوا دون السنّ".

كما أصدرت الجمعيّة العموميّة للأمم المتّحدة "إعلان حقوق الطفل"، سنة ١٩٥٩، وهو مؤلّف من مقدّمة وعشرة مبادئ نلخّصها بما يلي:

١. التأكيد على حقّ الطفل في التمتّع بهذه الحقوق على قدم المساواة، دون تمييز لسبب يتعلّق بشخصه، أو أسرته، أو عرقه.

٢. حقّ الطفل في الحماية الخاصّة، ومنحه الفرص القانونيّة لمساعدته على النموّ جسديًّا وعقليًّا وروحيًّا واجتماعيًّا بصورة طبيعيّة، تتّفق مع جوّ الحرّيّة والكرامة، وتقديم مصلحة الطفل دائمًا.

٣. حقّ الطفل في التسمية والجنسيّة منذ ولادته.

٤. حقّه في الضمان الاجتماعيّ والصحّيّ، وفي العناية والوقاية الخاصّة، له ولأمّه، قبل الولادة وبعدها، وحقّه في التغذية الكافية، وفي السكن والرياضة.

٥. حقّ الطفل المعاق جسميًّا، أو عقليًّا، أو اجتماعيًّا في المعالجة والتربية والعناية حسب حالته الصحّيّة.

٦. حاجة الطفل إلى المحبّة والتفهّم للتنمية الكاملة المناسبة لشخصيّته، وحقّه في النموّ تحت رعاية والديه، وتأمين العطف والطمأنينة الأدبيّة والماديّة، وعدم حرمانه من حضانة أمّه، والتأكيد على واجب الدولة في تأمين إعالة الأطفال اليتامى والفقراء مع مساعدة العائلات المحتاجة.

٧. حقّ الطفل في التربية المجانيّة والإلزاميّة، وخاصّةً في المرحلة الابتدائيّة، وحقّه في الثقافة العامّة المساعِدة على تنمية قدراته، وتقديره الشخصيّ للأمور، وشعوره بالمسؤوليّة الأدبيّة والاجتماعيّة كعضو في المجتمع، وحقّه في اللعب والاستجمام، والنظر إلى مصالحه، وإلى مسؤوليّة الوالدين بالأفضليّة في ذلك، ثمّ واجب الدولة والسلطات العامّة لتوفير هذه الحقوق.

٨. أفضليّة الطفل في الحصول على الحماية والإسعاف في جميع الأحوال.

٩. وقاية الطفل من الإهمال والقسوة والاستغلال وتحريم الاتّجار به، وتحريم تشغيله قبل سنّ معيّنة، وخاصّةً في الأعمال المضرّة بصحّته، أو بتربيته، أو بنموّه الصحّيّ، أو العقليّ، أو الأدبيّ.

١٠. واجب حماية الطفل من الأعمال التي تُجنّب التمييز العنصريّ، أو الدينيّ، أو غيره، وتنشأته بروح التفاهم والتسامح والصداقة بين الشعوب والسلام والإخاء العالميّ، وخدمة رفيقه الإنسان[٤٢].

ولا يفوتنا هنا أن ننوّه إلى أنّ ما تقرّره المواثيق الدوليّة في هذا الشأن يُعدُّ بمثابة آمال وأحلام، وأنّ الواقع قد يثبت عكس ما كانت تصبو إليه.

مختصرة عن حقوق الطفل، فنصَّ على أنّ "للأمومة والطفولة الحقَّ في مساعدة ورعاية خاصّتَين، وينعم الأطفال بنفس الحماية الاجتماعيّة، سواء أكانت ولادتهم ناتجةً عن رباط شرعيّ، أم بطريقة غير شرعيّة"[٣٨].

وفي الفقرة الأخيرة نلاحظ الرغبة في التسوية بين الأولاد الناتجين عن عقد الزواج والأولاد الناتجين عن علاقات غير شرعيّة.

٢. السلطة الأبويّة على شخص الولد

ركّز عدد كبير من التشريعات الغربيّة على علاقة الأبناء بآبائهم، فيما يسمّيه بالسلطة الأبويّة. وقد استمدّ هذا الاصطلاح من القانون الرومانيّ، وهو الذي يعني سلطة ربّ الأسرة الرومانيّ على أفراد عائلته.

ومظهر السلطة الأبويّة الأساسيّ ينعكس على شخص الابن، بحيث يظلّ طوال عمره تابعًا لوالديه، وعلى الأخصّ لأبيه. فهو يحمل اسم أبيه، ويأخذ كأصل عامّ جنسيّته، ويتبع دينه.

ولكنّ السلطة الأبويّة، بمعناها الدقيق، تعني شيئًا آخر، فهي تتضمّن سلطةً عامّةً في توجيه الابن وتربيته، بحيث تتمثّل في عدّة أمور: الحضانة والتوجيه والتأديب والإنفاق[٣٩]. ونتناول كلًّا من هذه الأمور فيما يلي:

١. الحضانة:

يُقصد باصطلاح الحضانة، بمعناه الواسع، كلّ السلطات التي تثبت للأب على شخص ابنه، ويترتّب على ذلك حقّ تحديد المكان الذي يقيم فيه الولد.

وهذا الحقّ يثبت للأب. فعلى الابن، طالما بقي خاضعًا للسلطة الأبويّة، أن يقيم مع أبيه، أو في المكان الذي يحدّده له، وليس له أن يقيم بعيدًا عن أبيه بغير إذنه، ما لم يكن ذلك بسبب تطوّعه للخدمة العسكريّة، بشرط بلوغه الثامنة عشرة من عمره[٤٠].

وحقّ الأب في حضانة ابنه القاصر يُقيَّد بحقّ الزيارة الذي يثبت لبعض أفراد الأسرة، كالأمّ إذا كانت تعيش بعيدةً عن الأب وكالأجداد، بل أحيانًا لبعض الأقرباء. وحضانة الطفل ليست مجرّد حقّ لأبيه، بل هي واجب عليه أيضًا. ويتطلّب منه هذا الواجب أن يفتح بيته لابنه، بحيث إنّه إذا نبذه، عرّض نفسه للعقاب الجنائيّ فضلًا عن الجزاء المدنيّ الذي يتمثّل في تقييد السلطة الأبويّة أو إسقاطها.

ويحقّ لمن تثبت له حضانة الطفل أن يستردّه ممّن يوجد عنده، ولو بقوّة السلطة العامّة عند الضرورة. وتُعاقِب القوانين الجنائيّة من يختطف الطفل، بل إنّه يعاقَب أيضًا على مجرّد عدم تقديم الطفل لمن يحقّ له حضانته.

٢. التوجيه:

ويُعدّ من أهمّ عناصر السلطة الأبويّة. ويُقصد به أداء كلّ الأمور التي تلزم لتربية الولد، وتنشأته نشأةً صحيحةً من جميع النواحي، صحّيّةً كانت، أم اجتماعيّةً، أم علميّةً.

وقد جرت العادة في الغرب على ربط التوجيه بالحضانة معًا، وإن كان يلزم، من الناحية النظريّة على الأقلّ، التمييز بين الأمرين، بل إنّ الأهمّيّة العمليّة لهذا التمييز تظهر واضحةً في حالة طلاق الأبوين، أو الحكم بانفصالهما جسديًّا. فإذا مُنحت الأمّ هنا حضانة ولدها، فهل يستتبع ذلك بذاته ثبوت حقّ التوجيه لها، أم إنّ هذا الحقّ يبقى للأب باعتبار أنّ له السلطة الأبويّة على ابنه؟ وقد ثار الخلاف حول هذا الموضوع البالغ في أهمّيّته، وقضت بعض المحاكم بأنّ حقّ التوجيه يرتبط بالحضانة، ويؤيّد ذلك بعض الفقهاء، في حين أنّ البعض الآخر يعارضها ويرى احتفاظ الأب بحقّ التوجيه، حتّى وإن كانت الحضانة للأم.

٣. حقّ التأديب:

لكلّ من الأب والأم، في سبيل تقويم الطفل، وحمله على طاعتهما، أن يضرباه ضربًا بسيطًا غير مبرّح، فإن وقع منهما الضربُ مؤلـمًا قاسيًا، اعتُبر جريمة ضرب، ووقعا تحت طائلة القوانين الجنائيّة.

وإلى جانب الحقّ الثابت للوالدين في الضرب البسيط، تُخوِّل القوانين الأبوين الحقَّ في أن يطلبا من قاضي الأحداث أن يتّخذ في شأن الصغير ما يراه مناسبًا لإصلاحه. وهذا الحقّ يثبت لكلّ من الأب والأمّ دون

مادّيًّا ومعنويًّا. وهو ما نبّه إليه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم حين قال: "اعدلوا بين أولادكم في العطيّة"[٣٤]؛ وهو مبدأ تربويّ يترك أثرًا حسنًا على الأولاد، حتّى وإن كان أحد الوالدين، أو كلاهما، يحبّ أحد أولاده، أو يعطف عليه – لسبب ما – أكثر من أخوته، فإنّ إظهار ذلك أمام الأخوة، وإيثار الوالدين للمحبوب بالاهتمام والهدايا أكثر من أخوته، سوف يؤدّي إلى تعميق مشاعر الغيرة لدى الآخرين، وفي يوسف وإخوته آيات للسائلين.

حقوق الاطفال في الغرب

الأولاد الثمرة الطبيعيّة للزواج، وغايته الاجتماعيّة السامية – لا فرق في ذلك بين شريعة وأخرى – وزواج الآباء ينتج أثرًا بالغ الأهمّيّة بالنسبة إلى أولادهم، فهو يُكسبهم وصف الابن الشرعيّ، فيجعل حقوقهم، كأبناء، كاملةً تامّةً بخلاف الأولاد الناتجين خارج الزواج. ويقتضي الحديث عن حقوق الأطفال في الغرب أن نتناول ثبوت النَّسَب الشرعيّ للأبناء الناتجين منه، وأن نتناول علاقة الأبناء بآبائهم:

١. النسب الشرعيّ

من الأهمّيّة بمكان تحديد وصف الابن؛ هل هو ولد شرعيّ، أم ولد غير شرعيّ؟ وهو ما يُطلق عليه "ولد طبيعيّ"، وذلك لاختلاف مدى الحقوق التي تُثبِت لكلّ صنف اختلافًا أساسيًّا، ففي حين أنّ الولد الشرعيّ تَثبُت له الحقوق كاملةً، نجد الابن الطبيعيّ لا تثبت له، من قبل آبائه، إلّا حقوق محدودة .

