



مدفعية السماء

أسامة مقدسي

دار الآداب

أسامة مقدسي

مدفعية السماء

رواية



دار الآداب - بيروت

جميع الحقوق محفوظة ©



الرسم 1. ساحة التبشير السورية في منتصف القرن التاسع عشر.
 المصدر: آيزاك بيرد. Isaac Bird, Bible Work in Bible Lands; or Events in the History of the Syria Mission (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1872), frontispiece

الإهداء

إلى إيلورا..

وإلى ذكرى إدوارد وروز ماري

تنويه

يدين هذا الكتاب للكثيرين. فالفكرة مستوحاة من ملاحظة لخالي المرحوم إدوارد سعيد، تعود إلى أحد كتبه منذ سنوات خلت، عندما وبخنا أنا وجيلي من علماء الشرق الأوسط على عبورنا كل هذه المسافة إلى أميركا كي ندرس العالم العربي. وقد اعتقدت دائما أن هذا النقد لم يكن منصفًا تمامًا، ولو أنه قضد من دون تحيز، إذ إن إدوارد قد كتب بانفعال وصدق من الدراسات الإنسانية للذات والآخر أكثر من أي شخص آخر عرفته. وإني لأسف حقًا أنه لم يكتب له، ولا لخالتي روز ماري سعيد زحلان، البقاء من أجل قراءة هذه السطور.

تابع أكاديميون آخرون هذا المشروع منذ بزوغه: بيرنارد هايبرغر، وراي معوض، وجورج صبرا، وكانوا كرماء جدًا، سواء في الوقت أو النقد. وأود أن أنوه بالهيئات المساعدة من المؤسسات التالية: مكتبة هاوتون في هارفارد؛ مكتبة أندوثر اللاهوتية؛ الأرشيف والمجموعات الخاصة بكلية يال اللاهوتية (جون دافي، على وجه الخصوص) ومكتبة جامعة يال؛ الأرشيف والمجموعات الخاصة بكلية هولي أوك وكلية ويليام (وخصوصًا سلفيا كينيك براون)؛ المجموعات الخاصة بمكتبة ليورن في واشنطن وجامعة لي؛ مكتبة مجموعات رونير الخاصة بكلية دارتموث؛ مكتبة بوسطن أئينيوم (وخصوصًا ستيفن ز. نوناك)؛ المكتبة البريطانية؛ مكتبة الكونغريغيشن في بوسطن؛ أرشيف باشاكانليك في إسطنبول؛ الأرشيف التاريخي للجنة التبشير في مدينة الفاتيكان (والمساعدة التي قدمها يوسف معوض، والمونسينيور نيكولاس ثيقينين والأب كاميلوس جونبيلاي لتسهيل الدخول إلى هناك)؛ كلية الشرق الأدنى للآهوت في بيروت؛ مكتبة جافيت في الجامعة الأميركية في بيروت (وخصوصًا أسما فتح الله)؛ أرشيف البطريركية المارونية في بركي لبنان (وخصوصًا سامي سلامة). كما ساعدني فريق العمل في كلية التاريخ وفي مكتبة فوندرين في جامعة رايس (وخصوصًا أنا يوسف وأنا شپاربيرغ). وأود أن أشكر الأب ناصر الجميل لإطلاعي على بعض مجموعته الخاصة والمتعلقة بقضية أسعد الشدياق، والقس حبيب بدر من الكنيسة الإنجيلية الوطنية في بيروت للتشجيع الذي قدمه. وأنوه أيضًا بدعم المجلس الأميركي للجمعيات العلمية، ومركز الأبحاث السلوكية في الجامعة الأميركية في بيروت ومديره سمير خلف، ومركز هارفارد للدراسات الشرق أوسطية، وكلية هارفارد للآهوت، ومركز عصام فارس للدراسات الشرق أوسطية في

جامعة تافتس ومديرته ليلي فواز، ومكتب عميد كلية الإنسانيات في جامعة رايس.

كان نقد زملائي وأصدقائي واقتراحاتهم ومساعداتهم الجقة في جامعة رايس وفي غيرها مفيدة. هناك العديدون ممن يتوجب شكرهم، وأنا أنوه هنا فقط بأولئك الذين قرأوا أو ساعدوا في أجزاء من هذا الكتاب، بمن فيهم أسلي غور، إيثان هايفلي، ناديا ناز جانجوا، إهام خوري مقدسي، مايكل ماس، سكوت ماكغيل، كارل بيرسون، مارك بيغ، دانا روبرت، پولا ساندرز، هذر شاركي، پول سيلفرستين، هيميت تشكومور، كيري وارد، لورا ويلدينثال. وأشار أولئك الذين قرأوا مسودات كاملة، بمن فيهم أليسون سنيدر، بيتر سلوغليت، ألان ميخايل، بروس ماسترز، بيتر س. كولدويل، نيلز هوپر، جيريمي سالت، پول كرايمر، مارك برادلي، إضافة إلى القراء المجهولين في كل من مطبعة جامعة كاليفورنيا ومطبعة جامعة كورنيل، وطلاب الدراسات العليا في قسم التاريخ في جامعة رايس، لورا ريني شاندر، غيل كيني، وخصوصاً ديفيد غيثمان، الذي قدم مساعدة رائعة كمساعد للبحث. وأنا شاكر لعمل المحررة الرائع في منشورات جامعة كورنيل، أليسون كاليت، التي رافقت هذا الكتاب بحذر إلى شكله النهائي. وأدين بالشكر العميق لأمي جين سعيد مقدسي التي قرأت العديد من المسودات؛ وأبي سمير مقدسي؛ وأخوي كريم وسري. كما أدين بالعرفان لزوجتي إليورا شهاب الدين التي تحققت وأحياناً لم تتحقل تشتتي وحديثي المطول. وأخيراً أنا شاكر لابني سنان وابنتي نور إلهاءهما المرخب به، وهما اللذان يصادف دخول كل منهما إلى هذا العالم مع بداية هذا المشروع ونهايته.

مدفعية السماء

المقدمة

تبدو هذه الرواية للوهلة الأولى مجرد قصة تبشير بسيطة، تتمحور حول شابٍ ألهمته الإرساليات التبشيرية الأجنبية بأن يجدد إيمانه بالله. وبالرغم من اضطهاد إخوته في المذهب الديني الذي اعتنقه في السابق، فإنه قضى وفياً لمعتقداته الجديدة. وما هذا إلا تذكراً بقوة الإيمان الثابتة، وهي سرديّة قديمة قدّم المسيحية ذاتها، غير أنها في الوقت ذاته شهادة على التوزط المهم لأميركا في العالم.

يبين السرد التالي قصة لقاء مؤسّس بين أميركيين وعرب، بحيث تقتفي القصة أثر وصول الإرساليات الأميركية البروتستانتية الأولى إلى المقاطعات العربية من الدولة العثمانية، وما تلاها من اضطهاد وقتل لأحد أوائل المتحوّلين على يديها. إن ما يستدعي رواية هذا التاريخ هو كونها تضيء بدايات علاقة معقدة ومتطورة بين أميركا والعالم العربي، تعود إلى زمن أبعد بكثير مما يدرك البعض، عدا عن كونها فرصة لشرح أسباب تكشف صدام ثقافي اشتمل على أميركيين وعرب، وبالدرجة ذاتها من الأهمية لشرح كيف غير وبذل هذا اللقاء بين الطرفين لابعين وثقافات في كلا الجانبين. فما بدأ كحملة روحية صليبية أميركية فيما وراء البحار، قد أفضى إلى نتائج وتبعات غير متوقّعة، لا تقل عن (ولا تنحصر في) ليبرالية لا تُحتسب لأي من الجانبين على حدة، وإنما لتاريخ عابر للقومية يستدعي نوعاً جديداً من السرد.

بعض أهم وقائع هذا التاريخ واضحة. فاسم المتحوّل هو أسعد الشدياق الذي لم ينتم إلى الاكثريّة المسلمة في الإمبراطورية العثمانية الشاسعة والمتعددة الديانات والأعراق، والتي كان كرسيها في إسطنبول، بل انتمى إلى جماعة الموارنة المسيحيين الشرقيين الذين خضعوا إكليركيًا للكنيسة الكاثوليكية. وقد امتدت الإمبراطورية العثمانية من شمال أفريقيا عبر الشرق الأوسط إلى البلقان، بينما زبّطت أراضٍ وشعوبٍ شتى من بينها العرب والأرمن واليونان والأتراك في ظل حكم سلالة العثمانيين المسلمين. وقد مُنح الإسلام كديانة الأولويّة، بيد أن المسيحيين، بمن فيهم الموارنة الذين يرثون كنيستهم إلى القرن السابع، إضافة إلى الأرمن والسريان الأرثوذكس واليونان الأرثوذكس والكاثوليك واليهود، قد مُنحوا استقلالاً دينياً كاملاً وحرية لإدراك موقعهم في هذا العالم المتنوع واللامتكافئ.

انحدر أسعد الشدياق من عائلة مرموقة في أرض ندعوها اليوم «لبنان»، وكانت تتموضع كما هي حالها اليوم على مسافة ستمئة ميل من إسطنبول، وعلى مبعده خمسة آلاف ميل من بوسطن، موطن مجلس المفوضين الأميركي للإرساليات الأجنبية (ABC FM)، وهو الأكبر والأكثر تنفُّذًا بين جمعيات الإرساليات الخارجية في الولايات المتحدة في غضون القرن التاسع عشر، بحيث انطلقت إرساليات المجلس الأميركي من بوسطن عام 1819 لاسترداد أرض التوراة وتبشير سكانها، مسلمين ومسيحيين ويهودًا، وأنجلتْهم.

يشير اسم أسعد الكامل وهو أسعد بن يوسف بن منصور الشدياق بن جعفر بن فهد بن شاهين بن جعفر بن رعد بن فهد بن رعد الحصري إلى المكانة الراسخة التي احتلتها الطائفة المارونية على أطراف سيادة أراضي السلطان. ويُلَفَتُ الانتباه من ثم إلى «فضيحة» تحوُّله إلى معتقد بروتستانتي، لم يكن يحظى آنذاك بجماعات تابعة من بين السكان، علاوة على افتقاره إلى أي مكانة أو منزلة قانونية في الإمبراطورية. كان أسعد المولود عام 1798 على درجة عالية من العلم، بحسب مقاييس زمانه، وفي طور الإعداد والتهيئة المبدئية للكهنوت، غير أنه احتضن المبادئ الإنجيلية الأميركية في وقتٍ ما من عام 1825، ورغب في إعلانها جهازًا بين جماعته، الأمر الذي أفضى بكنيسته إلى التضييق عليه مباشرة وإلى اضطهاده باسم معتقداتها الدينية الثابتة وولائها القديم للكنيسة الكاثوليكية. سعى الشدياق إلى الهرب مراتٍ عدة بعد احتجازه قسرًا في ديرٍ منعزلٍ عام 1826، وأخيرًا غُذِبَ وجُرِدَ من اسمه بالمعمودية، وشتم ولُعن باسم رب شايول، أو رب الجحيم، على يد بطريرك الكنيسة المارونية، ليموت في حبسٍ مُذَلٍّ كما يُعتقد، وذلك عام 1830، بعد تصفيته جسديًا ومجازيًا من جانب جماعته السابقة، وتخلَّى الأمراء المحليين عنه؛ مات مجهولًا ونكرةً بالنسبة إلى سلطان ناء بعيد، مستغرقٍ ومنهمكٍ بتبعاتٍ وعواقبٍ ثورة يونانية عارمة؛ سلطان لا يبالي بالدراما المكتشفة في زاوية قصية من إمبراطوريته. لكن أسعد حظي بحفاوة الإرساليات التبشيرية الأميركية وتمجيدها على أنه شهيدها المحتفى به، والذي يمنح التبرير والتبرئة لمهمتها.

شكلت حياة أسعد الشدياق وموته بالنسبة إلى المبشرين رمزًا لصدام تاريخي أثار وحزض مسيحية إنجيلية بروتستانتية أميركية جازمة ضد ما اعتبرته أحد ألد أعدائها، ألا وهو الإسلام، فضلًا عن المسيحية

المشرقية المتفسخة الواهنة والتي تكابد تحت نيره، بحيث أتى المبشرون من أميركا لإنقاذ أولئك الذين وصفوهم بـ«المختلطين» دينيًا في الشرق؛ ذلك بأن إدراكهم لما اعتقدوا أنه قوة الإسلام المنحسرة، وما اعتبروه فساد الكنائس المسيحية الشرقية، قد جذب المبشرين وجعلهم يتصوّرون أنفسهم طليعة تحرير وإنقاذ العالم وورثة الإصلاح البروتستانتي. ولكن، على الرغم من إقامتهم الطويلة بأرض التوراة، وعلى الرغم من جميع الروايات المسهبة عن عادات الشعوب المحليّة ومسلكتيّاتها، وعلى الرغم من كلّ جهودهم لإتقان العربية، فإنّ رجالًا من أمثال جوناس كينغ وآيزاك بيرد وإيلي سميث وهنري هاريس جيسوب، وما هم إلا أربعة فقط من أهم المبشرين الأميركيين الذين سنلتقيهم في الصفحات التالية، تقيّدوا مخلصين بالهرمية والتراتبية البيداغوجية التي يستحضرها الختم الأصلي لمجلس المفوضين الأميركي للإرساليات الأجنبية (ABCFM)، الذي يمثل مواطنًا أصليًا شبه عارٍ، راكفا يتقبل التوراة من مبشر أبيض يشير بيده نحو حمامة سماوية¹.

تكشف مثل هذه الصفقة التبادلية بدورها عن مدى الارتباط الوثيق بين التكليف الديني التوراتي بالخروج وإعداد التلاميذ من جميع الأمم، وبين الادعاءات والفرضيات التاريخية والعرقية والثقافية التي انبثقت عن ماضٍ أميركي ليس ببعيد. فمع أنّ وضعية المواطن الأصلي وشكله في ختم مجلس المفوضين الأميركي للإرساليات الأجنبية (ABCFM) كانا يشبهان الرقيق في الختم الشهير للجنة البريطانية لإبطال تجارة الرقيق، إلاّ أنه لم يكن مقيّدًا بالأصفاد. علاوة على أنّ الصفقة تستدعي مباشرة إلى الأذهان، وكما توسع في معنى ذي أهمية سردية، الختم الأصلي لمستعمرة خليج ماساتشوسيتس الذي يُظهر هندیًا يرنو إلى نجمة مطلقًا الصرخة المقدونية: «تعالوا وساعدونا». وكذلك تستدعي أسماء أسطورية، مثل جون إليوت وديفيد برينارد، وهما من طلائع المبشرين بين الهنود الأميركيين²، عدا عن كونها تستدعي حسًا بالواجب، أو ما سمّته جماعات القرن التاسع عشر الإنجيلية في الولايات المتحدة التعاطف المتفاني، ولكن غير المثاب، كالذي شعر به رجال من أمثال إليوت وبرينارد تجاه الوثنيين، مؤكدة تاريخًا من التوقّعات غير المستوفاة من قرنين من الجهد الإنجيلي المحبط نحو الهنود، ومن التوسع الذي لا يلين، ومن الاستيطان، ومن الحروب، ومن المجازر، ومن العلاقات الهندية البيضاء المربكة، والتي شكّلت صبغة العمل التبشيري الأميركي.

ألا تبقى هذه الضبغة ثابتة تستعصي على المحو والزوال، هو ما أمله المبشرون الأميركيون، الذين انبثقوا من مشهدية بواكير قرن تاسع عشر متشكل عبر ثورة وإحياء للإيمان وطموحات ألفية بأمة جديدة، ولاسيما أنهم اعتبروا أنفسهم «مدفعية السماء» الحقيقية الصادقة، رجالاً ونساءً ملهمين سماوياً في مقدورهم إعادة تشكيل وجه البسيطة أحاديًا، واثقين بنصرهم والزمن يجري نحو نهايته التي طال انتظارها. وهكذا، أظهرت قتاليتهم ومثاليتهم وتشويهم للديانات والثقافات الأخرى، عظم تكليفهم الطوعي نحو العالم. كما جسّدوا فوق كل هذا حسًا منشطًا بالرسالة، ناجحًا ومنبثقًا من بوتقة الفاتح الأبيض وهزيمة الهندي في العالم الجديد.



لذلك، فإنّ أمثلة أسعد الشدياق هي مأساة أميركية بهذا المفهوم، بحيث تروي سيرة فتية انطفأت في مسعى غير مُجد ولا طائل تحته لإقحام بيوريتانية أميركية جسورة، ولكن متصلبة، في عالم متعذر الديانات لا سبيل إلى تغييره. يتقضى هذا الكتاب جدلية فشل العمل التبشيري وتجذبه في كل من جمهورية أميركية متوسعة، كما في الإمبراطورية العثمانية، إلى جانب الفرص البعيدة المنال التي أتاحتها العمل الإرسالي التبشيري فيما وراء البحار. كما يشهد على الطريقة التي عولمت فيها الإرساليات التبشيرية الأميركية في القرن التاسع عشر مجالً وتكليف ما كان قطعًا ومن دون ريب تجربة تبشير أميركية بين الهنود، بحيث كانت استجابة القيمين عليها وردهم على الوقائع الصعبة لجهة عثمانية جديدة افتتحوها، ولم يستطيعوا الهيمنة عليها من منطلق تشكيلهم المبني على اعتناقهم الملتبس لانتصار أبيض معين على الهنود في أميركا الشمالية. وهكذا، شهد الدينامي جنوحًا تبشيريًا مبجلًا للتاريخ الأميركي، وهو يصطدم بالحقائق الملحة لزمان ومكان عربيين عثمانيين مختلفين ويلين تدريجيًا أمامهما.

لكن الأهم من ذلك كله، أنّ هذا الصدام الثقافي قد جرى في نقطة التقاء تيارين قويين للتاريخ. تمثل الأول في حركة تبشير أميركية توسعية وغير متحفظة، اعتبرت أنّ حرية الضمير الفردية الطليقة تُفضي حتميًا إلى بروتستانتية إنجيلية ترفض احتمال المزيد من التسويات مع الديانات الأخرى، بينما انبثقت الأخرى من أرثوذكسية عربية عثمانية اعتبرت الاعتراف المتبادل بين الجماعات الدينية المختلفة ضمانًا للنظام

والانسجام في مجتمع إسلامي متعدد الديانات، حُفرت فيه اللامساواة عميقًا.

مثل اللقاء التبشيري الأميركي الأول مع العالم العربي أمراً أبعد ما يكون عن رواية تسامح وتعصب، أو حداثة وتقاليد، أو إمبريالية أميركية خارج التاريخ ومقاومة عربية، إذ مثل التناقض والصراع بين قراءتين للعالم مختلفتين ومتضادتين جوهريًا، عكست إحداها تصميمًا على تجديد ذلك العالم بشروط إنجيلية في زمن صعود القوة الأنغلو أميركية؛ بينما عكست الأخرى رفضًا عنيفًا لقبول هذه الشروط.



يتكئ الإطار الأرشيفي والتحليلي لفهم هذا التقاطع الديناميكي للثقافات على المقارنة بين تأويل المبشرين الأميركيين وسردياتهم لقضية الشدياق، إلى جانب مجموعة نفيسة من الوثائق العربية تتراوح بين بنية نموذجية لتاريخ الكنيسة المارونية في ظل الإسلام برر ملاحقة أسعد الشدياق، إلى شهادة إيمان متحوّل خُطت بالعربية، ويوميّات مخربشة في السجن تنغلّق على الفهم بوتيرة متصاعدة، وأخيرًا اعتراف بإيمان كاثوليكي غير ممهور بتوقيع. إلا أنّ دلالات قصة أسعد الشدياق والسرديات العديدة المتضاربة والمستنبطة بشأن مصيره، تكمن أساسًا في قدرتها على إضاءة الثراء التاريخي والتاريخي الذي يُعقّد تاريخًا بسيطًا فيما عدا ذلك لحياة متحوّل ديني ومماته، فضلًا عن كونها أطروحة مبسّطة لصدام بين الحضارتين الأميركية والعربية.

إنّ توازن المنظورات والأرشفيات هذا، وتجميع التاريخ العديدة الوطنية منها والمحلية التي تمثّلها



الرسم 2: الختم الأصلي لمجلس المفوضين الأميركي للإرساليات
الأجنبية. المصدر: (10 ABC 85.9). بالإذن من مكتبة هوتون، جامعة
هارفارد والمجمع الكنسي الأوسع لكنيسة المسيح المتحدة.

والتي ظلت متفرقة حتى الآن، هما الإسهام الرئيس لهذا الكتاب،
وهما كذلك انعكاس لما هو مغيّب بشكل سافر من تاريخ الإرساليات
التبشيرية والتاريخ الوطنية للعلاقات الأميركية الشرق أوسطية التي مالت
إلى التركيز في جانب واحد من هذا اللقاء بالعادة، ألا وهو الجانب
الأميركي. لذلك أغفل المبشرون، والمؤرخون الذين تبعوهم، مجتمعين، ما
هو الأكثر تميزًا مفاهيميًا بشأن أصول التحام أميركي مستدام مع الشرق
الأوسط: أي الطبيعة الجمعية للقاء ذاته وتنوع مصادره؛ ذلك بأن تقدير كل
من هذين العاملين سيجعل المؤرخين يعيدون النظر جذريًا بمقاربتهم لهذا
التاريخ وبكيفية وصفهم له بالتالي.

وهكذا، لا تتحدث الرواية المقدمة في هذا الكتاب عن صدام
ثقافات، ولا حتى عن صدام حضارات، وإنما عن لقاء ثقافي حرّض
مجموعة واحدة من الأميركيين وأثارها ضد مجموعة واحدة من الرعايا
العثمانيين في زمان ومكان محدّدين³. لذلك، فإنّ الدقة مقصودة للتشديد
على ما أمل أن يصبح جليًا في نهاية هذا الكتاب، بحيث لم يمثل
المبشرون، بالرغم من تظاهرهم بعكس ذلك، كامل أميركا المسيحية أكثر
مما مثل الموارنة المعارضون لهم الشرق بأكمله. فبالرغم من كون المبشرين
الأميركيين قد عرّفوا أسعد الشدياق بأنه «عربي» منذ المستهل، فإنّه لم
يكن عربيًا في المفهومين القومي والعريقي إذا ما توخينا الدقة. لكن
العربية كانت لغته الأم، وقد عاش في المقاطعات العربية من الدولة
العثمانية، كما ساعد على إرساء دعائم وأسس ما يعرف اليوم بالطائفة
العربية البروتستانتية. لهذا، وإلى الحد الذي يشير إليه هذا الكتاب على أنه
عربي أيضًا ويموضعه في العالم العربي، فإنما يقوم بذلك بوعي وإدراك
كاملين لمشروعية هذه المصطلحات وتنوعها. فالإقرار باختلافات جوهرية
معينة بين الثقافتين الأميركية والعربية المعاصرتين اليوم، وكذلك بين
قراءات محدّدة لهذا العالم، لا يعني شرعنة تمثيلات أحادية متحجرة للدين
أو الثقافة أو الأمة، ولا خجبت التحولات المستمرة التي تجعلها وقائع حية
وأكثر صلة بالموضوع، الأمر الذي لطالما حدث للأسف.



لقد فرضت سردية هشة عن عمل الإرساليات التبشيرية الأميركية نفسها منذ المستهل على تاريخ ثري من المواجهة والتعاون عبر الثقافات، فقامت بوضع لزومية المبشرين جنباً إلى جنب مع لاعلاقة تاريخ السكان الأصليين الحقيقي وفعاليتهم. فهذا النوع التبشيري بالتأكيد قديم وليس فريداً بالنسبة إلى أميركا أو مبشرها، سواء في افتراضه الأساسي للطبيعة أو الاتجاه الأحادي الجانب للعمل التبشيري، بحيث لقيت منشورات إنجيلية تبشيرية كلاسيكية، مثل عمل الإنكليزي ويليام كاري عام 1792، مساءلة حول التزامات المسيحيين (*Enquiry into the Obligation of Christians*) صدى قوياً في عمل الأميركيين جوردن هول وصامويل نيوال، *تحويل العالم (Conversion of the World)*، الصادر عام 1814⁴، بحيث يمثل المجلد اللاحق الذي كُتب بحماسة وروح قتالية عبر ست وسبعين صفحة بقلم أميركيين من مجلس الإرساليات أبلغ مثال على الأوهام الجوهرية لتواريخ الإرساليات التبشيرية. فقد رأى المبشرون أنفسهم من منطلق مركزية مسيحية مفترضة يضيئون الخبايا الأكثر ظلمة من العالم، بحيث كان من الممكن لمؤرخ أحداث العمل التبشيري، أن يركز ويموضع المشهد في جزر السانويتش كما في سوريا؛ زد على أن الماروني أسعد الشدياق كان يمكن أن يكون كاترين براون من قبائل الشيروكي الهندية، أو السلطان العثماني، أو كيوبولاني ملكة هاواي.

أما مؤرخو التاريخ الديني أو الدبلوماسي الأميركي الأقرب عهداً، فقد أعادوا إنتاج منظور تذكارات التبشير الكلاسيكي وبنيتته باتساق، وإن بمصطلحات أقل إنجيلية على نحو لا يمكن إنكاره، راسمين خط المبشرين المتصاعد من الغرب الحيوي الديناميكي إلى الشرق الجامد الراكد، ومن النور إلى الظلمات، ومن الأبيض إلى غير الأبيض، ومن المهم تأريخياً إلى الأقل أهمية، مستمزين هكذا في التفاضل عن التواريخ الحقيقية وأرشيقات المجتمعات غير الغربية⁵، بحيث ألهم التعليم اللاهوتي المبشرين العاملين في فلسطين وسوريا الاحتفاظ بيوميات شخصية موسعة، كتعبير تكاملي عن إيمانهم، كما حفّزهم تدريبهم التبشيري على تقديم المزيد من الوصف العام والبيانات الإثنوغرافية، التي سجلت الظروف الإنسانية المتنوعة التي صدفتهم كمبشرين في مساعهم إلى هداية وثنيي العالم وتحويلهم قبل نهاية الزمن الوشيك، مخلّفين بذلك أثراً ممتداً من الوثائق التي أنست عالمهم. بيد أن رجال الإرساليات التبشيرية ونساءها تحوّلوا على أيدي علماء تماهوا معهم عاطفياً إلى ممثلين للدراما التاريخية بدلاً من شخوص صنمية جامدة.

لقد أتاحت وفرة المصادر التبشيرية وسهلت الاعتناق العفوي تقريبًا للمنظور التبشيري، سوى أنها لم تفسر كلية فشل المؤرخين الأميركيين في تبني رواية وتفسير أشمل وأكمل للمهمة. فبالرغم من توافر العشرات من سير القديسين والقدايس والتقويم النقدي المتأخر لعمل الإرساليات التبشيرية الأميركية، فإنه لم يتوافر إلا القليل من الجهد المنظم لإدراك دخيلية اللقاءات التبشيرية وتقديرها، بحيث يعكس ضيق الأفق، المميز لهذا التاريخ، واقع ألا يحتل المبشرون ومسائل التحول الديني الفضاء الفكري ذاته البارز بالنسبة إلى الولايات المتحدة في أميركا في القرن التاسع عشر، كما هي الحال بالنسبة إلى الإمبراطورية البريطانية، سواء أكانت أميركا البريطانية الكولونيلية أم لاحقًا في الأجزاء غير الأميركية من الإمبراطورية⁶. فقد نزع البحث في الإرساليات التبشيرية الأميركية في القرن التاسع عشر إلى السير التقديسية أو اللاهوت العملي، أو ركز في أفضل حالاته في التحليل النقدي للمضامين القومية والجنسوية للمهمة الإرسالية، إلا أنه قلما تطرق، أو فيما ندر، إلى موضوعات التبشير الحقيقي وأهدافه. ولكن يغدو من الضروري والملح، من أجل استيعاب تعقيدات الإرساليات التبشيرية الأميركية وتقديرها، التفريق بين التاريخ الأوسع للإرساليات التبشيرية والمهمة الأضيق للمبشرين، وبين تاريخ عابر للقومية ورواية قومية أقل طموحًا⁷.

نظرًا إلى أن تينك السمتين للتبشير قد تم دمجها مرارًا وتكرارًا، فلم يكتب تاريخ الإرساليات التبشيرية الأميركية الأجنبية، والأهم تاريخ أميركا ما وراء البحار، بالمفهوم الحاسم بعد، إذ لم يكن المؤرخون الأميركيون المشتغلون بتفاعلات الولايات المتحدة مع المناطق والشعوب الأجنبية معنيين تقليديًا بدراسة العوالم التي تقع ما وراء شواطئ أميركا جديدًا، فكيف بأهليتهم لاستحضارها وبعث الحياة فيها⁸. فبالرغم من أن المبشرين الأميركيين في الخارج قد ناضلوا منذ قرنين لتعلم اللغات الأجنبية والتمكّن من الثقافات الأجنبية، فإن الدارسين والباحثين الأميركيين قيّدوا أنفسهم وقصروها إلى حد بعيد على سرد قصة أميركية فيما وراء البحار، إن سلّبا أو إيجابًا على حد سواء، وكأنما المهم في الأمر هو السمة «الأميركية» لهذه السردية⁹. بيد أنه يمكن للتواريخ المحجوبة والمغفلة أن تضيء تلك الجوانب والسمات التي نعتقد أننا نعرفها¹⁰. ذلك بأنّ الأراضي العربية العثمانية «المكتشفة» من جانب المبشرين لم تكن مجرد خلفية وإطار لسردية مقدرة ومحتمة أو مفروضة سلّفاً، وإنما مسرح فاعل تكشف عليه حبكة من خيوط التاريخ الأميركي والعربي بكلّ



تعامل المؤرخون العرب مع مسألة الإرساليات التبشيرية بارتباك وحيرة أكبر من نظرائهم الأميركيين. فالإجابة عن شكل من أشكال قصر النظر التاريخي لا تتمثل، أو على الأقل لا تنحصر فقط في الكتابة من منطلق ما يدعى منظور الساكن الأصلي وقلب نقاط الأفضلية وإعلاء قيمة المقاومة المحلية أو الارتداد والنكوص نحو الإيمان التقليدي؛ كذلك لا تتمثل بالتأكيد في إنكار روايات مثل رواية أسعد الشدياق كما فعلت الكنيسة المارونية، أو تجاهلها كما فعل المؤرخون اللبنانيون، فقط لأنها تحتوي على حقائق محرجة أو مربكة. أما المؤرخون العلمانيون العرب، فقد نأوا بأنفسهم لفترة طويلة عن الموضوعات الدينية الحساسة لمصلحة وحدة وطنية مزعومة، مفسحين المجال لسد الفراغ بثقافة مهووسة بفكرة العداة الأبدي بين الأقليات المسيحية واليهودية من جهة، وبين أكثرية مسلمة تشكل وحدة ضلابة مستبذة¹² من جهة أخرى.

سيبقى هنالك بالتأكيد فيض من الروايات لثحكي، وتواريخ لثكشفي، وسرديات لثبثدع عن العدد الذي لا يحصى ل«المعاونين من السكان الأصليين»، و«المتحولين المحتملين»، و«المتعصبين المتصلبين»، الذين شكلوا اللون المحلي المجهول في الأغلب للوحدات التبشيرية. ولكن التمكّن من وصل الإنسانية المفقودة والمنسية في قلب عالم التبشير المتحولين ومجتمعاتهم بأقصى تعقيد ممكن، هو مسعى مهم بالتأكيد، ومن الأسهل فعله بالنسبة إلى الشرق الأوسط المتعلم الحديث منه بالنسبة إلى البقايا المنسحقة لأميركا ما قبل الكولومبية التي أخضعت لكولونيالية غربية شاملة. ولكن ألا يتم ذلك، لهو بمثابة شهادة ودليل على حقيقة أن تذكّر العلماء للمبشرين في المشرق يتم من أجل عملهم التعليمي المتأخر والاكتر علمانية، والذي ارتبط بالكلية البروتستانتية السورية (وهي الجامعة الأميركية في بيروت اليوم)، وكلية روبرت (جامعة إسطنبول على البوسفور اليوم)، أكثر مما هو من أجل مشروعهم الأولي البادي الإنجيلية. غير أن ذلك يعود أيضًا إلى حقيقة أن دراسة المبشرين كانت مهقلة بين مؤرخي المنطقة حتى وقت قريب جدًا، إذ ركّز المؤرخون بدلًا من ذلك في رد اعتبار السمعة التاريخية للدولة العثمانية في القرن التاسع عشر؛ تلك السمعة التي فعل المبشرون الكاثوليك والبروتستانت الكثير لتلطّيخها. ومن اللافت بالتأكيد أن يُكتب آخر عمل رئيس عن المبشرين الأميركيين

إلى المشرق بقلم المؤرخ العربي أ. ل. طيباوي عام 1966¹³. أمّا الفضل في احتفاظ المبشرين والمتحولين بحضور تاريخي، فيعود إلى أعمال مؤرخين معنيين باقتفاء أثر الردود العثمانية ومقاومتها للإمبريالية الثقافية الغربية¹⁴.



كان المبشرون حساسين بالطبع في وجه الاتهام بالإمبريالية الثقافية تحديداً، سواء كان ذلك في الهند البريطانية، أو أفريقيا، أو جزر الهند الغربية، أو أميركا الإسبانية، أو نيوزيلندا البريطانية، أو في الإمبراطورية العثمانية؛ ذلك بأن التشابه المذهل لكتاباتهم عن الـ«وثنيين»، أيًا يكن موقعهم وتشويهم الروتيني المبتذل للثقافات الأجنبية وعقدهم النية على إعادة بنائها، قد جعلهم هدفًا جليًا للهجائين والروائيين، بدءًا من مارك توين وهيرمان ميلفيل إلى غينوا أتشيببي وأمين معلوف، بحيث وُسم المبشرون بعلاقتهم بالكولونيالية وبالتحزّر من الاستعمار الذي اعتمد منطقته على الاستوضاع الجوهري للمستعمر فوق المستعمر، وفوق ذلك كلّه، على فكرة ثقافة أصلية متراضة أفسدها المبشرون ودمروها، ولكنها استُردت ممثلة في القادة الوطنيين. بيد أن التحزّر من الاستعمار، بدلًا من التعبير عن صوت السكان الأصليين، قام ببساطة بإقصاء أصوات المبشرين.

إنّ التشديد على المقاومة واختزال المبشرين في الدولة العثمانية إلى مجرد «إمبرياليين ثقافيين»، هما إساءة فهم وتفسير لمرونة العالم العربي العثماني وتكيفه، ولأصالة الفضاءات الثقافية المتولّدة من تقاطع التاريخين الأميركي والعثماني؛ ذلك بأنّ العثمانيين ما كانوا، بالرغم من كل شيء، أزيك تزفيتان تودوروف، كما لم يكن الأميركيون رخالة برفقة الغزاة الفاتحين. ولكن ربما في وقت لاحق من القرن، وذلك عندما تعاون المبشرون بشكل أكثر مباشرة مع القوى الاستعمارية الغربية في المنطقة، سواء في مصر المحتلة بريطانيًا، أو في لبنان المحتل فرنسيًا على وجه الخصوص، ستصبح تهمة الإمبريالية الثقافية أكثر معقولة، ولكن ليس في مستهل المهمة بالتأكيد، عندما جاب رجلان بداية، ثم أربعة، جبل لبنان وسوريا وفلسطين لعدد من السنوات ملتقسين ومبشرين بكلمة الله في إمبراطورية متعدّدة الديانات، ما زالت على ثقة، وإن لم تكن أكيدة، بقدرتها على مقاومة الزحف الغربي.