والزواج هو الذي يضفي على الأبناء وصف الابن الشرعيّ. فإذا كان الأولاد ناتجين من زواج يجمع بين آبائهم، اعتُبروا أولادًا شرعيّين تمييزًا لهم عن الأولاد الطبيعيّين، وهم الذين يولدون من غير زواج يجمع بين أبائهم. والأصل أنّ الولد يُعتبر ناتجًا من الزواج، ومن ثمّ يُعدّ ابنًا شرعيًّا إذا وقع الحمل به أثناء قيام الزواج، أي في الفترة التي تتلو إبرام عقد الزواج وتنتهي بانقضائه. فالمولود الذي حصل الحمل به أثناء الزواج يكون أبوه هو الزوج[٣٥].

ولكن، كيف يُقام الدليل على أنّ الحمل قد وقع أثناء الزواج؟ تضع القوانين الغربيّة، في هذا الصدد، قرينةً قانونيّةً، تأسيسًا على أقصر مدّة ممكنة للحمل حتّى يُثمر ولدًا قابلًا للحياة، وتُقدَّر بمائة وثمانين يومًا، ومن أطول مدّة يستطيع الجنين أن يبقى خلالها مستكنًّا في بطن أمه، وتُقدَّر بثلاثمائة يوم. ولذلك، فالولد الذي يجيء بعد ١٨٠ يومًا من إبرام الزواج، وقبل فوات ٣٠٠ يوم من انقضائه يُعتبر أنّ الحمل به قد تمّ أثناء الزواج، ومن ثمّ فهو ولد شرعيّ.

وقد استقرّ القضاء الفرنسيّ على أنّ الولد يُعتبر شرعيًّا، كذلك، إذا حصلت ولادته أثناء قيام الزواج، حتّى لو ثبت أنّ الحمل به قد وقع قبل قيامه. والقضاء يقرر هنا أنّ الولد يُعتبر شرعيًّا ليس ابتداءً من زواج والديه فحسب، ولكن أيضًا من يوم حصول الحمل به، أي في وقت لم يكن فيه أبواه قد تزوّجا بعد.

ولم يكتف المقنِّن الفرنسيّ بتقرير شرعيّة الولد إذا حصل الحمل به أثناء الزواج، أو وقعت ولادته خلال مدّته، بل هو يعتبر الولد شرعيًّا كذلك حتّى لو حصل الحمل به بعد انقضاء الزواج، بأن يأتي الولد بعد مُضيّ ٣٠٠ يوم من هذا الانقضاء، وهي حالات تدلّ على رغبة القانون الفرنسيّ في التساهل لإثبات شرعيّة المولود، رغبةً منه في حماية مصلحة الأولاد، وقد زاد على ذلك بأنّه عمد إلى إضفاء وصف الشرعيّة على الأولاد الطبيعيّين المولودين من الأشخاص الذين يتزوّجون بعد ولادتهم[٣٦].

وبزواج أبويه اللاحق لميلاده، لا يكسب الابن الطبيعيّ وصف الابن الشرعيّ بقوّة القانون، وإنّما يلزم لذلك أن يكون مُعترَفًا به منهما بوجه رسميّ قبل زواجهما، أو أثناء إشهار زواجهما بوساطة موظّف الحالة المدنيّة. فإذا حصل اعتراف الأبوين بولدهما بعد تمام زواجهما، لزم لكي يكسب وصف الشرعيّة أن يصدُر حكمٌ يقضي بذلك، بعد التحقّق من المحكمة من أنّ الولد ظهر منذ زواج والديه، بمظهر ابنهما المشترك[٣٧].

وقد جاء الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان بجملة

ويرى جمهور الفقهاء غير الأحناف أنّه ليس للحاضن أجرة على الحضانة، سواء أكانت الحاضن أمًّا أم غيرها، ويرى الأحناف أنّ الأمّ لا تستحقّ الأجرة إلّا إذا طُلِّقت طلاقًا بائنًا، وانقضت عدّتها. أمّا إذا كانت الحاضنة غير الأمّ فلها أجرتها.

أمّا عن مدّة الحضانة، فيرى الأحناف أنّ الحاضنة أحقّ بالغلام حتّى يستغني عن خدمة النساء، وقُدِّر ذلك بسبع سنين. والحاضنة أحقّ بالفتاة الصغيرة حتّى تبلغ سنّ الحيض. ويرى المالكيّة أنّ الحضانة تستمرّ في الغلام حتّى البلوغ، وفي الأنثى إلى الزواج ودخول الزوج بها. وليس هناك تخيير للولد عند الأحناف والمالكيّة، لأنّه قد يتبع من يتركه يفعل ما يشاء، وليس هو أقدر على معرفة ما يصلحه، وعند الشافعيّة والحنابلة يُخيّر الولد عند سنّ التمييز[٢٤].

٤. حقّ التربية والتوجيه

يولد الطفل على الفطرة، ويفتح عينه على الحياة ليرى أمّه وأباه يحوطانه، فينظر إلى الوجود من خلالهما، ويبصر الكون بأعينهما، ويستقرّ في قرارة نفسه بأنّ الأب والأمّ هما كلّ شيء في العالم، فيستمدّ منهما العطف والودّ، ويتوجّه إليهما للحماية والرعاية، ويلجأ إليهما في كلّ صغيرة وكبيرة، وتنساب أسئلته بالاستفسار كالسيل المدرار، حتّى يعجز كثير من الآباء والأمهات عن الجواب، ويقنع الولد بكلّ جواب، ويصدّق دون شكّ، ولا يتردّد في كلّ ما يسمع من والديه، فيكون عقل الطفل في طفولته كالصفحة البيضاء، يخطّ فيها الأبوان ما يريدان، ويمتاز الطفل في هذه المرحلة بحبّ التقليد والمحاكاة لتحرّكات والديه وتصرّفاتهما. لذا، يتحمّل الوالدان المسؤوليّة الأولى عن تصرّفات أولادهما في الصغر، كما يتحمّلان مسؤوليّة التربية والتوجيه لما يحبّه الله ويرضاه، وقد خصّهما النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بهذه المسؤوليّة في قوله: "والرجل راع على أهل بيته، وهو مسؤول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده، وهي مسؤولة عنهم"[٢٥]؛ وفي قوله صلّى الله عليه وسلّم:"كلّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه، أو ينصرّانه، أو يمجّسانه"[٢٦].

ورغب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلى الوالدين بتأديب الأولاد بقوله: "ما نحل والد ولدًا أفضل من أدب حَسَن"[٢٧].

فإنّ تخلّى الوالدان عن هذه المسؤوليّة، لحقهم إثم كبير، ويكونوا قد خانوا الأمانة التي كلّفهم الله بحفظها. لذلك حذّر القرآن الكريم من ذلك، ونبّههم إلى خطره، وأنّهم مسؤولون عن أهلهم كمسؤوليّتهم عن أنفسهم بترك المعاصي، وفعل الطاعات؛ فقال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ}[٢٨].

كما قصّ الله علينا نبأ لقمان، وتأديبَه ولدَه؛ قال ابن كثير: "إنّ الله تعالى ذكر لقمان بأحسن الذكر، وأنّه آتاه الحكمة، وهو يوصي ولده الذي هو أشفق الناس عليه، وأحبّهم إليه، فهو حقيق أن يمنحه أفضل ما يعرف، ولهذا أوصاه أوّلًا بأن يعبد الله وحده، ولا يشرك به شيئًا، لأنّ الشرك أعظم الظلم"[٢٩].

ويقول ابن القيّم: "فمن أهمل تعليم ولده ما ينفعه، وتركه سدًى، فقد أساء إليه غاية الإساءة، وأكثر الأولاد إنّما جاء فسادهم من قِبَل الآباء، وإهمالهم، وترك تعليمهم فرائض الدين وسننه، فأضاعوهم صغارًا، فلم ينتفعوا بأنفسهم، ولم ينفعوا آبائهم كبارًا، كما عاتب بعضهم ولده على العقوق، فقال الولد: يا أبت إنّك عققتني صغيرًا فعققتك كبيرًا، وأضعتني وليدًا فأضعتك شيخًا"[٣٠].

ويُستعان على تربية الأبناء ورعايتهم بالتوجّه إلى الله، والاستعانة به، وسؤاله التوفيق في حفظ الذرّيّة، وهذا هو منهج الأنبياء كما ذكره القرآن الكريم في غير موضع؛ قال تعالى، على لسان إبراهيم عليه الصلاة والسلام: {رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ}[٣١]؛ وعلى لسان ولده إسماعيل: {رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً}[٣٢]؛ وجعل من دعاء المؤمن أن يقول: {وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي}[٣٣].

٥. حقّ العدل بين الأولاد

وذلك في الرعاية والمحبّة والاهتمام بالهدايا والعطايا

القرآن الكريم، وحدّد مدّته؛ فقال تعالى: {وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ}[17]. ثمّ بيّن القرآن الكريم أنّ نفقة الرضاعة ونفقة الأمّ واجبة على الأب، فجاء في ذات الآية {وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ}؛ فإن لم ترضع الأمّ لسبب ما، فعلى الأب نفقة المرضعة، وهو حقّ للطفل، ليكون الغذاء الأساسيّ للطفل طبيعيًّا من ثدي أمّه أو من غيرها، إلّا أن يرفض الولد كلّ ثدي غير ثدي أمّه، فيجب عليها إرضاعه، لإنقاذه من الهلاك.

وقد أباح الإسلام للمرأة أن تقدّم الرضاع على بعض العبادات، فأباح لها، مثلًا، الفطر في شهر رمضان لتتمكّن من إرضاع صغيرها، على أن تقضي الصيام في أيّام أُخَر، أو تفدي إن لم تتمكّن من القضاء.

ويثبُت التحريم كمانع من موانع الزواج بالرضاع؛ يقول الله تعالى: {وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ}[18]. وقد ورد عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: "يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب"[19]- وذلك على اختلاف بين الفقهاء في عدد الرضعات التي تحرّم، والمدّة التي تحرّم بالرضاع فيها.

٣. حقّ الحضانة

وهي القيام بحفظ الصغير، أو الصغيرة، وتعهّده بما يُصلِحه، ووقايته ممّا يؤذيه ويضرّه؛ وهي واجبة للصغير والصغيرة، لأنّ المحضون يهلك بتركها، فوجبت حفاظًا عليه من المهالك والمخاوف، وهي حقّ للأمّ ما دام الولد صغيرًا. وقد ورد أنّ امرأة قالت: "يا رسول الله، إنّ ابني هذا كان بطني له وعاء، وحجري له حواء، وثديي له سقاء، وزعم أبوه أنّه ينزعه منّي، فقال صلّى الله عليه وسلّم: أنت أحقّ به مالم تنكحي" [20].

والأصل تقدُّم الأمّ على الأب في الحضانة، وقد فهم كثير من العلماء من ذلك أنّه يُقدَّم أقاربُ الأمّ على أقارب الأب في الحضانة أيضًا، ورتّبوا أصحاب الحقوق في الحضانة على النحو التالي: الأمّ، فإن وُجد مانع، فأمّ الأمّ، فإن وُجد مانع فأمّ الأب، ثمّ إلى الأخت الشقيقة، ثمّ إلى الأخت لأمّ، ثمّ الأخت لأب، ثمّ بنت الأخت الشقيقة، فبنت الأخت لأمّ، ثمّ الخالة الشقيقة، فالخالة لأمّ، فالخالة لأب، ثمّ بنت الأخت لأب، ثمّ بنت الشقيقة، فبنت الأخ لأمّ، فبنت الأخ لأب، ثمّ العمّة الشقيقة، فالعمّة لأمّ، فالعمّة لأب، ثمّ خالة الأمّ، فخالة الأب، فعمّة الأمّ، فعمّة الأب، وتُقدَّم الشقيقة على غيرها في كلّ ذلك.

فإن لم يكن للصغير قريبات من هذه المحارم، أو وُجدت وليست أهلًا للحضانة، انتقلت الحضانة إلى العصبات من المحارم من الرجال، على النحو التالي: الأب، ثمّ أب الأب، ثمّ إلى الأخ الشقيق، ثمّ إلى الأخ لأب، ثمّ ابن الأخ لأب، ثمّ العمّ الشقيق فالعمّ لأب، ثمّ عمّ أبيه الشقيق، ثمّ عمّ أبيه لأب. فإذا لم يوجد من عصبته من الرجال المحارم أحد، أو وُجد وليس فيهم من هو أهل للحضانة، انتقلت الحضانة إلى محارمه من الرجال غير العصبة، وهم على النحو التالي: الجدّ لأمّ، ثمّ الأخ لأمّ، ثمّ ابن الأخ لأمّ، ثمّ العمّ لأمّ، ثمّ الخال الشقيق، ثمّ الخال لأب، ثمّ الخال لأمّ، فإذا لم يكن للصغير قريب من ذلك كلّه، عَيَّن القاضي له من يقوم بحضانته[21].

ويشترط فيمن له حقّ الحضانة البلوغ والعقل والقدرة على تربية المحضون، واشترط البعض الأمانة والخُلُق، فيُمنع الفاسق والفاسقة من الحضانة. وقيّد بعض علماء الحنفيّة الفسق بالذي يضيِّع الولد، واشترط الشافعيّة والحنابلة الإسلام، لأنّ الحضانة ولاية، ولم يجعل الله ولايةً للكافر على المؤمن ، لقوله تعالى {وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا}[22]. ويرى الأحناف، وبعض المالكيّة، أنّ الحضانة لا يُشترط فيها الإسلام، لأنّ مناط الحضانة الشفقة، وهي لا تختلف باختلاف الدين، غير أنّ الأحناف اشترطوا أن يكون الصغير معها حتّى سنّ السابعة، كي لا يتأثّر بها في عقائدها. وقالت المالكيّة يبقى عندها مدّة الحضانة شرعًا، لكنّها تُمنع من إطعامه ما حرّم الله، أو أن تذهب به إلى معابدهم ونحو ذلك. ويُشترط في المرأة الحاضنة ألّا تكون متزوجةً بأجنبيّ عن الصغير، فإن كانت قد تزوّجت بقريب محرم للمحضون، كعمّه وابن عمّه، فلا يسقط عنها حقّ الحضانة[23].

للإنجاب. وهذه سنّة الله تعالى في الناس، وهذه هي فطرتهم، مهما اختلفت أجناسهم وألوانهم وأزمانهم وأماكنهم. وقد قال تعالى، على لسان نبيّه زكريّا: {هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ}[٩] ؛ {وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِن لَّدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا}[١٠].

وإنّ هبة الأولاد من الله تعالى نصّ عليها القرآن الكريم، وربطها بملك السموات والأرض، والتصرّف فيهما كما يشاء؛ فقال تعالى: {للهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَّشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَّشَاءُ الذُّكُورَ * أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ}[١١].

وقد وردت الآيات الكثيرة التي تؤكّد نعمة الله تعالى على البشريّة بالذرّيّة الصالحة الطيّبة؛ فقال عزّ وجلّ: {وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ}[١٢].

وهذه النعمة ذات أثر عظيم على الإنسان، وتلتقي مع فطرته وغريزته. فإذا بُشّر الناس بالمولود، تلألأت وجوههم بالفرحة، وامتلأت قلوبهم بالسعادة، وانتظروا من الأهل والأصدقاء التهنئة به، لأنّ مولود اليوم هو رجل الغد، وأمل الوالدين وذخر الأمّة، وهو امتداد لحياة الإنسان على الأرض. ولا يتمنّى أحد أن يكون أحد أحسن منه إلّا أن يكون ولده. وعند الوصول إلى هذا الأمل تهدأ النفوس، وترتاح القلوب، وتتعلّق المهج بالمولود الجديد الذي خلقه الله تعالى، ومنحه للوالدين كرمًا وفضلًا، ولم يكن لهما حول ولا طول في خلقه وإيجاده. فهو أمانة في أيديهم، ويُحتمل أن يستردَّ صاحبُ الأمانة وديعتَه، أو أن يترك الولد بين أهله فترةً – طالت أو قصرت – ليرعوا حقّ الله فيه.

وقد جعل الإسلام نفقة الرجل على أسرته وأهل بيته مقدِّمةً على أيّ نوع آخر من أنواع النفقة؛ فقال صلّى الله عليه وسلّم: "اليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول"[١٣]؛ وقال: "دينار أنفقته في سبيل الله، ودينار أنفقته في رقبة، ودينار تصدّقت به على مسكين، ودينار أنفقته على أهلك، أعظمها أجرًا للذي أنفقته على أهلك"[١٤].

ولِأهمّيّة هذا الجانب، فقد بوّب رواة الأحاديث، في مصنّفاتهم وسننهم، أبوابًا متعلّقة بالنفقة على الأهل والأولاد، مثل: "باب فضل النفقة على الأهل"؛ "باب وجوب النفقة على الأهل والعيال"؛ "باب حبس نفقة الرجل قوتَ سنة على أهله، وكيف نفقات العيال"؛ "باب نفقة المعسر على أهله".

حقوق الأطفال من الولادة حتى البلوغ

١. حقّ النَّسَب

إنّ كلمة "نسب"، في اللغة، ترجع في الأصل إلى معنًى واحد، وهو اتّصال شيء بشيء. أمّا تعريفه اصطلاحًا فلم يتجاوز أغلب الفقهاء في تعريفهم له المعنى اللغويَّ، فهو: "حالة حُكميّة إضافيّة بين شخص وآخر من حيث إنّ الشخص انفصل عن رحم امرأة، هي في عصمة زوج شرعيّ [...] يكون الحمل منه"[١٥].

وقد صانت الشريعة الإسلاميّة الأنساب من الضياع والعبث والكذب والتزييف. ولم تترك الشريعة النسب لأهواء أصحابه، يدّعونه أو ينفونه، فهو من الضرورات الخمس الأساسيّة في الإسلام، ومن الحقوق الشرعيّة المترتّبة على عقد الزواج، وتتعلّق به عدّة حقوق:

١. حقّ الله، لأنّه يحقّق مصالح عامّةً للمجتمع، تتمثّل في أنّ النسب من الروابط الوثيقة التي تربط الأسرة ببعضها، والأسرة أساس المجتمع؛

٢. وفيه حقّ للأب، لأنّه يترتّب على ثبوت نسب الولد ثبوت الولاية عليه، وحقّ الإرث والإنفاق؛

٣. وفيه حقّ للأمّ، لأنّ من حقّها صيانة الولد من الضياع، ودفع التهمة عنها، وثبوت حقّ الرضاع والحضانة والإرث؛

٤. وحقّ الولد، لدفع التعيير عن نفسه، وثبوت حقوق النفقة والرضاع والسكن والإرث وغير ذلك[١٦].

٢. حقّ الرضاع

وهو من الحقوق الأساسيّة للطفل بعد الولادة، وقرّره

نظـرة الإسـلام إلى الأولاد

سامح عبد السلام

الأطفال جمع طفل ويستوي فيه المذكّر والمؤنّث، والمفرد والمثنّى والجمع؛ وقَصَرَهُ بعضُهم على المولود قبل التمييز[1]. وقد ورد لفظ الطفل، مفردًا أو مجموعًا، في أربعة مواضع من القرآن الكريم بهذا المعنى؛ فقال تعالى: {ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ}[2]؛ وقال تعالى: {أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ}[3]؛ وقال تعالى: {ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا}[4]؛ وقال تعالى: {وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا}[5].

أمّا الحقوق فجمع حقّ. والحقّ في اللغة له عدّة معانٍ منها أنّه اسم من أسماء الله تعالى، والأمر الثابت الذي لا شكّ فيه، والنصيب الواجب للفرد والجماعة[6]. ويراد بالكلمة، شرعًا، علاقة شرعيّة تؤدّي إلى اختصاصٍ بسلطة، أو مطالبة بأداء أو تكليف بشيء، مع امتثال شخص آخر على جهة الوجوب أو الندب[7].

فالمقصود بحقوق الأطفال تلك الحقوق التي رتّبها الشارع على الوالدين للأطفال من قبل أن يولدوا، وحين استقرارهم في بطون أمّهاتهم أجنّةً، وبعد أن يولدوا حتّى يصلوا إلى سنّ البلوغ، وإلى أن يستقلّوا بحياتهم في الحصول على مصدر رزقهم. وينظر الإسلام إلى الأولاد على أنّهم هبة من الله تعالى، ومن ثمّ يكون على الوالدين شكر نعمة الله برعاية هذه الهبة، كما تُراعى الأمانة من المؤتمن.

وإنّ من الآيات الجليلة الدالّة على عظمة الله تعالى وقدرته أن خَلَقَ الناس من نفس واحدة، وخلق منها زوجها، ثمّ منح الزوجين الأولاد والذرّيّة؛ فقال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً}[8].