إنَّ شجب المبشرين واتهامهم بأنهم إمبرياليون ثقافيون، هما أيضًا إساءة فهم للموقع المتضارب والمتأرجح غالبًا، والذي لطالما احتلّه المبشرون داخل مجتمعاتهم، بالإضافة إلى الميادين الخارجية¹⁵. كما أنهما تجاهل للسجلات المتعددة التكافؤ لعوالم السكان الأصليين، وخيار العديد من الأفراد، من أمثال أسعد الشدياق، الارتباط بالإرساليات التبشيرية الأجنبية بعد تروُّ وتفكير؛ ذلك بأنَّ تكشُّف حياته ومماته على هوامش عالمين ما وراء البحار في المشهد والمعاناة الأميركيين، وفي ريف جبل لبنان من الزاوية العثمانية وبين مبشرين بروتستانت ومسيحيين موارنة، حريٌّ بأن يجعلنا ندرك كيف تكون الثقافات دائمًا في سياقها؛ إذ ما كان المبشرون البروتستانت يوماً أكثر «أميركية» في مكان مما كانوا عليه في تماسهم مع مجتمع عثماني بادي الأجنبية والغرابة، حتى وهم يُعرِّفون محليًا بال«إنكليز»، نظرًا إلى اللّغة التي تكلموها والحماية التي تمثَّعوا بها من جانب الممثلات البريطانية. وحتى عندما سمحوا لهذا المتخيّل السائد بالاستمرار في غضون العقد الأول من عملهم، نظرًا إلى افتقار الولايات المتحدة للتمثيل الدبلوماسي، ما كان في مقدور أولئك الأميركيين أن يمثلوا الولايات المتحدة ما قبل الحرب بمثل هذا الأسلوب الإنجيلي اللامنازع إلا في أماكن قليلة أخرى من العالم. أما المسيحيون الموارنة، فقد مثَّلوا بدورهم وجهًا لإمبراطورية إسلامية شاسعة، بحيث يكشف نضالهم ضد الهرطقات الأجنبية مدى اندماجهم في عالم شديد الترافف والتطبيق للبنان العثماني، الذي استطاع احتواء الفوارق الدينية، مميزًا المكانة على الدين، والنخبة على العامة¹⁶.



ليس المقصود هنا غصُّ الطَّرف عن ارتباط مبشري القرن التاسع عشر الأميركيين بالإمبريالية، وإنما دراسة العلاقة بشكل أعمق. إذ لا تدعو الحاجة إلى إنكار ما هو جليٌّ وواضح: ولكن على الرغم من كون مصطلح «الإمبريالية الثقافية» يلوِّن خطًا عريضًا باعتراف الجميع، فإنَّ ترجيع صدى المصطلح يعود ببساطة إلى كون المبشرين الغربيين، بمن فيهم الأميركيون، قد بزروا بشكل سافر الإخضاع، وإن لم يكن دائمًا التطهير العرقي أو إبادة السكان الأصليين في إبان قرن تاسع عشر حافل بالإبادة الجماعية.

إذا انطوى تاريخ العمل الإرسالي التبشيري الأنغلو أميركي على شيء، فقد انطوى، إلى حد بعيد، على تاريخ إمبريالية ثقافية فاشلة. فقد

كان طموحاً أزم مجموعة أمنت مخلصاً، وسعت إلى نشر أفكارها الدينية التفوقية وطريقة حياتها التي حثمت تحويل الآخرين. لكن هذا لم يكن بالضرورة إمبريالية ثقافية، سوى أنّ العمل التبشيري الأنغلو أميركي في أميركا الشمالية قد توزّط منذ استهلاله بالاستعمار الاستيطاني، على نحو أتاح وأفسد بتساوق أكبر المشاريع الخيرية بين الهنود، وذلك منذ بدايات جون إليوت البيوريتانية إلى الالتزام الجوهري لمجلس المفوضين الأميركي للإرساليات الأجنبية بهداية الهنود في جنوبي شرقي الولايات المتحدة، بحيث أظهرت مثل هذه العلاقة المربكة والمغيظة بالسلطة في قلب الوطن بشكل يتعدّر اجتنابه المدركات والتوقعات لميادين العمل الخارجية، مثل المشرق الذي كانت السيطرة السياسية الأميركية شبه معدومة فيه¹⁷. وهكذا، تكسرت وانحرفت منهجيات، ومثل التبشير الأميركي المبكر للعالم الإسلامي بحتمية من خلال تجربة العمل التبشيري البدئي الطراز بين الهنود الوثنيين، إذ شكّل ما وراء البحار فضاء لا تراكم فيه لعنف الاستعمار الاستيطاني الأميركي الراسخ، والذي أجبر الهنود على التراجع المستمر في وجه التوسع الأبيض؛ ذلك بأنّ أرض التوراة الخالية ظاهرياً من تعقيدات الاستعمار الأميركي والإمبراطورية الغربية وفسادهما، كانت أرض اختبار للانعتاق والخلص الأميركيين، بحيث أتاح للاميركيين التفاخر بلغة البر والإحسان التي باتت تجري مجراها سريعاً بين الهنود في الوطن. لذلك، فإنّ الإمبريالية الثقافية، عوضاً عن أن تكون نعتاً في هذا الكتاب، فإنّها تصف باختصار عملية لها عدة أصول ومفاصل وخيبات وإخفاقات. وبدلاً من أن تُختتم جدلاً، فإنّها تشير إلى بداية حوار بين الأميركيين والعرب استحقّ منذ أمد بعيد.



يقتفي هذا الكتاب أثر العديد من الاتصالات الإمبراطورية والكولونيالية والمحلية المتداخلة المتشابكة، البعض منها أطول أمداً من البعض الآخر بكثير، بحيث يفيد الجزء الأول كمقدمة للسردية الأساسية، محدّداً الأصول والمحيط لخطاب استيطاني كولونيالي أميركي عدائي، ضمّنه كوتون مائر اللاهوتي البيوريتاني، الذي برز في بواكير القرن الثامن عشر، بشكل ممتاز في مؤلّفه الضخم ماناليا كريستي أميريكانا (*Magnalia Christi Americana*)، وعارض فيه البيوريتانية بين الهنود مع مفارقة تشجيع الإرساليات التبشيرية ودحضاها في آن معاً. كذلك يتحرّى التوسع المتزامن لخطاب ماروني إكليركي دفاعي في منتصف

المسافة عبر العالم، أخضع الكنيسة المارونية بحزم لسلطة الكنيسة الكاثوليكية في روما، وذلك في ملحمة تاريخ الأزمنة الذي ألفه أبو الكنيسة المارونية الفلثينة أسطفان الدويهي في القرن السابع عشر، بحيث يشيد كل من مائر والدويهي أساطير عن الطهارة والنقاء، لكن من منظورين مختلفين راديكاليًا: إذ يسجل الأول خلق مجتمع عنيد جديد كدليل وبشارة توشع مسيحي حول العالم، بينما يدافع الآخر عن كنيسة عتيقة لطالما روضت نفسها على التعايش مع عالم غير نقي متعدد الديانات. وقد ساعدت الاستحضارات المتصادفة لعالمين مسيحيين شديدي الاختلاف من جانب شخصيتين بارزتين (ومختلفتين على نحو لافت)، على تهيئة الخلفية لقضية الشدياق وإعدادها في بدايات القرن التاسع عشر، على شكل صدام بين أولئك الذين اعتبروا أنفسهم الورثة والمدافعين على التوالي، عمًا بدت ثقافات مسيحية لدودة وعاجزة عن التصالح.

بالرغم من أن هذه المقدمة تشدد على مازق ممتد لإرساليات تبشيرية أميركية بين الهنود الوثنيين من جهة، وتتوسع حول طبيعة الإيمان الماروني في ظل حكم عثماني مسلم من ناحية أخرى، فإنها تفيد في تحديد الفاصل بين المبشرين الأميركيين في القرن التاسع عشر وأسلافهم الكولونياتيين أيضًا، علاوة على ذلك الذي بين الكنيسة المارونية في القرنين السابع عشر والتاسع عشر. فمع أن جون إليوت لم يفض حتميًا إلى بليني فيسك وليفي بارسونز، سوى أن فهمًا أوفى للأخيرين يعتمد على فهم الأول في أكثر من جانب.

يرسم الجزء الثاني تاريخ المجلس الأميركي نفسه تحديدًا، ووصول مبشره إلى أراضي التوراة التي قرأوها بامعان ولما يعرفوها بالمعنيين الحقيقي والواقعي. فأقوم هنا بإيجاز الكيفية التي جوبهت بها الإرساليات التبشيرية الأميركية من أناس رفضوا الانصياع لأوهامها الألفية، أو لموقعهم في عالم تبشيري نظر إلى سكان الإمبراطورية العثمانية بطريقة تحاكي جوهرًا تلك التي نظر بها إلى الهنود الأميركيين «الوثنيين»، وكيف صعق قرار عدد من الأفراد، وأهمهم أسعد الشدياق، الاحتضان المخلص للمبشرين ورسالة الخلاص التي حفلوها الكنيسة المارونية في الوقت ذاته. كما يتحرى هذا الفصل مضامين بيوريتانية أسعد الشدياق، مفضلًا مصيره المادي، بالاستناد إلى عدد من المصادر أهمها كتاباته هو، فيميط اللثام عن كيفية تشييد المبشرين تاريخ شهادة للشدياق بسرعة، واستخفاف

متجزئين على تحويل هزيمة صاعقة مدوية إلى نصر إنجيلي، ومضارعتها بنصوص الكنائس الشرقية نصًا بنص، إلى جانب نصوص السلطات الإمبراطورية، إضافة إلى كتابات أسعد الغزيرة بالعربية.

خرج الأميركيون والموارنة من هذه البوتقة مُسلمين، على مضض وعلى حدّ سواء، بعدم قدرة أيّ من الطرفين على إحراز انتصار كلي، أحدهما على الآخر، في زمن تحولات متسارعة وعنيفة للإمبراطورية العثمانية. بينما يتتبع الجزء الثالث الطرائق المتشعبة التي أعاد من خلالها المبشرون الأميركيون و متحولوهم سردَ سيرة الشدياق على خلفية إصلاح إمبراطوري عثماني، بحيث أجبر الاعتراف العثماني بالبروتستانتية عام 1850، والإعلان التاريخي عام 1856 بالمساواة بين الرعايا المسلمين وغير المسلمين في عيني سلطان يدعي لنفسه «التحضر»، ومشاهد العنف الطائفي الاستثنائية في جبل لبنان ودمشق عام 1860، والتي بلغت ذروتها في مذبحه الرعايا المسيحيين؛ أجبرت هذه الأمور كلها كلاً من المبشرين والمتحولين على أيديهم على إعادة تقييم مغزى اضطهاد أسعد الشدياق ودلالاته في عصر هيمنة غربية واضحة المعالم.

كما يتحزى الجزء الثالث، بشكل أكثر دقة، الكيفية التي بات فيها إحياء ذكرى أسعد الشدياق بين الإرساليات التبشيرية الأميركية بعد عام 1860 أقلّ إيمانًا بالألفية وأكثر وعيًا ذاتيًا بالحدثة من التقارير الأولى الصادرة عن وجود «أخ في المسيح» بين السكان الأصليين. علاوة على أنّ إحياء هذه الذكرى أصبح أكثر عرقية بمراحل، وذلك بانسجام وتماشٍ مع منظور أنغلو أميركي متصلّب ومدموغ بالتمرد الهندي عام 1857، ومعزّز بتقليص المجلس الأميركي عمله التبشيري بين الهنود في أميركا الشمالية¹⁸، بحيث أعيد تشكيل اضطهاد أسعد الشدياق على أنه مقدمة لما اعتبره الأميركيون تعضّبًا «شقيًا» محثًا تجلّى في مذابح عام 1860، كما اعتُبر مؤشرًا على حالة سكان أصليين عاجزين بمفردهم عن التقاط أيدي المبشرين المُخسنة الممتدة إليهم. وحتى حين برز أفراد أكثر تعليقًا وفصاحة واعتدًا بين أوساط المجتمع الوليد من السكان الأصليين من البروتستانت، تشبّت أغلب المبشرين، وليس جميعهم، بهرمية عرقية صارخة، جعلت أميركا أنموذجًا بشكل متزايد، ومشرقت الشرق متجزئة على النطق نيابة عن السكان الأصليين في مداولاتها، التي أجريت بشأن المهمة المدارة مع نقاد ومؤيدين أميركيين بشكل رئيس، بدلًا من إجرائها مع أولئك الذين أتى المبشرون زعمًا لإنقاذهم. ولعلّ من اللافت للنظر أنّ

مبشري نهايات القرن التاسع عشر قد زعموا دراية ومعرفة أكبر بالمعتقدات والأديان الأخرى بطريقة لم تخطر في بال الرعيل الأول من المبشرين الأميركيين إلى الشرق، سوى أنهم، بتصويرهم الإسلام والمشرق الذي لم يُؤنجل بالعجز المتأصل عن مواكبة الحياة الحديثة، إنما كشفوا عن عزم جديد على إتمام ما اعتبروه صراعًا تاريخيًا بين المسيحية والإسلام.

بيد أنّ مضامين هذا التطور ومفارقته في الثقافة التبشيرية، تصبح مرئية بيسر وسهولة، كما لا يمكن تقديرها كليًا إلا عند الكشف عن رد الاعتبار العربي الموازي والمُهمل لأسعد الشدياق، الذي أحدث قطيعة مع الأوثوكسيات والمعتقدات التبشيرية والمارونية وسردياتهما الحصرية المتبادلة بشأن النقاء. لقد كان مؤلف صك براءة الشدياق هذا الصادر في منتصف القرن ثمرًا حقيقية للقاء التبشيري، بحيث جسّد بطرس البستاني، المتحوّل الماروني الآخر إلى البروتستانتية، الإمكانيات والمآزق لقرن تاسع عشر جديد أقلّ تنسكًا وتوحدًا. فقد وسّع البستاني إنسانية مسكونية متجذرة محليًا وحسًا إنجيليًا معلقًا في لحظة إحداق المشاحنات الطائفية الخطيرة ببلاده. ونادى بكل وضوح، وعمل في اتجاه شكل جديد من التعايش، مبني على المساواة؛ تعايش مستمد من اعتناق التنوع الديني للمنطقة، ولكن متحوّل عبر حوار شرقي وغربي، مسلم ومسيحي.

لقد أكدت الإنسانية المسكونية المتجلية عند البستاني غيابها وانعدامها ما بين المبشرين الأميركيين في أواخر القرن التاسع عشر، الأمر الذي يعيدنا بدوره إلى التدخل التاريخي الأوسع الذي يحمله هذا المؤلف، إذ يجب قراءة الوثائق التي تُعرّف هذا اللقاء وتصور تاريخه، وتتيح المجال لسرده في الصفحات التالية بعلائقية، وليس كما يقتضيه المزاج فحسب. ولكن لا طائل أو جدوى من التنقيب في أرشيفات الإرساليات التبشيرية بحثًا عن أصل لمسكونية البستاني؛ كما لن يجد المرء بالتماثل مثل هذه الصياغة في سجلات الدولة العثمانية أيضًا، ولا في سجلات المحكمة الشرعية، أو في الوثائق الكنسية المارونية التي تعود إلى ذلك الزمن. فعلى الرّغم من أنّ البستاني قد كيف عامية تبشيرية عن البربرية والوثنية وساعد على تفدية فكرتي الشرق والغرب، فإنّ خطابه عن التسامح لم يحمل أيّ جذور أو أصول «قومية»؛ أميركية أو عربية. كما ينسحب ذلك على إشارته إلى نهضة ثقافية عربية، بحيث إنّ تطلعاته الخلاصية للقرن التاسع عشر لم تكن شيئًا مستعازًا أو مستوردًا، وكذلك لم تنبثق مُشكّلة بتجربة التبشير، بل كانت شهادة على حقيقة أنّ ما أظُر

وضور في البدء على أنه صدام ثقافات واصلت الحشد العنيد ضد بعضها بعضاً، إنما أنتج في المحصلة احتمالات وإمكانات جديدة للحوار داخل الثقافات، وعبرها.

لا تدور هذه الرواية في تحليلها النهائي حول الإخفاقات الوفيرة للإمبريالية الثقافية الأميركية فحسب، بل أيضاً حول فشل معتقدات مضادة ومعادية للتبشير، بحيث إن الصراع بين قراءتين طباقيتين للعالم انبثقت كل منهما وتولدت عن خيالات محدّدة وحصريّة للطهارة، كلف أسعد الشدياق حياته، غير أنه وُلد تدريجيّاً محاولة ليبرالية للتوفيق بين الثقافات لم تتوقّعها أيّ من هاتين القراءتين. وقد غدا من الواجب إنقاذ التواريخ الغنيّة للإرساليات والعوالم التي اشتغلت عليها من الجدل القومي والطائفي، المفتقر إلى الخيال، والذي وسم كل من ارتبط بالإرساليات التبشيرية بوصمة الفرنجة، كما لا يجوز على المنوال ذاته احتساب الحصيلة غير المتوقّعة لتقاطع تواريخ وثقافات وسياقات متنافسة بتسرّع للتبشير أو التشبّه بها كدليل على إحسان المبشرين، كما لو أنهم كانوا مستثمرين دهاة في مستقبلات شعوب أصليّة مبخسة ومستخفّ بها¹⁹، إذ ليس هناك ما يدعى في نهاية المطاف بـ «المساواتية الجوهرية» للرسالة المسيحية أو «إمبريالية» المبشرين الأميركيين المحضة²⁰. فقد كان هناك مسيحيون وكانت هناك رسائل (مختلطة)، كما كانت هناك خطابات مساواة جديدة (في آخر الأمر): ولكن العلاقات بينها جميعاً لم تكن واضحة ولا جوهرية، كما لم تكن مباشرة وصريحة بالتأكيد.

لذلك، لا بدّ من مخيلة تاريخية جديدة للكشف عن التواريخ المتشابكة للقاء تبشيري اسهّل عشية الحداثة²¹؛ إذ يبدو جليّاً أنّ مؤرّخي أميركا والشرق الأوسط الحديث كانوا منغمسين تماماً، كلّ في تقاليده المعرفية، كي يسرد حدثاً غرضيّاً أميركيّاً وعربيّاً في آن معاً؛ حدثاً يستدعي بطبيعته انفتاحاً تاريخيّاً لم يوفّره أيّ من التقليديين.

فالطريقة الوحيدة لسرد رواية للقاء عابر للثقافات، اشتمل على أميركيين وعرب، هي بالتكبير الدراماتيكي لمدى المساءلة التقليديّة؛ أي بالنظر إلى كيف تفتحت وتكشفت التواريخ ذات الصلة في الإمبراطورية العثمانية والولايات المتحدة في وقت متزامن، وإن كان بتفاوت وتمايز، وكذلك مقارنة العملية التاريخية بالعملية التاريخية، وتفهم المضامين الناجمة عن تجاوزهما، التي أحدثها التطفل والاقترام التبشيريّان للإمبراطورية العثمانية؛ الأمر الذي يعني فعليّاً، نقض خيوط التاريخ

المختلفة التي حاكها لأول مرة معاً المبشرون الأميركيون بحماسة مثقفة. وما هذا الكتاب إلا بمثابة محاولة أولية للقيام بذلك.

1(1) بالرغم من إدراكي التام للتاريخ المربك والمهيج لمصطلح «السكان الأصليين»، فإنني أستخدم المصطلحات، «محلين» و«سكان أصليين» و«أهال»، بالتبادل. إلا أنني أفترض فرقاً واضحاً كفاية بين استخدام المبشرين الاستعلائي لمصطلح «سكان أصليين» والمعنى الذي أقصده عن شخص متجذر محلياً.

2(1) أستخدم المصطلح «هنود» بدلاً من «أميركيين أصليين»، لأنه المصطلح المستخدم من جانب المبشرين.

3(1) إن عبارة «صدام الحضارات»، التي روج لها صاموئيل هنتنغتون في مقاله «صدام الحضارات؟» في *Foreign Affairs* 72 (Summer 1993): 22-49, قد استخدمت لأول مرة في سياق الإسلام والغرب من جانب برنارد لويس في مقاله "The roots of Muslim Rage," *Atlantic Monthly* 266 (September 1990): 47-60.

4(1) William Carey, *An Enquiry into the Obligations of Christians, to use Means for the Conversion of the Heathens* (London, 1792); Gordon Hall and Samuel Newall, *The Conversion of the World: Or the Claims of Six Hundred Millions and the Ability and Duty of the Churches Respecting Them*, 2nd ed., (Andover, Mass.: Flagg and Gould, 1818).

5(2) ما زالت الدراسات عن إرساليات التبشير الأميركية تتناول المبشرين بشكل ساحق وليس المتحولين، انظر على سبيل المثال Wilbert R. Shenk, ed. *North American Foreign Missions, 1810-1914: Theology, Theory, and Policy* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

6(1) على سبيل المثال Eric Foner and John A. Garraty, eds., *The Reader's Companion to American History* (Boston: Houghton Mifflin, 1991). لا يحظى مجلس المفوضين الأميركي للإرساليات الأجنبية حتى بقيد. لقد هفش العمل التبشيري الأميركي في القرن التاسع عشر في التأريخ الرسمي من خلال تردّد المناظرات عن المبشرين والعلاقات الهندية البيضاء في الحقبة الكولونيالية، كما تشهد عليها أعمال Alden T. Vaughn, *New England Frontier: Puritans and Indians, 1620-1675*, 3rd ed. (1965; Norman: University of Oklahoma Press, 1995); Francis Jennings, *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest* (New York: Norton, 1975);

James Axtell, *The Invasion Within* (New York: Oxford University Press, 1985).

كما يبرز هنا عمل Richard White الطليعي، *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Z (1) من أجل دراسة أميركا والشرق الأوسط بصورة خاصة، ما زال تحذير آيان تيريل بشأن تاريخ مقارن يفشل في تجاوز حدود التأريخ الوطني يبدو صحيحًا، انظر Ian Tyrrell, "American Exceptionalism in an Age of International History," *American Historical Review* 96 (1991): 1031-55.

8 (2) المقارنة مع الحالة البريطانية تنويرية. يصر كل من جين وجون ل. كوماروف في مجلديهما الشهيرين بشأن المبشرين البريطانيين غير الملتمزمين العاملين بين التسوانا في جنوب أفريقيا على وجوب دراسة اللقاء التبشيري «كجدل معقد من التحدي والاستجابة، الهيمنة والتحدي»، وكذلك «عملية الاستعمار المتواصلة التي ستتلو كمحادثة طويلة» توجب على السكان الأصليين أن يتوزطوا فيها على أسس غير مؤاتية فعليًا، انظر Jean Comaroff and John L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. 1, *Christianity, Colonialism and Consciousness* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 12, 171,213; and vol. 2, *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier* (Chicago: University of Chicago Press, 1997). هنالك تاريخ غني أيضًا عن المسيحية الهندية والمبشرين، يشتمل عليه عمل سوزان بيلي، *Susan Bayly, Saints, Goddesses, and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society, 1700-1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), and Gauri Viswanathan, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief* (Princeton: Princeton University Press, 1998).

9 (3) يُعتبر الآن غرير الذي عمل بشكل رئيس من خلال المصادر اليسوعية الفرنسية استثناء بارزًا في السياق الأميركي الشمالي الأوسع، وذلك في عمله، *Mohawk Saint: Catherine Tekawitha and the Jesuits* (Oxford: Oxford University Press, 2005). Daniel Richter, *Facing East from Indian Country: A Native History of Early America* (Cambridge: Harvard University Press, 2001)، بحيث يبذل جهدًا بإعادة التفكير فيما كان يمكن أن يكون عليه التاريخ الأميركي من وجهات نظر هندية مختلفة، بالرغم من أنه يتقيد برجحان الأرشيفات الإنكليزية والمجموع الكلي للهزائم الهندية.

Marshall Sahlins, *Islands of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), 72

William R. Hutchison, *Errand to the world: American Protestant Thought and Foreign Missions* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), هو أوضح مثال على التركيز الحصري في المبشرين الأميركيين بشأن سرد قصة التاريخ التبشيري الأميركي ودلالاته. James A. Field Jr., *America and the Mediterranean World, 1776-1882* (Princeton: Princeton University Press, 1969), هو أيضًا مثال نموذجي على ما يتعلق بالتوزط الأميركي في الشرق. أما الأعمال الحديثة والأكثر تشويقًا عن الأميركيين في الشرق الأوسط، فقد أتت من جانب مختصين بالأدب والدراسات الأميركية، وليس من جانب مؤرخين Timothy Marr, *The Cultural Roots of American Islamism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Melani McAlister, *Epic Encounters: Culture, Media, and US Interests in the Middle East, 1945-2000* (Berkeley: University of California Press, 2001); and Hilton Obenzinger, *American Palestine: Melville, Twain, and the Holy Land Mania* (Princeton: Princeton University Press, 1999) ولكن حتى هؤلاء يكتفون بالأرشفات الأميركية فقط.

See Aaron Rodrigue, "Difference and Tolerance in the Ottoman Empire: Interview by Nancy Reynolds," *Stanford Humanities Review* 5, no. 1 (1995):81-92, بحيث يطالب العلماء بالتوقف عن لغة ما بعد التنوير التضييلية عن الاكثرية والأقلية في الإمبراطورية العثمانية.

A. L. Tibawi, *American Interests in Syria, 1800-1901: A Study of Educational, Literary, and Religious Work* (Oxford: Clarendon Press, 1966), دراسة كلاسيكية لهذه البعثة، بحيث يبدأ الرقاص بالتأرجح مزة أخرى في اتجاه ترتيب اللقاءات التبشيرية غير المدروسة إلى حد كبير في الإمبراطورية العثمانية. انظر Ussama Makdisi, "Reclaiming the Land of the Bible: Missionaries, Secularism, and Evangelical Modernity," *American Historical Review* 102 (1997): 680-713; Samir Khalaf, *Cultural Resistance: Global and Local Encounters in the Middle East* (London: Saqi Books, 2001), 105-197; Eleanor Tejirian and Reeva Simon, eds., *Altruism and Imperialism: Western Cultural and Religious Missions in*

the Middle East (New York: Middle East Institute, Columbia University, 2002); and Jeremy Salt, *Imperialism, Evangelism, and the Ottoman Armenians, 1878-1896* (London: F. Cass, 1993); Heather Sharkey, "Arabic Antimissionary Treatises: فيما يتعلّق بمصر، انظر Muslim Responses to Christian Evangelism in the Modern Middle East," *International Bulletin of Missionary Research* 28 (2004) : 98-104, and her "Empire and Muslim Conversion: Historical Reflection on Christian Missions in Egypt," *Islam and Christian-Muslim Relations* 16 (2005): 43-60

Paul Sedra, "Textbook Maneuvers: Evangelicals and انظر أيضًا Educational Reform in Nineteenth -Century Egypt: (Ph.D. diss., New York University, 2005).

Jens Hanssen, *Fin-de-Siecle Beirut: The Making of an عمل انظر (1)14 Ottoman Provincial Capital* (Oxford: Clarendon Press, 2005); Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Benjamin Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 2002); and Eugene L. Rogan, *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire: Transjordan, 1850-1921* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999). لا ينطبق القول ذاته على تاريخ اليسوعيين الذي شهد العمل المتميز ل Bernard Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme Catholique: Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècle* (Rome: Ecole française de Rome, 1994), and Hindiyya Mystique et criminelle (Paris: Auber, 2001), العمل الذي لا يوجد ما يماثله في اللغة الإنكليزية.

15 (1) لقد أشار أندرو بورتو، المبيشرز الاعتدادي الذي لا يكل، إلى هذا في أكثر من مناسبة. انظر عمله Cultural Imperialism and Protestant Missionary Enterprise, 1780-1914," *Journal of Imperial and Commonwealth History* 25 (1997): 367-391; انظر أيضًا Ryan Dunch, "Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity," *History and Theory* 41 (2002): 301-325; انظر أيضًا David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 1991), 291-313; and Stephen Neill, *Colonialism and Christian Missions* (London:

Lutterworth Press, 1966), 412-425, عن محاولات التشبّهات ب... وأخيراً تسوية العلاقة بين المبشرين

الغربيين والاستعمار.

16(1) إن عبارة «تسوية الخلافات ما قبل الحداثيّة» هي ما يقترحه سوغاتا بوس وعائشة جلال للثقافات الهندية الإسلامية ما قبل وصول الإنكليز كبديل، إما عن حس بالمفارقة التاريخية لليبرالية المتعددة الثقافات، وإما نتيجة حس غير معني بالتاريخ لطائفية ومذهبية قديمتين جداً. انظر Sugata Bose and Ayesha Jalal, *Modern South Asia: History, Culture, Political Economy* (London: Routledge, 1998), 23-34.

17(1) تُعتبر بعثات المجلس التبشيرية إلى الصين مزجاً مذهباً في سياق أشد قتالية، بالرغم من أنها بدأت بعد عقد من بعثات الشرق الأوسط. وقد توسعت بعثات المجلس الأميركي وبعثات المشيخيين المتأخرة بشكل ملحوظ بعد هزيمة الصين في أثناء حرب الأفيون عام 1840 وتوقيع معاهدة نانكينغ القاسية في أعقابها، انظر G. Thompson Brown, *Earthen Vessels and Transcendent Power: American Presbyterians in China, 1837-1952* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1997), and William Ellsworth Strong, *The Story of the American Board* ((1910; New York: Arno Press, 1969).

18(1) انظر في هذا الصدد: C.L. Higham, *Noble, Wretched, and Redeemable: Protestant Missionaries to the Indians in Canada and the United States, 1820-1900* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2000), 110-117; فيما يتعلّق بالمبشرين البريطانيين، انظر Andrew Porter, *Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914* (Manchester: Manchester University Press, 2004), 283-292.

19(1) تفترض مقدمة Norman Etherington's *Mission and Empire* لكتابه (New York: Oxford University Press, 2005), 7، تبرئة بعثات التبشير المسيحية من تهمة الإمبريالية الثقافية، فقط لأن ممثلي التحويل في أماكن عديدة من الإمبراطورية البريطانية كانوا من السكان المحليين.

20(2) من أجل فكرة المساواتية الجوهرية، انظر Porter, "Cultural Imperialism' and Protestant Missionary Enterprise," 384, and Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989), 125. من أجل افتراض بشأن الإمبريالية، انظر مصطفى خالدي وعمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، الطبعة الثانية

Sharkey, "Empire and تحليل أيضًا (1953: بيروت، المكتبة العصرية، 1957): انظر أيضًا تحليل
.Muslim Conversion," 54-56

21(3) ذعي بيرنارد هايبرغر بالضبط من أجل إعادة مثل هذا التقييم للتواريخ المرتبطة
بالشرق الأوسط في القرن التاسع عشر، والتي غزلت بشكل زائف من جانب تاريخ القرن
العشرين. انظر "Pour une 'histoire croisée' de l'occidentalisation et de la
confessionnalisation chez les chrétiens du Proche-Orient," MIT-
.Electronic Journal of Middle East Studies 3 (2003): 36-49

الجزء الأول
استهلال

الفصل الأول

أميركا ماثر

كان جون إليوت أبرز مبشري عصره من البيوريتانيين. وعندما قرّر المجلس الأميركي تسمية محطة تبشيرية أقيمت بين هنود التشوكتو في جنوب الولايات المتحدة باسم إليوت عام 1818، كانت التسمية بدواعي أنّ اسمه يثير بالنسبة إلى القيمين عليه كمجلس أميركي الوعدّ بالإحسان الذي لم يتحقّق للوثنيين. كان جون إليوت من المبشرين القلائل في تاريخ البلد الكولونيالي الذين يمكن للمجلس الأميركيّ الإشادة بهم؛ فقد كان في نظرهم مثالا على ما يمكن لأمة مسيحية جديدة أن تكون عليه: قوية، ولكنّ مُخسنة لمن تبقّى من هنود الولايات المتحدة؛ توسعية، ولكن شمولية عرقياً، علاوة على كونها تبشيرية بامتياز. استدعى البروتستانت الأميركيون في القرن التاسع عشر اسم إليوت في مسعى لتجديد تجسّد سابق للمبشر الشهير على يدي اللاهوتي البيوريتاني كوتون ماثر، بحيث جعل ماثر من إليوت موضوعاً تذكاريّاً بارزاً في عمله «مناليا كريستي أميركانا» (Managlia Christi Americana)، وهي ملحمة نُشرت في منقلب القرن الثامن عشر بشأن الفتوحات والمسيحية في نيوانغلند²².

تضمنت سيرة التقديس التي كتبها ماثر عن رفيقه البيوريتاني، إلى جانب روايته عن الهنود، بعض المشاكل المستعصية، وهي فعليّاً مفارقات في العمل التبشيري الأميركيّ أمل مبشرو القرن التاسع عشر حلّها. ومن أبرزها واقع الاستيطان الكولونيالي الجلي؛ ذلك التوسع العدواني للاستيطان الإنكليزي الذي عزّز بشكله البيوريتاني في نيوانغلند الإرساليات التبشيرية، وقوّضها في الوقت ذاته. فقد خدم العمل التبشيري بشكل جذريّ كتكفير عن العنف الفادح للتجربة الكولونiale، كما كان انعكاساً لروحها الخيرة المفترضة آنذاك.

ونجمت المشكلة الثانية عن التفاوت الجسيم في السلطة والنفوذ بين البيض والهنود، على نحو شكل مصدر قوة وإحباط للمبشرين، بحيث حاول المبشرون الحفاظ على ما اعتبروه مهمة بروتستانتية نبيلة، في مفهومها التشاركي بشأن التعليم والتحوّل الطوعي والاصطفاء، وكلّ ذلك وسط ترهيب مستمرّ وإخضاع للهنود. لكن لم يضاها الاعتقاد المخلص بين المبشرين بلا جدوى الإيمان بالإكراه إلا العلاقة الهرمية الجلية غير الخاضعة للمساءلة مع متحوّليهم من السكان الأصليين. فبالرغم من مشاهدتهم للاقتلاع المنظم للهنود على أيدي المستوطنين، وإدراكهم،

وأحياناً تفجّعهم من العنف المتأصل للاستيطان الكولونيالي الذي كانوا هم أنفسهم جزءاً منه، فإنّ المبشرين البيوريتانيين تشبثوا بفكرة أنّ جهودهم كانت أقلّ قسريّة وأكثر روحانية مما اعتبروه، بالصياغة، بعنات «كاثوليكية بابوية». إذ لم يكتفوا بتسجيل أصوات الهنود فحسب، بل نقحوها وصاغوها بيسر أيضاً، كتبرير ودفاعية عن البعثات التبشيرية أمام جمهور لا يتشكّل من الهنود وإنما من البيض: أولئك المتعاطفين مع البعثات التبشيرية من جهة، والمشككين فيها من جهة أخرى.

تمثّلت المشكلة الثالثة في التناقض بين طهارة ونقاء الذات وتطهير الهنود، الأمر الذي أعلى من شأنه مبشرون، من أمثال إليوت، على أنّه علاقة بطريكية بين الآباء الإنجيليين البيوريتانيين والهنود الأطفال المتحوّلين إلى المسيحية؛ تلك العلاقة التي استمرت ودامت بين الأغلبية العظمى من مواطنيهم البيوريتانيين وغير البيوريتانيين كعلاقة تضادية متناقضة بين الوجود والبقاء المسيحيين والوحشية الوثنية، الأمر الذي حدا في نهاية المطاف إلى غرق البعثات التبشيرية البيوريتانية ونموذجها المتمثل في مجتمع مسيحي عالمي في خضمّ تسامح بيوريتاني حاد بالتدرج على غير البيوريتانيين، ورفض عنيد ومتزايد للتعايش مع الوثني المحض، فما كان من حصاد النفوس الهزيل إلا أن يجني بدوره مقادير متساوية من الإحباط والتشكك. وقد انبثقت من هذا السياق الكولونيالي مجازية العمل التبشيري الأميركي المحددة والمبرّنة، متمثلة في: البربري من السكان الأصليين، والمستوطن عديم الضمير، والمبشر المحسن البار.