وإنّ الأزواج يتطلّعون عقب الزواج إلى هذه النعمة، ويرقبون العلامات الدالّة على الإنجاب، ويستبشرون بها، حتّى يحقّقوا رغبتهم، وتقرّ أعينهم بالذرّيّة، ويسألون الله تعالى ذلك، فإن تأخّرت قرائن الحمل استغاثوا الله الخالق البارئ، واستنجدوا به، وضربوا في مشارق الأرض ومغاربها لاتّخاذ الأسباب اللازمة

وهي تستوعب المكان، وتستمرّ في الزمان إلى ما شاء الله، لأنّها إلهيّة. وهي بخلاف القوانين والتشريعات البشريّة الوضعيّة التي تحتاج إلى مراجعة مستمرّة لأنّها تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان ومشاكل الناس.

وبهذا النموذج الإنسانيّ الراقي، الذي رسمه الإسلام، لصورة العلاقة بين جيل الأبناء وجيل الآباء، من خلال ثنائيّة الحقوق والواجبات، التي تشمل الجميع، ماضيًا وحاضرًا ومستقبلً، وتؤتي أكلها في كلّ حين، نتمنّى أن نكون قد ساهمنا في توضيح صورة العلاقة بين الأجيال في الأديان السماويّة من خلال نموذج الأسرة في الإسلام.

وفي الأخير نقول إنّ كلّ جهد إنسانيّ – بحكم أنّه كذلك – معرَّض للنقص. وكما قال العماد الأصفهاني: "إنّي رأيت أنّه لا يكتب إنسان كتابًا في يومه إلّا قال في غده لو غُيّر هذا لكان أحسن، ولو زِيد كذا لكان يُستحسن، ولو قُدّم هذا لكان أفضل، ولو تُرك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العِبر، وهو دليل على استيلاء النقصِ على جملة البشر".

مراجع

١ سورة البقرة، الآية ١١٧.
٢ سورة ص، الآية ٧٦.
٣ عليّ عزّت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمّد يوسف عدس (بيروت: مؤسّسة العلم الحديث، الطبعة ١، ١٩٩٤م) الصفحة ٥٩.
٤ انظر، عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفيّ (بيروت: دار ابن زيدون، الطبعة ١، ١٩٩٢م)، الصفحة ٢٥٠.
٥ انظر، القاضي عبد ربّ النبيّ بن عبد ربّ الرسول الأحمد نكري، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (بيروت دار الكتب العلميّة، الطبعة ١، ٢٠٠٠م) الجزء ٢، الصفحة ٣١٥.
٦ انظر، إبراهيم مصطفى (وآخرون)، المعجم الوسيط (القاهرة: دار الدعوة، دون تاريخ)، الجزء ١، الصفحة ١٥٠.
٧ انظر، إبراهيم ناصر، التربية الدينيّة المقارَنة (عمّان: دار عمّار، الطبعة ١، ١٩٩٦م)، الصفحة ١٤٠.
٨ سورة الملك، الآية ١٤.
٩ انظر، التربية الدينيّة المقارَنة، مرجع سابق، الصفحة ١٤٣.
١٠ سفر الخروج: ٢٠: ١: ١٧.
١١ انظر، الإنجيل الشريف (بيروت: دار الكتاب الشريف، ٢٠٠٥م)، الصفحتان ٢٤١ و٢٥٠.
١٢ انظر، أمين نعمان الصلاحي، "من وسائل القرآن في اصلاح المجتمع"، في: كتاب الأمة، (قطر: العدد ١٢٧،سبتمبر ٢٠٠٨م): الصفحتان ٨٧ و٨٨.
١٣ الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق مهدي المخرومي، وإبراهيم السامرائي (بيروت: دار مكتبة الهلال، دون تاريخ) الجزء ٣، الصفحة ٦.
١٤ ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، دون تاريخ) الجزء ١، الصفحة ٧٩٣.
١٥ غانم جواد، الحقّ قديم: وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلاميّة (مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان، ٢٠٠٠م)، الصفحة ٢٠.
١٦ انظر، محمّد عابد الجابري، الديمقراطيّة وحقوق الإنسان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة ١، ١٩٩٤م)، الصفحة ٢٠٨.
١٧ متّفق عليه.
١٨ سورة الصافّات، الآية ١٠٢.
١٩ سورة لقمان، الآية ١٣.
٢٠ سورة النساء، الآيتان ٤٨ و١١٦.
٢١ سورة لقمان، الآيات ١٧ إلى ١٩.
٢٢ رواه البخاري.
٢٣ متّفق عليه.
٢٤ رواه مسلم؛ وانظر، محمّد الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام (دمشق: دار ابن كثير، الطبعة ٥، ٢٠٠٨م)، الصفحتان ٢٣٢ و٢٣٣.
٢٥ سورة الإسراء، الآيتان ٢٣ و٢٤.
٢٦ رواه مسلم.
٢٧ رواه البخاري.

وعن توفير سبل الحياة الكريمة لهم، ولا يستطيعون الفكاك من تلك المسؤوليّة، والتخلّي عن واجباتهم تجاه أفراد أسرتهم، إلّا إذا كانوا ضعاف الإيمان بالله وبرسوله وبإنسانيّتهم؛ يقول الرسول، عليه أفضل الصلاة وأتمّ التسليم، فيما رواه عنه عبد الله بن عمر: "كلّكم راع، وكلّكم مسؤول عن رعيّته؛ الإمام راع ومسؤول عن رعيّته، والرجل راع في أهله، وهو مسؤول عن رعيّته، والمرأة راعية في بيت زوجها، ومسؤولة عن رعيّتها، والخادم راع في مال سيّده، ومسؤول عن رعيّته"[٢٢].

إنّ النموذج الإسلاميّ يجعل من تربية الأبناء والاعتناء بهم واجبًا دينيًّا وأخلاقيًّا، وإنسانيًّا أيضًا، لأنّ ذلك الواجب قد شملهم عندما كانوا صغارًا، وسوف يعود عليهم على هيئة حقوق من الأبناء تجاههم في المستقبل.

علاقة الأبناء بالآباء

ذلك الواجب من قِبل الآباء تجاه الأبناء – باختيار الأمّ المناسبة، والمحافظة عليها مع جنينها – سوف يعود عليهم حقوقًا في المستقبل، من الأبناء تجاههم، من الطاعة والحبّ والاحترام، والبِرّ والنفقة. فالإحسانُ للوالدين – وللأمّ خاصّةً – من وجهة النظر الإسلاميّة، يشملُ الإحسان في الطاعة، والإحسان في العِشرة، والإحسان في المخاطبة، والإحسان في احترام الرأي، والعمل بمشورتهما، والتزام خدمتهما، وتقديم العون المادّيّ والمعنويّ لهما، ورعايتهما عند الشيخوخة، والإنفاق عليهما، وغضّ البصر واللسان عن كلّ ما يؤذيهما. ووصل الإحسان للوالدين حتّى بعد الوفاة بالدعاء لهما، والتصدّق على روحيهما، وصلة أرحامهما، والبرّ بأصدقائهما، لقوله صلّى الله عليه وسلّم: "إذا مات ابنُ آدم انقطع عمله إلّا من ثلاث: صدقة جارية، وعلم ينتفع به، وولد صالح يدعو له"[٢٣]. وقال عليه الصلاة والسلام: "من برّ الوالدين أن تصل ودّهما"[٢٤].

والأهمّ من كلّ ما سبق، أنّ الدين الاسلاميّ يجعل طاعة الأبناء لآبائهم مقترنةً بطاعة الله، كما قال سبحانه وتعالى: {وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا * وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ منَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا}[٢٥].

والملاحظ أنّ الآية السابقة تشير إلى واجبات الأبناء تجاه آبائهم في الحاضر، وتربط بينها وبين الحقوق التي تلقّاها الأبناء في الماضي، كنوع من ردّ الجميل، أو التحيّة بالتي هي أحسن منها، لأنّ الآباء في حالة الكبر والوهن يحتاجان إلى رعاية مضاعفة – تشبه رعاية الأطفال. من أجل ذلك حذّر الرسول، عليه الصلاة والسلام، الأبناء من التقصير تجاه آبائهم في مرحلة الشيخوخة قائلا: "رغِم أنف، ثمّ رغِم أنف، ثمّ رغِم أنف، فقالوا من يا رسول الله؟ خاب وخسر! قال: من أدرك أبويه، أحدهما أو كليهما، فلم يدخل الجنة" [٢٦].

وذلك يعني أنّه قصّر في واجباته تجاه آبائه، ولم يمشِ طريق الطاعة الطويل الواصل إلى الجنّة مباشرةً. وهكذا يحصل الآباء على حقوقهم بأداء واجباتهم تجاه الأبناء الذين يؤدّون واجباتهم تجاه آبائهم من الطاعة والاحترام والمساعدة المادّيّة والمعنويّة والدعاء لهما بعد مماتهما، باعتبار ذلك واجبًا دينيًّا مقترنًا بالأخلاق التي جاء الإسلام ليتمّم مكارمها. وزيادةً في تأكيد حقوق الآباء الذين أدّوا واجباتهم على أحسن ما يكون، اعتبر الإسلام عقوق الوالدين، وعدم تأدية حقوقهما من الكبائر؛ فعن عبد الله بن عمرو، عن النبيّ، صلّى الله عليه وسلّم، قال: "الكبائر [هي] الإشراك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس"[٢٧].

فالأبناء في الحاضر يرسمون ويضعون قواعد الحقوق لأنفسهم في المستقبل، فواجبات الأبناء تجاه الآباء – من المحبّة والعطف والاحترام والطاعة والإنفاق – تعود عليهم حقوقا في المستقبل عندما يتزوّجون وينجبون. وهكذا يستمرّ الدور بين واجبات الأبناء في الحاضر، التي سوف يقطفون ثمارها في المستقبل على هيئة حقوق، حال كونهم آباء. هذه ميزة جاء بها الإسلام،

تمامًا مع المفهوم اللغويّ للواجبات، ويصحّ لنا أن نستخرج من ذلك التطابق المقولة التالية: "كلّ حقّ واجب، وكلّ واجب حقّ، كدلالة على وحدة مصطلحَي الحقوق والواجبات من منظور لغويّ إسلاميّ" [١٥].

نستنتج ممّا سبق أنّ مفهوم الحقّ ومفهوم الواجب متداخلان في اللغة العربيّة، وفي الحقل الثقافيّ العربيّ الإسلاميّ. فما يحقّ للإنسان هو عين ما يجب عليه. وعندما يتعلّق الأمر بطرفين يدخلان مع بعضهما في علاقة "حق-واجب"، فإنّ الواجب على أحدهما هو حقّ للآخر، والعكس صحيح أيضًا[١٦].

علاقة الآباء بالأبناء

وتطبيقًا لذلك المبدإ، نستطيع القول إنّ ربّ الأسرة عليه واجبات تجاه أبنائه، تبدأ من اختيار الأمّ المناسبة لهم قبل الزواج. ودوره يشبه دور المزارع الذي يختار الأرض، ويهيّئها لزراعة الصنف المطلوب. وقد وردت عن النبيّ الكريم عدّة أحاديث تُرغِّب بنكاح المرأة ذات الدين، والخُلُق النبيل، والمنشإ الكريم، التي تحفظ الرجل في دينه وماله وعرضه، وتربّي أولاده التربية الحسنة – باعتبار الأمّ هي المدرسة الحقيقيّة، كما قال عنها الشاعر حافظ ابراهيم. ففي الحديث المرويّ عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: "تُنكح المرأة لأربع، لمالها ولحسبها وجمالها ولدينها، فاظفَر بذات الدين تَرِبَت يداك"[١٧].

وبعد اختيار الأمّ المناسبة، تبدأ العلاقة المثاليّة بين الآباء والأبناء، والطفل لا يزال جنينًا في بطن أمّه. ومنها ما يكون أثناء الحمل، بالمحافظة على صحّة الأمّ، والعمل على تغذيتها التغذية السليمة التي تضمن الحفاظ على نموّ الجنين خاليًا من العيوب والأمراض. ومنها ما يكون بعد الولادة، فعلى الآباء اختيار الاسم المناسب للمولود، وتوفير كلّ الأشياء والمستلزمات – المادّيّة منها والمعنويّة – التي تساعد على ضمان التربية السليمة، والتي تراعي الجوانب البدنيّة والنفسيّة والأخلاقيّة، لأنّ حياة الطفل كلّ لا يتجزّأ. فحياته الفسيولوجيّة والسيكولوجيّة مؤشّر عن حالته عندما يكبر. والسنوات الخمس الأولى من حياته تشكّل أساسًا لحياته المستقبليّة، كما يقول علماء النفس.

وعندما يشبّ الأولاد تتوثّق تلك العلاقة. فالآباء يجب أن يغيّروا طريقة التعامل مع الأبناء، فيتعاملون معهم باعتبارهم أفرادًا ناضجين، ويتفهّمون نفسيّاتهم، ويجب أن يعقدوا مع أبنائهم علاقة صداقة أساسها الاحترام المتبادل، الذي يُنمّي عند الأبناء الثقة بالنفس. وهذا ما بيّنه القرآن عندما حثّ الآباء على استشارة الأبناء في الأمور التي تمسّ حياتهم، وتتعلّق بمستقبلهم، من خلال ذكره لقصّة خليل الله ابراهيم، عليه السلام، مع ولده إسماعيل، كما قال تعالى: {قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى}[١٨].

ويجب على الآباء، في النموذج الإسلاميّ، أن ينقلوا تجاربهم وخبراتهم في الحياة إلى أبنائهم، وأن يربّوا الأبناء على معرفة حقّ الله أوّلًا، وحقوق الآخرين من أبناء جنسهم، بالأسلوب المناسب الناصح الذي يفيض حنانًا وعطفًا، كما أخبرنا القرآن كيف قدّم لقمان الحكيم نصائحه لابنه، في قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ}[١٩].

فقد بدأ نُصحَه بالأهمّ، لأنّ الشرك معصية لا يغفرها الله سبحانه وتعالى، ويغفر ما دونها، كما وضّح ذلك القرآن[٢٠]؛ ثمّ تدرّج في نصحه إلى المهمّ، مُرتِّبًا الأولى فالذي يليه في الأهمّيّة، للفرد وللمجتمع كذلك؛ يقول تعالى:{يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَا وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ * وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ * وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ}[٢١].

تلك المعاملة الإنسانيّة الراقية التي أرادها الإسلام تجعل من الأبناء في المستقبل أفرادًا صالحين في المجتمع، يؤدّون واجباتهم المتعدّدة تجاه خالقهم وآبائهم ومجتمعهم.

فالآباء، في النموذج الإسلاميّ، مسؤولون عن أبنائهم،

المقدّمات والنتائج، وبين الأبناء والآباء. فهناك علاقة تكامل بين المراحل العمريّة التي يعيشها الإنسان، وبين الأجيال المتعاقبة، فالطفولة والشباب، هما وقت الدراسة والتعلّم، والأبوّة والكهولة هي وقت التطبيق. وكما قال جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٨٧م)، فالشباب هو وقت دراسة الحكمة، والكهولة هي وقت تطبيقها. لقد اهتمّت الديانات السماويّة بالعلاقة بين الآباء والأبناء، فقد ظلّت التربية العبريّة – الخاصّة بالديانة اليهودية – تقتصر على الأسرة، وعلى التعليم الخلقيّ والدينيّ والقوميّ، ويكفي الطفل أن يتعلّم عن طريق المثال، أو القدوة – من الوالدين – القواعد الخلقيّة والمعتقدات الدينيّة [٩].

وتحدّد الوصيّة الخامسة من الوصايا العشر، في الديانة اليهوديّة، نوع العلاقة التي تجب على الأبناء تجاه آبائهم، فهي تقول: "أكرم أباك وأمّك ليطول عمرك على الأرض التي يعطيك الربّ إلهك" [١٠].

ونلاحظ، أيضًا، أنّ الديانة المسيحيّة قد اهتمّت بتلك العلاقة من خلال توجيهات الإنجيل، فهو ينصح الأبناء قائلًا: أيّها الأولاد أطيعوا والديكم في كلّ شيء، لأنّ هذا يرضي المسيح؛[١١] وينصح الآباء قائلًا: أيّها الآباء لا تُغيظوا أولادكم لئلّا يفشلوا؛ ويقول في آية أخرى: وأنتم أيّها الآباء لا تغيظوا أولادكم، بل ربّوهم في الأدب والتعليم الذي من المسيح .

ونظرًا لأهمّيّة تلك العلاقة فسوف يتمّ اختيار نموذج الأسرة في الإسلام، لمعرفة تلك العلاقة عن قرب – وبتوسع أيضًا – لنعرف بعدها كيف نظرت الأديان السماويّة إلى تلك العلاقة، بناءً على القاعدة المنطقيّة القائلة: حكم العامّ ينطبق على الخاصّ قياسًا، وحكم الخاصّ ينطبق على العامّ استنباطًا.

العلاقات الأسريّة في الإسلام

الأسرة هي قلب المجتمع، ومضخة التي بصلاحها يصلح المجتمع. والعكس صحيح. وهي نواته التي تحمل كلّ الصفات التي تظهر فيه مستقبلًا، ولدورها المركزيّ المحوريّ في الحياة عمومًا، فقد أولت الأديان الاهتمام الكبير والرعاية الشاملة للأسرة. والملاحظة الجديرة بالذكر هي أنّ القرآن في سائر أحكامه وتشريعاته يكتفي بذكر الأحكام الكلّيّة، أمّا التفاصيل الجزئيّة فهو يتركها للسُّنّة. والأمثلة على ذلك كثيرة، ومنها أحكام الصلاة والزكاة والصوم والحجّ. لكنّ القرآن عندما يتناول قضايا الأسرة، لا يكتفي بتقرير الأحكام الكلّيّة، بل يخوض في التفاصيل الجزئيّة، عند حديثه عن الزواج والطلاق والنفقة والعدّة والإرضاع والظِّهار، وغير ذلك من الأحكام المتعلّقة بالأسرة. وفي إعطاء القرآن هذه الأولويّة في التشريع للأسرة دليل على مدى عنايته بها، وعلى مكانتها عنده، وعلى أهمّيّة دورها في بناء المجتمع من منظور قرآنيّ[١٢] .

ونظرًا لأهمّيّة الأسرة في بناء المجتمع، فقد اختار الإسلام علاجًا وقائيًّا ناجعًا يُساهم في إرساء علاقة تبادليّة جدليّة مستمرّة ودائمة بين الأبناء والآباء، تضمن لجميع أفراد الأسرة حقوقًا متساويةً، حاضرًا ومستقبلًا، من خلال مبدإ "أداء الواجب مقدّمة ضروريّة للحصول على الحقّ"، سواء في الحاضر المعاش، أو في المستقبل المنظور.

وإذا حاولنا التأصيل اللغويّ لذلك المبدأ، نلاحظ أنّ هناك تقاربًا – يكاد يصل إلى حدّ التطابق – في اللغة العربيّة بين الدلالة اللغويّة لجذر كلمة "حقّ"، والدلالة اللغويّة لجذر كلمة "واجب"؛ فالحقّ هو نقيض الباطل، ويُقال حقّ الشيء يحقّ حقًّا، أي: وجب وجوبًا، وتقول: يحقّ عليك أن تفعل كذا، وأنت حقيق على أن تفعله، وحقيق فعيل في موضع مفعول، وقوله تعالى: {حَقِيقٌ عَلَى أَن لَّا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ} [سورة الأعراف، الآية ١٠٥] ، معناه محقوق، كما تقول واجب على[١٣].

وأمّا فيما خصّ الواجب، فيُقال وجب الشيء يجب وجوبًا، أي: لزم وحقّ، ويُقال: أوجبه الله واستوجبه، أي: استحقّه، ومنه وجب الشيء وجوبًا، ووجب البيع وجوبًا، والواجب والغرض عند الشافعي سواء، وهو كلّ ما يُعاقب على تركه[١٤].

وهكذا نلاحظ أنّ المفهوم اللغويّ للحقوق يتطابق

أو عندما تطوّرت يداه، أو لغته، أو ذكاؤه كما يقرّر العلم. ولكن ارتبط ظهور الإنسان بظهور ديانة فيها محرّمات"[٣].

مثاليّة العلاقة بين الأجيال بأيّ معنًى

كلمة مثاليّة Idealism مأخوذة من "المثال"، وتعني، في اللغة الإغريقيّة، الصورة أو الفكرة. والمثال عند أفلاطون هو الأصل الذي خلقت الكائنات على صورته[٤]. أمّا معنى كلمة العلاقة، فيمكن الوصول[٥] إليه من خلال المعاجم. وباختصار، فإنّ تلك الكلمة تعني عند المنطقيّين شيئًا بسببه يستلزم أمرٌ أمرًا. ويُراد بها في تعريف [القضيّة] المتّصلة اللزوميّة شيءٌ بسببه يستصحِبُ المقدَّمُ التاليَ، كالعلّيّة والتضايف. أمّا العلّيّة فبأن يكون المقدَّم علّةً للتالي، أو بالعكس، أو يكونا معلولَي علّة واحدة، كقولنا إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، وإن كان النهار موجودًا فالأرض مضيئة. وأمّا التضايف فتفسيره إن كان زيد أبا عمرو فيكون عمرو ابنه .