أرخ كتاب كوتون مائر مناليا كريستي أميركانا عالفا بيوريتانياً أميركياً ناشئاً، واحتفى به، بحيث يروي كيف أصبح البيوريتانيون «أصحاب البلاد وأسيادها»، وكيف أذعن السكان الهنود الأصليون برضاً وحمية في خضوعهم²³، إذ كان هنالك، بناءً على رؤية مائر، مجتمع وإع بدائة عهده وراغب في إخضاع الدنيوي وإتباعه لكلمة الله الثابتة التي لا تتحوّل، لكن القابلة للتفسير، أي أنه مجتمع حافظه بسيط بقوة وجبروت: محو اللأطهارة حيثما أمكن، وتجنّبها حيثما لا يمكن؛ ولهذا، فهي رحلة شاقّة إلى «فيافي أميركا»، وإنكاز وتنصل من فساد الكنائس الكاثوليكية والإنغليكانية، واعتماد كلي على صدق الكتاب المقدس، واستمرارية للإصلاح الأوروبي عبر قوّة الكنائس «شبيهة بتلك التي كانت في عصور المسيحية الأولى»، وبالتالي رغبة جامحة في إقامة مجتمع تقي ووّرع

حقًا من القديسين المرثيين، الذين لا يطيقون البدع والهرطقات ولا يحتملون الوثنية، ولا الأخطاء²⁴.

لكن، بعيدًا عن القولية النمطية المتداولة عن البيوريتانيين كحارقي ساحرات، تجلّت السمة الأساسية للفكرة البيوريتانية في مفهوم أن الإيمان المسيحي الحقيقي يُعتنق طوعًا، وليس قسْرًا. وبناء على النموذج ذاته، كانت المعتقدات البيوريتانية في نيوانغلند مصمّمة على ترك بصمتها على عالم متغاير العناصر، ضمّ علاوة على «الوحوش الضارية والرجال المتوحشين» (كما وصف جون وينثروب الهنود عام 1642)، العديد من المهاجرين من غير البيوريتانيين الملتزمين²⁵. لذلك، لم يُسمح لأحد بالاستقرار في ماساتشوسيتس من دون موافقة قضاة المستوطنة، الذين كانوا هم أنفسهم منتخّبين من جانب جميع أعضاء الكنيسة البيوريتانية بعد إثباتهم تجذّدهم بالدليل القاطع. وقد فُرض على الجميع مراعاة السبب وحضور قذاس الكنيسة التي سُمح بشكلها الأبرشي الجماعي فقط، فتمّ إحراق الكتب الهرطقية، كما جرت عملية الطرد الشهيرة لروجر ويليامز عام 1635، بينما لوحق الكويكرز، وتمّ اجتناب المعمدانيين، وحظر اليسوعيين. وبينما سُمح للهنود بالإقامة بالقرب من الإنكليز لاستكمال تحويلهم، إلا أن الإقامة كانت مرهونة بإجازة المحكمة العامة وإعلانها أنهم سوف «يقيمون هناك بتهديب وخضوع»²⁶.



وصف ماثر مهمة إليوت في الكتاب الثالث من مناليا تحت عنوان «انتصارات الديانة الإصلاحية في أميركا»، بحيث يكشف النقاب عن تموضع مهمة إليوت بين من تبقى من الهنود الأحياء في نيوانغلند بعد عقود من الاستيطان والحروب والأمراض. وكان قد روى في الكتاب الأول من مناليا قصة وصول «الجيل المختار» إلى «بزيّة عوّاءة» في نيوانغلند «هيئت بروعة» على يد الله لاستقبال قاطنيها الجدد، مضيفًا «أنّ الهنود في تلك النواحي قد نزل بهم حديثًا ربما قبل سنة أو سنتين طاعون هائل قضى ليس على تسعة عشر، بل على تسعة أعشارهم (أجل يقال تسعة عشر من بين عشرين): فخلت الغابات تقريبًا من تلك المخلوقات الضارة مفسحة المجال لغراس أفضل»²⁷. لقد زيد على العناية والإلهام الإلهيين باعتراف ماثر، «بناذقنا الإنكليزية» التي أصابت «الهنود الجهلة» بالهلع²⁸.

بالرغم من أنّ ماثر قد موضّع حياة إليوت في إطار رواية أكبر عن

الدمار المحتفى به للهنود غير المتحضرين، فإنه رفع إبيوت أيضًا إلى مصاف نموذج المبشر التقى الأصيل بين أولئك الهنود أنفسهم، بحيث شكّل تاريخ مائر بشأن إبيوت تصحيحًا هامًا فيما يتعلق بنظرة بيوريتانية بدا الهنود فيها خارج حظيرة ما اعتبره البيوريتانيون نظام كنيسة ومجتمع رسولي من عدة أوجه. لكن بالرغم من الطموحات الأصلية المقدسة وادعاءات الجيل الأول «بكسب السكان الأصليين لتلك البلاد وحثهم على معرفة الإله الواحد الحقّ مخلّص البشر وطاعته»، فإنه لم يتحوّل إلا عدد قليل فقط من الهنود²⁹؛ إذ لم تشهد مستعمرة خليج ماساتشوسيتس، التي اشتهرت بختمها الذي يصوّر هندیًا يناشد البيوريتانيين «تعالوا وساعدونا»؛ سوى القليل من الجهود التبشيرية المتقطعة. وإذا كانت الوقائع على الأرض قد سبقت المثل، فإننا نجد هنا قصة أتاحت لهذه الفئلا أن تجاريها في السباق، وحتى أن تستبق الوقائع بخطوة، وتسرقها أيضًا، فها قد وُجد أخيرًا مكان تبشيري لمبشرٍ في رواية عن توهج مسيحية نقية وبدائية مُدعاة في أميركا. وههنا أخيرًا موسى أميركي يتخذ مكانه إلى جانب يسوع أميركي في كتاب مائر مناليا.

كان إبيوت بالنسبة إلى مائر يمثل موسى بمفهومين: إذ ساعد أولًا على إخراج شعبه الإنكليزي من العبودية، ثم أصبح مانح قوانين لشعب آخر مختلف تمامًا عن الهنود الذين أشار مائر إليهم بـ «الخرائب البشرية بعينها، والتي يمكن أن توجد في أيّ مكان على وجه البسيطة»³⁰، فقد كان أداتيًا في قيادة البيوريتانيين من الاضطهاد في إنكلترا إلى أرض الميعاد في أميركا، وساعد على نشر نمط جديد من الحياة في ظلّ حكومة كنسية في نيوانغلند. ويتابع مائر «جاء إبيوت إلى نيوانغلند في تشرين الثاني عام 1631 ميلادي ضمن أولئك المزارعين القدامى المباركين الذين أرسوا قاعدة بلد استثنائي مكرّسين أنفسهم لممارسة الديانة البروتستانتية في إصلاحها الأسمى والأنقى». كان هذا الحسّ بالقطيعة مع الماضي القريب مهمًا للغاية لدى مائر، حتى إنه جعل منه نقطة للجزم وتأكيد عدم قدرته «حاليًا على استعادة مكان ولادة» إبيوت، وأنّ الإشارة إلى مكان ولادته ليست بالأمر المهمّ لكونه قد استبدل واستنسخ بمجتمع جديد في عالم جديد ساعد إبيوت على إرسائه³¹. وهكذا، غدا إبيوت مثالًا ونموذجًا للتقوى والتواضع والدين العائلي وإماتة الشهوات لمجتمع أميركي جديد، فارتدى الثياب البسيطة ومقت الشّعْر المسترسل، كما أخدم ملذات هذا العالم وأماتها، كما يؤكد مائر. لقد كان إبيوت مسيحيًا أولًا، ثم قسًا لرفاقه البيوريتانيين، وأخيرًا مبشرًا إنجيليًا للهنود، بحيث يسلط هذا التعاقب

الضوء على الاختلاف في العلاقة بين القس ورعيته، والعلاقة بين المبشر المبعوث إلى شعب معزول وخاضع، إذ جسّد إليوت بحسب ماثر الإحسان، فالإحسان، في رأيه هو الذي ألهم المبشر على قيادة الهنود جماعيًا وكأياً بعيدًا عن «الفلكية الغابرة»³² للشيطان.



تبدأ جميع تواريخ جون إليوت، ولاسيما تلك التي استقى ماثر منها الإلهام كي يرسم لوحته عن المبشر المتفاني، تبدأ به وهو يبسط يده لهنود ماساتشوسيتس المتعظشين إلى معرفة المسيحية³³، بحيث تخبرنا هذه الكتيبات التي نُشرت في لندن على أيدي مؤيدين لأعمال إليوت، مثل انبلاج الصباح وإن لم تشرق شمس الإنجيل بعد والهنود في نيوانغلند (The day Breaking, if not the Sun-Rising of the Gospel with the Indians in New-England) عام 1647، كيف وصل إليوت وثلاثة من مرافقيه بعد رحلة أربعة أميال من روكسبري إلى المخيم الهندي في نونانتوم في 28 تشرين الأول/أكتوبر عام 1646. وتصف كيف بشر إليوت، من منطلق الواجب، الزعيم الهندي المدعوّ وابان وأتباعه بمسرة السماء ورعب الجحيم، وكيف فسر لهم بأناة معنى الوصايا العشر، وكيف ذكّر الهنود، وهو في عربة وابان، بمدى فظاعتهم وهم في وضعهم الحالي، مقدّمًا إليهم الأمل بالخلاص إذا ما صلّوا للإله المسيحي. لا تكمن الدلالة أو المغزى المتبقي لهذه السردية في قدرتها على رواية قصة حقيقية إذ ربما جرت تفاصيل هذه الواقعة في نونانتوم بالضبط، كما رواها إليوت وإنما تكمن في تمجيد عمله ومهفته التبشيرية كخلاصة ونموذج للإحسان البيوريتاني، ولكن من دون بينة ظاهرة بالدفع من أي مصدر هندي كان. فالأمر لا يكمن في إسكات الهنود كليًا، بل في إسماع أصواتهم مثقلة بعسر عبر أولئك الوسطاء الأشد سطوة³⁴.

قد يكون الربّ ألهم إليوت مباشرة، كما يعتقد ماثر، على حمل أعباء تنصير شعب بئس كهنود ماساتشوسيتس وتمدينه، بيد أنّ المبشر عمل جاهدًا في سياق تمّ فيه انتزاع الكثير من الثقافة الهندية وتدميرها مسبقًا على أيدي الإنكليز، كما جرى تعريض أسلوب حياتهم للخطر بقسوة بعد وصول ذلك العدد من المستوطنين، إضافة إلى الواقع السافر لانتصار إنكليزي تلو الآخر. فقد قام خمسة ساشيمات (زعماء قبائل) من قبائل ماساتشوسيتس بتسليم أنفسهم وشعوبهم وأراضيهم إلى المستعمرة البيوريتانية عام 1644 قبل أن يباشر إليوت هدايته، ملتزمين بالسماح

للمبشرين البيوريتانيين بالتبشير لهم ولأتباعهم، ولكن فقط لتبادر مستعمرة خليج ماساتشوسيتس بعد عامين بمنعهم من عبادة آلهتهم³⁵. كما نُصبت المستعمرة عام 1658 شخصًا مراقبًا على جميع الهنود الخاضعين لسيطرتها، وهو شخص يمكن أن يجلس كقاضٍ ويعين الموظفين ويصدر المراسيم والتعليمات ويأمر بالعقوبات لعدم «تشجيع الأخلاق والتمدن والكذب والاجتهاد وممارستها»³⁶.

لقد جعل الزحف الأجنبي القاسي على أراضي الهنود، فضلًا عن الأمراض والحروب والمذابح، الإذعانَ والتحولَ أمرًا يبدو جذابًا بالنسبة إلى عدد منهم، ولكن ليس بالنسبة إلى الأغلبية بالتأكيد³⁷. فكما صاغها أحد الهنود في رواية عن تحوُّله وهدايته، دونها إليوت ونشرها عام 1660، قائلاً إنه صلى مبدئيًا «لأنني شاهدت الإنكليز يستولون على الكثير من الأرض، واعتقدت أنني إذا ما صليت فإنهم لن يسلبوني أرضي»³⁸. وبحلول عام 1674، كان هناك نحو 2,300 هندي يقطنون بلدات تصلي في خليج ماساتشوسيتس وليموث ومارثاز فاينيارد ونانتوكيت من مجموع سكان يبلغ عدده 20,000 ينطقون باللغة الألقونية جنوبية نيوانغلند، ألقى بظلاله وهيمن عليهم 60,000 مستعمر كولونيالي إنكليزي³⁹.

اعتقد إليوت جازمًا، على خلاف معظم أولئك المستعمرين الإنكليز، أنَّ التنصير الناجح للهنود كان ممكنًا وضروريًا في آن معًا. ففي حين راودته فكرة مفادها أنَّ هنود العالم الجديد هم نسل قبائل إسرائيل التوراتية، إلا أنه رثى لأولئك الذين وُصفوا بأنهم «السكان الأصليون المساكين حثالة الإنسانية وأتعس مشهد للشقاء والبؤس البشري على وجه البسيطة»⁴⁰، لكن الأمر الأكثر جذرية هو إصراره على أنَّ تحويل الهنود يستدعي تمدينهم في ظل وصاية إنكليزية، لاعتقاده بلاجدوى المسيحية «بينما هم يعيشون حياة مزعزعة ومشثثة وغير منضبطة، لا يعرفون التمدن أو الخضوع للعمل والنظام»⁴¹.

وهكذا، كان إليوت أداتيًا في احتجاز الهنود المسيحيين في «بلدات تصلي»، كتجسيد لرؤياه في تشييد «كومنولث مسيحي» نقي يسارع فيه المهتدون ومبشروهم المحسنون «نحو الكتاب المقدس بحثًا عن كل ناموس وقانون وتوجيه ونظام أو كل ما يلزم»⁴². أما التقاليد والأعراف والطقوس والمعتقدات المخالفة للقناعات البيوريتانية، بدءًا من الشَّعر المنسدل الطويل إلى سحق القمل بالأسنان، ومن الملابس إلى شكل

المسكن، فقد كانت إما ممنوعة ومحزّمة وإما مكروهة بشدة. وكما أشار مائر باعتزاز، «ما كان إيوثنا بمحفدي⁴³»، إذ ما كان الحوارئي المرسل إلى الهنود ليبيح، باعتقاد مائر، التسامح المنحلّ الذي مثله الإسلام. وهكذا، خطط إيوت القرية الهندية «الممدّنة» في ناتيک على غرار القرى الإنكليزية، بحيث تباغت بقاعة الاجتماع والقلعة والشوارع المستقيمة، التي أبدى الهنود المتحوّلون المهتدون عبرها اعتمادهم الكلي على أسيادهم البيوريتانيين، انطلاقًا من الملابس التي ارتدوها، إلى الأفكار عن الملكية الخاصة التي تقبلوها، والإله الذي عبّده وطريقة عبادته، والأهم من ذلك خضوعهم الكلي المباشر لسلطة إيوت ومستعمرة خليج ماساتشوسيتس.

نشر إيوت عام 1653 سنًا وعشرين شهادة سردية لمتحوّلين في دموع الندم: أو سردية أخرى لتقدم العهد الجديد بين الهنود في نيوانغلند (Tears of Repentance: Or, A Further Narrative of the Progress of the Gospel Amongst the Indians in New England)، كانت الغاية منها إقناع جماعة بيوريتانية مشككة بقابلية وجود هنود مبشّرين في عالم بيوريتاني، غير أنّ وقعها الرئيس تمثّل في تسليط الضوء على مشكلة جوهرية تتعلّق بالمساءلة المتأصلة والكامنة في ضلب العمل التبشيري الموجّه نحو أولئك الذين اعثبروا غير متحصّرين في عالم نيوانغلند الكولونيالي؛ تلك المشكلة التي ستجد صداها في المشرق في إبان القرن التاسع عشر.

فبينما استمدّ القسّ الأبرشي من أمثال إيوت سلطته من الرعية الإنكليزية في روكسبري، التي دفعت إليه راتبه وزوّدته بمنبر الوعظ ليصبح مسؤولاً أمامها عن أعماله، كان إيوت المبشر مُساءلاً ليس من جانب المتحوّلين المهتدين، وإنما من شركة نيوانغلند الداعمة لجهوده، والتي كان قد أسسها البرلمان الإنكليزي عام 1649. لذلك، حافظ على علاقة سلطوية مستبذة بأولئك الذين اعتبرهم غير متحصّرين، بحيث اعترف بذلك في تشبيه نفسه بموسى، حين كتب «ما كنت أرمي إليه بداية أن أبشّره وأنقل إليهم ناموس الرب وأن أحضّره، [أي] ذلك المسار الذي اتّخذه الرب مع موسى، بأن يمنح الناموس لتلك الثلّة البدائية بسبب الخطايا، غلاطية 3.19 حتى يقنعهم ويلجمهم ويكبّهم ويمدّنهم، وكى يذلّهم أيضًا». ⁴⁴ فبينما يقوم القسّ البروتستانتي غالبًا بتملّق رعيته إلى طريق التقوى الصادقة، أملى المبشر البروتستانتي على هنوده المتحوّلين

أشكال السلوك المسيحي ونماذجها. فرسم القوانين للهنود المؤنجلين، وأرسى طقوس الاعتراف والإذلال العلني، وكان أدواتًا في خلق عالم جديد سعى العديد من أولئك المتحوّلين لاعتناقه على ما يبدو. وهكذا، بقي التحوّل الفردي المفترض تلقائيًا من دون إكراه، مئصلاً وغير منفصل عن الوصاية الأوسع على الثقافة والديانة الهنديتين والإقطاع والعبودية السياسية الرسمية، التي ترأسها وأشرف عليها إليوت وغيره من البيوريتانيين بشكل مباشر.

كان من المستحيل أن تسيّر الأمور على غير هذه الصورة بالنسبة إلى إليوت، مذ كانت العراقيل في وجه مهمته التبشيرية طاغية. إذ لم يتكلّم الهنود سوى القليل من الإنكليزية، وبالكاد استطاع بعضهم قراءة لغتهم التي قام إليوت بتدوينها. ولكن، بالرغم من إشراف إليوت على ترجمة التوراة والإنجيل بالكامل في ماساتشوسيتس عام 1663، فإنه لم يستطع أن يُحصي، بعد قرابة عقد من الزمن، أكثر من 119 هنديًا أصليًا معقدًا، منهم 74 فقط ينتمون إلى الكنائس المُعاهدة⁴⁵. غير أنه كان في الإمكان تسويغ هذه الأرقام المحبطة وتبريرها بسهولة، بحيث يؤكد مائر، على سبيل المثال، أنّ مهمة إليوت قد بُنيت على الرضا والقبول، والتعبيرات الأصلية عن التقوى، وفهم حقيقي للإيمان، كما يبيّن في ترجمته الإنكليزية للقاء بين المبشّر البيوريتاني الصبور والهندي الأصلي الممتنّ بالرغم من كونه شديد الفساد، معتمدًا بذلك على التباين الجلي مع المهمة التبشيرية الكاثوليكية كما اختلقتها مخيلة بيوريتانية إنكليزية⁴⁶.

فكما صاغها مائر في كتابه مناليا، أنتج الكاثوليك جموعًا غفيرة من المتحوّلين، وإن لم يكونوا من المسيحيين الحقيقيين في تقديره لكونهم لم يُدرّسوا «الكتاب المقدّس كاملاً». ويعلّق مشيرًا إلى فهرس لاس كأساس عن «الوحشية المُفجّعة»، صارفًا النظر عن «الجشع والزيّف والقسوة» الكاثوليكية لكون الكهنة الإسبان لم يبشّروا إلا في المناطق المرشحة لاستخراج الفضة بأنّه «ليس لدى الهنود ما يسعى أهل نيوانغلند وراءه». لقد ضحى إليوت كمبشّر، والبيوريتانيون كمجتمع، من أجل من كان في مقدورهم تدميرهم واستعبادهم أو طردهم بمنتهى اليسر⁴⁷.

كان الإحسان بكلمة واحدة الجانب الآخر من القوّة العارية المجردة. وقد حملها «الناس الطيبون في نيوانغلند بمنتهى اللطف إلى المخلوقات ذوي البشرة السمراء الملوّحة التي نعيش بين ظهرانيها». فيكتب مائر «إنّهم لم يتملّكوا حتى ولا قَدَمًا واحدة من الأرض في هذه البلاد من دون

شراء عادل وموافقة من السكان الأصليين الذين يدعون ملكيتها؛ وذلك بالرغم من حصولنا على مرسوم ملكي من ملك بريطانيا العظمى يحمي استيطاننا هذه القارة⁴⁸». فمن منظوره، لا ينبع التقدير الصحيح للبرز والإحسان البيوريتانيين من المعارضة المطلقة للجشع الكاثوليكي المدعى فقط، بل أيضًا من التفوق الثقافي والقانوني والعسكري البيوريتاني، الذي لا يمكن إنكاره، على الهنود. لقد كان إيوت يستحق الإعجاب لكونه معنيًا بخلاص الهنود الذين كما كتب ماثر لا يفقهون الفنون، ولا يقطنون البيوت، ولا يرتدون الملابس، وليس لديهم أطباء، ولا يبنون السفن، ولا يمتلكون لغة تستحق الدراسة أو ديانة تستحق الإصلاح. ويضيف ماثر مشهراً «هذه هي الأمة التعسة التي أخذ إيوت على عاتقه تعليمها وإنقاذها! الأمر الذي أثقله بعمل مزدوج، وذلك بأن يجعل منهم رجالاً قبل أن يأمل في رؤيتهم قديسين، مستدعيًا بذلك تحضيرهم كي يتمكن من تنصيرهم⁴⁹».



وبهذا أخفق وخسر النموذج التبشيري بمجتمع مسيحي كوني، وإن كان هزماً على نحو حاسم باستغراق البيوريتانيين وانهماكهم في خلاصهم وأمنهم الذاتي والمتطلبات الكولونيالية الملحة بالمزيد من الأرض، بحيث ضخم التباس الأول وإشكاله وضوح الثاني. وقد سعى مبشرون، من أمثال إيوت، لحماية الهنود من سلب المستوطنين الإنكليز ونهبهم وعدائيتهم⁵⁰. لشكافاً جهوده أخيراً بخلق نسخة هندية من الكنيسة البيوريتانية عام 1660، عندما اعترف مشايخ البيوريتانيين بكنيسة هندية في ناتك، إذ لطالما رغب إيوت في تصديق أن المهمة التبشيرية تؤتي الثمار التي طال توقعها، وهو ما دفعه إلى جعل أحد المتحولين الهنود يخبر قريباً له في كتابه الخيالي الحوارات الهندية Indian Dialogue عام 1671، بأن «جميع الماساتشوسيتيين يصلون لله⁵¹». لكنّه كان أيضاً قلقاً لعلمه بلب الصراع بين الهنود والبيوريتانيين، الأمر الذي دفعه إلى حث مفوضي المستعمرات المتحدة في تمهيد الحوارات ذاتها عام 1671، على أنه «عليكم الاهتمام في جميع مستعمراتكم بمنح الهنود نصيباً من الأرض والمياه حتى تتمكن البلديات والكنائس (بعد أجيال) من البقاء؛ وكي لا يجرد الهنود من كل أراضيهم في المناطق الصالحة لتأمين قوت الإنسان ومعيشته على أيدي الإنكليز⁵²».

وأخيراً، تحظم نموذج إيوت ومثاله للعمل التبشيري الأميركي باندلاع حرب الملك فيليب عام 1675. وتماقاً، كما أفضت تبعات الفشل

السابق في راونوك إلى طرد أوهام معينة عن هنود طيبين في انتظار مساعدة الإنكليز، ووسعت خطابًا عنصرًا جديدًا عن الهندي الكسول، كذلك قادت حرب الملك فيليب في نهاية المطاف إلى تخييب آمال من تبقى من البيوريتانيين القلائل ممن ما زال نصف مصدق أن الهنود سعوا مستقتلين إلى الخلاص⁵³. وقد كانت الحرب في حد ذاتها كارثية، بحيث لم تكن متوقعة ضراوة واتساع الهجمات الهندية التي قادها ميتاكوم زعيم هنود الوامبانواغ، أو كما دُعي بالملك فيليب الذي سعى لوقف الاعتداء والزحف الإنكليزيين على أراضي الهنود، الأمر الذي جعل الدمار الذي لحق بالعديد من المستوطنات والبلدات الحدودية غير مسبوق، وهو أمر غدى حقدًا وعنقًا بيوريتانيين عامين ضد جميع الهنود بلا تمييز، بالرغم من كون العديد من الهنود المسيحيين قد قاتل إلى جانب القوات الإنكليزية⁵⁴. كما عكس القدح والذم اللذان انصبًا على الهنود كحصيلة للحرب وذلك بغض النظر عن الدين أو القبيلة بدورهما الفرضيات المتأصلة بشأن دونية الهندي وكسله والتفوق والإحسان البيوريتانيين.

وبعد أن ازدرى عطاؤهم غير المرحب به وانفضحت أوهامهم التبشيرية، ثارت ثائرة معظم البيوريتانيين على الغدر المتوقع من عديد الهنود الذين حملوا السلاح ضدهم. فبينما قُتل الهنود غير المؤنجلين واستعبدوا، جرى ترحيل جماعي للهنود المسيحيين من أربع عشرة قرية مصلية إلى ديرايلاند، فأشرف أي مظهر لوجود هندي قوي ومستقل في نيوانغلند على نهايته جزاء تبعات هذه الحرب، التي وصفها المؤرخ فرانسيس جينينغز بأنها «الفتح البيوريتاني الثاني⁵⁵». وفي حين أدرك «الحواري» البيوريتاني جون إليوت أن المعاملة غير العادلة للهنود وتعطش المستوطنين غير المكبوح للأرض قد أثمرًا وعجلاً بنشوب حرب الملك فيليب، أفضى العداء العام تجاه الهنود في نهاية الحرب إلى تشويه أعمال مثل أولئك الرجال، كما بتر الفصل الأول من سعي تبشيري أميركي متميز وطموح من أجل التوفيق بين المتطلبات الوحشية للاستيطان الكولونيالي البيوريتاني والمثل الأكثر اعتدالًا، والمتمثلة في تأسيس كومنولث مسيحي ثنائي العرقية، شريطة أن يعزل عنصرًا بكفاءة وفعالية. وبينما كان إليوت يشهد عالمه ينهار من حوله، أكره على استعطاف قضاة ماساتشوسيتس بأي شكل مثير للشفقة، مناشدًا إياهم عام 1675 عدم التخلي عن حلم تحويل السكان الأصليين وخلصهم، بمن فيهم أولئك الهنود الذين أسروا في غضون الحرب القائمة، «فإذا كانوا يستحقون الموت» توصل إليوت «فمن الأفضل أن يُقتلوا في ظل حكام

أتقياء يستخدمون كل وسائل العناية الدينية من أجل موتهم تائبين⁵⁶».



أدان مائر الهنود عند كتابته عن هذه الأحداث بعد سنوات لاحقة بصورة فاقت إيوت بكثير، وهو يستعرض واقعة حرب الملك فيليب برمقتها من منظور يفتقر إلى الوجدان والعاطفة، فيكتب أنه «من الملاحظ أن العديد من تلك الأمم التي رفضت الإنجيل سرعان ما ركبها الشيطان فيما بعد، دافعًا إيها إلى شن حرب دموية غير عادلة على الإنكليز، وأفضى إلى محققها السريع والكامل عن وجه أرض الله. وقد زوي عن فيليب زعيم الفتنة تحديدًا في الحرب الأشد كارثية التي شئوها علينا، أن ذلك الوحش تأمل بغضب واحتقار في عرض إيوت بالخلاص الأبدي الذي قدّمه إلى هذا الملك». ويستطرد مائر مستمتعًا بلذة ذكرى الانتصار الرباني على السكان الأصليين، بالقول: «لقد سمع العالم بالدمار الرهيب الذي أحاق بذلك الملك وشعبه أجمعين، ولم يمض سوى وقت يسير قبل أن تنتزع اليد التي تكتب الآن وفي مناسبة معينة، فك الجمجمة المعروضة لذلك اللويathan المجذّف⁵⁷».

يؤكد هذا الاعتراف بازدراء خصم مهزوم اليقين البيوريتاني بالتفوق الثقافي والديني والعرقى بما لا يدع مجالًا للشك، وقد تلاه اليقين بالانتصار على الهنود بعد عام 1676. بيد أن تسيد البيوريتانيين الكامل على السكان الأصليين قد تعارض مع علاقتهم غير المريحة والخاضعة اسميًا لسيادة عاهل إنكليزي، إذ تبدى رفض احتواء الاختلافات الدينية والثقافية وتسويتها مع الهنود أكثر للعيان من خلال عملية التكيف مع وقائع نيوانغلند السياسية والاجتماعية، التي شهدها مائر وجسدها بنفسه، بحيث انتقل العديد من البيوريتانيين عام 1662 من معتقد كالفيني متعنت وصارم لقبول ميثاق العهد الوسطي⁵⁸، ذلك بأن الكومنولث الذي رفض التسامح الديني بوضوح، وفرض الامتثال والخضوع العاميين في النطاقين المدني والكنسي كسمة متأصلة لاندماج وميثاق طوعيين، انضم إليهما كل من اختار الاستيطان في المستعمرة الإنكليزية التقية والنموذجية، اضطر بدوره إلى تغيير مساره من جانب التاج، فأدرك مائر تدريجيًا أن من الممكن تلافى الاختلافات العقائدية واحتواءها ضمن المجتمع الإنكليزي في نيوانغلند، وإن لم يمكن تسويتها. ثم جاء المرسوم الملكي بإلغاء دستور ماساتشوسيتس وإبطاله ليجهز على فكرة كومولث بيوريتاني انعزالي عام 1681⁵⁹، بينما فضل دستور عام 1691 الجديد،

إلى جانب وثيقة الحقوق العامة والحزيات، العلاقة بين المجتمعين الكهنوتي والمدني، وكفل حزية العبادة لجميع المسيحيين باستثناء الكاثوليك، الأمر الذي حدا بمائر، على سبيل المثال، إلى أن يخبر المعمدانين في حفل تنصيب القس المعمداني إليشا كاليندر عام 1718، بأن «حرية الضمير هي حق طبيعي للإنسانية»، ثم ليعتذر من الكويكرز عام 1725 بإقراره أنه «مشمئز وآسف للاضطهاد البغيض الذي عانيتموه في الأيام الخوالي»⁶⁰.

ربما أصبح مائر أكثر ندماً فيما يتعلق باضطهاد أولئك الذين لم يعتبرهم إنكليزاً أندازاً إلا متأخراً (ما استمزوا في دفع الضرائب الدينية لدعم الكنائس القائمة)، سوى أنه لم يبد أي ندم يذكر على المعاملة التي تلقاها السكان الأصليون، بحيث تمكن مائر من التقاط مفارقة العمل التبشيري الأميركي أكثر من إليوت الذي لطالما أعجب به. ومع أنه أراد أن ينقذ الهنود، غير أنه مقتهم. ولا ننسى أن شركة نيوانغلند قد عينته عام 1685 مفوضاً لمراقبة التبشير بين الهنود؛ ذلك المنصب الذي احتله لثلاثة عقود⁶¹، ومع ذلك، فقد كتب قذخاً وذكاً بالهنود، وعندما فكر ملياً في فشل المهمة التبشيرية، لم يساوره أدنى شك فيمن يلقي على عاتقه تبعات اللوم والفشل. لقد أقز مائر، كما أقز إليوت من قبله، بوجود أفراد «مجدفين» و«فاسقين» من الإنكليز، ومستوطنين عديمي الضمير ممن استغلوا الهنود واحتالوا عليهم وأمطروهم بالكحول، إلا أنه لام في نهاية المطاف الهنود أنفسهم على بؤسهم⁶². إذ لربما أن ذكرى الحروب معهم كانت تضيق عليه الخناق، كما انطبعت في ذهنه ذكرى روايات أسر الإنكليز في مقابل الفدية، كما أن تعاقب أشباح الهنود المتحدية عليه لربما فاقت قدرته على وضع الأمور في منظار ونصاب آخرين.

اعتبر مائر، وهو ينظر إلى الوراثة عبر التحول المشهدي المذهل لأميركا، على مدى القرن السابع عشر من أيادٍ وثنية إلى أيادٍ مسيحية، والعنف المفرط الذي رافق مثل هذا التحول، عطاءً إليوت نحو الهنود مذهباً، ليس لما وعد ومثل آنذاك فحسب، بل لأنه بدا بالاستعادة عقيفاً. فيقر مائر بأن إليوت قد تورط في «قضية عظيمة»، لكنه يعقب مضيئاً: «لست واثقاً بجدوى استمرار مهمة المبشر في وقتنا هذا»⁶³. فبعد كل ما قيل وجرى، ظل من تبقى من الهنود المسيحيين «فقراء وأخساء وخشنيين ومعوزين ووضيعين وبائسين»، في نظر مائر⁶⁴.

وعندما نشر مائر كتابه **الهنود المسيحيون** (India Christiana) في

بوسطن عام 1721، وذلك قبل وفاته بسنوات قليلة، أفضى بضيق صدره من مشروع تبشيري لطلالما أزره، بحيث يركز في روايته عن حالة التبشير بين الهنود امتداحه أعمال جون إليوت العجائبة التي لم تعرف الكل؛ ذاك الذي أراد أن «يؤنس تلك الوحوش التّعسة». غير أنه يقز صراحة بعدم التقدم في النشاط التبشيري، معقبا: «إنه زمن الأشياء التافهة»، ومضيفا أن الهنود لم يرتقوا إلى ما أمل من التمدن أو التنصير. ثم يزيد في النهاية، كما لو أنه قد تصالح مع دلالات حركة فاشلة، «إني قانط حقا من توقع أمور عظيمة قد تجري» إلى حين عودة اليهود «إلى أرضهم، وتحولهم نحو ربهم». وإلى ذلك الحين، «فلنعمل ما في وسعنا فعلة!» على حد قوله⁶⁵.

على الرغم من أن فشل الحركة التبشيرية بدا جليا لمآثر، فإنه لم يزل فيه أي إدانة للمشروع البيوريتاني برمته. فإليوت، برأيه، قدّم إلى الهنود عرضا سخيا للتمدن والتنصير؛ في حين ازدروا عرضه بحقد وغباء، وكانوا هم من عانى تبعات ذلك. وهكذا، غزي الفشل بكامله تقريبا إلى تعثت الهنود وعنفهم ولاإنسانيتهم المفترضة، وافتقارهم إلى التمدن وإدمانهم اللذة الدنيوية والكحول. وحتى أنه غزي أيضا إلى مخططات الرب بشأن التجديد الإنساني، التي تستعصي على الفهم.



إن في قيام مآثر بغسل يديه من الهنود وتبرئيه منهم، أكثر من مجرد إنقاذ لسمعة إليوت، إذ قام بصون حس متأصل بالتاريخ الخير المحسن من مضامين استيطان كولونيالي عنيد، لم يدع سوى مساحة ضئيلة للنشاط التبشيري وأقل من ذلك للهنود. كما أنه قد توقع ما قام به المجلس الأميركي في القرن التاسع عشر من إحياء لروح إليوت، ومن لحقه من المبشرين من أمثال ديفيد برينارد. فكما فعل مآثر من قبل، قام المجلس الأميركي بتمجيد إليوت وتبرير فتح أميركا وإخضاعها في الوقت ذاته، إلا أنه حمل مفاهيم مختلفة بشأن إرثه. فبينما تفاخر مآثر بدمار الهنود المتمزدين، قام ورثته من مبشري بواكير القرن التاسع عشر بنذب الوعود المنقوضة مع وثنبي أميركا، ولاسيما أنهم لم يروا أنفسهم محصورين في معركة وجود من أجل البقاء كالتى تخيلها البيوريتانيون من أمثال مآثر، وما عاد الهنود يشكلون بالنسبة إليهم خطرا، بأي معنى من المعاني. وبينما زبن مآثر وزخرف ما اعتبره التقوى الأسمى لجيل آبائه متأملا في فشل جيله، كان المجلس الأميركي المبكر ومبشروه على ثقة تامة بأن عصرهم هو العصر الذي يحمل خلاص أمة من خلال عملها عبر العالم.