أمّا كلمة الجيل فيُقصد بها الأمّة والجنس من الناس. ويُقصد بها أيضًا القرن من الزمن، وثلث القرن يتعايش فيه الناس، والجمع أجيال[٦] . وهنا نجد أنّ الدلالة الزمنيّة قد انتقلت إلى من يعيش في مدى تلك المدّة من الناس، أي الجيل.

ما سبق يعني أنّ المقصود بمثاليّة العلاقة بين الأجيال هو الأصل الذي يجب أن تحاكيه تلك العلاقة – وتصل إلى مستواه، أو تقترب منه على أقلّ تقدير – التي تربط بين جيل الأبناء وجيل الآباء في فترة محدّدة من الزمن، مدّتها ثلث قرن، أي ثلاثين عامًا، في أحسن الأحوال[٧].

كيف عالجت الأديان موضوع تلك العلاقة؟

يُعتبر الدين بالنسبة إلى الفرد – وإلى المجتمع على السواء – خارطة طريق صحيحة توصل إلى السعادة في الدنيا والآخرة، وذلك لأنّه يقدّم للإنسان – في كلّ زمان ومكان – أجوبةً شافيةً وملائمةً في مراحل عمره المختلفة، وحلولًا مناسبةً للمشاكل التي تواجهه طوال سنوات عمره. وكلّ ديانة تقدّم لمعتنقيها مجموعةً من المفاهيم، وعالـمًا من الحِكَم والتوجيهات في حياتهم، وتتّفق مع حاجاتهم النفسيّة، وتوافقهم مع مجتمعهم. وتُقدِّم الديانات إجابات تساهم في حلّ المشاكل التي تواجه المجتمعات التي تؤمن بها، وتجتهد في إيجاد حلول لما يستجدّ من مشاكل. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ التربية الدينيّة التي توفّرها الأديان تُسهم في اكتساب العادات والتقاليد والقيم الخُلُقيّة التي تُنمّي الوعي لدى الأفراد، ويمارسونها خلال حياتهم، ومن خلال علاقاتهم مع الجماعة المحيطة .

والأديان السماويّة، باعتبارها إلهيّة المصدر، تُقدّم الحلول والمعالجات لمختلف نواحي الحياة الإنسانيّة، ومنها موضوع العلاقة بين الأجيال. وأهمّ ما يُميّز تلك المعالجات أنّها إلهيّة، وليست إنسانيّةً، وذلك يعطيها الثبات والمصداقيّة، والصلاحيّة لكلّ بني البشر، في كلّ زمان ومكان، والشمول لكلّ مناحي الحياة، الروحيّة والجسديّة، في الدنيا والآخرة. وهي واقعيّة لأنّها موجَّهة من الخالق إلى الخلق، وهو يعلم ما يناسب خلقه، وما يصلح له، كما قال تعالى: {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ}[٨] – وذلك بخلاف المعالجات الإنسانيّة الوضعيّة المؤدلَجة الموجَّهة لمصلحة جنس، أو عرق، أو قوميّة، أو طائفة، أو حزب.

والعلاقة بين الأجيال، في أوسع معانيها، هي علاقة بين الماضي والحاضر من جهة، وبين الحاضر والمستقبل من الجهة الأخرى. فالأبناء ماضٍ جميل بالنسبة للآباء، والآباء هم الحاضر الذي يرعى الأبناء، وهم المستقبل الذي يحلم الأبناء بالوصول إليه، وهي عين العلاقة بين الشباب وكبار السنّ، تلك العلاقة تمثّل، بالنسبة إلى جميع الأجيال، علاقة ثراء وإثراء مادّيّ ومعنويّ، لأنّها تشكّل جسرًا بين ماضٍ عاشه الآباء والشيوخ – ولا يزال يعيشه الأبناء والشباب – وبين مستقبل هو حاضرٌ بالنسبة للآباء والشيوخ يستعدّ الأبناء والشباب للوصول إليه. والعلاقة بين الأجيال، تشبه إلى حدّ ما، العلاقة الضروريّة بين المقدّمة والنتيجة، وهي علاقة تبادليّة متسلسلة ولامتناهية أيضًا. فالأبناء هم المقدّمات التي سوف تصبح نتائج كذلك. وهكذا يتمّ تبادل الأدوار بين

مثاليّة العلاقة بين الأجيال في الأديان المختلفة: الأسرة في الإسلام أنموذجًا

عرفات عبد الخبير علي الرميمة

مقدّمة

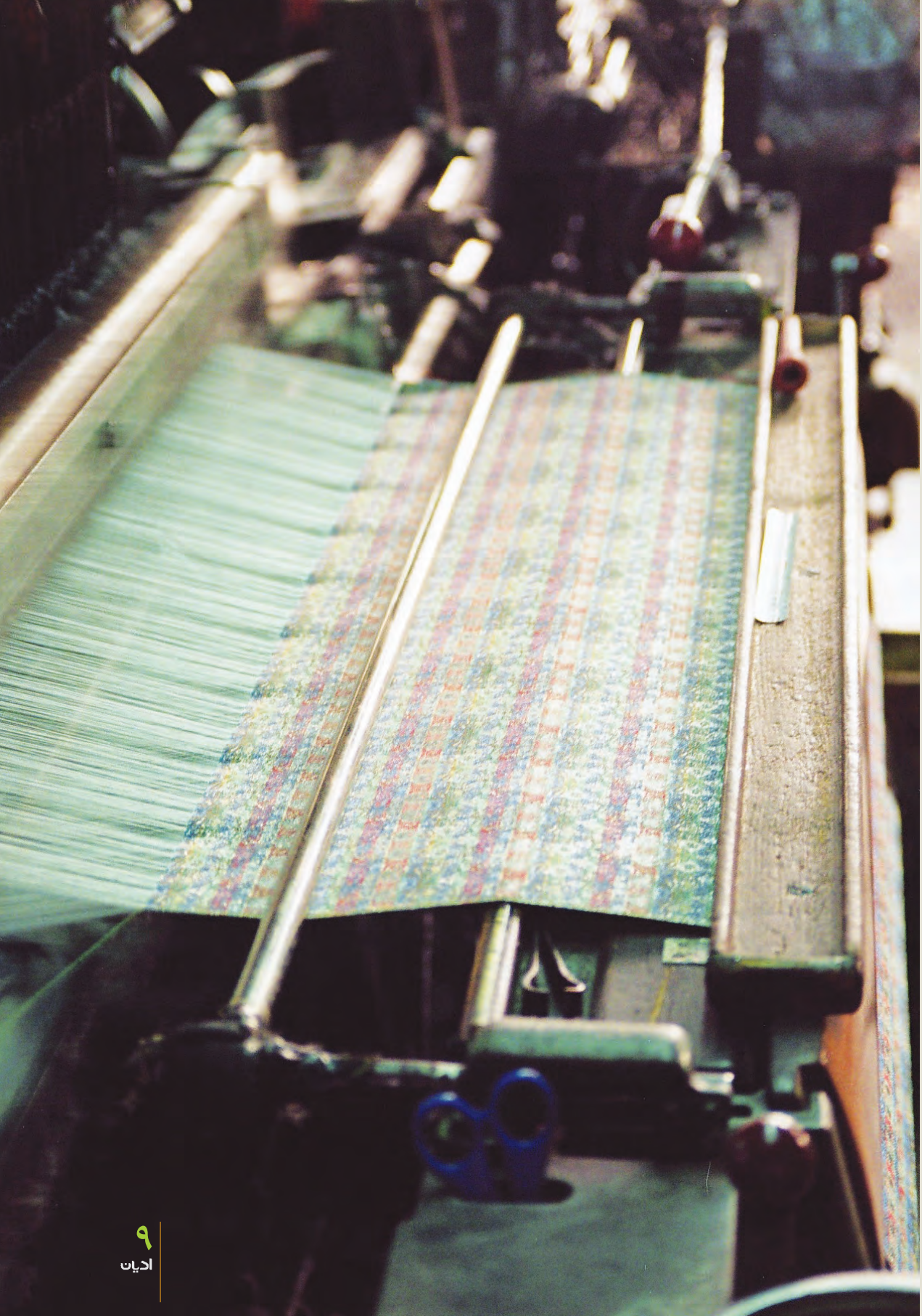
الحديث عن الدين religion هو حديث عن الإنسان، وعن ماهيّته، على أساس أنّ معرفة تلك الماهيّة هي حجر الزاوية لكلّ الأديان السماويّة، ولكلّ العلوم التي حاولت أن تدرس الكون من خلاله، وحاولت أن تفهم الإنسان من خلال معرفة حقيقة الكون وماهيّتها.

فالعلم science يقول إنّ الإنسان هو نتيجة لسلسة طويلة من المقدّمات التطوّريّة؛ وترى المدرسة المادّيّة materialism أنّ الفرق بين الإنسان والحيوان هو فرقٌ في الدرجة، وليس فرقًا في النوع؛ أمّا الفلاسفة فإنّ أغلبهم ينظر إلى ماهيّة الإنسان باعتباره عقلًا محضًا، فهو، كما يقول عنه أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ق.م)، "حيوان عاقل"، أو "حيوان ناطق"، كما يُحبّ أن يعرّفه الفلاسفة المسلمون. إذ إنّ كلمة عقل في اليونانيّة تعني "Logos"، وتلك الكلمة لا تنحصر، من حيث معناها، في الإشارة إلى العقل، بل تشير إلى اللغة، وإلى البيان، كذلك.

لكنّ الدين يرى في الإنسان أكثر من كونه حيوانًا وصل إلى ما هو عليه بفعل التطوّر، أو حيوانًا يمتلك عقلًا؛ إنّه مخلوق مُكرَّم بأصل الخلق، ومتميّز عن جميع المخلوقات – كما أراده خالقه سبحانه وتعالى – بحكم أنّه منفوخ فيه من روح الله، كما دلّت على ذلك الآية ٢٩ من سورة الحِجر.

ومن أسباب التكريم الإلهيّ له، اهتمام القرآن بالحديث عن خلقه بالتفصيل – وبجميع مراحله المختلفة – وهو لم يتناول خلق أيّ من الكائناتِ بنفس التفصيل الذي تناول به خلق الإنسان. فالله سبحانه وتعالى قد خلق جميع الكائنات بكلمة "كن".[١] أمّا الإنسان فإنّه الوحيد – دون جميع المخلوقات – الذي اختصّه الله بأن خلقه بيديه[٢] .