انبثقت موضوعة تغيير العالم التي تجلّت في العمل التبشيري ما بعد الثورة الأميركية، من التجربة المنقوصة وعدم النجاح في تغيير أميركا بالشكل المثالي، بحيث اشتمل العالم الذي لم يفتح بعد على ما لم تتضمّنه التجربة الأميركية: أي الملايين من الوثنيين، بمن فيهم أولئك الهنود القاطنون ضمن حدود الولايات المتحدة، ممن يمكن أن يتواكب تمدينهم يداً بيد مع تنصيرهم، مفسحة المجال للدفاع عن مثل التبشير في ميدان لم يجرِ تلويثه بعد أو هكذا اعتقد مبشرو القرن التاسع عشر بوقائع الاستيطان الكولونيالي الذي صنع مهمة جون إبيوت التبشيرية بين الهنود، ودمرها في الوقت ذاته. لقد مثل العالم، الذي لم يفتح بعد مسرحاً من الجائز أن يعاد تمثيل سردية تبشير أميركية أصلية عليه، ووعداً أميركياً أصيلاً بالخلاص على تخوم المسيحية، ولكن مع إنجازها والوفاء به في هذه المزة. بيد أنّ المفارقات ستبرز وتتجلّى كما في المحاولة الأولى، ويتمزّق العمل التبشيري ويتشكّت ما بين خلاص الذات وخلص الآخر، وما بين مفاهيم التحول وسياقات الإكراه، وما بين الهزيمة الإنجيلية والأخوة. كما يمكن أن يضاف إلى كل هذا مفارقةً أخرى، بحيث وُلّفت ورُكّبت لغة مسيحية كونية خلاصية مع لغة قومية أميركية عامية وضيقة تعود إلى القرن التاسع عشر.

Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana; or, The (1)22 Ecclesiastical History of New-England; From its First Planning, In The Year 1620, Unto The Year Of Our Lord 1698. In Seven Books, 2 vol.* (1702: Hartford: Silas Andrus and Son, 1855).

(1)23 المصدر نفسه، 1:55.

Theodore Dwight Bozeman, *To Live (2)24* المصدر نفسه، 26 27. انظر أيضًا *Ancient Lives: The Primitivist Dimension in Puritanism* (Chapel Hill: Institute of Early American History and Culture, Williamsburg, Va., by (the University of North Carolina Press, 1988).

Quoted in Perry Miller, *Orthodoxy in Massachusetts, 1630-1650: (1)25* *A Genetic Study* (Cambridge: Harvard University Press, 1933), 225

The Book of the General Laws and Libertyes Concerning the (2)26 *Inhabitants of the Massachusetts* reprinted in William H. Whitmore, eds., *The Colonial Laws of Massachusetts* (Boston: 1889), 160 انظر

William G. McLoughlin, *New England Dissent, 1630-1833: The Baptists and the Separation of Church and State*, 2 vols. (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 1:15

.Mather, *Magnalia*, 1:51 based on Ps 44:1-3 (1)27

(2)28 المصدر نفسه، 56.

Royal charter مذکور في المصدر نفسه، 557. (3)29

(4)30 المصدر نفسه، 558.

(1)31 المصدر نفسه، 529.

(2)32 المصدر نفسه، 556.

(3)33 إن هذه المصادر التي نُشر العديد منها في أربعينيات القرن السابع عشر وخمسينياته، قد حُظت بحذر كجزء من نضال قائم بين مؤيدي نيوانغلند البيوريتانية ومنتقصيها، كما لاحظ أغلب مؤرخي تلك الحقبة. وقد برز التبشيري وعدمه في الجهود الداعية إلى التشكيك أو دعم الكومنولث البيوريتاني في ماساتشوسيتس وعلاقته بالسلطات الملكية. انظر Michael P. Clark, ed., *The Eliot Tracts with Letters from John Eliot to Thomas Thorowgood and Richard Baxter* ((Westport, Conn.: Praeger, 2003).

(1)34 حاول دانيال ريشتر إعادة بناء منظور بيوريتاني بديل بشأن مهمة جون إليوت في *Facing East from Indian Country: A Native History of Early America* (Cambridge: Harvard University

Press, 2001), 111-129. انظر أيضًا: Colin G. Calloway, *New Worlds for All: Indians, Europeans, and the Remaking of Early America* ((Baltimore: John Hopkins University Press, 1997

(2)35 Francis Jennings, *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest* (New York: Norton, 1975), 235-241.

(1)36 Quoted in Alden Vaughn, *New England Frontiers: Puritans and Indians, 1620-1675*, 3rd ed. (Norman: University of Oklahoma Press, 1995), 294

(2)37 Richard W. Cogley, *John Eliot's Mission to the Indians before King Philip's War* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 245-

246. للتوسع بشأن مدى منظورات الهنود، انظر Dane Morrison, *A Praying People: Massachusetts Acculturation and the Failure of the Puritan Mission, 1600-1690* (New York: Peter Lang, 1995), 22-25

John Eliot, *A Further Account of the Progress of the Gospel (3)38 Amongst the Indians in New England* (London, 1660), reprinted in Clark, *The Eliot Tracts*, 387

Richter, *Facing East*, 95-96 (4)39

Thomas Shepard, (?), *The Day-Breaking if not the Sun-Rising of (5)40 the Gospell With the Indians in New-England* (London, 1647), reprinted in Clark, *The Eliot Tracts*, 92

Quoted in Cogley, *John Eliot's Mission to the Indians*, 7 (1)41

Quoted in Neal Salisbury, "Red Puritans: The "Praying Indians" (2)42 of Massachusetts Bay and John Eliot," *William and Mary Quarterly*, 3rd ser., 31 (1974): 32

Mather, *Magnalia*, 1:557 (3)43

The Letter of Mr. Eliot to T.S. concerning the late work of God" (1)44 among the Indians," in Thomas Shepard, *The Clear Sunshine of the Gospel Breaking Forth Upon the Indians in New England* (London, 1648) reprinted in Clark, *The Eliot Tracts*, 124

Henry W. Bowden and James P. Ronda, eds., *John Eliot's Indian (1)45 Dialogues: A Study in Cultural Interaction* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1980), 40
المتريجة وكيف كانت تُقرأ. انظر Cogley, *John Eliot's Mission to the Indians*, 121

(2)46 انظر Clark, *The Eliot Tracts*, 2-3, 93, 138-139 من أجل أمثلة على الدفاع عن التبشير المضاد للكاثوليكية.

Mather, *Magnalia*, 1:572-573 (3)47

(1)48 المصدر نفسه، 573.

(2)49 المصدر نفسه، 560.

Cogley, *John Eliot's Mission to the Indians*, 230-232; James D. (3)50 Drake, *King Philip's War: Civil War in New England, 1675-1676*

(Amherst: University of Massachusetts Press, 1999), 62

.Bowden and Ronda, *John Eliot's Indian Dialogues*, 80 (4)51

.52 (1) المصدر نفسه، 60.

On Roanoke, See Edmund S. Morgan, *American Slavery*, (2)53
American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia (New York: Norton,
.1975), 44

Richard Slotkin and James K. Folsom, eds., *So Dreadful a* (3)54
Judgment: Puritan Responses to King Philip's War, 1676-1677
(Hanover, N.H.:Wesleyan University Press, 1978) 38-39; Jill Lepore,
The Name of War: King Philip's War and the Origins of American
Identity (New York: Vintage, 1999), 159; Louise A. Breen,
Transgressing the Bounds: Subversive Enterprises among the Puritan
Elite in Massachusetts, 1630-1692 (Oxford: Oxford University Press,
.2001), 165-167

Drake, Jennings, *The Invasion of America*, 324-325 (1)55
King Philip's War, 175. وقد شذت الأبحاث الحديثة على إصرار الهنود ومقاومتهم
بالرغم من تطور أسطورة «الهندي المختفي» في نيويورك في القرن التاسع عشر. انظر
Colin G. Galloway and Neal Salisbury, eds., *Reinterpreting the New*
England Indians and the Colonial Experience (Boston: Colonial Society
Jean M. O'Brien, *Dispossession by* (of Massachusetts, 2003
Degrees: Indian Land and Identity in Natick, Massachusetts, 1650-
1790 (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 3-12, and Amy
E. Den Ouden, *Beyond Conquest: Native Peoples and the Struggle for*
History in New England (Lincoln: University of Nebraska Press, 2005

انظر; Quoted in Cogley, *John Eliot's Mission to the Indians*, 232 (2)56
أيضا Lepore, *The Name of War*, 160

.Mather, *Magnalia*, 1:566 (1)57

(2)58 قدم العهد وضعية تشكل حالة «وسطا» للمتعمدين المنحدرين من أعضاء في
الكنيسة، لكنهم غير قادرين على إعلان التحول. See Alan Simpson, *Puritanism*.
In Old and New England (Chicago: University of Chicago Press, 1955),
.35-36; see also McLoughlin, *New England Dissent*, 1:43-44

.McLoughlin, *New England Dissent*, 1:107 (1)59

Kenneth Silverman, *The Life and Times of Cotton Mather* (New (2)60
Perry Miller, انظر أيضًا .York: Welcome Rain Publishers, 1984), 302-305
The New England Mind: From Colony to Province (Cambridge:
Belknap Press, 1953), 128-129
القبول بالأمر الواقع. .See McLoughlin, *New England Dissent* 1:109-110.

Sidney H. Rooy, *The Theology of Missions in the Puritan* (3)61
Tradition: A Study of Representative Puritans, Richard Sibbes, Richard,
Baxter, John Elliot, Cotton Mather, and Jonathan Edwards (Grand
.Rapids: Eerdmans, 1965), 246

.Mather, *Magnalia*, 1:574 (1)62

(2)63 المصدر نفسه, 556.

(3)64 المصدر نفسه, 556.

Cotton Mather, *India Christiana: A Discourse Delivered unto the* (4)65
Commissioners for the Propagation of the Gospel among the
American Indians (Boston: Green, 1721), 29, 40, 46-47

الفصل الثاني

«قواعد الهرطقة»:

التعايش في عالم عربي عثماني

ربما لم تضاة وقائع التاريخ الزمني للفتح الملحمي لأميركا التي رواها مائر بثقل أشد إثارة إلا في «تاريخ الأزمنة» المضاهى بالملحمية لمؤلفه أسطفان الدويهي، بطريرك الكنيسة المارونية القديمة. فإذا كان عالم مائر محدّدًا بالفتح المسيحي، فقد كان عالم الدويهي محدّدًا بالبقاء المسيحي؛ أي أنّ بطريرك الموارنة قد قرأ العالم من موقع شخص قامت جماعته بمحاربة هرطقاتها مسبقًا، وحافظت على نظامها الإكليركي حتى وهي تنزوي تحت ظلال الهيمنة الإسلامية بعد الفتح العربي لسوريا في القرن السابع، الأمر الذي أفضى إلى تفاهم قديم مع دلالات تاريخ لم تعد سيّدة له، وإنما شاهدة عليه من خلال عيني بطريركها الألمعيتين. أحكم الدويهي في مؤلفه تاريخ الأزمنة شجب مائر البليغ ذاته وأثامه، وإن كان يادي التحامل على الإسلام المتسامح⁶⁶، بحيث كان تاريخًا أضاء أعماق ما جس شبه مجهول كليًا لمائر، أو حتى بالنسبة إلى المبشرين الأميركيين الذين سيحلون في الأراضي المقدسة لاحقًا. لقد صوّر هذا التاريخ، الذي كتبه الدويهي أصلًا باللّغة الكرثونية (العربية المكتوبة بأحرف سريانية)، وأزخه بالتاريخ الهجري وأرسله إلى الفاتيكان في أواخر القرن السابع عشر، منذ البدء تقلّب عالم إسلامي وتغيره، وقد انضوى تحت جناحيه في غاية الحيوية المسيحيون الأرثوذكس والمسيحيون السريان والمسيحيون اللاتين والأرمن والأقباط علاوة على اليهود والمسلمين الشيعة وغيرهم من الجماعات أصحاب البدع الهرطقية كالدروز. كما كان هذا العالم مسكوثًا أيضًا بالمبشرين الأوروبيين وبالمسيحيين الموارنة، بالطبع ممن وُلد الدويهي بين ظهرانيهم عام 1630، ثم ترأسهم كبطريرك أعلى منذ عام 1670 حتى وفاته عام 1704. لقد تحدد هذا العالم الإسلامي بشكل أساسي من خلال إدراك حتمية تعايش المعتقدات والديانات المختلفة، والأهم من ذلك عبر معرفة أنّ تفاعلات هذه الديانات المختلفة قد تنوعت بشكل كبير من سلالة إلى سلالة، ومن مدينة إلى مدينة، ومن قرن إلى قرن. غير أنّ ملاذ هذا العالم ومرساه المشترك تجليًا باعتراف وقبول جميع الجماعات واقع كونها تقيم كرعايا لسلطان عثماني مسلم، سادت سلالته جهازًا باسم الإسلام، وإن لم تحكم دومًا بحسب شرائعه وقيمه.



فتح الأتراك العثمانيون إسطنبول عام 1453، وتغلبوا على أعدائهم المماليك في مصر وسوريا عام 1516، وورثوا عن البيزنطيين عاصمة الإمبراطورية وكرسيّ البطريركية الأرثوذكسية اليونانية، فمنحوا اليونان الأرثوذكس محاكم بطريركية ذات سيادة في قضايا الزواج والطلاق والوصايا والميراث وجميع القضايا المدنية الخاصة بالمسيحيين الأرثوذكس، مع أنّ خيار اللجوء إلى المحاكم الإسلامية ظلّ قائماً أمام الخصوم المتقاضين، كما انسحب الأمر ذاته على جماعات اليهود والأرمن في الإمبراطورية. وقد استولوا من المماليك على مقاطعات عربية اشتملت على مدن شهيرة، كحلب ودمشق والقاهرة والقدس ومكة والمدينة، وعلى سكانها الناطقين بالعربية⁶⁷.

تسامح المسلمون العثمانيون، لأسباب دينية وذرائعية، مع جميع الجماعات والطوائف المسيحية، معترفين لها بالاستقلالية والاختلاف، ولكن ليس بالمساواة، من حيث إنّ التفوق الإسلامي لم يرفض أهلية الوحيين اليهودي والمسيحي المبكرين، وإن اعتبرهما من وجهة نظره منقوضين وغير مكتملين. لذلك، اعترف العثمانيون بالأسس الدينية القرآنية المتعلقة بالتسامح الإسلامي نحو أولئك المسيحيين واليهود بناءً على أنهم أهل الكتاب، مع اعتبارهم ذميين في الوقت ذاته، أي رعايا محميين يستوجب عليهم دفع ضريبة رؤوس أو جزية، والخضوع للسيادة الإسلامية. كذلك، دعم العثمانيون وأيدوا شروط «العهد العمرية» التي تحال على معاهدة مشكوك في صحة نسبتها، ويُعتقد أنّ الخليفة عمر بن الخطاب كان قد عقدها مع سكان القدس في القرن السابع، ولكنها على الأرجح خلاصة معاهدات وترتيبات تفتت في أوقات لاحقة. وقد شرعت العهد تمايزات مالية أميرية ومعمارية، ولاحقاً لبوسية للتمييز بين الطوائف والجماعات، بحيث أكدت هذه الفوارق أسبقية الإسلام والمسلمين في جميع الفضاءات العامة في مقابل حماية الجماعات المسيحية واليهودية والسماح لها بالمحافظة على قوانينها وتقاليدها. فلم يُسمح للمسيحيين بقرع أجراس الكنائس ولا بتعلم القرآن ولا بتحفيظه لأولادهم، ولم يُسمح لهم بتحويل أي مسلم أو هدايته، أو التجديف ضد الإسلام. كما مُنعوا من استخدام ألقاب معينة، ومن حمل السيوف، ومن لبس العمائم البيضاء التي اُدّجرت حصرياً للمسلمين، بل أمروا بدلاً من ذلك بارتداء أحزمة مميزة. كما لم يُسمح للذميين ببناء منازل أعلى من منازل المسلمين أو بتشييد كنائس جديدة⁶⁸.

إذا تناولنا النصوص الإسلامية جنبًا إلى جنب مع الأحاديث والمراسيم والتشريعات القضائية التي سعت إلى تنظيم العلاقة اللامتكافئة بين المسلمين وغير المسلمين، لوجدنا أنّ لها قوة دفع وإكراه تبدو واضحة: تعيين حدود المكانة الخاضعة والتابعة التي يحتلها غير المسلمين في عالم إسلامي بقوة مجموعة من العوائق المتعارف عليها. فبدلاً من المطابقة والانسجام، كما كانت الحال مع البيوريتانيين، تم التركيز هنا في الاختلاف، مع فارق أنّ الإمبريالية الثقافية التي شكلت السمة القاطعة لتعامل الإنكليز مع الهنود كانت غائبة. لقد شرعن العثمانيون حكمهم للأراضي العربية التي تشكل قلب الإسلام، بدعم التقاليد الإسلامية الإمبراطورية الراسخة الموجودة مسبقاً؛ فلم يفرضوا لغتهم على تابعيهم العرب، ولم يتوقعوا منهم تغيير نمط حياتهم جذرياً. ولكن على عكس الهنود الذين اعتبرهم البيوريتانيون همجيين وأبالسة من أكثر من ناحية، اعتبرت السلطات الإسلامية العرب المسيحيين منتمين إلى تقليد مشترك. ولم تفرض عمومًا سياسة إمبراطورية تُجبر على التحول إلى الإسلام، مع الاستثناء الجدير بالذكر والمتعلق بالتجنيد الشهير للأولاد المسيحيين في البلقان ممن جرى صقلهم وإعدادهم للانضمام إلى صفوف النخبة الإمبراطورية العثمانية الانكشارية. انطلاقًا من هذه المواقف، سمح أيضًا للمبشرين الأجانب من الكاثوليك، ولاحقًا البروتستانت، بالهداية والتبشير، ولكن وسط التابعين من غير المسلمين، معززين ومغذّين بهذا فسيفساء من الجماعات غالبًا ما كانت خصوصًا في المعتقد، إلا أنها ارتبطت مغا في مشهد إمبراطوري لطالما وقف سدًا مانعًا دون احتمال أي تماسك أو تلاحم عرقي أو ديني.

كان التسامح تعبيرًا لا يمكن اجتنابه بالنسبة إلى السياسة الإمبراطورية، كما كان تدييرًا وشريعة أحادي الجانب، أكثر من كونه نمط حياة حافظه التمييز بين المسلمين وغير المسلمين، بالمعنى الحرفي للمصطلح، من أجل دعم منطق إمبراطوري عزّف الإمبراطورية العثمانية على أنّها نظام إسلامي منجز مسبقًا⁶⁹. ونظرًا إلى ذلك، تعيّن على القضاة والموظفين الإداريين والحكام في إسطنبول التعامل مع سيل مستمر من الشكاوى والعرائض، معظمها مرفوع من رعايا مدنيين مسلمين وغير مسلمين من جميع أنحاء الإمبراطورية في مسعى لاستيضاح واستغلال كيف وأين أبدًا وإن انتمى المسيحيون واليهود إلى هذه الدولة الإسلامية. تعاظمت حماسة العثمانيين الدينية وبهتت، كما سائر الحكّام

المسلمين السابقين؛ بحيث اختصرت ووسعت شروط «العهد العمرية» على التعاقب والتوالي، كما فرضت وتم تجاهلها مع الزمن⁷⁰. لقد كانت القرارات العثمانية الإمبراطورية، في أي حال، توفيقية بفضافة، وغالبا ما قُلبت إلى الأفضل أو الأسوأ تبعا للظروف المحلية عبر الإمبراطورية⁷¹. فمثلا، سمح والي طرابلس العثماني عام 1608 لطائفة مسيحية سزية بأكملها، عُرفت باسم «الموارنة البيض» نظرا إلى ارتداء أفرادها عمائم بيضا أذخرت للمسلمين في الوقت الذي احتفظوا سزا بإيمانهم المسيحي باعتناق دينها السابق من دون خوف من الملاحقة؛ بينما أميت ماروني آخر على الخازوق في طرابلس عام 1697 بدعوى الرّدة بالرغم من فتوى مفتي الإمبراطورية الأكبر بيطان تحوله الأولي إلى الإسلام وإلغائه لكونه قد تم بالإكراه⁷². لكن بينما كان القضاة على حذر دائم في صياغة أحكامهم ضمن الإطار الموسع للقانون والتشريع الإسلاميين كما يحذدهما المفتي الأكبر المحجوب في إسطنبول، إلا أنهم تجاهلوا هم وسيدهم العثماني على العموم حقيقة أن «العهد العمرية» في ريف جبل لبنان، كما في العديد من المناطق الواقعة على أطراف الإمبراطورية، لم تنفذ غالبا إلا بنقضها وخرقها.



في الواقع، حكمت المناطق الجبلية التي أشار إليها الحجاج والمبشرون باسم جبل لبنان، الذي ألحقت أجزاء منه بأقضية ومقاطعات إمبراطورية مختلفة، مثل دمشق وطرابلس، ثم صيدا، بعد عام 1660 من قبل عدد من الأسر المختلفة والمهرطقة في الغالب، بحيث عكس تنوع إثنيات هذه الأسر ودياناتها التيارات المتلاطمة الهائجة لمنطقة جرى غزوها مرارا وتكرارا، كما اختلفت واستوطنت من قبل أكثر من جيش عظيم.

ولكن لم يُبَدِ العثمانيون انزعاجا يُذكر من كون كل السلالات المحلية الحاكمة في جبل لبنان كانت تقريبا من الشيعة أو الدروز أو المسيحيين، إذ ما كان عليهم ببساطة إلا أن يطلبوا، وعادة ما يُلبون باستعراض إجلال واحترام سنوي من الأمراء الذين تعهدوا بدورهم تحويل مجموعة من الضرائب إلى العثمانيين والمحافظة على النظام العام، كل في مقاطعته. وكلما تخاذل أولئك الأمراء في تحويل المبالغ المطلوبة، أو كلما تاروا ضد السلطات الإمبراطورية، كما كانت الحال مع آل حمادة من الشيعة وأمراء الدروز المعنيين طوال القرن السادس عشر ومطلع القرن السابع عشر،

أطلق العثمانيون العنان لحمالات تأديبية شددت بشكل نموذجي على الطبيعة الهرطقية ل «العصاة الملعونين»⁷³. وقد أفلحت هذه الحملات التأديبية في تبديل موازين القوى المحليّة بين الفينة والأخرى، ولكن متى عاد النظام العثماني إلى الاستتباب من جديد، غفر الولاة الإمبراطوريون على الدوام، وتناسوا بصورة حاسمة أو علّقوا، لا التجاوزات والانتهاكات فحسب، بل حتى الكفر والإلحاد المحرّكين لتلك التعذيات، على حدّ زعمهم.

لم يكن هذا النوع من السياسات، وهذا الإيقاع المتواتر للثورة والمصالحة، وهذا التستر وكشف النقاب عن الهرطقة، مجرد براغماتية، إذ على الرغم من تسليم هذه السياسات بالمحدودية العسكرية والاقتصادية لدولة عاجزة عن حكم مناطق جبلية وعرة بشكل مباشر، فإنّها عكست أيضًا نظامًا اجتماعيًا عثمانيًا إمبراطوريًا أعلى من شأن الجاه والمنزلة والمقام بقدر ما ميز الدين، بحيث كان هنالك أكثر من لغة واحدة للتمييز والمحابة في الإمبراطورية: فالتنقل المستمر من الإدانة الحادة المستمرة للدروز «البغيضين والفدانين والكفرة المهترقين»، إلى الثناء الرئان على أولئك الأمراء الدروز أنفسهم، قد شكّل، بكلمات أخرى، انعكاسًا ليس لأهواء الإستراتيجيات الإمبراطورية وتقلباتها فحسب، وإنما لتناغم واثساق ثقافة إمبراطورية هرمية واسعة تمكّنت من شق طريقها عبر الحدود الدينية⁷⁴.

لقد جعل تشاطر المعلومات بين الولاة والزعماء المحليين السياسات تنجح: لكنها لم تتقدّم بثبات نحو حلّ البّدع والهرطقات، أو بالأحرى لم تستطع التقدّم إلا بشكل عابر سريع الزوال، فبيّنت كيف أتاحت الفرصة ل «العصاة الملعونين» أحيانًا (ولكن ليس دائمًا) للحصول على العفو، وعلى تأهيل المتمزدين كي يتمكنوا من العودة إلى وضعهم السابق، وكيف نسخت النصوص الصارمة من مراسيم سلطانية أو أوامر عسكرية أو لأهلية شرعية في أحوال كثيرة لتحلّ محلّها، ولكن من دون أن تستأصلها كليّة، العوالم الديناميكية التي سعت تلك النصوص إلى ضبطها وتنظيمها؛ أي كيف توازن متزعزع ومتقلّب باستمرار بين الإذعان والتمرد، وبين الإيمان والهرطقة، وأبطل، ثم أعيد إلى سابق عهده، عبر كلّ من الأوامر الإمبراطورية والمناورات والخدع المحليّة. لقد سمحت دورة السياسة هذه للدولة العثمانية بأن تعمل محليًا في الوقت الذي أتاحت للزعماء المحليين الإقامة في جسد إمبراطوري، بحيث استحضرت وأتت بالإمبراطورية العثمانية إلى جبل لبنان بقدر ما جعلت من جبل لبنان جزءًا لا يتجزأ من

لم تكن الغالبية العظمى من نزاعات القرن السابع عشر، التي شهدها البطريرك الماروني أسطفان الدويهي ودونها، ذات طبيعة دينية على سبيل المثال، بل كانت تنوعت أكثر اعتيادية وأكثر ابتذالاً كالتنافس الحاد والضاري بين الأعيان والموظفين الإمبراطوريين للحصول على امتياز جباية العائدات المستحقة للخزينة العثمانية من الفلاحين البائسين من العامة. لذلك، لم يكن النظام الاجتماعي في جبل لبنان موسوماً بالتمييز والتعصب الديني أو بشروط «العهد العمرية»، بقدر ما كان موسوماً بالترفة المدعومة بحزم بين النخب والعامة في كل قرية، بحيث سُنّت هذه التفرقة بين الأعلى والأدنى، وبين النخب المثقفة زعماً وبين عامة الناس الجهلة، الحدود في كل ميادين الحياة السياسية والدينية والاجتماعية في جبل لبنان. وما هرمية الكنيسة المارونية، في حد ذاتها، والدور الذي أدته العائلات البارزة في ملء أكثر مراتبها أهلية، سوى شاهد على هذه النقطة. فقد أنجبت عائلة الدويهي في الجيلين اللذين سبقاه ما لا يقل عن ثمانية مطارنة وبتركيين، حتى إن الدويهي نفسه الذي أرسل إلى روما من جانب البطريرك جريس عميرة الذي كانت أمه دويهيّة، بالرغم من انتخابه لكرسي البطريركية عام 1670 وتبنيته أخيراً بشكل رسمي من قبل البابا في روما، قد احتاج أولاً إلى الرضا والقبول من الشيخ الماروني المتنقذ أبي نوفل الخازن، الذي كانت عائلته تهيمن على تراتبية الكنيسة في القرن الثامن عشر، بحيث كان يتحتم على البطريرك المنتخب أن يذهب بشخصه إلى منزل الوجيه الإقطاعي لتلقي المصادقة⁷⁵. وقد اقتضت تسوية الخلافات الدينية ضمناً فصلاً صارماً وراسخاً بين طبقات المجتمع المختلفة، التي كان متوقعاً من كل منها الإذعان والامتثال للطبقة الأعلى منها، وهكذا صعوداً، لتصل إلى السلطان نفسه الذي حكم وساد بالبر والإحسان ولو نظرياً إمبراطورية شاسعة متعددة الديانات. أي أن جبل لبنان الهرطقي قد بلور بكلمات أخرى السمات الأساسية للتسامح الإسلامي في الوقت ذاته الذي ضبط قوانينه الأقسى.



لقد كانت الطوبوغرافيا الريفية لجبل لبنان، بجباله الوعرة ووديانه العميقة، هي ما جذب المسيحيين الموارنة إليه بأعداد ملحوظة في القرن العاشر. وينتمي الموارنة إلى الفرع الآرامي من المسيحيين السريان، الذي يضم إلى جانبهم السريان الأرثوذكس أو اليعاقبة الذين جاءت تسميتهم

تبغا ليعقوب البرادعي، مؤسس كنيستهم في القرن السادس. أمّا أصول الموارنة فتعود إلى مارون، ناسك القرن الخامس (ومن هنا أتى مصطلح «الموارنة») الذي أسس تلاميذه دير مارون المسقى باسمه على ضفاف نهر العاصي بالقرب من مدينة حماه السورية. اعتنق رهبان دير مارون صيغة مونوثيلية طرحها بداية الإمبراطور البيزنطي هرقل عام 638 في محاولة لاستمالة اليعاقبة المنشقين إلى الكنيسة البيزنطية، في زمن خلافات ونزاعات كثيرًا ما كانت حادة وعنيفة، تتعلق بماهية المسيح، وعصفت بصفوف مسيحيي سوريا وشققتها. فبينما أكدت الكنيسة البيزنطية أنّ الله كان ناسوتًا وإلهًا في آن معًا (وبهذا له طبيعتان متحدتان في شخص واحد)، أصّر اليعاقبة على أنّ المسيح هو الله الذي أصبح بشراً، وبالتالي له طبيعة إلهية واحدة، إنما اتخذت شكلًا إنسانيًا، (وبهذا أثم اليعاقبة بأنهم مونوفيزيون وقائلون بالطبيعة الواحدة)، الأمر الذي حدا بالإمبراطور هرقل ودفعه إلى طرح عقيدة توفيقية أكدت أنّ المسيح له طبيعتان، ولكن مشيئة واحدة، وهي عقيدة باتت معروفة بالمونوثيلية التي لم تحظَ برضا، لا الكنيسة البيزنطية ولا اليعاقبة، على حد سواء. وقد أدينت هذه التسوية الوسطية بدورها على أنها هرطقة صريحة عام 680 من جانب المجمع المسكوني السادس في إسطنبول، غير أنّ رهبان دير مارون تمسكوا بهذه الصيغة المونوثيلية ممهدين بهذا لأسس الشك الكاثوليكي اللاحق بانحراف الموارنة ونقيضه، أي الإنكار الماروني الحاد لمثل هذا الانحراف وتأكيدهم المضاهي بالحذة على الاستقامة والإيمان القويم للكنيسة المارونية⁷⁶.

بعد الفتح العربي لسوريا الذي فصل الكرسي الأنطاكي فعليًا عن السيطرة البيزنطية، وأفضى تدريجيًا إلى تعريب مختلف الجماعات المسيحية تحت ظل الحكم الإسلامي، انتخب الموارنة بطريركهم المستقل يوحنا مارون لكرسي أنطاكية الشاغر، ثم واكبوا وساروا بمحاذاة مجرى نهر العاصي ليستقروا في أعالي جرود جبل لبنان هربًا من ملاحقة وبطش إمبراطورية بيزنطية ما زالت، فعالة وإن كانت مستضعفة. وفي الوقت ذاته الذي سيطر المسلمون على مدن طرابلس وبيروت وصيدا الساحلية، وسّع الموارنة تقاليدهم الرهبانية في أديرة وصوامع متقشفة وصارمة على امتداد وادي نهر قاديشا (وهي كلمة سريانية تعني «المقدس»)، الذي ينحدر من أعالي جبال لبنان على مقربة من آخر ما تبقى من الأرز العتيق صاحب المكانة المرموقة توراتيًا، نزولًا إلى مدينة طرابلس حيث يصب في المتوسط باسم «أبو علي» الذي لا ريب في عربيته⁷⁷.

وحين كتب أسطفان الدويهي تاريخ الأزمنة في نهايات القرن السابع عشر، كان قد مرّ وقت طويل على وسم الموارنة وتشويههم على يد كل من المسيحية اللاتينية والمسيحية الأرثوذكسية لاعتناقهم المفترض لمعتقدات الهرطقة، وكذلك لانعزالهم عن التيارات المسيحية الأساسية، فاستغلّ الأساقفة الرومان الحروب الصليبية في محاولة لردعهم عن «الخطأ» المعتقدى وتقاربهم مع الإسلام. وقد استسلم الموارنة لروما رسميًا عام 1180، ليتدفق إذ ذاك المبشرون الفرنسيون الفرنسيسكان تباغًا من أجل معاينة الطقوس المارونية وإصلاحها كي تنسجم مع الممارسات اللاتينية. ومن أشهر أولئك الفرنسيين الأب غريغون الفلاندرى مبشر منتصف القرن الخامس عشر، والذي ضمّ تحت جناحيه شابًا مارونيًا كان يدعى جبرائيل ابن القلاعي، وأرسله لتلقي العلم في روما عام 1470. وسيمثل ابن القلاعي للدويهي لاحقًا ما كانه جون إليوت بالنسبة إلى ماثر: شخصية نموذجية في رواية مثالية للتاريخ الماروني تمركزت حول مفهوم الإخلاص «الثابت» للكنيسة الكاثوليكية الرومانية. وقد كان ابن القلاعي مبشرًا كما كان إليوت، سوى أنّ مهمته التبشيرية ذات الطبيعة الدفاعية تركّزت على مواجهة عالم متعدّد ومنتَهك بدلًا من أن تكون سردية لفتح مسيحي للبريّة.

كرّس ابن القلاعي ذاته بعد إعادة تشكيله كليًا خلال إقامة دامت ثلاثة وعشرين عامًا في إيطاليا، تعلّم فيها اللاتينية والآلهوت والعلوم حتى تكتمل معارفه الأصلية بالعربية والسريانية، من أجل إحياء كل من صورة الموارنة ووضعهم. فأصبح مبشرًا لجماعته ذاتها عام 1493، إلاّ أنّه لم يمض سوى ثلاث سنوات في جبل لبنان قبل أن ينتقل إلى قبرص ليصبح مطران الموارنة في الجزيرة عام 1507. وقد كتب ابن القلاعي فعليًا، ما بين عودته إلى جبل لبنان وموته عشية الفتح العثماني عام 1516، مئات الرسائل التي يلوم فيها جماعته في جبل لبنان على وقوعهم في الخطأ والإثم، إلى جانب كتاباته وترجماته عن اللاتينية للكثير من الأعمال المتعلقة بانضباط الكنيسة وطقوسها وعلومها وعقيدتها. كما أسس مدرسة لا تزال باقية للتأريخ الماروني أثرت عميقًا في طريقة رؤية الكنيسة المارونية لعالمها، وكان جدلها الرئيس، ولا يزال، بسيطًا في جوهره: لم يكن الموارنة يومًا مونوثيليين، بل كانوا دائمًا وأبدًا أرثوذكسًا مستقيمين وممثلين لتعاليم الكنيسة الرومانية⁷⁸.



كانت أهقية الهيمنة الإسلامية في تمثيل الموارد لأنفسهم حاسمة، بحيث قدمت الأسس والأرضية التي مكّنت من توسيع سردية الإيمان الثابت والحفاظ على الموارد وسط الأمم «الأجنبية»، والدفاع بشكل معقول عن هذه السردية.

لم يُنكر ابن القلاعي أنّ الموارد انحرَفوا وذلّوا، وقد راعه فعلاً بعد عودته من روما رؤية الكثيرين من بين الجماعة المارونية، ومن ضمنهم بعض أهم زعمائها الدنيويين، في قبضة الهرطقة اليعقوبية المحكمة. فقد أغوى المبشرون اليعاقبة، الذين استغلّوا إعادة الفتح الإسلامي لسوريا في أعقاب الحروب الصليبية، للتغلغل في قلب جبل لبنان الماروني مستميلين العديد من زعمائه، كما يرثي ابن القلاعي ويتفجّع، بحيث لم يكشف عدد لا يستهان به من أبناء بلده الذناب في أودية الحملان، ونسوا أنّ الشوك لا يعطي إلا الشوك، وأنّ الشجر الفاسد لا ينتج إلا الثمار الفاسدة. لقد سمح الموارد لأنفسهم بأن يضلّوا عبر التعاليم الزائفة للأنبياء الكذّبة المضللين؛ مبيحين إدخال العادات والطقوس «الأجنبية» من الأديرة المختلطة (التي تشارك فيها الرهبان والراهبات الباحة)، إلى التعايش والتواصل الاجتماعي مع «غير المؤمنين»⁷⁹؛ مُنزِلين بهذا سخط الرب عليهم. فقد كان الإسلام، كما يوضّح ابن القلاعي بإسهاب، عقاباً من الله وتحذيراً للموارد من المآل الذي يترقّبهم، إذا ما استمزّوا في الانحراف عن معتقدتهم وإيمانهم «الأصلي»، بحيث تمثل هذا العقاب في سقوط طرابلس الصليبية في أيدي المسلمين عام 1289، وفي إحراق المماليك للبطريرك الماروني جبرائيل الحجولي حيّاً عام 1367. وقد آمن ابن القلاعي بحماسة كان في مقدور ماثريو نيونغلند التماهي بها في منتهى السهولة بأنّ الخلاص ما زال ممكناً إذا ما ارتدّ الموارد وعادوا إلى إيمانهم الأصلي. فيناشدهم عام 1496 بأن «استفيقوا يا موارد، والعنوا يعقوب البرادعي وتابعيه لأنهم أفسدوا بلدكم الذي كان مقدّساً»⁸⁰.

لقد مثل الهرطوقي، بالنسبة إلى ابن القلاعي، خطراً محدقاً أشدّ من خطر غير المؤمن (المسلم). فهو يتسلّل بدلاً من أن يغزو؛ ويفاجئ الناس على حين غرّة؛ وهو يغوي بدلاً من أن يسيطر عنوة، كما أنّه لا يعمل بالسيف وإنما بالكتاب. فيكتب ابن القلاعي، «تبدأ الهرطقة بالمعلّم»⁸¹ إذ يلقي المعلّم المهترق بظلال الشك بشأن الإيمان الأصلي للموارد، ويضع حدّاً لما كان حتى وقت قريب عصراً ذهبياً خالصاً ومتألّقاً في جبل لبنان الطاهر النقي، الذي بحسب وصفه: «هرطريقي ليس يوجد فيه، ولا مسلم

كان يوجد فيه، يهودي إن كان يوجد فيه قبره تكشفه الغربان»⁸². ولكن الأشد سوءاً أن الهرطوقي يهدد بدمار ما تبقى من المسيحية في ديارها الأولى، وهنا يحذر ابن القلاعي مستمعيه بتلميح من التوراة مألوف أيضاً لقرويي جبل لبنان الماروني، إلى أن «الديب بطبعه مؤند جوعان ليس يشبع فقط (أبداً)، وفمه في كل حين مفتوح، وإذا هو ذاق دماً بشرياً ليس يعود يصطاد برياً بل يقتحم [مساكن البشر] ولا يعود يخاف الموت»⁸³. لقد استغل الهرطوقي المسلم، لكنه فتح أمامه الطريق في كل مرحلة أيضاً، بحيث استدعى واحدهما الآخر، الأمر الذي جعل التشابه الخادع يُنتج الدخيل البادي الوضوح؛ لينضفرا بإحكام في لبنان ابن القلاعي إلى الحذ الذي جعل المواردنة يفقدون، بحسب رأيه، كل حس بهويتهم وتاريخهم ومسيحيتهم، وليخسروا بالتالي خلاصهم.



عكست حدة الجدل اللاهوتي عند ابن القلاعي نظرتة المثلثية، والتي تغذت باغترابه العميق عن وطنه الأم، وولوعه وشغفه بالدفاع عن خطاب كاثوليكي قديم العهد بشأن انحراف المواردنة الأصلي، في آن واحد. لكنها عكست فوق ذلك حماسة من اعتقد أنه شاهد على خطر وجودي محقق بجماعة مسيحية قديمة؛ ذلك بأنه شارك معاصريه من الفرنسيين في فهم للعالم، رأى في تقارب المسلمين والمسيحيين وتعايشهم معضلةً جوهرية استدعت الهرطقة وأبدتها وغدتها وساندتها⁸⁴. لذلك، آمن ابن القلاعي بأن خلاص المواردنة لا يتأكد إلا بعودتهم إلى تجديد بينتهم المادية والروحية، بيد أنه لم يتطع إلى الأمام، بل عاد بنظره إلى الوراء رغبة منه في ترميم ما أصر على أنه عالم تاريخي ماروني ثري بالشخوص والقرى، التي عكست لغة ومشهدية لا تزالان باقيتين، بدلاً من إعادة خلق عصر رسولي من المسيحية الأصلية (كالذي سعى البيوريتانيون لتحقيقه) بوعي وإدراك. فجذ في إنكار منطق التسامح الإسلامي الذي عيّن بتناغم حدود الموقع الخاضع للذمي داخل نظام إسلامي أنموذجي، منكرًا في حقيقة الأمر إمكانية وجود للجماعة المسيحية في ظل الحكم الإسلامي: ففي رأيه، لا مفر للجماعة المسيحية من تحدي الحكم الإسلامي. وقد جابهت اللحظة التاريخية بالنسبة إليه المواردنة بخيار ملح على ما يبدو: فإما الاتحاد مع روما ككنيسة مثلثية، وإما الاستلاب ضمن كنيسة يعقوبية أشد سطوة وضلوعاً في ظل الإسلام⁸⁵. بيد أن الدويهي، وهو يكتب بعد مضي سنوات طويلة، لم يجد



كانت الهرطقة اليعقوبية التي استغرقت ابن القلاعي واستنفدته، قد كُبحت وتم احتواؤها، عندما بدأ أسطفان الدويهي بتدوين تاريخه، ولاسيما أن العلاقات بروما باتت أكثر انتظامًا بعد افتتاح الكلية المارونية في روما عام 1584؛ تلك الكلية التي أرسل الدويهي إليها عام 1641 وهو صبي في الحادية عشرة من عمره لدراسة المنطق والليتورجيا والعربية والسريانية والإيطالية واليونانية واللاتينية، قبل عودته إلى جبل لبنان عام 1655. كما أصبح الحكم الإسلامي أخيرًا أكثر حتمية ويقينية بعد الفتح العثماني لقبرص عام 1571، وكريت عام 1669. ولعل من الآفات في تاريخ الدويهي الكيفية التي صالح عبرها بين الخضوع الكنسي لروما، وبين الخضوع السياسي لبيئته المسلمة، والأهم من ذلك كيف صالح بين ما بدا لابن القلاعي عنيذا ومستعصيًا على التسوية: أي الإيمان الثابت والتعايش مع عالم إسلامي.

يستقي البطريرك الماروني من أعمال الطبري، مؤرخ القرن العاشر العربي الموسوعي العظيم، في تصويره التسامح على أنه يرتبط، في إحكام لا انفصام فيه، بتعبيرات الإسلام المبكرة، فيصف كيف أطلق النبي محمّد، وهو في الرابعة والأربعين من عمره، دعوة للبشر إلى نبذ الشُرْك وعبادة الله الأحد الحق، وكيف أمر أتباعه بالإيمان بأنبياء الله جميعًا، بمن فيهم يسوع المسيح من منطلق «إيمانه بالتوراة والإنجيل». ويصرّ الدويهي على أن تواريخ تلك الحقبة كانت واضحة: وذكرت التواريخ أنه [محمّدًا] كان مؤثرًا للنصارى رؤوفًا بهم. ضرب عليهم الجزية وكتب لهم الأمان. وقال «من آذى ذميًا فقد آذاني، ومن ظلم ذميًا فكان خصمي يوم القيامة»، معقبًا بأن النبي محمّدًا قال لعمر بن الخطاب الذي سيصبح خليفة الإسلام الثاني، عندما طلب المسيحيون منه الأمان، «إن نفوسهم كنفوسنا وأموالهم كأموالنا وأعراضهم كأعراضنا»⁸⁶.

بيد أن البطريرك المبجل لم ينف ولو للحظة واحدة، ظلم المسلمين للمسيحيين واضطهادهم لهم في أكثر من مناسبة، بحيث إن تاريخ الأزمنة يلمح مرارًا وتكرارًا إلى فترات الاضطهاد، ومنها الحادثة التي جرت في دمشق عام 1366، عندما حُبس الأساقفة المسيحيون انتقامًا وردًا على هجوم مسيحي لاتيني على الإسكندرية⁸⁷. إلا أن العجالة التي يتناول

فيها مثل هذه الأوصاف واقتضائها وواقعيتها وموقعها وسط لحظات أخرى من المديح والثناء على الحكام المسلمين وتسامحهم، ولاسيما السلطان العثماني سليم العابس وابنه سليمان القانوني، وسياقها التاريخي؛ كل ذلك يُظهر في القراءة الأولى تناقضًا كبيرًا مع الأوصاف الصياغية العبرتاريخية للصراع الماروني المستديم ضد الهرطقة والإيمان الماروني الثابت، والمتواترة في التضارعات المارونية لروما.

يناشد الدويهي، على سبيل المثال، في رسالة إذعان محض، مبعوثة في آب 1671 إلى البابا كليمنت الخامس، وذلك لاحقًا لانتخابه الخلافي كبطريرك، قائلاً بعد أن يروي كيف أخبر يسوع سمعان بطرس بأنه هو بطرس الصخرة التي سثبنى عليها الكنيسة (متى 16: 18)، بأن «عدوً جنسنا كان مغتًاظًا وأطلق من أبواب الجحيم ملوك الكفر والإلحاد أتباع اليهود وجند الكفرة المشككين وجيوش أصحاب البدع ضد كنيسة بطرس»، ليضع البطريرك بهذا الموارنة في قلب توسع المسيحية، علاوة على الإيحاء بحس مفرط بالإخلاص والوفاء «وسط الكفار والملاحدة أصحاب البدع»؛ أي أن الموارنة استحقوا التعاطف والمؤازرة لكونهم نُبذوا وُتركوا وحيدين في «بحر من الرياء والنفاق»، ومع ذلك ظلوا محافظين على مسيحية نقية⁸⁸. وبقدر ما وصف بيوريتانيون، من أمثال مائر، حسًا بالعزلة المسيحية في أميركا وهم محاطون بالهنود المتوخشين، إلا أن سرديتهم كانت جذلة ومفعمة بالعدائية، في الوقت الذي كانت العزلة المارونية، بالمقارنة، محدّدة بحس حاد بالحصار. ففي حين اختار البيوريتانيون الاستيطان في عالم معاد جديد، شدّد الموارنة على هجرهم والتخلي عنهم في مهد المسيحية.

ولكن، بالرغم من الاختلافات ما بين التاريخي والجدلي وبين تاريخ إخباري مُعدّ للتنوير والتثقيف وبين رسائل موجّهة للتوسل والضراعة (كما يظهر واضحًا في رسائل الدويهي إلى روما)، فإنّ قراءة الاثنين معا تزودنا بفهم مترابط بأنّ الموارنة لم يوجدوا في عالم متعدّد الديانات فحسب، بل كانوا جزءًا يتعدّر إلغاؤه من هذا العالم، بحيث يعترف الدويهي للجنة الإشراف على الإرساليات التبشيرية (Propaganda Fide) عام 1671، بأنّ «شرقنا ما عاد يستحق اسمه، فقد أصبح في الواقع فوضى طوائف وملل [caos de confessione]⁸⁹». إذ هكذا كانت منذ البداية، وهكذا ستبقى مجازية الإيمان الماروني الثابت، التي لم تعكس رفضًا للتعايش كما مع ابن القلاعي، بل عكست النقيض تمامًا، أي الإذعان والاستسلام له.

لقد حمت الشفاعة والعجائب الإلهية والقديسون ومريم العذراء،
الموارنة في هذه المحنة، وفي مازق الحفاظ على الطهارة وسط النجاسة
واللأطهارة وفي مناصرة الحق على الإثم والخطأ. فيروي الدويهي مثلاً أنه
عندما هاجم الأمير الشيعي موسى حرفوش جنة بشزي عام 1602، دخل
أحد رجاله عنوة ديزاً «وضرب واحد منهم صورة السيدة بخنجره، وبقوة
الله عندما خرج من الدير يبست يده، وفي تلك الليلة هلك ومات». وبعدما
توفي البطريرك الماروني يوحنا مخلوف عام 1633، من دون أن يسأل
الرب مباركة رعيته وحمايتها «كما جرت العادة»، ففوجئت جموع النصارى
والمسلمين الذين احتشدوا لموته بأمر عجيب مفاده «أنه رفع يمينه وهو
ميت ورسم إشارة الصليب ما كأنه إلا حي»⁹⁰. لم يحمل الدويهي بكلمات
أخرى أي أوهام بشأن تجاهل الآخر وإقصائه، ولا دعوة إلى كبخ مسيرة
الزمن المفسد، بل حاول إنجاز تسوية مع أهوائه وتقلباته وحركته
المستمزة والمتوقّعة ما بين الظلم والحزينة؛ إذ كان هذا في المحضلة هو ما
حدّد التعايش التاريخي وعزّفه: وعياً عميقاً بمتغيرات الظروف، وإدراكاً
لاطراد الاختلافات أيضاً. إنّ ما قام به الدويهي في الواقع هو بناء سرد
تاريخي هائل انتشر شفويّاً، وبالمخطوطات، وُظِد الموارنة في نهاية
المطاف، وعلى نحو حاسم، في عالمهم المتعدد الديانات في ظلّ سيادة
الإسلام وسلطانه.



تألّف جوهر هذا السرد من انتصار على الهرطقة كان قد طُفر به من
قبل، بحيث وفرّ جبل لبنان الخلفية، بينما كان ابن القلاعي موضوع سيرته
التبجيلية الرئيس. وهكذا، قام الدويهي في تاريخ الأزمنة بتمجيد ذكرى
ابن القلاعي والإطراء عليها، مصوّراً إياه زعيماً آخر صراعٍ ملحميٍّ ضدّ
الهرطقة في جبل لبنان. فيكتب الدويهي عن عام 1516، عام وفاة أسقف
الموارنة الشهير في قبرص، «يعجز اللسان عن وصف غيرته وعلومه
وقداسته، حتى إنّ هو وحده سند بدرعيه (أي بذراعيه) ملته عندما
أحاطت بها الأرتقات (الهرطقات)، وكانت قد قاربت إلى العدم»⁹¹، مضيّقاً
أنّ الكتابات والمصنّفات العديدة لابن القلاعي قد أمّنت بقاء الموارنة
واستمرارهم. وقد تمكّن تاريخ الأزمنة، عبر مثل هذه الكتابات، من إعادة
بناء قصة الشيطان مشخّصاً عبر مبشر يعقوبي، وزعيم ماروني من القرن
الخامس عشر أفسده الشيطان تحت اسم عبد المنعم، من قرية بشزي،
بحيث استغل الشيطان كما يعلن الدويهي، «شاباً جاهلاً» حين اضطلع

بقيادة قريته عام 1472، كي «يزرع الزوان في حقله الرب، ويخرب
البنيان الذي بناه الآباء على الصخرة الثابتة غير المتزعزعة». وسرعان ما
انتشرت الهرطقة عبر وادي قنوبين، حيث هام اليعاقبة والموارنة الجهلة
«كالأفاعي يسرحون في بستان الرب»⁹².

بينما استقر الهرطقة جنوب بشري، فإن ما بدا حركة لامحدودة
لعقيدتهم المغذية القائلة بالطبيعة الواحدة، و«قواعد الأرطقة»، واحتلالهم
مناطق كانت أرثوذكسية في السابق، وخاصة تبشيرهم المخادعة
المضللة، قد شكل ذلك كله الخطر والتهديد الأكبر، بحيث افتتحوا
المدارس للصبيان والبنات وعلموا فيها الكتب السريانية والكرشونية، حتى
بدوا كأنهم على وشك الإطاحة بالكنيسة المارونية. فيكتب الدويهي،
«تكاثر الشر» عندما صادق عبد المنعم، الوجيه الماروني القوي، اليعاقبة
وحماهم بعد أن أمطروه بالهدايا يوم زفاهه وبكتاب بالسريانية
والكرشونية «مليء بالأدلة الزائفة والتعاليم المفبركة التي تدعي بأن
للمخلص يسوع المسيح طبيعة واحدة لا طبيعتين»، حتى إن الزعيم
الماروني شيد لهم كنيسة وأذن لهم بالإقامة ببشري. وقد كان يعقوب
بطريرك الموارنة آنذاك عاجزاً لا حول له ولا قوة في مواجهة اليعاقبة.
وبالرغم من أنه كان في «حرب دايمًا» مع هرطقتهم، إلا أن محاولته حظر
أي اتصال معهم أو حتى طردهم باءت بالفشل. وهكذا، استكان اليعاقبة
في حش بالأمان، وبدأوا التبشير بعقائدهم التحريضية بغطرسية علنية
جاذبين إليهم المشايخين من القرى المجاورة ومن المناطق الشرقية الأبعد،
كما يعقب الدويهي. لكن، سرعان ما تجلت الأرثوذكسية والاستقامة
الكامنة في الموارنة، وقام أهالي بشري بطرد اليعاقبة عام 1488، لينتقلوا
إلى أراضي البترون المجاورة⁹³.

يتابع الدويهي أن ابن القلاعي وجد نيران الهرطقة تستعر عبر البلاد
من جديد عند وصوله إلى جبل لبنان عام 1493، والهرطقة يفترسون
أبناء الرب مثل الذئاب الضارية. فكتب من قنوبين وجادل وعزى وناظر
وسعى مثابراً خلف الموارنة الذين أداروا ظهورهم لعقيدة آبائهم، بمن فيهم
ابن عمه قبل أن يقتفي أثر مصدر السقم، إلى عبد المنعم الذي رغب في
قتل ابن القلاعي في إثر ذلك. غير أن المبشر الفرنسيكاني لم يرتدع، بل
قَرَّر، بحسب الدويهي، أن يبرهن بالكتابة على أن الموارنة كانوا في اتحاد
مستمز مع الكنيسة الرومانية. فأرسل مخطوطة بهذا الصد تحت عنوان
«مارون المبارك» إلى البطريرك الماروني الذي فرض على جميع أساقفته

قراءتها بترؤ واستخدامها في دحض الهرطقة. وأخيرًا، انقلب التيار وتوفي الزعيم الماروني المضلل والجاهل عام 1495 «اشتمله غضب الله وقصف حياته قبل أوانها»، يعلّق الدويهي وخلفه ابنه الماروني التقوي الورع⁹⁴.

لا تكمن أهقية هذا السرد في دقته التاريخية إطلاقًا، تمامًا كما كانت الحال في تصوير كوتون مائر لجون إليوت، بل في خطوط الوعظ العريضة التي يطرحها بشأن إيمان ماروني جعل نموذجيًا وهرطقة ومخنا وخلاصًا، وتوثقت جميعها عبر قصة انتصار للمعرفة على الجهل، للمكشوف على السري، وللسامي على الوضع، بحيث هزم الله ورجال الدين الموارنة الممجدون والمعليون لاسمه في الأرض، وابن عبد المنعم ووريثه الذي عاد إلى النهج «القويم»، الشيطانًا معًا؛ أي اليعاقبة. ولكن بينما بقيت هناك فترات عرضية للهرطقة في القرنين السادس عشر والسابع عشر يندب الدويهي في تاريخ الأزمنة كاهنا مارونيًا في قبرص «غزر» به اليونان الأرثوذكس عام 1626، وشقيق زوجة البطريرك الماروني الذي تخلى عن ديانتها عام 1648 وفيما عدا ذلك لم تضاة درجة الهجمة اليعقوبية أو جديتها بشيء أبدًا.

وقر هذا السرد الذي حاكه الدويهي بغاية الإتقان رافدًا أتاح للموارنة التكيف فكريًا ودينيًا في عالم عثماني مسلم، بحيث سهلت تنقية مجتمعهم من علة الهرطقة اندماجهم في الإمبراطورية العثمانية كجزء متماسك من كل متنوع، ليغدو إيمانهم الثابت بالنسبة إلى الدويهي وسط الكفار المشككين كالوردة وسط الأشواك متناغمًا كليًا مع الحكم العثماني. ومثل المشرعين المسلمين، وإن كان من نقطة أفضلية مختلفة كليًا، نادي الكهنة الموارنة بالفصل مع اعترافهم بالتنوع، فلم يسع أي من الطرفين فعليًا إلى ادعاء رعية الآخر، بل نشد كل منهما احتكار لحظة تأسيس وتمجيدها، وحالة بدء أصلية متوهمة كانت دومًا موضع هجوم من المهراطيين والمجددين. وهكذا بدأ الموارنة بالازدهار على الحواف البعيدة للإمبراطورية الإسلامية.



كانت الإشارات مرئية في كل مكان، بحيث شُيد ما لا يقل عن سبع وعشرين كنيسة مارونية جديدة في جبل لبنان في غضون بطريركية الدويهي، بدءًا من كنيسة مار يوحنا في قرية دير حراش عام 1671، إلى

مار سركيس وباخوس في بشري عام 1701 جميعها في تعارض صريح مع شروط «العهد العمرية» بالطبع⁹⁵. وفي الواقع، توقع الدويهي، واستبق في تاريخ الأزمنة، تحوّل منطقة كسروان، التي لطالما خضعت لنفوذ الإقطاعيين الشيعة من آل حماده حتى أفولهم في القرن الثامن عشر، إلى منطقة ذات أكثرية مارونية ساحقة في القرن التاسع عشر⁹⁶. لكن في الوقت الذي لا يمكن الانتقاص من أهلية الاضطهاد والظلم في إمبراطورية شاسعة كهذه، تمكن الموارنة من إخضاع أنفسهم لسيدتين والتحدّث بلغتي إذعان، وفوق ذلك الانغماس بمنتهى الطلاقة في لغة تعايش ثالثة مضاف إليها قواعد غير المكتوبة لحياة متعددة الديانات، غريبة تمامًا عن أسيادهم الإكليركيين البعيدين في روما، وعن مبشري القرن التاسع عشر الأميركيين القادمين بعرض للمسيحية «الحقة».

بناء على رواية جيروليمو دانديني، المبشر اليسوعي الذي جاب جبل لبنان في القرن السادس عشر، ارتدى الموارنة أزياء مشابهة لسواهم من «المشرقيين». فلبسوا العمائم ولم يجلسوا إلى الطاولات، بل جلسوا «متربّعين على الأرض المكسوة بالحصر أو السجاد»، وتناولوا الطعام كما «تناوله الأتراك تمامًا بدون استعمال مناديل المائدة والسكاكين ولا حتى الشوك، بل استخدموا خضرا ملاقع خشبية بغاية الروعة؛ وشربوا من كأس ثمّر فيما بينهم»، وأطلقوا اللحي وحلقوا الرؤوس كما فعل غيرهم من الجماعات⁹⁷. وقد انعكس هذا التشابه في اللغة والملبس والأثاث والمأكل أيضًا في دراسة الموارنة للقانون والتشريع على أيدي مشايخ المسلمين. فبرز المطران الماروني عبد الله قراعلي كأحد أشهر القضاة المسيحيين، وقد قام في بواكير القرن الثامن عشر بجمع القوانين المدنية المارونية وتصنيفها على أساس من الشريعة الإسلامية، وبلغت سمعته حد اجتذاب الدروز والمسلمين إليه طلبًا للمشورة القانونية⁹⁸.

كان الدويهي نفسه على علاقة طيبة بالأمير الدرزي أحمد المعني، وقد فرّ، وهو بطيريك، عام 1683 إلى منطقة الشوف الدرزية لمدة سنتين هربًا من النزاعات والاقْتتال بين الأعيان المسيحيين في منطقة كسروان⁹⁹. لكن خيار اللجوء إلى جبل لبنان لم يكن بالشيء الغريب: إذ استقدم الزعيم الدرزي الشهير فخر الدين في مستهل القرن السابع عشر الكهنة الموارنة كتبةً ومترجمين في بلاطه، في مسعى فاشل لتعزيز سلطته على حساب الدولة العثمانية ومناقسيه من الإقطاعيين الشيعة. فيستذكر الدويهي في تاريخ الأزمنة أنّ المسيحيين زمن حكم فخر الدين

«ارتفع رأس النصارى، لأنَّ أغلب عسكره كانوا نصارى وكواخيه وخدامه موارنة. فصاروا يركبون الخيل بسروج ويلفون شاشات وخرورًا ويلبسون طوامين وزنانير مسقطة ويحملون البندق والقفاص المجوهرة»¹⁰⁰. وهكذا، تشارك أعيان الشيعة والدروز والموارنة في القرنين السابع عشر والثامن عشر في لغة الهرمية ذاتها بعيدًا عن الاصطفاة ضد بعضهم بعضًا على أساس الفوارق الدينية، كما نظر كلُّ إلى جماعته والعالم المحيط به من مواقع أفضلية وترفُّع متشابهة¹⁰¹. فقدّموا نماذج متشابهة من كرم الضيافة (التي غطت على «زمرة من الخطايا»، كما يصوغها ديفيد أوركوهارت، الرخالة الإسكتلندي من القرن التاسع عشر على أفضل شكل)¹⁰²، وراعوا المناسبات الدينية الخاصة ببعضهم بعضًا، ولجأوا إلى مناطق بعضهم بعضًا، وأكلوا في منازل بعضهم بعضًا، وحضروا مآتم بعضهم بعضًا، علاوة على نذب موتاهم بطريقة متماثلة. لذلك أدرك الدويهي، مثله مثل أمراء الدروز الذين التجأ إليهم، أنه بالرغم من كلِّ السرديات الإكليريكية التي تؤكد الإيمان الثابت المحدد ضد الهراطقة والمسلمين، فإنَّ العالم المتعدّد الديانات يعمل خكفًا خارج عالم النصوص والادعاءات الشكلية والرسمية، سواء أكانت «العهدة العمرية» أم سرديات الإيمان الثابت.

بيد أن هذه الحقيقة الأساسية لم تتجنّب النصوص الرسمية، كما لم تعن أيضًا عدم خوض معارك دموية بين مختلف الأعيان من مختلف الطوائف، أو أن العسكر العثماني لم يسلب وينهب، أو أن وعيًا تاريخيًا هائلًا بانفصال الهوية الدينية المارونية وتمايزها لم يستمر في التطور في كنف الكهنة الموارنة المثلثين¹⁰³. إلا أنها توحى مع ذلك باعتراف أكثر دهاءً بوقائع متجاهلة ومُنكرة ومغيبّة خلف نصوص جدلية خلافية. فكما يشير تسامح الدولة العثمانية مع الهراطقة والملاحدة المزعومين إلى حدود الجدل الإسلامي، كذلك أكد الوجود الماروني ضمن بيئة مسلمة حدود الجدل المسيحي، بحيث لم يكافح الدويهي أو بالأحرى لم يستطع أن يحدّث هو أو أيُّ من خلفائه المباشرين أو الدولة العثمانية المسلمة التي عاشوا في كنفها بحزم وإصرار نحو حلِّ لمشكلة التعايش بالقدر الذي استمزوا فيه في تكرار موضوعات دهرية بشأن الخير والشر، الهرطقة والإخلاص، العدالة والظلم، بل خاضوا بدلًا من ذلك معارك على المستويين الإمبراطوري والإكليريكي على التوالي للدفاع عن إيمان تاريخي محدّد سبق أن تمَّ إحرازه. ولكن بقدر ما تسمح هذه القراءة للعالم بتنوع في الديانات يستعصي فهمه على قس مثل كوتون مائر، إلا أنها ناقضت

جوهريًا فكرة اعتناق طوعي وواع للدين، كما هي في عمق البروتستانتية الأميركية، عدا عن كونها قذمت نقيضًا للحماسة الألفية التي ستحيي مبشري مطلع القرن التاسع عشر الأميركيين وتنشطهم، بحيث إنَّ رجلين من أولئك على وجه الدقة، أي مبشرين وبروتستانتيين وأميركيين، هما من سينزلان دونما دعوة، ولكن ليس من دون توقع، ببلاد قديمة، معجلين في المحضلة في صدام عالقين متباينين، ودافعين إلى هذا الصدام الثقافي الذي منح المعنى لحياة أسعد الشدياق وسلبها من أول متحول عربي إلى البروتستانتية الأميركية.

66(1) هناك عدد من مخطوطات تاريخ الأزمنة لأسطفان الدويهي، وقد استخدمت النسخة التي نشرها بطرس فهد (بيروت: دار لحد خاطر)، وهي مبنية على المخطوط رقم 215، في القسم السرياني من مكتبة الفاتيكان.

67(1) See Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 16-40, من أجل المزيد من التفاصيل عن معاملة الحكام العثمانيين للمسيحيين واليهود في إمبراطوريتهم وموقفهم منهم.

68(1) *Encyclopedia of Islam*, new ed., s.v. "Dhimma". للمزيد من المعلومات عن «العهد العمرية»، انظر Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 54-65.

69(1) Gottfried Hagen, "Ottoman Understandings of the World in the Seventeenth Century," afterword to Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evilya Çelebi* (Brill: Leiden, 2004), 242.

70(1) كما لاحظ المستشرق أ. س. تريتون فيما يتعلق بمعاملة المسلمين للذميين، «كانت القوانين توضع وتتبع لفترة ثم تُنسى إلى أن يعيدها حدث ما إلى ذاكرة السلطات». انظر: A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar* (London: Oxford University Press, 1930), 229.

71(2) Tijana Kristic, "Trampling on the Turban: Conversion to Islam, Apostasy, and Martyrdom in Ottoman Rumeli (15th-17th Centuries)," paper presented at a workshop, "Beyond the Clash of Civilizations:

Missionaries, Conversion, and Tolerance in the Ottoman Empire,"

.held at Rice University, April 2004

Ray Jabre Mouawad, "Qui sont les Maronites Blancs?" in (3)72

Charles Chartouni, ed., *Histoire société et pouvoir aux Proche et*

Moyen Orients, 2 vols. (Paris: Geuthner, 2001), 1:123-135

Quoted in Abdul-Rahim Abu-Husayn, *The view from Istanbul: (1)73*

Lebanon and the Druze Emirate in the Ottoman Chancery Documents,

1546-1711 (London: Centre for Lebanese Studies and I. B. Tauris,

.2004), 35

Ussama Makdisi, *Culture of Sectarianism: Community, History, (1)74*

and Violence in Nineteenth Century Ottoman Lebanon (Berkley:

University of California Press, 2000), 28-50; Stefan H. Winter, "Shiite

Emirs and Ottoman Authorities: The Campaign against the Hamadas

of Mt. Lebanon, 1693-1694," *Archivum Ottomanicum* 18 (2000): 201-

.245

(1)75 يوسف الدبس، الجامع العفضل في تاريخ الموارنة المعاصر (بيروت: لحد خاطر،

1987) ص 234 237.

Kamal Salibi, *Syria under Islam: Empire on Trial, 634-1097 (1)76*

.(Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1977), 28-31

Ray J. Mouawad, "Recherches sur la vallée de la Qadisha," (2)77

.Proche-Orient Chrétien 50 (2000): 5-13

Kamal Salibi, *Maronite Historians of Medieval Lebanon* (1959; (1)78

Beirut: Naufal, 1991); Ray Jabre Mouawad, *Lettres au Mont Liban*

.(d'Ibn al-Qila'i (XVeme siècle) (Paris: Geuthner, 2001

(2)79 Mouawad, *Lettres au Mont-Liban d'Ibn al-Qila'i*, 246 (2)79 إن جميع

الترجمات إلى الانكليزية هي ترجماتي، إلا ما أشير إليه بغير ذلك.

(1)80 اقتباس المصدر نفسه، 220.

.Quoted in Salibi, *Maronite Historians of Medieval Lebanon*, 83 (2)81

(3)82 بطرس الجميل، تحرير، زجليات جبرائيل ابن القلاعي (بيروت: دار لحد خاطر،

1982)، 90.

.Mouawad, *Lettres au Mont-Liban d'Ibn al-Qila'i*, 212 (4)83

Bernard Heyberger, *Les Chrétiens du Poche-Orient au temps de la réforme Catholique: Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècles* (Rome: Ecole Française de Rome, 1994), 139, 185-208

.Mouawad, *Letters au Mont-Liban d'Ibn al-Qila'i*, 71 (2)85

(1)86 الدويهي، تاريخ الأزمنة، 10.

(2)87 المصدر نفسه، 323 322، في نسخة أخرى من تاريخ الأزمنة، تحرير رشيد الشرتوني، ومنشور تحت عنوان تاريخ الطائفة المارونية (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1890، 129)، يضيف الدويهي وصفًا مقتضبًا لإحراق البطريرك حجولة في العام نفسه.

(1)88 ناصر الجميل، البطريرك أسطفان الدويهي: حياته ومؤلفاته (بيروت، 1991)، 219.

(2)89 المصدر نفسه، 208.

(1)90 الدويهي، تاريخ الأزمنة، 506 256.

(2)91 المصدر نفسه، 396 395.

(1)92 المصدر نفسه، 345.

(2)93 المصدر نفسه، 355 353.

(1)94 المصدر نفسه، 371 361.

(1)95 الجميل، البطريرك أسطفان الدويهي، 281 280.

(2)96 إنَّ أكمل وأهم عمل عن فنِّ الحكم العثماني والوقائع المحلية في العالم العربي العثماني في القرنين السابع عشر والثامن عشر، هو Stephen Helmut Winter, "The Shiite Emirates of Ottoman Syria (Mid-17th-Mid 18th Century)" (Ph.D. diss., Department of History, University of Chicago, 2002).

Girolamo Dandidni, *A voyage to Mount Libanus: wherein is an account of the customs, manners, & of the Turks: also a description of Candia, Nicosia, Tripoly, Alexandretta, &: with curious remarks upon several passages re[l]ating to the Turks & Maronites* (London: J. Orme, 1698), 45

.Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, 71 (2)98

99(3) الدويهي، تاريخ الأزمنة، 571.

100(4) المصدر نفسه، 506.

101(1) Winter, "Shiite Emirs and Ottoman Authorities," 213, 217

102(2) David Urquhart, *The Lebanon: (Mount Souria), A History and a*

Diary, 2 vols. (London: Thomas Cautley Newby, 1860), 1:208

103(3) Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, 431

الجزء الثاني
تقاطعات

الفصل الثالث

جريان الزمن

لم يتوَّخَّد المسيحيون الأميركيون يوماً في مشروع أو خطة عظيمة لنشر رسالة المسيح أو التعجيل بملكوته، ولم يرسلوا من شواطئهم حتى مبشراً واحداً برسالة الرحمة السماوية إلى أي جزء من العالم الوثني الشاسع الممتد والغارق في الظلمات والشز بدون الله أو الرجاء. لقد بُذلت بالتأكيد بعض الجهود المتقطعة العابرة لمصلحة القبائل الأصلية في الغابات الأميركية، ولكن بدون اتفاق جماعي أو خطة عمليات ممنهجة وشاملة. ومن هذا المنطلق، لم تتوفر التجربة أو النموذج، فكل شيء غير مجرَّب، وكل شيء سيبدأ من الأساس.