وبناءً عليه، فإنّ الفرقَ الحاسم بين الإنسان والحيوان "ليس شيئًا جسميًّا، ولا عقليًّا؛ بل فوق كلّ شيء أمر روحيّ يكشف عن نفسه في وجود ضمير دينيّ، أو أخلاقيّ، أو فنّيّ. ومن ثمّ، فإنّه لا يصحّ التسليم بأنّ ظهور الإنسان حدث في الزمن الذي بدأ فيه يسير قائمًا،



دعاء في مناسبة عقد الزواج

أيّها الأصدقاء الأعزّاء، والأخوة في الله، لقد اجتمعنا اليوم لنشهد عقد قران هذين الصديقين اللذين اختارا أن يؤسّسا رسميًّا أسرةً.

وباسم الربّ نبارك لهما هذا الزواج، داعين الله أن تتأصّل هذه العلاقة على الإخلاص والحبّ الراسخ المتبادل؛ تحميها القوّة والشجاعة، ويحفّها الودّ والاحترام، فينعم الزوجان بالسعادة أبد الدهر. أيّها الزوجان، أمامكما حياة الفرح والحزن؛ حياة مليئة بالنعم والنضال، والربح والخسارة.

أيّها الأصدقاء، ندعوا الزوجين أن يُخلصا ويضحّيا لبعضهما البعض، في سبيل حبّهما، أسوتهما في ذلك هو يسوع الذي هو حاضر بيننا اليوم.

ندعو الزوجين إلى أن يعيشا في حياتهما، حياة العطاء والكرم تجاه العالم كما يدعون الله جميعًا لذلك.

دعونا ندعو الله أن يعينهما على تنفيذ العهد الذي أخذاه على نفسيَهما اليوم، ويوفّقهما للقيام بواجباتهما. وأن يمنحهما البصيرة لاختيار أمر الله في حياتهما.

يا ربّ أنت الكريم الدائم، أعنّا على أن نعيش تحت أمرك، وبتوحّد مع الروح القدس. أنت الله الواحد الأحد، نحمدك يا ربّنا لرحمتك الحانية علينا، والرعاية الدائمة، المتجلّية في حياة المسيح، ونحمدك لما منحتنا من الفرحة والاستقرار الغامرَين، هِبةً منك وهديّةَ حبّ لبعضنا البعض.

يا ربّ وفِّقهما لخدمة بعضهما، واحفظهما بحفظك، وأنزِل عليهما رحمتك، وتفضّل عليهما برضاك، ووفّقهما للإخلاص لبعضهما في الحياة الدنيا وفي الآخرة.

ربّنا اجعل، بروح القدس، هذين الزوجين يقترنان في الزواج المقدس، ويتّحدان على قلب وروح رجل واحد، ليعيشا بإخلاص وسعادة وسلام. وارزقهما من كلّ الطيّبات التي أعددتها لمن أخلصوا لك حياتهم يا ربّ.

سلام من الله عليكم، سلام لا ينتهي، يرحم به قلوبكم وعقولكم، سلام يذكّركم بعلم الله ورحمته وبركاته. هو الخالق الحيّ الرازق، إنّا لله وإنا إليه راجعون. آمين يا رب العالمين

تعريب: د. محمادي علي محمادي

والتي تمثّل المنطق القرآنيّ، فإنّه يولد طاهرًا، نقيًّا من كلّ شرّ، على الفطرة، وهي الخلقة الأولى التي خلق الله الناس عليها.

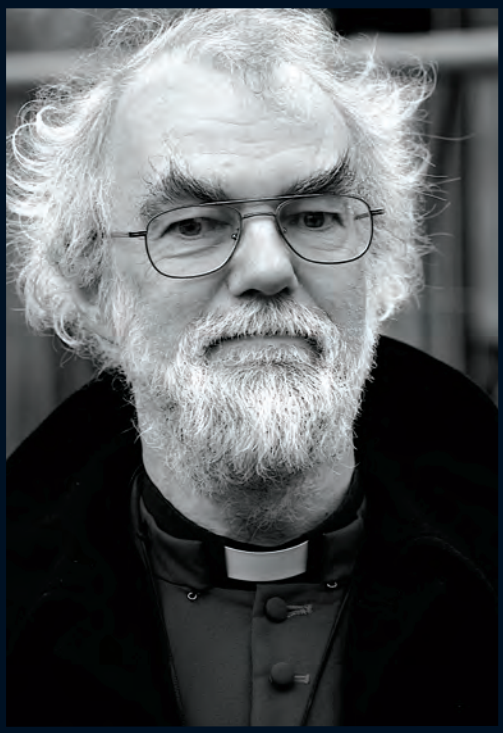
كيف نوفق بين هاتين النظرتين، في عمليّة تربية موحّدة للنشء؟
نعتقد أن هناك إمكانيّة التوافق بين هاتين النظرتين (الإسلاميّة والمسيحيّة). إذ، بعد الفحص الدقيق في النظرة المسيحيّة، يمكننا القول بأنّه لا يمكن اعتبار الذنب البدائيّ لدى الأولاد شيئًا كلّه شرّ. من هذا المنطلق، يحثّنا الإنجيل على الاقتداء بالأولاد من أجل الدخول في العالم الباطنيّ. من ناحية أخرى، يتّفق المسلمون والمسيحيّون على أنّ نفخ الروح في النطفة هو سرّ من أسرار الله، مثله كمثل خلق الكون.

هل يمكن للأديان أن تتبنّى عمليّة التربية القائمة على الصرامة؟
في الماضي كانت بعض الفرق المسيحيّة تتبنى نظرةً سلبيّةً فيما خصّ تربية الطفل، كما هو، على سبيل المثال، موقف بعض فروع الفرقة "الكلفينيّة". بينما إذا عدنا إلى الوراء، نجد أنّ الكاتب المسيحي القديم، القدّيس أوغسطينوس، الذي أدرك بحسّه عمليّة تطوّر الطفولة في مختلف مراحلها، أخذ منحًى مغايرًا في هذه المسألة.
من المؤكّد أنّه لا يمكن للطفل أن يصل إلى معرفة كاملة وحقيقيّة لله إلّا باستعمال حاسّتَي القلب والخيال اللتان تتعزّزان وتنموان بالحبّ الذي يجده الطفل في التربية العائليّة تحت رعاية الولدين، والتي قوامها العاطفة والرفق الصادق والثقة المتبادلة، من ناحية، والدور التربويّ الهامّ والعناية التي تقوم بها المدرسة، من ناحية أخرى.

ورغم أنّ أسلوب الصرامة كان في الماضي جزءًا من أساليب التربية التقليديّة، الإسلاميّة والمسيحيّة، إلّا أنّه، اليوم، ينبغي التعامل بحذر مع هذا الأسلوب.

ما هو الأسلوب الأمثل في التعامل في التربية مع الأطفال؟
في اعتقادنا، ينبغي الموازنة، في تربية النشء، بين أسلوبَي اللين والحسم، و متطلبات العقل و العاطفة، جنبا لجنب.
عقيدة التثليث ليست مجرّد تصوير عن تشكيل ثلاثيّ، بل هي اكتشاف علاقة إلهيّة تتجلّى في الباطن، لتغيّر الحال تغييرًا جذريًّا. وتلك العلاقة شبيهة بالعلاقة الأبويّة، التي تستوجب الشكر منّا تجاه روح المسيح الذي قام بالعمل المقدّس. مع ذلك يجب علينا الانتباه للوصول إلى اليقين ولإثبات الذات الإلهيّة. علينا أن ننتبه أنّ الله خلق لنا حرّيّة باطنيّة، أساسها المسيح. بعد ذلك، أمامك أبواب ونوافذ وجسور كثيرة، يجب أن تفتحها للتواصل مع الآخر، و التفاهم والتعايش معه.
في الأخير، علينا أن نتعلّم من الأولاد من خلال تفاعلهم الفطريّ واستجابتهم البريئة لمشاعر الحبّ والحيرة.

تعريب: د. محمادي علي محمادي



لقاء مع المطران رُوان وِليامز

أجرت مجلّة أديان، الصادرة عن "مركز الدوحة الدوليّ لحوار الأديان"، مقابلة مع رئيس الأساقفة البريطانيّ روان وليامز. وكان مضمون اللقاء على النحو التالي:ينبغي للعائلة أن تصبح مكانًا مقدّسًا؛ عبارة عن خليّة ممارسة، يبدأ فيه النشء اختبارهم تطبيقاتٍ حياتيّةٍ من خلال الاقتداء. لاحقًا، سيدركون الحكمة من وراء ممارساتهم. وانطلاقا من هذه الملاحظة، يمكننا التأكيد أنّ هذه الممارسة، المرتكزة على القدوة، تزرع في النشء قدرة التواصل مع المجتمع والأشياء من حولنا، كما تنمّي بروز شخصيّة متوازنة، تعبّر عن نفسها من خلال سلوك محترم، ونظرة تفاؤليّة نحو الحياة، وإجلال لكلّ ما يحيط بنا، وتعظيم لله.

لا أتبنّى الرأي الذي يزعم أنّ الفهم يسبق الممارسة، ولكن، ثمّة في الحقيقة مفاهيم تتبلور عبر ممارسة الطقوس، من قبيل الدعاء والعلاقات المتبادلة، بما في ذلك التعبير الذاتيّ عن الشعور بالإعجاب، والتقليد المتكرّر للعادات، وهو ما يتقنه الأولاد. وعلى هذا النحو تتبلور المفاهيم لدى الأولاد.

من المهمّ، في هذا الصدد، أن نجعل نصب أعيننا الأهداف الجامعة، وهي الاستقرار والعطاء والوفاء. وكذلك دعم الذين يرغبون بالالتزام بتكوين العائلة في شكلها التقليديّ. أمّ الهدف الأسمى من كلّ هذا فهو رعاية الناشئة .

هل تعتبرون ظهور من يريد الأخذ المباشر من الكتب المقدّسة بدون الرجوع إلى الطرق التقليديّة المعتمدة، فرصةً أو مجازفة؟

إذا تحدّثنا عن الفرص في هذا المجال، يمكن القول بأنّ الناس، في إزاء النصّ المقدّس هم على ثلاثة حالات: إمّا حالة صدمة، أو حالة اندهاش، أو انشراح؛ يدرك المرء، أمام النصّ المقدّس المباشر، أنّ الماضي الذي كان يظنّه معروفًا لديه، يضعه أمامه تحدّيات كثيرة. عندما يشرح رجل الدين الكتاب المقدّس للصغار، سيلحظ اندهاشهم أمام ما يكتشفونه. وهذه فرصة سانحة لاغتنامها. من ناحية أخرى، في ما يتعلّق بالمخاطر، علينا أن ندرك بأنّ الفرد ليس هو المتفاعل الوحيد الذي يباشر النصوص المقدّسة، بل هناك جماعة واسعة ومنتشرة عبر الزمان، تفاعلت وما زالت تتفاعل مع النصّ.