رسالة من

صاموئيل

وورشستر إلى

جيرامايا إيفرتس

كان التنصير البيوريتاني المتقطع للهنود قد جرى مجراه الكئيب منذ زمن عند تأسيس المجلس الأميركي للإرساليات الأجنبية عام 1811¹⁰⁴، وكذلك بالطبع الشيوقراطية البيوريتانية العهدية التي أعزَّها كوتون مائر وتعلَّق بها.

قام المجلس الأميركي الذي عُذَّ أضخم وأشهر تنظيم تبشيري أميركي في القرن التاسع عشر، بتصوير ذاته على أنه تعبير عن أمة جديدة وتباشر مهمة جديدة لا مثل يوازي مداها وطموحاتها في ماضيها البيوريتاني المبجل¹⁰⁵. فانطلق المجلس في مسعاها لنشر «المسيحية بين الوثنيين» حيثما أمكن، من خلال طباعة الأناجيل بلغات مختلفة، ودعم المبشرين في «تفسير الكتاب المقدس وضرب الأمثال ودمغ العقول بالحقائق العظيمة التي يحويها»¹⁰⁶. وقد جاء المجلس الأميركي للإرساليات الأجنبية حصيلة للتنظيم الأبرشاني لنيوانغلند الذي دعمه نجاح الثورة الأميركية، ولكنَّ التنوع في أشكاله أدى إلى التحول والعزوف عنه، كما تسبَّب الربوبيون، الذين كتبوا دستوراً فضل الكنيسة عن الدولة، بصرامة بتراجعه ونكوصه كما الميثوديون والمعمدانيون الذين ازدهروا في أعقابها¹⁰⁷. وقد واكب انطلاق المجلس صعود «روح تبشيرية»

تجسدت في جمعيات بز وإحسان لا تُحصى، غُنيت بتوسيع التبشير المستقيم الفعال في الوطن كما في الخارج¹⁰⁸. ولكن، مع أن المجلس كان مدفوعًا بوضوح بالصحة الكبرى الثانية، كما حثه نموذج النشاط الإنجيلي البريطاني والثقوية الألمانية عبر العالم على المضي قدمًا، إلا أنه اعتمد، عن وعي ذاتي، على ما اعتبره وعدًا وطنيًا وتبشيريًا لم يستوف لأيركا كوتون ماثر¹⁰⁹.

استطاع المجلس الأميركي وممثلوه طرح ثلاثة أمور لم تكن يومًا جزءًا من نسيج البيوريتانية الأميركية في الوقت الذي ظلوا أوفياء وأمناء لأمر واحد كان كذلك بالتأكيد. فقد مجدوا، مثل سابقهم البيوريتانيين، إيمانًا واستقامة ضلبيين لا يلبين، سوى أنهم نقلوا «الوثنيين» من المكان الذي مضعهم فيه البيوريتانيون، وذلك على هوامش الاهتمامات الأميركية، إلى مركزها¹¹⁰، ليحيدوا بالتالي بعيدًا عن كالفينية تمركزت أصلًا حول المطلب الملح للخلاص الذاتي الفردي لمصلحة لغة خطابة خلاصية أكثر كونية، وبالتالي أكثر وعدًا، وليتحدثوا أخيرًا بتعابير وطنية ويظهروا للعيان على مسرح وطني لم تعد نيوانغلند مركزه السياسي أو الديني على الإطلاق، ولا عاد البيوريتانيون مركزه التاريخي أيضًا، ولهذا تحتم عليهم ترك بصمة تنافسية على أمة في توسع، وعالم يلوح مناديًا لهم¹¹¹. ولكن، حتى وإن رأى إنجيليو المجلس الأميركي أنفسهم ورثة للبيوريتانية، إلا أنهم أعادوا النظر كليًا في مضامينها، مفترضين كما يكتب ويليام هتشيون أن الأميركيين كانوا أمة سبق أن بوركت وتعمل بعرفان للجميل أكثر مما تعمل بالندم والتوبة، وتعمل أيضًا بالبز والقوامة الأخلاقية التي لا تلبين أكثر مما تعمل بالخوف، وتعمل للآخرين أكثر مما تعمل لنفسها¹¹². لذلك، لم يكن العهد القديم وموضوعه عن الاصطفاء الحصري هو الذي شددوا عليه فحسب، بل العهد الجديد الأكثر توشعًا وشمولًا. فيكتب جيراميا إيفرتس أن «العهد الجديد بأكمله يؤيد مبادئ الإحسان العظيمة نحو الإنسانية برمتها؛ تلك التي حصّ ناموس موسى الإسرائيلي عليها في كل مكان من مدونة دولتهم القومية»¹¹³. لذلك، لم يسع المجلس الأميركي للهروب من فساد البشر، ولم يبحث عن وسيلة لتفادي ما وصفه ماثرب «الانحلالات المنتهكة المشؤومة»¹¹⁴، بل العكس تمامًا: أطلق مبشره بحثًا عن الجهل والإثم عبر العالم، من أجل مواجهتهما وإسقاطهما واستبدالهما بما اعتبره المجلس الحقيقة الفريدة للمسيحية الإنجيلية.



لكن، بالرغم من اعترافه بالجرأة غير المسبوقه لمشروعه، فقد بقي المجلس الأميركي ومبشروه مدموغين بعلامة التجربة البيوريتانية المستعصية على المحو مع الهنود، ذلك بأن علاقتهم بهذه السمة من الماضي البيوريتاني كانت مباشرة، وإن متضاربة، فأخرسوا انتصارية مائر من دون التبرؤ من فتح أميركا، وتشبثوا بالمفارقات الأساسية ذاتها التي حدت أعمال جون إيوت وأوهنتها، والتي تراوحت بين أولية المنزلة المستمرة لحراك استيطاني كولونيالي أنتج البعثات التبشيرية وقوؤها، وبين توتر قائم ما بين سياق إكراهه وفلسفة تبشير شددت على الخيار الحز اللامقيد للوثنيين الهنود، إلى إمبريالية ثقافية ملازمة وساهرة على الخلاص الروحي لأميركا ووثنيي العالم. ففي نغمة صادرة عن ندم لم يتمكن اللاهوتيون البيوريتانيون يوماً من عزفها، أقر جوردون هول وصاموئيل نيوال، مبشرا المجلس الأميركي في بومباي، بأنه ما زال يترتب على المسيحيين الأميركيين «الذين يقطنون ويفلحون الآن حيث تجول واصطاد آباؤهم»، واجب اجتذاب الهنود إلى الحضارة والمسيحية، وأن للهنود «حقاً على الكنائس المسيحية التي يفترض بها أن تذهب إلى كل بيت وكل حزن»¹¹⁵. غير أن المجلس الأميركي لظف من مثل هذا النقد الملتوي لنواقص الأجداد وغيوبهم، بالإشارة إلى أن البيوريتانيين قد عملوا «بين أناس مبعثرين في البرية»، ولكنه شدد، بشكل أكثر إيجابية، على أن «التاريخ العام لمثل هذه البعثات التبشيرية الذي سار بمقتضى المبادئ المسيحية مع مراعاة حقيقية لخلاص الوثنيين، قد شجع على متابعة القضية المجيدة ذاتها بزخم وقوة»¹¹⁶.

لم يكن هناك توقف أو انقطاع في الجهود التبشيرية خلال القرن الذي تلا حرب الملك فيليب، ولا خفت الحز الجاد على المهقات التبشيرية، بحيث أيدت شخصيات لاهوتية بارزة في القرن الثامن عشر، من أمثال جونان إدواردز وصاموئيل هوبكنز، العمل التبشيري بشدة؛ وسار رجال من أمثال جون سارجنت وديفيد برينارد وديفيد زايسبيرغر جميعاً في دروب التبشير¹¹⁷. لكن إصرار المجلس الأميركي على أن الجهود التبشيرية في أميركا الكولونيالية لم تكن كافية، حثه على التصرف الآتي؛ فبينما دفعت «الكثير من إحباطات» البعثات السابقة للهنود بالمجلس إلى العمل في الخارج مبدئياً، إلا أنها ألهمته أيضاً على افتتاح بعثات تبشيرية جديدة ومهمة عام 1816 بين الشيروكي، ثم التشيكاسو، ومن بعدهم التشوكتو. والجدير بالذكر أن أول محطة تبشير لديهم دعت باسم إيوت¹¹⁸. لقد سعى المجلس لتأدية «المستحقات الثقيلة والمديدة لبلدنا

نحو تلك القبائل المسكينة والمستضعفة من إخوتنا في البشرية، والذين اعتبر أبائهم يوماً المناطق الشاسعة التي تنتشر عليها الآن مساكننا المزدهرة المتوسعة باستمرار فلماً لهم»¹¹⁹. إنَّ مجزء تأسيس هذه المحظآت المحلية بدأ مقامرة مرافئنا عليها بتسرع كما اعتقد البعض ، بحيث يمكن أن تنسلَّ حُصلة مأساوية من التاريخ الأميركي بطريقة أو بأخرى ويُعاد حبكها: إذ يتم تمدين الهنود واستيعابهم في جمهورية مسيحية بارزة ومحسنة بدلاً من إبادتهم وطردهم منها¹²⁰.

تبئى المجلس الأميركي المعادلة البيوريتانية الوطيدة ذاتها بشأن مسيحيئها الاستثنائية المصحوبة بالتمدن، فأظهر مبشروه الحركية الواثقة وحتى المتحدية ذاتها التي أظهرها جون إيوت قبل قرنين تقريباً، مستعيزين عن الدخول بدون استئذان إلى مخيم هندي في نونانتوم بالتجوال الفعلي في العالم أجمع، من سيلان إلى جزر السانويتش وفلسطين، وكذلك إلى جورجيا وأركنساس، تصاحبهم المعتقدات التبشيرية الجوهرية ذاتها عن احتواء الكتاب المقدس ذاته على قدرة تغيير ظروف جميع البشر بشكل راديكالي. وقد أوجز ختم المجلس الأميركي، بشخص المبشر وهو يسلم التوراة إلى وثنى راع، نموذج المبشر الباحث عن بيئات أجنبية ينشر عبرها حقيقة المسيحية إلى أكبر كم ممكن من السكان الأصليين¹²¹. فخرج العمل التبشيري الأميركي ليمنح فرصة تأوؤ عالمي شامل وممؤء لبيديات بيوريتانية زعم أنها لم تُستوف بعد.



بيد أنه ما من شيء ربط بين مبشري القرن التاسع عشر وغيرهم من مبشري الماضي البيوريتاني أشد من التبجيل الذي حملوه لشخص ديفيد برينارد؛ مبشر منتصف القرن الثامن عشر، بحيث دُعي أول مركز تبشير تابع للمجلس الأميركي بين الشيروكي عام 1817 باسمه، تماماً كما شرف إيوت باسمه أول بعثة تبشيرية بين التشوكتو. فقد كان برينارد نتاجاً، بل تجسيداً، لإحياء كولونيالي للذين، سعى إلى بعث التقوى الرسولية لنيوانغلند وإحيائها، وهي التي احتفى ماثربها في مؤلفه ماناليا كريستي أميركانا¹²². فُنسخت مذكراته الشهيرة عام 1749 بحرفنة ودقة، ونُشرت على يد جونان إدواردز، اللاهوتي الأميركي العظيم والقس والمبشر أحياناً، ليجد فيها مبشرو المجلس الأميركي للإرساليات الأجنبية مثلاً ونموذجاً للتقوى ونكران الذات الإنجيلية، وكانت أكثر حدة ومباشرة وتوسفاً من أي شيء خلفه جون إيوت وراءه¹²³.

لم تشرع مذكرات برينارد بالذئوع على نطاق واسع إلا في بدايات القرن التاسع عشر، حين أوصت بها عمادة كلية أندوفر اللاهوتية؛ تلك الكلية التي تتقفت فيها الغالبية العظمى من المبشرين المبعوثين إلى المشرق؛ ليقراها بشغف شديد كل من ليفي بارسونز وبليني فيسك؛ أول المبشرين إلى الدولة العثمانية¹²⁴. لم تعن مشيخة برينارد إلا القليل بالنسبة إلى المبشرين الأبرشيين الذين ألهمهم. فعلى الرغم من سيطرة القساوسة الأبرشيين على المجلس الأميركي، فإنه قد شجع التعاون الطائفي مع المشيخيين الذين اتفق الأبرشيون معهم على خطة الاتحاد عام 1801 للتبشير بالإنجيل وتنصير الحدود الغربية. فبينما كانت تقوى برينارد وسط «موات عام في أنحاء الأرض»، هي محزك جوناتان إدواردز للاحتفاء بقمة «الحياة المسيحية» للمبشر الشاب، كانت الحماسة التبشيرية المتفانية لبرينارد وسط «بزية» هندية لم تنته إلا بموته عن تسعة وعشرين عامًا، هي التي شكلت الدافع إلى التماهي مع برينارد عند المبشرين اللاحقين على الزعم من الحصيلة الهزيلة لأعماله التبشيرية¹²⁵، إذ يعترف بارسونز في يومياته الخاصة، على سبيل المثال، بأنه يتمنى لو كان يمتلك «حرارة التقوى التي تمتع برينارد بها، علاوة على رقة النفس والعزوف عن شهوات العالم والقلق تجاه الخطاة»¹²⁶. وقد خلف برينارد يوميات استثنائية الاستبطان مكنت المبشرين الذين حاكوه من تتبع الكيفية التي قاس بها رجل، عبر الأيام والأسابيع والشهور والسنوات، إحساسه بالحرمان الداخلي والأجدوى والخطيئة والعيوب والفشل في نظر الرب، وعلاقة ذلك بكيفية حكمه على الحرمان المتجلي عند الهنود الوثنيين «المساكين». كما استمدوا الشجاعة من حقيقة أن صراعه الداخلي من أجل تجدد وانبعاث مسيحيين أصيلين، بما استلزمه من مراحل الصحو والشك والتفاني والشك الأبعد، إلى شبه اليقين بالخلاص في نهاية المطاف، إنما دؤن وتوظد عبر العمل التبشيري¹²⁷.

استسلمت حياة برينارد لتنقيح مجازيات التبشير الأميركي المؤسسة على أيدي مبشري القرن التاسع عشر، فغدت حياته جسراً من العالم البيوريتاني إليهم، ومن حياتهم إلى العالم الخارجي أيضاً. فبدلاً من التركيز في الإنكليز الفاسقين، أصبح التركيز في الأميركيين البيض؛ أولئك المستوطنين الأفضاظ على الأطراف الحدودية؛ الرجال الأشرار اللامسيحيين الذين تحزشوا بالهنود المساكين وأثاروا حفيظة المبشرين المحسنين، أضف إليهم النخبة الليبرالية أو الربوبية الخبيثة الملحدة التي أحاطت بهم وهددت الدعوة الإنجيلية للأمة.

لقد شاهد المبشرون الشباب الذين قرأوا برينارد كيف توسّعت مملكة الرب بأناة، رغماً عن سكان أصليين «حمقى وأفضاظ» من جهة، و«مسيحيين اسميين» مجرّدين من الأخلاق من جهة أخرى¹²⁸، بحيث وجدوا في مهمة برينارد بديلاً عن تطوّر مدني أقلّ تنويراً بكثير وكان خارجاً عن سيطرتهم. فبينما ازداد سكان بوسطن من 24,000 شخص في بداية القرن إلى نحو 44,000 شخص عام 1820، كذلك ازداد تنوع مؤسساتها الدينية التي اشتملت على إحدى عشرة كنيسة أبرشية، وأربع كنائس أسقفية، وأربع للمعمدانيين، واثنين للمسيحيين، وثلاث كنائس خلاصية، وكنيسة كاثوليكية واحدة، ومقرّ اجتماع للكويكر في غضون عام¹²⁹ 2281. وهذا التنوع صحبه تصفية لأيّ ادعاء بمسيحية أرثوذكسية مثسقة. وهكذا، لاحظ بارسونز، وشجب مرازا قبيل رحيله إلى فلسطين، انتهاك يوم الأحد والجهل بالتوراة والشمّ والسكر و«الإلحاد» المخزي، بحيث «جعل العقل كلّ القدرة» في الولايات المتحدة، بالرغم من أنه استمدّ الأمل من التجديدات الدينية التي قرأ عنها في مذكرات برينارد، كما اختبرها وشاهدها وشجعها شخصياً¹³⁰.

انتفت، بالنسبة إلى رجل مثل بارسونز، كما لدى العديد من أقرانه في القرن التاسع عشر، فكرة الهندي البدائي الخيّر التي لطالما طاردت خيال ماثر، إذ كان المجموع الكليّ للهزائم الهندية في الشمال الشرقي بادي الوضوح لديهم. ولكن، بالرغم من إيمان مبشّري القرن التاسع عشر بأنّ برينارد قد عمل ببساطة مثلهم، أي من خلال قوّة الإقناع الديني وليس بالفضز والإكراه، فإنّ هنود برينارد كانوا مهذّدين باستمرار بخسارة ما تبقى في حوزتهم من أراضٍ قليلة، بحيث علقوا بين ما وصفه برينارد وما شهد عليه المجلس الأميركي، والذي دُعي «الحياة الآئمة والمسلك اللأمسيحي لبعض من سقوا بالمسيحيين»، وبين رحمة المسيحيين الحقيقيين من أمثال برينارد نفسه، الذي وعد الهنود بالخلاص والأمان، ولاسيما إذا ما أخلوا مناطقهم وارتحلوا ليستقروا في ظل رعاية وتعليمات مسيحية نقيّة وصائبة¹³¹. ولقد تخظت حماسة برينارد التبشيرية حماسة إيوت، متخذةً مظهرًا نزيهاً بحق، بحيث كانت أفعاله ناجمة، بحسب المبشرين، عن تعاطف محض مع أولئك الوثنيين الغارقين في الوحل وعلى شفير الانقراض الروحي والمادي. وكان لجمال برينارد الذي تجلّى ساطعاً في خدمة الهنود المساكين الجديرين بالشفقة في أميركا، أكبر الأثر في تعجيل توسع المبشرين أنفسهم نحو الوثنيين في البعيد.

ومن الجدير بالملاحظة، أنَّ السيرة القدسية لتبشير برينارد لم تُسهب في الأسباب التاريخية لإخلاء الهنود وترحيلهم، ولا وزّطت البيوريتانيين مباشرة في مآزق الهنود آنئذٍ. وهكذا، حتى عندما لام أعضاء المجلس الأميركي، ولاسيما سكرتيره جيراميا إيفرتس، وأنّبوا ضمناً أجدادهم البيوريتانيين لعدم القيام بما يكفي لخلاص الهنود، كان جهد برينارد المتوخد بين أولئك الهنود، من عام 1743 إلى 1747، تبرة واضحة للبيوريتانية. فلو كان بالإمكان إحياء نماذج مثل برينارد وإليوت، لانوجدت حينها أمة مبشرة من البيض والهنود، تخضع بكلّيتها لثقافة إنجيلية تتنكر للتجليات المتطرّفة للعنف الكولونيالي، وتتصلّ منها، في الوقت الذي تنبذ العادات والتقاليد الوثنية كلياً. فقد تعايشت، بالنسبة إلى المجلس الأميركي المبكر، فانتازيا أميركا إنجيلية مع فانتازية عالم خالٍ من الوثنيين والملحدين.

وكما كانت الحال بالنسبة إلى إليوت، ما كان هناك من مجال للتسامح مع الثقافة الهندية بالنسبة إلى برينارد أيضاً؛ فاستمرّ في رفضه الصريح للتعايش معها لانعدام الأسباب المادية والمالية والسياسية والعسكرية والدينية التي تدعو إلى غير ذلك. فيرثي برينارد ويستتهجن «الأضاحي الوثنية» الهندية، و«طقسهم الوثني في الرقص [و] التقديس»، علاوة على «مفاهيم أجدادهم الخرافية»، و«طريقة معيشتهم»¹³². وهكذا، تنم قراءة برينارد على توثر جوهرّي بين ما افترض أن يكون عملية تراكمية تصاعديّة للشك الذاتي من جانب مسيحي إنجيلي مخلص، والعمل التبشيري بين الوثنيين الذي قد لا يحتمل مثل هذا الشك في أغلب الأحوال، بحيث تُصارع الاعتراف الشخصي المعذب بالتفاهة والأجدارة، والذي استمرّ بتدوينه في يومياته، مع الإعلان الحاذ الذي لا لبس فيه عن حاجة الهنود إلى إرشاد روعي وثقديّ، أو ما يصفه برينارد بـ «الأقدرة المطلقة على إنقاذ أنفسهم، سواء من خطاياهم أو من الشقاء الذي ما هو إلّا عقاب عادل عليها»¹³³. ففي حين طالب برينارد، كمسيحي نموذجي، بالاستبطان الذاتي، إلّا أنه، كنموذج للتفاعل الثقافي، قد عزز استعلاء المهمة التبشيرية الجوهرية: بحيث سيفدو أولئك الذين يتوجب خلاصهم مواضع تحوّل أحادي الجانب، لثنتقّص ثقافتهم ويرفض تاريخهم ويحزّموا المساواة على الدوام؛ ذلك بأنّ روح التبشير بشأن التشابه المتأصل لجميع البشر أمام الله قد ثلمت بشكل ممنهج من جانب روح أمضى من اللامساواة الحضارية، فضلت الوثني السائب عن المبشر المحسن البار.

كذلك، قدّم النشاط التبشيري الخارجي بالتماثل عالمًا لا يعج بفوضى الوقائع العنيدة المستعصية للتاريخ الأميركي وركامها، مقدمًا بذلك فرصة ذهبية لإعادة صياغة سردية البز والإحسان الأميركيين غير الملاحظين بالعنف والقسوة التي دمغت واستمزت في دمج عملية سلب الرجل الأبيض للهنود ونهبه إيّاهم، حيث سيصبح في مستطاع الكنائس الأميركية، عبر عملها وقوتها، أن تكون طليعة حركة «تنصير أمم بأسرها وتجديد عالم في نهاية المطاف»¹³⁴. إذ يمكن لنموذج برينارد بعد التجسد في الخارج من جديد، إنجاز وعد أميركا المتفرد وفضلها المدعّم بالتدبير الإلهي علنًا في الوقت الذي تكفّر ضميرًا عن خطاياها. كما سيفسح النشاط التبشيري الخارجي المجال للكنائس الأميركية كي تتخذ مكانتها المساوية إلى جانب الكنائس الإنجيلية البريطانية، فتكوّن التجربة الأميركية بتصدير تشكيلة من المبشرين على غرار صورة برينارد، وتضمّ أميركيين إلى بانثيون بروتستانتية بطريقة وطنية لم تخطر في بال مائر في منالبا كريستي أميريكانا. فبدلًا من سرد رواية إدخال المسيحية إلى أميركا التي بقي فيها الوثني الذي بُزرت إبادته بشكل سافر على الهامش، أراد المجلس الأميركي ومبشروه أن يكونوا اللاعبين الأساسيين في رواية أكثر طموحًا بمراحل، بحيث رغبوا في تقديم المسيحية الأميركية الحقة إلى البشرية جمعاء، بينما يتم «تحويل العالم» في غضون ذلك¹³⁵.



لكن ذلك اقتضى من المبشرين أن يتعلّموا المسيحية الأميركية أولًا كي ينشروها. لذلك، جاءت كلية اللاهوت في آندوفر كأبرز ساحات الإمداد بالمبشرين في بواكير القرن التاسع عشر، بحيث درس فيها جميع المبشرين الذين عملوا لاحقًا في لبنان العثماني في طلائع بعثات المجلس الأميركي، من أمثال ليفي بارسونز وبليني فيسك وآيزاك بيرد وجوناس كينغ وإيلي سميث وويليام غوديل. وإنّ آندوفر التي افتتحت عام 1808 «لتقاوم علاوة على الملاحدة والكفار، اليهود والمحمديين والأريوسيين والبيلاجيوسيين والمفارقين والأرمينيين والسوسيين والموخدين والخلصيين وجميع الهرطقات والآثام الأخرى القديمة والحديثة منها، والتي قد تعارض إنجيل المسيح أو التي تشكل خطرًا على أرواح البشر»، خصّصت لتقديم المعرفة الأرثوذكسية المستقيمة والصارمة للقساوسة الأبرشيين المستقبليين¹³⁶، بحيث إنّ انتهاكات الأبرشيات المعمدانية والمشيخية في مطلع القرن التاسع عشر، والتهديد المباشر الذي طرحه

انتصار الليبراليين الخلاصيين عام 1805 في جامعة هارفارد التي كانت في السابق معقلًا للبيوريتانية، ولدت جميعها حسًا استثنائيًا وملحًا بالتفسخ والانحلال الخلقيين والروحيين لأميركا¹³⁷. فيذكر ليونارد وودز أول أستاذ لللاهوت المسيحي في آندوفر، ومؤلف أشهر الكتب عن تاريخها، أن «من العار إفساد عقول الكثير من الشباب في جامعاتنا بالفلسفة الإلحادية التي أینعت وجنت ثمازا وفيرة في فرنسا، وأن يناصر جموع من الرجال في مجتمعنا، سواء من المتعلمين أو من غير المتعلمين، الربوبية والإلحادية من دون تحفظ أيضًا»، مضيفًا أن الأسوأ من ذلك كله انحراف القساوسة الأبرشيين و«نزعهم عن دين آبائنا البيوريتانيين»، بحيث بات واضحًا «إصابتهم بالهرطقات البيلاجيوسية والسوسينية»¹³⁸.

طالبت آندوفر طلبتها الذين كان يُتوقع منهم الطلاقة باليونانية واللاتينية قبل تسجيلهم، بالالتحاق بمساق دراسي «يطلق كنوز المعرفة السماوية ويحزرها»، كي يتمكنوا من إخماد الهرطقات السابقة. وقد أرغمتهم على التركيز في الدراسات التوراتية في سنتهم الأولى، والآهوت في السنة الثانية، والعظات الدينية في الثالثة، لينطبع في أذهانهم طوال إقامتهم هناك أن حقائق الكتب المقدسة هي التي تشكل أسس المحاكمة والتأويل الصحيح، وليس المنطق العلماني الدنيوي. كما كان القديس في المصلى والتلاوات والصلاة إجبارية بين الوجبات وفي قاعة الطعام الباردة. وكذلك اقتضي من الرجال الذين سيصبحون مبشرين، الالتزام بمحاضرات «اللاهوت الطبيعي»، و«الأدب المقدس»، و«التاريخ الكنسي»، و«اللاهوت المسيحي»، و«البلاغة الوعظية»¹³⁹. وشجّعوا على الانكباب على العهدين القديم والجديد، كما علمهم موزيز ستيوارت تقدير أهمية فقه اللغة في إضاءة معاني الكتاب المقدس، والتركيز في أن المعنى المفرد الصحيح لنص توراتي، يعتمد على الفهم الصحيح لكلمات النص ذاته¹⁴⁰. أما التثقيف المراد لهم بشأن الإسلام، فقد انحصر في محاضرات عن التاريخ الكنسي (بالرغم من أن منصب الأستاذية لم يتأسس حتى عام 1819، ولم يُشغل إلا في عام 1824). وأفردت المحاضرات لتدريس «صعود البابوية والمحفدية وتطورهما»، إضافة إلى «وضع الديانات الوثنية في عالمنا واستشرائها»، والتأثير «الذي أحدثته الوثنية والمحفدية والمسيحية على التوالي في الشخصية الفردية والوطنية من بين مواضيع أخرى»¹⁴¹. ما من شك في أن هذه المحاضرات قد قاربت العناصر الأولية للعقيدة الإسلامية، ونبذتها في الوقت ذاته، ولا ريب في أنها رسمت حياة «الدجال»، ورددت صدى «الخطاب التمهيدي» لجورج سيلز، الذي صَدَّر به

مقدمة ترجمته الهائلة التأثير للقرآن، والذي احتوت مكتبة أندوفر على نسخة منه. ولا شك في أنها أيضًا كما شدد وصف منهاج أندوفر ربطت ظهور «النبي الدجال» بفساد الكاثوليكية، ورأت في كليهما تجليًا مشتركًا لروح جبارة معادية للمسيحية.



غير أن أندوفر وفّرت شيئًا آخر، إلى جانب التدريب والتوجيه الفكري: فقد وفّرت حصنًا ومعقلًا يمكن للشباب المقتنع باستقامته الروحية الانطلاق منها قُدّمًا، بحيث اختبر كل واحد من الطلاب الذين أصبحوا فيما بعد مبشرين في الإمبراطورية العثمانية، انبعاثًا وإحياءً كثيفين ل«الإيمان الحي» قبل الدخول إلى أندوفر؛ هذه الإحياءات والانبعاثات التي تعززت بتجنيدهم في أندوفر وسيامتهم اللاحقة قساوسة ومبشرين قويمين. إذ كان هناك طقس معين من «الولادة الجديدة» طيف برينارد يفرض حضوره هنا أيضًا متوقع من كل مسيحي تائب من هذا الجيل، وقد كان طقسًا انتظر المبشرون بدورهم أن يعاني الوثنيون الأجانب، من الرجال والنساء الذين أملوا بتحويلهم، قسوته ومشقته. فمثلًا، انغمس بارسونز في التجديد والإحياء الذي جرف كلية ميدلبيري عام 1811، فدوّنت يومياته الاستبطان المستمر، والتقطت القلب الدرامي في حسنه الذاتي بالتقوى، بحيث اختبر في الحادي عشر من تشرين الثاني/نوفمبر 1811 صحوه عاطفية وانقلابًا هائلًا عنيقًا ومفاجئًا:

انقذت في تلك اللحظة إلى يسوع، كمخلص كلي القدرة. وأذعن قلبي في كفارته وفي تعامله مع هذا الخاطن الوضع كما اعتبرت نفسي؛ واستكانت روحي على ذراع الحب الأبدي. وأحسست بالأغلال تنكسر؛ إذ كانت أغلال الخطيئة! ففتحت الكتاب المقدس، وقرأت هذه الكلمات، «لأجل هذا أجتو على ركبتني أمام الرب، أبي سيدنا يسوع المسيح». لن أمتلك الشجاعة يومًا لأصف مشاعري بالشكل المناسب فيما يتعلّق بهذا الانتقال، بحيث كان فيه جمال وعظمة وحلاوة يستحيل وصفها. وقد استفرقت فيه حتى استحال قلبي قبسًا من الحب. فظهر يسوع في مجده، وتجلّت في حضوره عظمة إلهية وبرز وإحسان، وفي لحظات رفعت يدي وصرخت: «أبتاه! المجد لك»¹⁴².

كانت هذه التجربة من القوة بحيث بقي بارسونز في اليوم التالي

«مذهولاً حتى المساء»، كما بقي لمدة ساعتين لا يتفوه إلا ب «لا أحد سوى المسيح، لا أحد سوى المسيح»¹⁴³. أما فيسك، فقد اختبر، من جانبه صحوه في اليوم الأول من كانون الثاني/يناير 1808، عندما أخبره صديقه الذي بدأ التجدد بكل بساطة، «تذكر أنّ لك روحاً خالدة يجب أن تحيا ما بعد القبر، إمّا في سعادة وإمّا في كرب!»¹⁴⁴ كذلك، ألهم سؤال واحد في سياق عظة حضرها إيلي سميث، وكان من خزيجي يال، في 20 آب/أغسطس 1820: «ليكن هذا صراعك الأخير؟»¹⁴⁵ كما شهد غوديل بدوره وشارك فيما دعاه إحياء وانبعثاً «عظيمين» جريا عام 1815 في كلية دارتموث¹⁴⁶.

لا تكمن أهمية هذه الانبعثات والتجذبات في ماديتها فحسب، فهي جميعاً تدور كما في تجربة بارسونز حول حميمية الروح القدس القادرة على دخول قلب الفرد وتملكه، ولا تكمن في تمثلها للفضيلة الحقّة كهبة من نعم الله الكاملة، بل في توقيتها، ذلك بأنّ نجاح الثورة الأميركية، وفساد الكنيسة الكاثوليكية في أعقاب الثورة الفرنسية، وتوسع الانتشار الإمبراطوري البريطاني في الهند، قد جعلت اللحظة تبدو مؤاتية، وحتى مدفوعة بالعناية الإلهية، نحو تأسيس مشروع تبشير أميركي خارجي. لكن التنوير التبشيري في تلك المرحلة لم يكن علمانياً ولا ليبرالياً¹⁴⁷. وما اعتبار أنّ جميع الأرواح غالية، والكلّ إخوة في الإنسانية، والجميع أهداف محتملة للإحسان المسيحي الكوني بمقتضى وصايا الكتاب المقدس عن التبشير بالإنجيل، إلا عوامل حاسمة لتبرير العمل التبشيري. بيد أنّ هذه التجريدات غدت فجأة عملية، وفجأة ممكنة التحقيق، وفجأة أقلّ خيالية من خلال الانفتاح المباشر على العالم.

فقد كانت إمبراطورية الإحسان التبشيري البريطاني تومن وتنادي. وحتى يشاهد الأميركيون ذلك، بادرت «جمعية التحقيق المتعلقة بالبعثات التبشيرية» في كلية آندوفر لللاهوت بإعادة طباعة تقرير عن فوائد مؤسسة كنسية في الهند البريطانية (Memoir of the Expediency of an ecclesiastical Establishment for British India) لكلوديوس بوشينان عام 1811¹⁴⁸. وهكذا أرسل المجلس الأميركي بعثاته الأولى إلى الهند وسيلان عام 1812، وأرسى أولى محطاته في بومباي عام 1813، وذلك بالرغم من العداء القائم بين الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى.



كان السياق الإمبراطوري البريطاني، الذي اختبر المبشرون الأميركيون المثاليون العالم من خلاله، حاسماً في إضفاء صيرورة على التوقعات الألفية التي استحوذت على الجيل المؤسس لأميركا¹⁴⁹. فقد كانت الألفية مفهومة بالنسبة إلى المبشرين الأميركيين: بحيث إنها قد وفقت بين النجاح المشهود للإمبريالية البريطانية في آسيا وبين ثورة أميركية أحدثت قطيعة مع الملكية البريطانية. كما سمحت بتوثيق الروابط بمؤسسات التبشير البريطانية من خلال التشديد على مسعى إنجيلي أنغلو أميركي لإصلاح وشيك للعالم، مفسحة المجال للتعاون وكذلك التماهي بطرائق مهمة مع الإنجيليين البريطانيين، من دون إخفات الحس بالوعي الأميركي لدى المجلس، بحيث نجد ويليام كاري وصاموئيل هوبكنز، وهما اثنان من أبرز المتحمسين للتبشير في نهايات القرن الثامن عشر، يبزران العمل التبشيري ما وراء البحار، من خلال ربط خلاص الوثنيين بإصلاح العالم وإعادة بنائه ليحذو المجلس الأميركي ومبشروه حذوهم. فعلى الرغم من كل الاعتبارات، فإن الألفية قدّمت إطاراً زمنياً مكن المبشرين الأميركيين المصطفين إلهياً من تبشير العالم طيه بشكل معقول ظاهرياً. إذ «يبدو أن البوئة والتاريخ ووضع العالم الحالي قد اتحدت جميعاً لتعلن أن أعمدة الخداع البابوي والمحفدي العظيمة تترجأ إيلة إلى السقوط»، بحسب ما يعلن المجلس الأميركي في أول خطاب إلى الجمهور المسيحي عام 1811¹⁵⁰. ويقدم تيموثي دوايت عظمة الشهيرة في الاجتماع السنوي الرابع للمجلس الأميركي في بوسطن في أيلول/سبتمبر 1813، مشدداً على أن «الحاضر هو الوقت المناسب لهذا المشروع المجيد». ثم يستطرد موشغاً الحقل الممتد للجهد التبشيري بوصف «الملايين من الجنس البشري» المنتظرين إنجيل خلاصهم وتحزُّرهم، قائلاً: «كم هو مدهش هذا التغيير، عندما لا يبقى في الكاتدرائية الكاثوليكية والجامع والباغودة حجرٌ فوق آخر إلا وقد تم إسقاطه: عندما يعاد خلق عوالم البابوية والمحفديّة والهندوسية والصينية من جديد»¹⁵¹.