هناك نظرتان مختلفتان فيما يخصّ تربية النشء؛ بحسب الأولى، يولد الولد مع الذنب البدائيّ الذي اقترفه أبوه الأوّل؛ بينما، حسب النظرة الثانية،

الافتتاحيّة

العائلة والوطن اللذان يمثّلان مصدر التواصل بين الأجيال، ومنبع التراث، يلتقيان مع الدين في هدفين، هما تنشئة الأجيال من ناحية، والتواصل الأخلاقيّ والثقافيّ، والحفاظ عليهما عبر الأجيال، من ناحية ثانية. ويضاف إلى ذلك أنّ هذا التلاقي يوفّر الطاقة العاطفيّة لعمليّة التنشئة.

الحركة العموديّة تمثّل الرمز الملازم للتعاليم الدينيّة التي ترمز أهدافها دوما إلى العلوّ. وممّا يُلاحظ أنّ الحركات الدينيّة المعاصرة عزّزت القيم الأسريّة عبر شبكة التفاعلات العائليّة، يصبح الأفراد البالغين جزءًا من مجتمع المؤمنين، يتمتّع بكامل الأهليّة.

جميع الأديان تدعو إلى الحبّ العائليّ، لأنّ الفطرة هي التربة التي ينطلق منها إلى ما وراء الطبيعة. يقول الله سبحانه وتعالى: {وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا}(سورة الإسراء: الآية ٢٤.)

وفي بعض الأحيان، يمكن أن ينشأ بين القرابة والدين توتّر قد يصل إلى التصادم. يحصل هذا عند ما تتعارض مواقف القرابة الطبيعيّة مع ما يهدف إليه الدين، والمتمثّل بالتقوى.

ومن المنطلق الدينيّ، لن تصل العلاقة الإنسانية إلى كمالها إلّا إذا اندرجت في سياق العلاقة الإلهيّة. وهذا هو السبب الذي دفع بالكثير من المفكّرين، سواء في الغرب أو من علماء المسلمين، أن يرفع من قدر المعلّم إلى مرتبة تتجاوز مرتبة الوالد.

وفي هذا الصدد يمكن القول بأنّ القرابة الطبيعيّة لن تصل إلى كمالها إلّا بالأخوّة الروحيّة. ومن دون ذلك تبقى عرضةً لصراعات داخليّة أو خارجيّة. وهذا ما يؤكّده الإنجيل، حين يقول: "جئت لأفرّق بين الرجل وأبيه، بين البنت وأمّها، بين المرأة وحماتها" (إنجيل متّى).

ولكن ما الذي سيحدث حين يصبح دور الدين في المجتمع هامشيًّا؟ كيف يمكن للمرء أن يدافع عن المعروف بدون أن يصطدم بالأجواء العلمانيّة، أو المفاهيم المنحرفة التي تحيط بنا؟ أسئلة حاولت المقالات التالية

أن تجيب عنها:

١. من واجب الدين أن يحافظ على نقل ما يمكن نقله.

٢. لا يمكن نقل قيمتَي الفضيلة والإخلاص، بل يمكن فقط تحقيقهما، وهذا في ذاته هو امتياز ومسؤوليّة.

٣. علينا خلق الأجواء التي يمكن أن تُسهم في تحقيق مثل هذه التجارب النادرة أصلًا، والمحافظة عليها، وعلى وجه الخصوص في ما يتعلّق، بتأثير الدين الحقّ على المجتمع.

باتريك لود
رئيس تحرير

محتويات

افتتاحية العدد: باتريك لود ٤

لقاء مع المطران رُوان وِليامز ٦

دعاء في مناسبة عقد الزواج ٨

مثاليّة العلاقة بين الأجيال في الأديان المختلفة: عرفات عبد الخبير علي الرميمة ١٠

نظرة الإسلام إلى الأولاد: سامح عبد السلام ١٦

الأسرة المسلمة المهاجرة وتحدّيات الاندماج الاجتماعيّ والثقافيّ: فوزي غبارة ٢٤

التفاعل بين الأجيال واستراتيجيا التواصل الثقافيّ: علي بن مبارك ٣٠

سير الكتاب المساهمين ٤١

أديان
مجلة علمية يصدرها مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان

أديان مجلة نصف سنوية حول الدراسات الدينية تصدر باللغتين العربية والإنجليزية عن مركز الدوحة لحوار الأديان. والمجلة تركز على الحوار بين الأديان، والعلاقات بين الإسلام والديانات الأخرى.

في عالم يتخلله سوء التفاهم الديني، وممارسات العنف، واختطاف التعاليم الدينية من قبل الأيديولوجيات السياسية، تأمل مجلة أديان أن توفر فضاء للتلاقي والتفاكر حول المشتركات العامة والمقاصد المشتركة للأديان الكبرى في العالم. وعنوان المجلة يوحي بحقيقة الوحدة الروحية في التنوع الديني التي يمكن أن توفر مفتاحاً لتعمق الفرد في معتقده الديني، وكذلك مجالاً للانفتاح على المعتقدات الأخرى. فالقرآن يوحي بوحدة الإيمان، وسعى للحقيقة في إطار التنوع الديني:

"... لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء لله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى لله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون."
(المائدة ٤٨)

بما أن مجلة أديان مجلة دولية متخصصة ومرتبطة بمركز الدوحة الدولي لحوار الأديان فإنها تجد إلهامها في الرسالة العالمية للإيمان بإلهٍ واحد، في معناها الواسع، كما أنها تسعى لمشاركة مختلف الديانات التي لها مبادىء وقيم مشتركة في داخل هذا الإطار المفهومي الواسع.

وتشجع المجلة الدراسات المقارنة والتبادلات بين الأديان بروح الحوار والاغتناء المشترك. وهدفها هو الترويج للتفاهم بين المؤمنين بمختلف الأديان، وبدراسة واكتشاف الأسس اللاهوتية والروحية المشتركة بينهم، وعلاقاتهم البناءة المتبادلة في الماضي، والحاضر وفي المستقبل، ودراسة وتفهم أفضل لأسباب الصراعات بينهم، والتحديات التي يواجهونها عند الالتقاء بالمجتمعات العلمانية والغنوصية الملحدة.

وبالإضافة إلي ذلك، تود المجلة أن تحيي الأفق العالمي للإسلام وتؤكد عليه، وذلك برعاية دراسات في العلاقات بين الإسلام والديانات والحضارات الأخرى في مجالات التاريخ، والفنون، والدراسات الدينية. وفي هذا أيضاً مسعى لتفعيل الخطاب الفكري في الإسلام، وذلك في إطار ارتباط تفاعلي ومثمر بين الإسلام والديانات الأخرى.

والمقالات المنشورة في مجلة أديان هي على مسئولية كتابها بصورة كاملة، ولا تعبر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان. وهي تُنشر في إطار حوار مستمر حول الأديان، ولا تُؤخذ بأنها تعبر عن مواقف أي منظمة راعية للمجلة.

ISSN: ٢٢١٨-٧٤٨٠
من النسخة: ٣٠ ريال/١٠ دولار
تصدر عن مركز الدوحة الدولي لحوار الاديان
ص. ب. ١٩٣٠٩ الدوحة قطر
http://www.dicid.org/english/journals.php
http://www.qscience.com/loi/rels
adyan_eng@dicid.org
مباشر:
+٩٧٤-٤٤٨٦٤٦٦٦
+٩٧٤-٤٤٨٦٥٥٥٤
فاكس:
+٩٧٤-٤٤٨٦٣٢٢٢
+٩٧٤-٤٤٨٦٩٩٠٠

مجلة أديان (دورية علمية محكمة)

د. باتريك لود، رئيس هيئة التحرير، جامعة جورجتاون
عديل خان، مدير التحرير، جامعة كمبردج ومركز الدوحة الدولي لحوار الأديان

هيئة التحرير

د. ابراهيم صالح النعيمي، رئيس مجلس ادارة مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان
د. أكينتونده أكيناده، جامعة جورجتاون
د. حامد عبد العزيز المرواني، جامعة قطر
د. محمد خليفة حسن أحمد، كلية الدراسات الإسلامية، قطر
د. يحيى عبدالمبدي محمد، جامعة جورجتاون
د. مارك فرحة، جامعة جورجتاون
د. دين محمد، جامعة قطر
د. زكريا رايت، جامعة نورث وسترن

الفريق الإداري والتحريري

د. محمادي علي محمادي، محرر باللغة العربية
محمود يونس، محرر باللغة العربية
نينا اسمرالدا، مصمم جرافيك
حمدي بليكيتش، مدير العلاقات العامة، مركز الدوحة لحوار الأديان

الهيئة الاستشارية الدولية

د. رودني بلاكشيرت، قسم الدراسات الدينية والفلسفية، جامعة لاتروب، بنديغو، أستراليا
د. ديفيد بيكويل، رئيس قسم اللاهوت والفلسفة، جامعة نوتردام، الولايات المتحدة الأميركية
د. جيمس كاستنغر، أستاذ الدراسات الدينية، جامعة ساوث كارولاينا، الولايات المتحدة الأميركية
د. إربك جيفري، أستاذ اللغة العربية والدراسات الإسلامية، جامعة ستراسبورغ ٢، فرنسا
د. حاتم القرنشاوي، عميد كلية الدراسات الإسلامية، قطر
د. إبراهيم كالين، المستشار الأول في شؤون السياسات لرئيس الوزراء التركي
د. أوليفر ليمان، أستاذ الفلسفة والدراسات اليهودية، جامعة كنتكي، الولايات المتحدة الأميركية
د. روزمير ماهموتسيهاجيتش، أستاذ بجامعة سراييفو، البوسنة والهرسك
د. كنث أولدميدو، قسم الفلسفة والدراسات الدينية، جامعة لاتروب، بنديغو، أستراليا
د. سيد حسين نصر، أستاذ الدراسات الإسلامية، جامعة جورج واشنطن، الولايات المتحدة الأميركية
د. جاكوب نيوزنر، أستاذ، بارد كوليدج، نيويورك، الولايات المتحدة الأميركية
د. إليزر سيغال، أستاذ بقسم الدراسات الدينية، جامعة كالغاري، كندا
د. رزا شاه-كاظمي، باحث، معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن، المملكة المتحدة
د. أرفيند شارما، رئيس قسم الأديان المقارنة، جامعة ماكغيل، مونتريال، كندا
د. علي بن مبارك، بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعي تونسي

مجلّة علمية مُحَكَمة تصدر عن مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان

أديان

الأصدار ٦ | ٢٠١٤

العلاقة بين الأجيال