استدعى هذا الحس بسرعة دنو الساعة بهذا تبشيراً فورياً كي يتم التبشير بالإنجيل لكل مخلوق قبل حلول الألفية. وحتى عندما أشار دوايت إلى أن الألفية ستحل نحو عام 2000، تنبأ البعض الآخر بحلولها في وقت أبكر من ذلك. فمثلاً، يشدد جديدة مورس على عام 1866 كتاريخ يحدّد سقوط «المسيح الدجال»¹⁵²، وذلك بناءً على رسالة صاموئيل هوبكنز المتعلقة بالألفية عام 1793، ومرئداً صدى الألفي

البريطاني جورج ستانلي فاير، لكن، مهما كانت السنة، فما زال هناك الكثير من المعارك لتخاض ضد الإسلام والكاثوليكية، على وجه الخصوص، ومئات الملايين من الوثنيين، الذين من الواجب تبشيرهم وهدايتهم، وإن لم يتم خلاصهم جميعًا في نهاية المطاف. من خلال هذا المنظور الألفي للعالم، استبق السقوط الذي لا مفر منه لـ «القوتين المعاصرتين المتماثلتين: المحفدية والبابوية»، كما يحلو للمبشر الإنكليزي ويليام جويت تسميتهما، زيادةً مدهشة في عدد جمعيات التبشير في بريطانيا والولايات المتحدة في مشارف القرن. وقد كان الاعتقاد بأن الأحداث المهمة التي واكبت حلول القرن التاسع عشر هي نذير بفجر جديد راسخ، إلى الحد الذي دفع بمورس ليعدد في **الجغرافيا الأميركية الكونية** (Universal American Geography) من ضمن الحقب التاريخية العظيمة (التي تلت سلسلة التاريخ المدون برمتها منذ بدء الخليقة، والسقوط، وبناء بابل، إلى تأسيس الإمبراطوريات الآشورية والمصرية والبابلية والإغريقية والرومانية، إلى تجليات اليهودية وميلاد المخلص وصلبه، ومولد محمّد، و«انفجار» الإسلام، وهلمّ جزءًا حتى الإصلاح، وتطوير الآلة الطباعة، والثورتين الفرنسية والأميركية) تأسيس جمعية لندن التبشيرية وجمعية الكتاب المقدس البريطانية والأجنبية عامي 1795 و1808 على التوالي¹⁵³.

علم الإنجيليون الأميركيون بأنه ليس في استطاعتهم اختصار تلك المدة، لكنهم آمنوا بكونهم أدوات سماوية في «قطار الأحداث»، مناظًا بهم تحديد نهايتها¹⁵⁴. فاعتقد العديد منهم، ملهمين بسفر دانيال وسفر الرؤيا، أنهم كانوا يحققون النبوءة، وأنه بالرغم من عظم مهمتهم والعراقيل الهائلة في طريقهم فسوف يجدون العزاء والسلوى في نجاحهم النهائي الذي لا ريب فيه. وأحسوا، كما أحس ديفيد برينارد من قبلهم، بأن «الزمن بدأ بطول إنش فقط، وأن الأبدية في متناول اليد»¹⁵⁵، مقتنعين ليس بأن أميركا مُنعم عليها لتؤدي منفردة الدور الرئيس في تنصير العالم فحسب، بل بأن سائر العالم ينتظر المسيحية الأميركية بفارغ الصبر في هذه «الحقبة المتميزة من تاريخ الكنيسة»¹⁵⁶. أمّا العملية التي بدت في حينها كبداية موفقة ومذهلة لبعثة المجلس الأميركي للتبشير في هاواي عام 1819، والتي جرت في معزل واستقلال كليين عن الإمبراطورية البريطانية، فقد أسهمت بدورها في دعم الحماسة الألفية إلى أبعد الحدود، وذلك حين قضى ملك من هاواي قبل وصول بعثة المجلس الأميركي إلى هناك، ودمرت «الأصنام» القديمة، ليجد مبشرو المجلس أنفسهم حال

وصولهم عام 1820 موضع ترحيب من جانب حاكم كيلوا الجديد، ولتتمكنوا سريعاً من فتح عدد من المحطات والمدارس عبر جزر السانويتش، حتى إنهم بعثوا أخيراً بحطام الصنم كيكواكالاني إلى أندوفر؛ ذلك الصنم الذي زُعم أنّ الأضاحي البشرية كانت تقدم إليه، وقد بات مشوّهاً الآن بعد أن اقتلعت العينان والأسنان وأزيل الريش عن وجهه¹⁵⁷.



لكن، لم يبرز في هذا المسعى الأميركي لإعادة العالم إلى المسيح، مكانٌ بعمق أهمية الأراضي المقدسة. وبالفعل، لم يكن الجهد التبشيري الأميركي يمثل هذه المثالية في طول العالم وعرضه، ولا التحديات يمثل هذا الوضوح، ولا الأنصار يمثل هذه القلّة. فإذا كان الاستعمار البريطاني في بومباي قد مهد الطريق مثلما فتح التوسع الأميركي الطريق أمام العمل التبشيري بين الشيروكي، فإنّ البعثات التبشيرية الأميركية جاهدت وحيدة في الإمبراطورية العثمانية المسلمة معظم الوقت. وقد جرى تبرير افتتاح بعثة إلى فلسطين، وعاجلاً بعدها إلى سوريا، في اجتماع للمجلس الأميركي في 24 أيلول/سبتمبر 1818، إذ قرّر المجلس هناك، في أندوفر، قرابة خمسة آلاف ميل بعيداً عن إمبراطورية سعى لهدايتها، إرسال بليني فيسك وليفي بارسونز «للحصول على معلومات معينة تتعلق بحالة الدين... في تركيا الآسيوية»، و«تحديد المكان الواعد لتأسيس بعثات تبشير مسيحية، فضلاً عن أفضل الوسائل لإدارتها»¹⁵⁸؛ إذ كان على المجلس باعترافه، إرسال مبشرين إلى إمبراطورية لم يكن يعلم عنها شيئاً. وقد برّر المجلس قراره بعد عام في بوسطن بينما كان فيسك وبارسونز يعدّان العدة للارتحال شرقاً في بضع وريقات كُزست لفلسطين، ودُشّت بين تقارير عن التطوّرات في جنوب آسيا وبين الشيروكي في أميركا الشمالية، يحدّد فيها التوقعات المرتبطة بالبعثة:

كانت هذه مشاهد لتلك المجريات والأحداث الجسام التي أحاطت بمصائر البشرية من جميع العصور والأمم منذ الأزل وإلى الأبد وهي: خَلقُ أسلاف عِزقنا؛ بدايات العلوم والفنون، والمؤسسات المدنية والسياسية؛ الخطيئة القاتلة التي «جرّت الموت على العالم وكلّ ويلاتنا»؛ تجلّيات السماء المتتالية بجميع شهاداتها ونورها وبركاتها؛ التجسّد والمعاناة وعذابات ابن الله من أجل استعادة ذلك الذي قد فُقد أولّ تجلّ لتلك القوّة العظيمة الكريمة التي سثّحنى العالم

لصولجانها، وتملاً قصور الخلود بشعبها. ولكن منذ ذلك الحين كانت مشاهد التغيرات رهيبة، وقد اندرست نصب عظمتهم طويلاً في آثار موحشة، غير أن كلمة يهوه باقية إلى الأبد؛ والكلمة تقطع وعدًا بتغيرات أخرى هناك؛ تغيرات يتبعها شعاع المجد الذي سيضيء الأرض كلها¹⁵⁹.

بيد أن فلسطين، وإن كانت «حقل وصف غير عادي»، إلا أن تعليمات المبشرين الأميركيين الأوائل إليها تحيل إلى تلك التي زُود بها منذ عهد قريب رفاقهم من المبشرين المرسلين إلى جزر السانويتش¹⁶⁰. وهكذا، عززت التعليمات المتداخلة والمتراكبة «المانوية التبشيرية» (باستعارة صيغة ألان بيرري)، أي الانقسام الثنائي بين المبشرين الأميركيين المسيحيين المتفردين وبين «الوثنيين الهالكين» الدهماء الواجب إنقاذهم¹⁶¹. وقد نصح طاقما التعليمات بالصبر والأناة، محدّرين من السجال والمناظرة. كما شدّد كلاهما على التماثل الجوهرية للإنسانية ضمن التراتبية الحضارية التي تربّعت على قفتها الكنائس الأميركية الموفّدة. فقد مثل المجلس الأميركي بعزم وطيء، الأبوية المحسنة في مواجهة العنصرية المنفلتة والمستشرية ضد الهنود الأميركيين. فكما أكد ليونارد وود لأولئك المبشرين الأوائل المرتحلين إلى الهند عام 1812، فإنّ الروح الخالدة لكل إنسان تتساوى بالقيمة، «سواء كانت لدى المتوخش أو المواطن؛ لدى الوثني كما لدى المسيحي؛ عند الهندوسي والصيني والهوتنتوت، كما عند الأوروبي أو الأميركي المهدب». وبهذا سبّح المجلس الأميركي عام 1819 بحمد القوة والفعالية العالميتين للجهد التبشيري بين أبناء الله جميعاً¹⁶².

إلا أنه كان ثمة فارق واضح في فحوى هذه التعليمات؛ فارقٌ تضخّم عام 1822 مع إرسال مبشرين جدد إلى جزر السانويتش وإلى الإمبراطورية العثمانية في آن معاً، بحيث أسهبت التعليمات التي تخض جزر السانويتش مطوّلاً بشأن البدائي «الساذج»، والطباع البربرية للسكان الأصليين، مع تأكيدها المساواة الجوهرية بين جميع البشر بالعبارات والمفردات ذاتها تقريباً التي استخدمها جوناثان إدواردز ذات يوم مع قبائل الماهوك في ستوك بريدج¹⁶³. أمّا بالنسبة إلى المبشرين آيزاك بيرد وويليام غوديل، فقد شدّد المجلس الأميركي، عشية رحيلهما إلى الشرق، على التجديف والتدنيس اللذين لحقا بمهد المسيحية القديم «لدهور مظلمة وكنيية» على أيدي حشد من الأمم المارقة، حتى يبدو أن «حجارة

الأرصفة ذاتها تستصرخ من الغدر والخيانة في هذه المنطقة المكرسة»، بحسب ما جاء في التعليمات أيضًا¹⁶⁴. فإذا بدا كأنَّ المجلس يتعجَّل ويستبق تفشي الاستعلاء العرقي بين مبشريه المرسلين إلى الوثنين «البدائيين» أشباه الهنود في جزر السانويتش، فإنه ألمح إلى خطر مختلف تمامًا في فلسطين، ولاسيما أنه خشي أن المهمة العسيرة المتمثلة في إحياء المسيحية في إمبراطورية محضنة ومتنوعة إلى هذا الحد قد ترؤّع عزيمة مبشريه الشبان وتنبّطها. لذلك، أعلمت لجنة التدبير صراحة فيسك وبارسونز، في كنيسة أولد ساوث في بوسطن عشية 31 تشرين الأول/أكتوبر 1819، بأن «لا تستخفًا بزمن الأمور التافهة»، وذكرتهما بأنهما ذاهبان «إلى الشعوب المختلطة القابضة في الظلمات الآن؛ إلى تلك الأرض التي اصطفت يومًا وحيث شغ نور العالم أولًا ليبارك الأمم بشعاعه الشافي»¹⁶⁵. ثم حذرت اللجنة بيرد وغوديل بعد مرور ثلاثة أعوام من أنهما سيعملان في وسط من «الغرباء والأجانب؛ رجال من لغات مختلفة وعادات غير متجانسة»¹⁶⁶.



لقد دلّت وفرة الديانات والأمم الهجينة في أعين إنجيليي القرن التاسع عشر على فساد المسيحية الطاهرة النقية في الأراضي المقدسة¹⁶⁷، بحيث استهجن المبشرون الأميركيون وجود ما اعتبروه طوائف مسيحية وثنية ويهود منسنيين هناك، إلا أن سطوة الإسلام كانت هي الأشدّ سطوعًا. فقد تداول مبشرو المجلس الأميركي بتساوق منذ مطلع مهتمهم إلى الأراضي العثمانية أفكارًا معينة عن الإسلام ميّزته كمشكلة أشدّ صعوبة وخطورة من تلك التي مثلها الوثنين الهنود أو أهل هاواي، سوى أنهم اختزلوه في الوقت ذاته إلى صرح هشّ كأبي ثقافة وثنية. وقد اعتبروه أشدّ خطورة لأسباب في غاية الوضوح: إذ مثل، بالنسبة إلى المبشرين، ديانة توحيدية مُسلّمًا باتقانها وأديبتها، وعلى تضادّ كلي مع المسيحية، عدا عن كونه دينًا انتقاريًا ساد بامتياز في مكان ولادة المسيحية، وأنجب سلسلة حاكمة من السلالات الإمبراطورية العظيمة، فيقرّ بليني فيسك في عظة وداعه عام 1819، بأنَّ شعوب الإمبراطورية العثمانية لا «ينظرون إلى شخصية الأمم البروتستانتية وخصالها بذلك الاحترام الذي يقابل به الرجال المتمذنون وسط القبائل الأقلّ ثقافة»¹⁶⁸. وقد انجرف المبشرون أيضًا وراء الجدل اللاهوتي الغربي القديم العهد الذي لا شك في أنه تعرّز من خلال دراستهم في آندوفر ضد «المدعي الماكر» والدين الذي نشره

زعمًا بالسيف والنار¹⁶⁹. وكما أعلن المبشر الإنكليزي ويليام جويت الذي استشهد بنضه في تعليمات بارسونز وفيسك الأولية، أعلن في أبحاث مسيحية في المتوسط (Christian Researches in the Mediterranean) على سبيل المثال، أن «الحرب المقدسة والفسق المكزس هما من خصائص العقيدة المحفدية اللدودة المنغلقة في وجه ديانتنا السمحة النقية»¹⁷⁰. وكذلك يعلّق فيسك بأنّ الإسلام «نشر أولاً ولا يزال يحامى عنه بحد السيف، وما سفك الدماء والوحشية سوى بعض من أبرز خصائصه»¹⁷¹.

أيّد المجلس الأميركي ومبشروه فكرة استناد انتصارات الإسلام التاريخية إلى استبداده وطغيانه. وقد استدعى غياب عائلة مشرقية أصيلة ومُجبة صورة هذا الطغيان بشكل مصغّر لدى المبشرين، الذين سافر العديد منهم إلى الشرق مع زوجاتهم وأطفالهم، تمامًا كما فعلت حروب البربر بجمهور أميركي أكثر عمومية¹⁷². ذلك بأنّ الحريم وتعدّد الزوجات المشار إليه بشكل ملتو في وصف جويت ل «الفسق المكزس»، قد تناقضا مع منظورهم إلى نظام إنجيلي جنسوي في الوطن، بحيث تقوم العائلة المسيحية بمقام صخرة الأساس للنظام الأخلاقي السليم. وهكذا، بناءً على هذا الاعتقاد بطغيان الإسلام المتفشي، ارتأى المبشرون الأميركيون أنّ الهزيمة العثمانية في أوروبا وغزو نابليون لمصر وانبعاث العمل التبشيري البروتستانتي في القرن التاسع عشر هي بشائرُ بنهاية الإسلام التي طال توقّعها.

لقد أوحى هذه النكسات الإسلامية، بالنسبة إلى المبشرين البروتستانت على وجه الخصوص، بتحقيق النبوءات الوشيكة، كما جاءت في سفر دانيال وسفر الرؤيا¹⁷³، بحيث عثر المبشرون وجماعات أوسع من علماء الكتاب المقدس في أميركا وأوروبا على نبوءة صعود الإسلام في أول اثنتي عشرة آية من الإصحاح التاسع لسفر الرؤيا، أو البوق الخامس، وهو أساسًا «ملاك بئر الهاوية» الذي سينتقم ويثأر من «مسيحية فاسدة»، فضلًا عن تنبؤ سفر الرؤيا بسقوط الإسلام أيضًا. لذلك، شكّلت إعادة اليهود إلى فلسطين، ثم تحويلهم إلى المسيحية بالنسبة إلى بارسونز، كما لدى العديد من المفكرين الألفيين، تعجيلًا بالسقوط ورجعة المسيح الثانية¹⁷⁴. فانسكاب القارورة السادسة، وجفاف نهر الفرات، سيسمحان لجيوش الشرق بالزحف نحو فلسطين من أجل معركة هارمجدون الفاصلة، حيث سيمحقهم الربُّ هناك¹⁷⁵. كما اعتمد جوناثان كينغ في عظة ألقيت في باريس في التاسع والعشرين من أيلول/سبتمبر 1822، وذلك قبيل رحيله

إلى سوريا العثمانية على سفر الرؤيا، ليعلن: «مع أنني أعتقد أنّ العصر الألفي وشيك، غير أنني لا أرى أنه سيبزغ على الأرض دونما مقاومة من قوى الظلام. فالكتاب المقدس والمبشرون الذين يذرعون جهات الأرض سوف يوقظون كلّ عداوات الطبيعة الفطرية، وسوف توحد قوى الكفر والإلحاد والمسيح الدجال والخرافة والوثنية صفوفها، كما سيظهر الربُّ وماجوج في ساحة المعركة»¹⁷⁶. وقد تساءل ليفي بارسونز بالمثل: كيف يمكن للنجاح التبشيري أن «يثير حنقَ العدو، ويدفع بالوحش والمسيح الدجال واليهود غير المتحوّلين والوثنيين القساة، إلى مقاومة أخيرة مستميتة من أجل القضاء على الديانة الحقّة؟» ولكن مع أنّ تفاصيل النبوءة الكتابية لم تستحوذ على كلّ مبشر ولا حتى استنفده الفكر الرؤيوي كما استنفد بارسونز وكينغ، سوى أنهم أقزوا جميعًا بمخبطها الأساسي، فصهيون «سوف تنتصر في نهاية المطاف، وتستحوذ على ملكية للعالم غير منازعة»¹⁷⁷، الأمر الذي جعل زوال الإسلام حتميًا بالنسبة إلى المبشرين، تمامًا كما كان انحسار الثقافة الهندية.



استخدم أوائل المبشرين إلى الإمبراطورية العثمانية، باتساق، لغةً بادية القتالية في وصف إعادة الفتح المتوقّع للأراضي المقدّسة، بحيث نجد فيسك يأمل، على سبيل المثال، في «انتصارات روحية» على المسلمين واحتلال أكبر معقل للإثم والخطيئة»¹⁷⁸. أمّا بارسونز، فقد رأى نفسه يصعد على متن «حملة صليبية روحية إلى أرض الميعاد»¹⁷⁹، بينما اعترف كينغ بدوره بأنّ منتهى رغباته هو «إنزال الهلال ورفع راية الصليب على أسوار صهيون»¹⁸⁰. بيد أنّ الأميركيين كانوا على حذر دائم في التفريق بين الحروب الصليبية التاريخية التي أدانوا عنفها المادي، كما ربطوها بالكاثوليكية في كل الأحوال، وبين ما دعوه: حربهم الصليبية النبيلة¹⁸¹. فقد كانت هذه النقطة حاسمة بالنسبة إلى المبشرين في تعزيز الرابط الذي أقاموه باستمرار بين الكاثوليكية والإسلام، من حيث إصرارهم على أنّ كليهما عنيف، وأنّ كليهما متعصّب. وقد أظهرت «التقوى المحقّدية» نفسها بالنسبة إلى فيسك، في «اضطهاد الكفار والهرطقة»، بينما عنت الحملات الصليبية لبارسونز، «بدء سلسلة طويلة من القسوة الوحشية واللاإنسانية؛ وما تاريخها إلا تفصيل للملاحقات والتحريم والطرّد والمذابح»¹⁸²، إذ كان الصليبيون، بالنسبة إليه، «مناصري الصليب المضللين»¹⁸³، بينما كان المبشرون البروتستانت في المقابل، نتاج «عنف

مقدس» وأنصاره، بناء على وصف آيبنيزر بيمبرتون لمهفة المبشرين، وذلك في عظة سيامة ديفيد برينارد في حزيران/يونيو 1744¹⁸⁴. أمّا هذا العنف، فقد اشتمل كما شهدت على ذلك تجارب التحول الانفعالية والدرامية المتناغمة عند المبشرين أنفسهم على غزو الروح القدس الإرادي للعقل والقلب، بحيث يستطيع الرب أن يشيد إمبراطورية في قلوب البشر، كما يمكن أن يفرض تسليقًا داخليًا متساميًا لإرادته، في حين فرض الاضطهاد الكاثوليكي، وكذلك الإسلامي في الظاهر، امتثالًا خارجيًا، لكنه في الجوهر أجوف عقيم.

لكن، بدلًا من افتراض «التسامح» كطباق «للتعصب»، كما نفعل اليوم، قدم المبشرون «الحقيقة» الإنجيلية كطباق ل «التعصب» الإسلامي، بحيث لم يكن المبشرون متعصبين، بمعنى أنهم لم يفرضوا على أحد عبادة ربهم، كما لم يضطهدوا أولئك الذين عارضوهم، وكان المجلس الأميركي قد تغاضى في استشرافه التاريخي عن خيار أسلافه البيوريتانيين الجوهري بقهر الهنود في ماساتشوسيتس بدلًا من التسامح معهم لمصلحة سردية ركزت في الطبيعة الاستثنائية لأعمال جون إليوت وديفيد برينارد¹⁸⁵، مؤولة العنف البيوريتاني والعنف الأميركي المتأخر ضد الهنود على أنه عرّضي وخيانة لإرث عظيم ولدعوة قومية؛ بينما افترض العنف الإسلامي بالمقارنة كعنف مدروس ومتأصل ونموذجي؛ أي أنه عنف يعكس تعصبًا دهرّيًا.

بيد أنّ مأساة التاريخ الأميركي كانت في العقلية التبشيرية التي مثلت خاصيته الانعتاقية الخلاصية أيضًا. فقد اضطهد الهنود بالرغم من أنّ السكان البدائيين أبدوا، وما زالوا يبدون، خضوعهم التام ل «العالم الحر». وقد لُمح فيسك إلى هذه النقطة، حين أعلن في عظته عام 1819 أنّ «الوحوش في البرية وفي جزر المحيط الهادئ، توصلوا إلى انطباع ناجم عن تواصلهم مع العالم المتمدّن، مفاده أنّ الأمم المسيحية تتفوّق عليهم في العديد من الأمور، وهي لذلك مؤهلة لتعليمهم»¹⁸⁶. وبالرغم من إقرار جديدة مورس في طبعة كتابه الجغرافيا الأميركية الكونية (Universal American Geography) لعام 1819، بأنّ الهنود سرعان «ما سيكّزّهون على الهجرة إلى البرية غربي نهر المسيسيبي»¹⁸⁷، فإنّ ليفي بارسونز بقي ملتزمًا الصمت حيال مصيرهم الأجرد الكئيب، وكذلك مصير من تبقى من الهنود في الساحل الشرقي، كما يلحق في عظته في نيسان/أبريل 1819 إلى بقايا هنود ستوك بريدج الذين عمل جونان إدواردز

قسًا لديهم ذات مزة، في محاولة فاشلة لتعزيز التعايش الهندي الأبيض¹⁸⁸، بحيث يصف بدلاً من ذلك عمق امتنان «الزعيم» الهندي في ستوك بريدج، وحتى تبرّعه بالمال \$ 5.07 وبثلاث سلال وعقد من الوُفْم المصدّف وبعض الحلّي الذهبية، لرحلة بارسونز الوشيكة إلى فلسطين، بحيث اهتزّت مشاعر بارسونز كليًا لهذه اللقطة الشاهدة على تنصير أولئك «الذين كانوا وثنيين تعساء». وأسرّ إلى والده بأنه، وهو يستمع إلى الزعيم الهندي، «كنت أستطيع بكلّ صدق أن أدعوه أخي»¹⁸⁹. كذلك، استقبل ويليام غوديل بحفاوة عند زيارته هنود التشوكتو عام 1822، بحيث يروي كاتب سيرته أنه ذهل من تحوّل «الوحوش» إلى «شعب الله»¹⁹⁰، لكنّ الشيروكية الشهيرة كاترين براون «المتحوّلة الجميلة من الوثنية»، والتي احتفى بها المجلس الأميركي لكونها نبذت ثقافتها الهندية الأصلية وأنكرتها، فضلًا عن تبرّئها ودفاعها عن العمل التبشيري في وجه العنصرية الأميركية البيضاء، كانت الأكثر رمزية في تبرّعها بأقراطها لبعثة التبشير المنطلقة إلى فلسطين¹⁹¹. وهكذا، كانت مهمة التبشير الداخلية إلى البرية أبعد ما تكون انعكاسًا للفشل أو تأكيدًا لأهمية تاريخ أميركي متعصب، بل على العكس بدت كأنها تبارك بوضوح مهمة أكثر جرأة نحو العالم بأسره.



توقع كلُّ من بليني فيسك وليفي بارسونز وجوناس كينغ وآيزاك بيرد وويليام غوديل كان بصحبة الأخيرين زوجتهما آن وأبيغيل أن يرحب وثنيو المشرق كليًا ب «العنف المقدس» الذي حفّزهم وحفّز برينارد، تمامًا كما زعم بترحيب الوثنيين في البرية الأميركية به. لم يطمئنّ المبشرون إلى النبوءات الدينية وحدها، بل أضيف إليها التشجيع الذي حصلوا عليه من التقارير المتفائلة التي قدمها الإنجليان البريطانيان ويليام جويت وهنري مارتن، وكان الأخير واقفًا تحت تأثير ديفيد برينارد، كما شارك قبل وفاته عام 1812 في سجلات عديدة مفتوحة مع المسلمين الشيعة في إيران، ووجّه طعناته «نحو المقومات الأساسية لمحمد»، كما يصوغها بزهو واختيال. ولكن، بالرغم من اشمئزاز مارتن الجلي من المسلمين، سواء من «البدانة الداكنة» لبعض قادتهم الدينيين، أو من «شطحات المولوية» الذين دفعوا وردوا جدله التبشيري العنيف، فإنّ الرجل الإنكليزي قد زعم، على وجه الدقة، أنّ «إيران حقل يانع بأكثر من ناحية للحصاد. فهناك عدد لا يُستهان به ممن يمقتون الخرافات المفروضة عليهم ويحتقرونها سرًا، فضلًا عن أنّ كل من يستمع إلى

الإنجيل منهم يثفق معه، غير أنهم لا يجروون على تعريض حيواتهم للخطر من أجل اسم سيدنا يسوع»¹⁹². وهذا الأمر دفع فيسك ليعلن بثقة عام 1819، استنادًا إلى نص مارتن، وإن كان بفضول واستغراب، أن هنالك «نحو 80,000 شخص ارتدوا عن الدين المحفدي علنًا في إيران قبل نحو عشرة أو اثني عشر عامًا». كما يصرّ، في إشارته إلى التوقعات والاحتمالات في الدولة العثمانية نفسها، على أن «المسيحيين السوريين ينضون اسميًا تحت لواء البابا، غير أنه يحكى أنهم لا يكونون لسلطته الكثير من الاحترام، ويميلون إلى عقائد المسيحية الحقة وإلى نشرها أكثر مما هم الكاثوليك عليه»¹⁹³. لقد أراد مبشرو المجلس الأميركي الاعتقاد أن هناك العديد من المناشدين المستصرخين في الجهة الأخرى من المحيط، كما كان هنود الأمس، في طلب المساعدة والخلاص. فيكتب بارسونز في تشرين الأول/أكتوبر 1819، «علينا الآن أن نغادر شواطئ الوطن... تغمرنا فرحة توقع الخلاص لبعض الوثنيين... وقد كانت يد الله معنا في كل شيء»¹⁹⁴.



صعد مبشرون أميركيون على متن سالي آن من ميناء بوسطن في الثالث من تشرين الثاني/نوفمبر 1819، محقّلين بتعليمات جويت ومارتن الرسمية؛ وكتبهما المقدّسة، وكتاب حياة برينارد من بين كتب أخرى، علاوة على شهادات حماية من وزير خارجية الولايات المتحدة وحاكم ولاية ماساتشوسيتس وقناصلة كل من بريطانيا وفرنسا وروسيا، إلى جانب آمال «الكنايس الأميركية» المرسلة وبركاتها. كانت مالطة محطة الرحلة الأولى ومركز انطلاق الرحلات البحرية والتبشيرية البريطانية، عدا عن كونها مقرًا لمستودع ومطبعة بريطانية للكتاب المقدس. وقد تقرّر أن ينطلق فيسك وبارسونز من مالطة إلى إزمير (سميرنا)، ثم يشقّا طريقهما إلى فلسطين لتأسيس محطة تبشير، أو على الأقل لدراسة إمكانيات تأسيسها¹⁹⁵. لم يكن لدى فيسك أو بارسونز قبيل وصولهما إلى مالطة عشية الميلاد من عام 1819، أي إمام باللغة العربية أو التركية، ولا أي فهم حقيقي لمدى تعقيد من يتوجّهان إلى هدايتهم من «الناس من مختلف الطبقات والطبائع»¹⁹⁶. وكثيرًا ما كانت تعوزهما الحساسية تجاه الثقافة المحليّة، حتى إن بارسونز مثلًا دخل ذات مرة بجزمته مسجدًا قرب إزمير بذريعة أنها كانت «طويلة» وصعبة الخلع¹⁹⁷. ومع هذا، مدّهما سيل من العظات والنصائح التبشيرية بالشجاعة، فضلًا عن كونهما الآن يسيران في

الدرب ذاته الذي سار فيه القديس بولس ذات مزة، جازمين بأى العصر التبشيري الحالي سيعيد خلق روح العصر الرسولي، بل سوف يتجاوز الأصلي بنجاحاته¹⁹⁸.

تمامًا كما جاز الحوارى إلى الأغيار العالم القديم جينة وذهابًا كي يؤنس الكنائس المسيحية في مواجهة المعارضة الصلبة، كذلك سيذرع المبشرون الأميركيون المناطق الغربية من الإمبراطورية العثمانية طولًا وعرصًا لإدخال الإيمان وإحيائه في بلاد قديمة. فيهدف بارسونز بالقرب من البقعة التي يقال إنَّ القديس بولس قد رسا فيها بعد تحطم سفينته: «لقد صلى على هذه الشواطى من أجل ذنوب العالم، والآن بعد مرور ثمانية عشر قرنًا، يسعى مبشرون بالرسالة ذاتها للتبشير بالمخلص الذي جاء إلى العالم كي ينجي الخطاة»¹⁹⁹. فحتى في تسارع الزمن صوب نهايته الحتمية، استعجل المبشرون بلَمَّ الشمل الخاطف مع مشهد زعموا أنه مألوف وحميم ظلَّ مهملاً لقرون. فكلَّ ملاحظة عن السلوك والعادات المحلية، وكلَّ زيارة لأماكن شهيرة مثل سميرنا وأرز لبنان والقدس التي وصل إليها بارسونز بمعينة الحجاج في شباط/فبراير 1820، ليكون أول مبشر أميركي يدخل المدينة، قد مثلتا الكتاب المقدس، مذكرتين الأميركيين بالدور الذي عزوه ونسبوه إلى أنفسهم لتحقيق نبوءاته.

وهكذا، استهلَّت المعركة الأميركية للفوز بقلوب شعوب الشرق الأوسط وعقولهم على أرض ميزوها وإن لم يألوها، حيث اعتقد المجلس الأميركي أنه يرسل مبعوثي سلام إلى قاطني الأراضي المقدسة، أو كما أكدت التعليمات الموجهة إلى بيرد وغوديل، «سفراء من كنائس البلاد إلى إخوتهم المعدبين في العالم الشرقي»²⁰⁰. بيد أنَّ وصول مبشريهم إلى الإمبراطورية العثمانية إنما شكَّل الفصل الافتتاحي لصدام ثقافي دراماتيكي مثير، فقد كان الصدام دراميًا بمعنى أنه جمع بين جنوحين من التاريخ الأميركي والعثماني متناقضين بالطلق، وسلطتين زمنييتين متناقضتين من التسامح والتعصب، وأسلوبين متناقضين في جعل الوقائع تتطابق مع المثل. فإذا ما رأى المبشرون أنفسهم يلبنون عبر رحلتهم شرقًا دعوة ودافعا تبشيريًا من قلب أميركا المسيحية، التي جعلت نموذجًا، وقد احتلَّت نيوانغلند البيوريتانية مكان الصدارة فيها، فإنهم قد تلاقوا وجهًا لوجه مع واقع متخذ من التعايش العثماني لم يتمكنوا ببساطة من تعليه. وبينما هم يتأملون في كيفية كسب التنوع المذهل ل «الشعوب المختلطة»، إذ بهم يجدون أنفسهم منغمسين في حرب إلغاء مجازية مع

عالم أجنبيّ يفوق بمراحل في تماسكه ومرونته ما صادفه المبشرون في أميركا من قبل.

Joseph W. Phillips, *Jedidiah Morse and New England* (1)104
Congregationalism (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press,
.1983), 204

105(1) انظر «خطاب للجمهور المسيحي بشأن موضوع الإرساليات التبشيرية إلى
الوثنيين وترجمات الكتاب المقدس» بتاريخ 10 نوفمبر 1812، بقلم جيرامايا إيفرتس
وجديدة مورس وصاموئيل وورشيستر، الذي تحدث عن «حقبة جديدة في تاريخ
الكنائس الأميركية»، *Report of the American Board of Commissioners for
Foreign Missions: Compiled from Documents Laid Before the Board, at
the Third Annual Meeting, Which Was Held at Hartford, September 16,
.1812 (Boston: Samuel T. Armstrong, 1812), 29*

106(2) ABCFM, *First Ten Annual Reports of the American Board of
Commissioners for Foreign Missions, with Other documents of the
.Board (Boston: Crocker and Brewster, 1834), 67*

107(3) للمزيد من التفاصيل، انظر Sam Heselby , "The Origins of American
Religious Nationalism, 1787-1832" (Ph.D. diss., Columbia University,
.2006).

108(4) كما يعبر عنه عنوان سردية Oliver Wendell Elsbree, *The rise of the
Missionary Spirit in America, 1790-1815 (Philadelphia: Porcupine
.Press, 1980*

109(5) للتأثير البريطاني، انظر Clifton Jackson Phillips, *Protestant America
and the Pagan World: The First Half Century of the American Board of
Commissioners for Foreign Missions, 1810-1860 (Cambridge: East
;Asian Research Center, Harvard University, 1969), 26*

انظر أيضًا A. L. Tibawi, *American Interests in Syria, 1800-1901: A Study
of Educational, Literary, and Religious Work (Oxford: Clarendon Press,
Andrew (1966), 4-5*؛ للمزيد عن تأثير الثَّقَوِيَّة في التبشير البريطاني والأميركي، انظر
F. Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History (Maryknoll,
.N.Y.: Orbis, 2002), 202-203*

110(1) ABCFM, *First Ten Annual Reports*, 27 (1) «إذا لم يكن هناك الكثير ليقال

عن مهمة إليوت وبرينارد [كما هي الحال مع زيغينبالغ في ترانكويبار، الذي زعم أنه حوّل ثمانين ألف وثني]، فقد كان جهدهم بين جموع متفرقة في البرية، وكذلك لم يوجد رجال يمثل هذه الروح كي يخلفوهم ويتابعوا مخططاتهم الثمينة. ولكن، مع هذا، فإن ثمار جهودهم سوف تظلّ تُمتدح في مملكة المخلص بعد نهاية هذا العالم. إن التاريخ العام لمثل هذه البعثات التي أُديرت، كما هي العادة، على أسس ومبادئ مسيحية مع اعتبار حقيقي لخلاص الوثنيين، يمنح دعفا هائلا للاستمرار بحيوية وهفة في القضية الممجدة ذاتها».

Haselby, "The Origins of American Religious Nationalism," (2)111
.193-196, 237

William R. Hutchison, *Errand to the world: American Protestant* (3)112
Thought and Foreign Missions (Chicago: University of Chicago Press,
.1987), 49

Quoted in E. C. Tracy, *Memoirs of the Life of Jeremiah Evarts* (1)113
(Boston: Crocker and Brewster, 1845), 67. See Leonard Woods, *A Sermon Delivered at the Tabernacle in Salem, Feb 6, 1812, on the Occasion of the Ordination of the Rev. Messrs. Samuel Newell, A. M. Adoniram Judson, A. M. Samuel Nott, A. M. Gordon Hall, A. M. and Luther Rice, A. B. Missionaries to the Heathen in Asia, Under the Direction of the board of Commissioners for Foreign Missions* (Boston: Samuel T. Armstrong, 1812), 18

Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana; or, The* (2)114
Ecclesiastical History Of New-England, From Its First Planting, In The Year 1620, Unto The Year of Our Lord 1698. In Seven Books, 2 vols.
(1702; Hartford: Silas Andrus and Sons, 1855), 1:40

Gordon Hall and Samuel Newell, *The Conversion of the World: (1)115*
Or The Claims of Six Hundred Millions and the Ability and Duty of the Churches Respecting Them, ^{2nd} ed. (Andover, Mass: Flagg and Gould,
.1818), 55

.ABCFM, *First Ten Annual Reports*, 27. (2)116

J. A. De Jong, *As the Waters Cover the Sea: Millennial* (3)117
Expectations in the Rise of Anglo-American Missions, 1640-1810

123(Kampen: J. H. Kok, 1970), يشير إلى «نهضة البعثات التبشيرية» في القرن الثامن عشر، ليس من حيث النتائج بقدر ما هو في عدد الرجال الموسومين كليًا في صفوف المبشرين الأنغلو أميركيين.

Phillips, *Jedidiah Morse and New England Congregationalism*, (4)118
204.

Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions: Compiled from Documents Laid Before the Board, at the Eighth Annual Meeting, Which Was Held at Northampton, Mass. Sept. 18, 19, and 20, 1817 (Boston: Samuel T. Armstrong, 1817), 18

120(2) للمزيد عن سياسات التوسع والمبشرين والعرق، انظر John A. Andrew III, *From Revivals to Removal: Jeremiah Everts, The Cherokee Nation, and The Search for the Soul of America* (Athens: University of Georgia Press, 1992). من أجل بحث أعم، انظر Reginald Horsman, *Expansionism and American Indian Policy: 1783-1812* (1967; Norman: University of Oklahoma Press, 1992).

Papers of the American Board of Commissioners for Foreign Missions 85.9, Special Topics, Box 10 (3)121

Joseph A. Conforti, *Jonathan Edwards, Religious Tradition, and American Culture* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), 63-65 (1)122

123(2) المصدر ذاته، 69؛ من أجل التأثير اللاهوتي والعالمي الأوسع لسيرة حياة ديفيد برينارد التي وضعها جوناثان إدواردز، ومن أجل الفوارق المتميزة في الطريقة التي نظر فيها إدواردز إلى برينارد والطريقة التي نظر المبشرون إليه فيها، انظر Andrew F. Walls, "Missions and Historical Memory: Jonathan Edwards and David Brainerd," in David W. Kling and Douglas A. Sweeney, eds., *Jonathan Edwards at Home and Abroad: Historical Memoirs, Cultural Movements, and global Horizons* (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), 248-265

Leonard Woods, *History of the Andover Theological Seminary* (Boston: James R. Osgood and Company, 1855), 169; Daniel O. Morton, *Memoir of Rev. Levi Parsons, Late Missionary to Palestine* (Poultney, Vt.: Smith and Shute, 1824), 237. Alvan Bond, *Memoir of* (3)124

- .the Rev. Pliny Fisk (1828; New York: Arno Press, 1977), 68, 93
- Sereno Edwards Dwight, ed., *Memoirs of the Rev. David (1)125 Brainerd: Missionary to the Indians on the Borders of New-York, New-Jersey, and Pennsylvania Chiefly Taken from His Own Diary by Rev. Jonathan Edwards, of Northampton* (New Haven: S. Converse, 1822), Jonathan Edwards, *The life of David Brainerd*, ed., انظر أيضا 433 Norman Petit (New Haven: Yale University Press, 1985), 501-502; .Conforti, Jonathan Edwards, 78
- .Morton, *Memoir of Rev. Levi Parsons*, 105 (2)126
- .Dwight, *Memoirs of the Rev. Brainerd*, 129-134 (3)127
- (1)128 المصدر نفسه، 342.
- Sidney E. Morse, *A New System of Modern Geography, or a (2)129 View of the Present State of the World* (Boston: George Clark, 1822), .95
- .Morton, *Memoir of Rev. Levi Parsons*, 162 (3)130
- Edwards, *Life of David Brainerd*, 579. See also George M. (4)131 Marsden, *Jonathan Edwards: A Life* (New Haven: Yale University Press, 2003), 390 من أجل وصف لمدى انكسار الهنود وكيف شجع إدواردز أبناءهم على العيش مع عائلات إنكليزية كي «يتمدّنوا».
- .Edwards, *Life of David Brainerd*, 574-575, 580 (1)132
- (1)133 المصدر نفسه، 572 573.
- .ABCFM, *First Ten Annual Reports*, 48 (2)134
- (3)135 كما يصوغها هول ونيوال في عنوان كراستها التبشيرية، *The Conversion of the World*
- Andover Theological Seminary, *The Constitution and (1)136 Associate Statutes* (Andover, Mass.: Flagg and Gould, 1817), 9
- Nathan O. Hatch, *The Democratization of American (2)137 Christianity* (New Haven: Yale University Press, 1989), 18-19
- .Woods, *History of the Andover Theological Seminary*, 27 (3)138

- 139(1) المصدر ذاته، 234 236، من أجل نسخة عن دستور الكلية والمنهاج المتوقع.
- 140(2) المصدر ذاته، 160. John H. Sailhamer, "Johann August Ernesti: The Role of History in Biblical Interpretation," *Journal of the Evangelical Theological Society* (June 2001): 193-206
- 141(3) Woods, *History of Andover Theological Seminary*, 235, 236. *The Catalogue of the Library Belonging to the Theological Institution in Andover* (Andover, Mass.: Flagg and Gould, 1819) يذكر فقط نسخة لندن (1801) من ترجمة جورج سالي للقرآن في مجلدين في آندوفر، ونسخة من المكتبة الشرقية الكليمانتية الفاتيكانية لسيمونيوس أسيماني المنشورة في روما (1719) (1728).
- 142(1) Morton, *Memoir of Rev. Levi Parsons*, 18
- 143(2) المصدر نفسه، 19.
- 144(3) Bond, *Memoir of Fisk*, 16
- 145(4) N. Bouton to William Thompson, 1 September 1858, Yale Divinity School Library, Special Collections, Eli Smith Family Papers, RG 124, Box 2/7
- 146(5) E. D. G. Prime, *Forty Years in the Turkish Empire; Or Memoirs of Rev. William Goodell, D.D.* (New York: Robert Carter and Brothers, 1876), 40
- 147(6) يوضح أندرو وولز أن التبشير المنبثق من التجديد البريطاني والأميركي كان ناجحًا جدًا، «تكيف مسيحي مع التنوير الأوروبي.» انظر "Christian Adaptation to the European Enlightenment." See Walls, *Cross-Cultural Process*, 201
- 148(1) Society of Inquiry Respecting Missions, *Memoirs of American Missionaries, Formerly Connected with the Society of Inquiry Respecting Missions in the Andover Theology Seminary: Embracing a History of the Society, etc.* (Boston: Peirce and Parker, 1833), 17. Ruth H. Bloch, *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 220-222
- 149(2) Bloch, *Visionary Republic*, xiii-xiv; Phillips, *Protestant America and the Pagan World*, 8-9; Alan Frederick Perry, "American Board of

Commissioners for Foreign Missions and the London Missionary Society in the Nineteenth Century: A Study of Ideas" (Ph.D. diss., Washington University, 1974), 347; De Jong, *As the Waters Cover the Sea*, 199-227
الأميركي، انظر: "A Bright and New Constellation: Millennial Narratives and the Origins of American Foreign Missions,"
Richard Lee Rogers, in Wilbert R. Shenk, ed., *North American Foreign Missions, 1800-1914: Theology, Theory, and Policy* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 39-60

.ABC FM, *First Ten Annual Reports*, 28 (1)150

Timothy Dwight, *A Sermon, Delivered in Boston Sept. 16, 1813*, (2)151
Before the American Board of Commissioners for Foreign Missions at their Fourth Annual Meeting, 2nd ed. (Boston: Samuel T. Armstrong, 1813), 25-27

Ira V. Brown, "Watchers for the Second Coming: The Millenarian Tradition in America," *The Mississippi Valley Historical Review* 39 (1952): 450
انظر Morse من أجل Hopkins; من أجل انظر De Jong, *As the Waters Cover The Sea*, 209

Jedidiah Morse, *The American Universal Geography, or, A View of the Present State of All the Kingdoms, States, and Colonies in the Known World*, 2 vols., 7th ed. (Boston: Lincoln and Edmands 1819), 74-76

John H. Livingston, *A Sermon, Delivered Before the New-York Missionary Society, at their Annual Meeting, April 3, 1804* (New York: T. and J. Swords, 1804), 7

Dwight, *Memoirs of Brainerd*, 92. See Pliny Fisk, "The Holy Land an Interesting Field of Missionary Enterprise: A Sermon, Preached in the Old South Church Boston, Sabbath Evening, Oct. 31, 1819, Just Before the Departure of the Palestine Mission," reprinted in *Holy Land Missions and Missionaries* (New York: Arno Press, 1977), 38-39; Jonas King, "A Sermon delivered at Paris," Misc. Mss., vol. 17, 33, Archives and Special Collections, William College

Livingston, Sermon, 6. See also William R. Hutchison, "New (2)156
England's Further Errand: Millennial Belief and the Beginnings of
Foreign Missions," in *Proceedings of the Massachusetts Historical*
Society 94 (1982): 49-64

Society of Inquiry Respecting Missions, *Memoirs of American* (3)157
Missionaries, 366. Phillips, Protestant America and the Pagan World,
.93-96

ABCFM, Minutes of Prudential Committee, 24 September (1)158
.1818, American Board Archives, Congregational House, Boston
.ABCFM, *First Ten Annual Reports*, 229-230 (2)159

ABCFM, *Instructions from the Prudential Committee of the* (1)160
American Board of Commissioners for Foreign Missions, to the Rev.
Levi Parsons and the Rev. Pliny Fisk, Missionaries designated for
Palestine. Delivered in the Old South Church Boston, Sabbath Evening,
.Oct. 31, 1819 (Boston, 1819), 4

.Alan Perry, *Study of Ideas*, 182 (2)161

Woods, Sermon, 11; see also ABCFM, *Instructions to the* (3)162
Missionaries About to Embark for the Sandwich Islands; and to the
Rev. Messrs. William Goodell, and Isaac Bird, Attached to the Palestine
Mission Delivered by the Corresponding Secretary of the American
Board of Commissioners for Foreign Missions (Boston: Crocker and
.Brewster, 1823), 8, 14

.Marsden, *Jonathan Edwards*, 385-390 (4)163

.ABCFM, *Instructions to Goodell and Bird*, 18 (1)164

.ABCFM, *Instructions to Parsons and Fisk*, 10, 1 (2)165

.ABCFM, *Instructions to Goodell and Bird*, 15 (3)166

.ABCFM, *Instructions to Parsons and Fisk*, 6 (4)167

Fisk, "The Holy Land an Interesting Field of Missionary (1)168
.Enterprise," 32

Morse, *American Universal Geography*, انظر أيضًا، 26. المصدر ذاته، (2)169
Norman Daniel, *Islam and the* انظر للمزيد عن الجدل المعادي للإسلام، انظر
West: The Making of an Image (1960; Oxford: Oneworld Publications,
Timothy (1993). لعمل أحدث عن مكانة الإسلام في الثقافة الأميركية المبكرة، انظر
Marr, *The Cultural Roots of American Islamicism* (Cambridge:
Cambridge University Press, 2006). See also Thomas S. Kidd, "Is it
Worse to Follow Mahomet than the Devil?' Early American Uses of
.Islam," *Church History* 72 (2003): 766-790

William Jowett, *Christian Researches in the Mediterranean* (3)170
from 1815 to 1820 in furtherance of the Objects of the Church
.Missionary Society, 3rd ed. (London: L. B. Seeley and Son, 1824), 253

Fisk, "The Holy Land an Interesting Field of Missionary (4)171
.Enterprise," 26

Marr, *The Cultural Roots of American Islamicism*, انظر (1)172
لمواقف أميركية مبكرة وأكثر عمومية تجاه الإسلام، انظر
Cultural Roots of American Islamicism, 21
البربر، وبقدر ما التقطت هذه الصراعات مخيال جمهور أميركي ناشئ كما لاحظ مائر،
هناك القليل من النقاش عن الحروب في أدبيات المجلس الأميركي في تلك الحقبة، انظر
أيضًا: سمير خلف، من أجل نقاش لما يسقيه «الاستشراق البروتستانتية» في كتابه
Cultural Resistance: Global and Local Encounters in the Middle East
(London: Saqi Books, 2001), 105-125

Timothy Marr, "Drying up the Euphrates': Muslims, (2)173
Millennialism, and Early American Missionary Enterprise," in Abbas
Amanat and Magnus T. Bernhardsson, eds., *The United States and*
the Middle East: Cultural Encounters (New Haven: Yale Center for
International and Area Studies, 2002), 133. See also Kidd, "Is It
Worse to Follow Mahomet?" 778-781; see also Block, *Visionary*
.Republic, 145

.Marr, *The Cultural Roots of American Islamicism*, 112 (3)174

.Marr, "Drying Up the Euphrates," 134-138 (4)175

.King, "Sermon delivered at Paris," 10-11 (1)176

.Morton, *Memoir of Parsons*, 303 (2)177

- Fisk, "The Holy Land an Interesting Field of Missionary (3)178
 .Enterprise," 27
- .Morton, *Memoir of Parsons*, 223 (4)179
- .King, "Sermon delivered at Paris," 18 (5)180
- Levi Parsons, "The Dereliction and the Restoration of the (1)181
 Jews. A Sermon Preached in Park-Street Church Boston, Sabbath,
 Oct. 31, 1819, Just Before the Departure of the Palestine Mission"
 (Boston: Samuel T. Armstrong, 1819), reprinted in *Holy Land*
Missions and Missionaries (New York: Arno Press, 1977), 8. See also
 .Hall and Newall, *The Conversion of the World*, 38
- Fisk, "The Holy Land an Interesting Field of Missionary (2)182
 Enterprise," 26; Parsons, "The Dereliction and Restoration of the
 .Jews," 8
- .Parsons, "The Dereliction and Restoration of the Jews," 17 (3)183
- .Dwight, *Memoirs of Brainerd*, 13 (4)184
- 185(1) كان هنا اختلاف جوهري بين أعضاء المجلس ممن كان لديهم مصالح مباشرة
 في الشؤون الهندية، مثل جيرامايا إيفرتس، وبين المبشرين إلى فلسطين. انظر
 .ABCFM, *First Ten Annual Reports*, 27
- Fisk, "The Holy Land an Interesting Field of Missionary (2)186
 .Enterprise," 32
- .Morse, *American Universal Geography*, 212-213 (3)187
- Lion G. Miles, "The Red Man Dispossessed: The Williams (4)188
 Family and the Alienation of Indian Land in Stockbridge,
 Massachusetts, 1736-1818," in Alden. T. Vaughan, ed., *New England*
Encounters: Indians and Euroamericans, ca.1600-1850 (Boston:
 .Northeastern University Press, 1999), 295
- Morton, *Memoir of Parsons*, 217-218. See also Electa F. (1)189
 Jones, *Stockbridge, Past and Present* (Springfield, Mass.: Samuel
 Marsden, .Bowles and Company, 1854), 95-96
 .Jonathan Edwards, 385

.Prime, *Memoirs of Rev. William Goodell*, 69 (2)190

Rufus Anderson, *Memoir of Catherine Brown, a Christian Indian of the Cherokee Nation*, ed., William Stanley Hoole (1825; University Ala.: Confederate Publishing Company, 1986), 58. Society of Inquiry Respecting Missions, *Memoir of American Missionaries*, .364

Journals and Letters of the Rev. Henry Martyn, ed. Samuel Wilberforce, 1st American ed. (New York: M. W. Dodd, 1851), 453-456. See also *Memoirs of the Rev. Henry Martyn*, 7th ed. (London, .1822), 364

Fisk, "The Holy Land an Interesting Field of Missionary Enterprise," 32, 28 (2)193

.Morton, *Memoir of Rev. Levi Parsons*, 257 (3)194

.Tibawi, *American Interests*, 14-15 (1)195

.Morton, *Memoir of Rev. Parsons*, 297 (2)196

.المصدر نفسه، 292 (3)197

Samuel Worcester, *Paul on Mars Hill: موضوع تبشيري شائع؛ انظر Or, a Christian Survey of the Pagan World. A Sermon, Preached at Newburyport, June 21, 1815, at the Ordination of the Reverend Messrs. Samuel J. Mills, James Richards, Edward Warren, Horatio Bardwell, Benjamin C. Meigs, and Daniel Poor, to the Office of Christian Missionaries* (Andover, Mass.: Flagg and Gould, 1815); see also .Livingston, Sermon

.Morton, *Memoir of Rev. Parsons*, 264 (5)199

.ABCFM, *Instructions to Goodell and Bird*, 20 (1)200

الفصل الرابع مدفعية السماء

«لقد استقبلنا بكل حفاوة»؛ هكذا يكتب بليني فيسك عن بشير الشهابي، أمير جبل لبنان في القرن التاسع عشر، فقد «كان ملقًا ببعض الأمور عن أميركا، وعندما أخبرناه بأننا أميركيون، خيَّانا ورمقنا بنظرة معبّرة أظهرت كبرياءنا القومية»²⁰¹. وهكذا، قام سيد الأراضي المقحمة بين ساحل المتوسط وسهل البقاع بالترحيب بالمبشرين. ولكن، في الحقيقة، لا بد من أنه كان مشوّشًا ومضطربًا بشأن الطبيعة الحقيقية لمهمتهم، تمامًا كما كانوا هم يشعرون تجاهه، لكونه قد جسد التعايش عينه الذي سعوا لقلبه. تحذّر الأمير بشير من قبيلة عربية قديمة تحولت إلى الإسلام في زمن مبكر، وانتقلت إلى سوريا مع الفتوحات الإسلامية في القرن السابع. وقد تبوّأت عائلته السنية الفهابة حكمَ جبل لبنان في ظل النظرة العثمانية المتوجّسة، وذلك زمن أفول أسرة الدروز المعنيين عام 1667. كما حافظت الأسرة على مكانتها بالرغم من تحوّل عدد من الشهابيين إلى المسيحية سرًا في منتصف القرن الثامن عشر. أبقى الأمير بشير على غموض ولبس دينيين مدروسين، بحيث شيّد كنيسة ومسجدًا في قصره في بيت الدين في منطقة الشوف من جبل لبنان، وصام رمضان مع كونه معفدًا. وبالرغم من تحوّل زوجته إلى المسيحية، فإنه مع ذلك طبق أحكام الشريعة في مناطق حكمه كافة²⁰². بيد أنه لم يُشر إليه أبدًا على أنه زعيم مسيحي أو حتى حاكم للمسيحيين، برغم الكثافة السكانية المسيحية الملحوظة التي كان يبسط سيطرته عليها، بل عُرف عوضًا عن ذلك واشتهر في أدبيات مطلع القرن التاسع عشر بأنه «زعيم الدروز». أما في نظر العثمانيين فقد كان قائد «جبل الدروز»،²⁰³ zurüd i-lebec.



وقد تمكن الأمير بشير، طوال فترة حكمه المديد الذي بدأ عام 1788 ودام بالرغم من عدد من المعوقات والانقطاعات حتى عام 1840، من توحيد مختلف مقاطعات جبل لبنان في وحدة إدارية واحدة. وقد بسط نفوذه على خمسمئة قرية، اشتملت، بحسب أحد المصادر المعاصرة، على ما يقارب خمسين ألف مسيحي (غالبيتهم من الموارنة مع وجود آلاف المسيحيين من الروم الكاثوليك والروم الأرثوذكس ولكن بدون وجود بروتستانتية)، وعشرة آلاف درزي، وخمسة آلاف مسلم من السنة والشيعة، وبضع مئات من اليهود²⁰⁴. وقد كانت بعض مناطق جبل لبنان مأهولة أساساً بطائفة واحدة مثل جبّة بُشريّ المارونية، حيث تقع بلدة إهدن والأرز وسهل قاديشا بأديرتة الشهيرة في قنوبين وقزحيا، بينما استوطن الدروز والمسيحيون منطقة الشوف. فيكتب مؤرّخ من الروم الكاثوليك في مطلع القرن التاسع عشر، مؤكّداً أنّ التحالفات العائلية في الشوف تجاوزت الحدود الدينية وتخطّتها، «ولا فرق بينهم في ذلك بين درزي ونصراني»²⁰⁵.

كانت كل منطقة من الأراضي الجبلية الممتدة من أعلى قمم سلسلة جبال لبنان شمالاً إلى الأعلى من طرابلس، وجنوباً إلى منطقة الشوف المطلة على بيروت والمسيطر عليها من جانب الدروز، ترتبط وتخضع لسلطة عائلة من الأعيان المنقسمين بدورهم إلى مراتب مختلفة أمراء ومقدمين وشيوخ بهذا التسلسل مع كونهم متميزين جمعاً عن العوام أو الأهالي الذين شكّلوا بدورهم معظم الكثافة السكانية القروية.

وحيث إنّ المرتبة أو المكانة، وليس الدين، كانتا السمة المحددة

للحياة السياسية المحليّة في ظل الهيمنة الشهابية، لذلك تشاركت العائلات المارونية المسيطرة في ثقافة نخبوية موسعة مع نظرائها من الدروز والشيعية إلى الحد الذي أملى بعض التفاصيل، مثل طريقة عنونة الرسائل المرسلة إلى بعضهم بعضًا، وطريقة طيها وختمها، وكيفية إطرء الضيوف واستضافتهم، وطريقة استقبال الحاكم الأعلى الأمير شهاب وترحيبه بالوافدين إلى بلاطه²⁰⁶. وقد تركز تابو وحظر فعليان في جبل لبنان ضد سبر إيمان الآخرين في العلن، ناهيك عن تشويه سمعتهم. واعترف الولاة العثمانيون في مراسلاتهم مع إسطنبول بالطبيعة المشبوهة والهرمية الحقّة للزعامات اللبنانية، إلا أنهم تحاشوا التطرّق إلى الموضوع في مراسلاتهم الخاصة والمباشرة مع تلك الزعامات²⁰⁷. أما الكهنة والرهبان الموارنة، فقد زركشوا تاريخهم ونكهوها بإشارات إلى الكفار الملاحدة والمنشقين، مع أنهم تفادوا الإساءة إلى المنتمين إلى الطوائف الأخرى في تعاملهم العمومي وعلاقاتهم اليومية التي كانت في منتهى الكياسة، ولم يتوقّعوا شيئًا أقل من ذلك في المقابل.

ولكن، على الرّغم من أنّ كل هذه الطقوس قد حدّدت تعبيرًا عامًا للتعایش، فإنّها لم تتمكّن من حجب وستر المعارك التي احتدمت أحيانًا بين الأعيان المتنافسين من مختلف الطوائف طوال القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر²⁰⁸. وقد اتخذ أفول نفوذ الأسياد الشيعة في أفضية طرابلس وكسروان في غضون القرن التاسع عشر، واستبدالها بالحكم الشهابي الذي انتعشت وازدهرت في ظلّه الأسر المارونية المتحالفة مع الزعماء الدروز، لونا طائفيًا، بحيث تعاظم الوجود الماروني في قضاء كسروان في هذه الحقبة بالذات، كما تمّ تشييد العديد من الأديرة المارونية هناك²⁰⁹.

بيد أنّ الضغائن والمعارك بين العشائر من مختلف الطوائف لم تكن ذات طبيعة دينية؛ ذلك بأنّ الحروب الضروس كانت حصيلة صراع لبسط النفوذ على بعض الأفضية التي تدرّ ربحًا ضاربيًا. وهكذا، كان الأعيان الذين عُرفوا عند العثمانيين بلقب المقاطعجي *mukataaci* المكفّ ضريبًا أو الحامل عقدًا ماليًا يبرمون التحالفات وينتهكونها ويعيدون إحكامها مع حكّام الألوية العثمانية في دمشق وعكا، كما مع الموظفين الإمبراطوريين في إسطنبول، ممن استقرت مقاليد السلطات العليا في أيديهم. وقد كان متوقّفًا منهم حفظ الأمن والنظام وتطبيق العدالة الأساسية ومعاقبة المتمزدين من الأهالي وتغريمهم وضربهم علاوة على

تحصيل الديون، والأهم من ذلك جباية العائدات الإمبراطورية المفروضة، والتي احتفظوا لأنفسهم بنسبة منها ليرفعوا ما تبقى إلى مقام الأمير الشهابي الحاكم الذي كان بدوره يجتزئ حصته من المصاريف الباهظة المفرطة، قبل أن يمرر الباقي إلى والي قضاء صيدا العثماني المحتجب في عكا²¹⁰. وقد أحاط الأعيان الأكثر تنفّذاً أنفسهم بجيش من الوكلاء والتابعين لتنفيذ هذه المهمة بفعالية من خلال تقييم السكان وخصوبة الأرض وتحديد المدخول الخاضع للضريبة في كل ناحية بشكل أدق، سعياً وراء جني أكبر قدر ممكن من الدخل الفرضي لمتطلبات العثمانيين ومتطلباتهم هم أيضاً. وكان التابعون يُجتذبون من فروع عائلاتهم الأرقّ حالاً، أو من رجال الضياع والقرى على الأغلب، إلا أنّ الأعيان من الدروز والموارنة والشيعة كانوا يجنّدون الكتبة من بين صفوف المسيحيين المتعلمين حصراً كأمثال عائلة الشدياق.



يتموضع نسب عائلة أسعد الشدياق وتاريخها برمته ضمن جغرافيا أصول الأنساب لجبل لبنان، حيث سيطرت عائلات معينة على النظام الاجتماعي، محدّدة المشهدين السياسي والديني للبلاد. وقد استوطنت عائلة أسعد، وأصولها من قرية حصرون، في جبل لبنان، في قرية الحدث، على مبعده خمسة أميال سهلة إلى الجنوب الشرقي من بيروت. وكان أسعد يمث بالقراية إلى عائلة عوّاد الشهيرة التي سعد من بين صفوفها عدد من بطاركة الكنيسة المارونية، وكذلك لجرمانوس فرحات مطران حلب الماروني في القرن الثامن عشر، والعلامة الشهير يوسف السمعاني، رئيس مكتبة الفاتيكان، وصاحب الخلاصة اللاتينية الوافية في التاريخ والأدب السريانيين، المكتبة الشرقية الكليمانتية الفاتيكانية (Bibliotheca Orientalis Clemintino-Vaticana).

وقد التحق على مرّ السنوات عدد من أفراد عائلته العريضة بالكلية المارونية المبجلة في روما، بينما غدا عدد منهم كهنة كنائس، وآخرون صاروا مدرّسين في المدارس المارونية في بيروت وجبل لبنان. وكان بطرس شقيق الجد الأعلى لأسعد شفاشاً مساعداً أو شدياقاً في الكنيسة المارونية، ومنه اشتق اسم العائلة. كما عمل منصور، جدّ أسعد، والذي كان شفاشاً أيضاً، لدى الأمراء الشهابيين ولدى أمراء الشيعة الحرافيش في بعلبك، وتمكّن من جني ثروة صغيرة في وقت من الأوقات، كما أدرك في الوقت ذاته عدداً من الحروب بين الأمراء الشهابيين المتنافسين ليجد

نفسه منفيًا المرة تلو الأخرى، تارةً في بلاد بشارة شمال فلسطين، وأخرى في منطقة حوران في سوريا.

وعُرف يوسف والذ أسعد بلقب أبي حسين، وهي إشارة تحيل، بلا أدنى شك، على علاقة والده بأمرء الشيعة. وقد عمل الوالد بدوره سكرتيرًا ومدربًا ووكيل عقارات وجابي ضرائب لدى عدد من الأمراء الشهابيين، فعرف حياة الأستقرار تمامًا كوالده من قبله، معاشًا دورة العقاب والعمو والفقير والوفرة، ومنتقلًا باستمرار، بحسب أهواء نصيره وراعيه ونزواتهما، أو بحسب الإملاءات الأمنية. وقد كان لديه خمسة أبناء، أحدهم أسعد الذي كان يحدوه الأمل في أن يصبح كاهنًا²¹¹.



تتلمذ أسعد الشدياق في المعهد اللاهوتي في عين ورقة الواقع في قلب ناحية كسروان الوعة. وهذا المعهد الذي أسسه البطريرك يوسف أسطفان عام 1789 في موقع دير أوقفه وكزسه أسطفان الدويهي قبل قرن تقريبًا، مثل التطلعات والطموحات المارونية نحو الإصلاح في ختام القرن الثامن عشر المليء بالاضطرابات²¹². لكن، على الرغم من أن تأسيس الكلية المارونية في روما عام 1584 قد دفع إلى افتتاح عدد من المدارس المارونية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فإن معظمها كانت تدار من قبل أخويات ورهبنة دينية منفصلة لا تخضع لإشراف البطريرك المباشر. لم تكن عين ورقة بالمقارنة، مصممة على غرار الكلية المارونية في روما فحسب، بل غدت أيضًا بديلًا فعليًا لها يندرج تحت الإشراف المباشر للبطريرك. كانت وظيفة عين ورقة الرئيسة تثقيف رجال الدين الموارنة، بحيث تم اختيار شابين اثنين من كل واحدة من الرعيات المارونية الثماني، واثنين آخرين من عائلة أسطفان كطلاب لها، غير أنها كانت مفتوحة أيضًا للموارنة الذين كان في مقدورهم دفع الأقساط اللازمة. ومع أن تدهور الكلية المارونية في روما تبعًا لإلغاء الرهينة اليسوعية عام 1773 قد شدد على الحاجة إلى كلية بديلة؛ غير أن تأسيس عين ورقة عكس بالدرجة الأولى الضرورة الملحة، التي أحس بها طيف واسع من الجماعة الإكليريكية المارونية من أجل السيطرة بشكل أكثر مباشرة على لثينة الكنيسة المارونية؛ تلك اللثينة التي بوشر بها قبل قرن من الزمن تقريبًا.

شكل القرن الثامن عشر زمنًا للتحويلات الهائلة في الكنيسة المارونية، من حيث وقوعها تحت ضغط مؤازر من الفاتيكان علاوة على

الرهبنات والأخويات المارونية المتأثرة بالغرب، لدفعها نحو لثينة بنيتها وهيكليتها وممارساتها وانضباطها الكهنوتي، الأمر الذي أدى إلى الاعتداء على سلطات البطريرك وانتهاكها²¹³. وهكذا، تم بأمر من الفاتيكان دعوة الإكليروس الماروني المنقسم بعمق إلى عقد مجمع لبناني تاريخي عام 1736 في دير اللويزة في جبل لبنان، حيث تم هناك تمرير واتخاذ عدد من القرارات التي أكدت العقيدة الرومانية الكاثوليكية، مشددة على الكاهن كموزع للقرايين المقدسة، ومتخلصة من جميع ضروب الأفكار والكتب الهرطقية وأنماطها، ومنظمة العلاقة بين البطريرك ومطارنته، وعازلة الجماعة الكنسية عن جماعة الأعيان العلمانيين، ومُنبطة الأديرة المارونية المختلطة (التي تقاسمت الراهبات والرهبان الباحة تقليدياً فيها)، ومخمدة مختلف «الخرعبلات» المتناقضة مع الممارسات الكاثوليكية القويمة²¹⁴. كان المجمع اللبناني لا يهدف إلى أقل من تحويل الكنيسة المارونية من مؤسسة متجذرة في جغرافيا جبل لبنان ومحتمة الخضوع لأهوائه، إلى قاعدة أمامية لكاثوليكية إصلاحية ما بعد مجمع ترينت، فُصلت المقدس عن المدنس، في منتهى الوضوح²¹⁵.

كانت مدينة حلب في تلك الأثناء تلفها دوامة مسعى تبشيري رئيس في سوريا استمر طوال القرن، وكانت حصيلته تحوّل آلاف المسيحيين من الروم الأرثوذكس إلى الكاثوليكية الرومانية²¹⁶. وقد انطلقت من هذه البقعة امرأة مارونية تثقفت على أيدي اليسوعيين، وتدعى هندية العجيمي، إلى جبل لبنان لتؤسس رهبانية قلب يسوع الأقدس في بكركي من ناحية كسروان، وذلك عام 1750. بيد أنّ هندية قد جسدت أزمة الهوية المارونية في زمانها وفاقمتها، بحيث سعت قوانين رهبانيتها وأنظمتها إلى قطع الروابط القائمة تقليدياً بين الراهبات وأقاربهنّ وحماة الدير من غير الإكليركيين. وقد كان تبنيها للاعتراف المهموس وما استتبعه من اعتراف متكرّر وممنهج أمام كاهن بأسلوب يبرز الفردي على الجماعي، جزءاً من الطقس اللاتيني المقدس الذي شكّل، في حد ذاته، جزءاً من اجتهاد أوسع لإحكام سيطرة الفاتيكان على المسيحيين الشرقيين من العصاة المتمزدين وضبطهم²¹⁷. أما وقد ألهمت بأدبيات التعبد الكاثوليكية اللاتينية التي وصلتها من طريق كهنة الاعتراف ومعلميها اليسوعيين، فقد ادعت أنّ رؤى للمسيح تعاودها، وأنها تصنع الكرامات، وتتكلّم مباشرة مع يسوع عبر نوبات درامية من الاتحاد الصوفي الغامض والخفي بجسده وروحه. وهكذا، وجدت نفسها فجأة موضع تبجيل كقديسة حية من جانب عدد كبير من الموارنة، بمن فيهم بطريرك الكنيسة آنذاك، علاوة على عدد

من أفراد أسرة الخازن المتنفة، مثيرة في الوقت ذاته شكوكاً قوية لدى الكثير من رجال الدين الموارنة والمبشرين الكاثوليك. وقد تفاقمت الشائعات بشأن تقواها المزيف باتهامات بالتعذيب والقتل خلف أسوار ديرها، هيّجها وأثارها الأرستقراطي الفرنسي ك. ف. فولني أيما إثارة²¹⁸. ومن الجدير بالذكر، أنّ كلاً من مؤيديها ومنتقديها استخدم وسائل التعذيب، فضلاً عن إجراءات تحقيق واستنطاق كان قد أدخلها ممثلو الرومان الكاثوليك، ترمي إلى انتزاع اعترافات مكتوبة تكون بمثابة أدلة رئيسة في إثبات قضيتهم²¹⁹.

أخضعت هندية لعدة تحقيقات كاثوليكية بابوية؛ وحُظرت رهبنتها من جانب مجمع التبشير وانتشار الإيمان عام 1779. كما استُدعي البطريرك يوسف أسطفان (الذي انتخب عام 1767 في خضم هذا الجدل المحتدم) إلى روما للمساءلة عن والتعجيل بسحب دعمه للصوفية التي تم حبسها في عدد من الأديرة المختلفة، وحتى تعذيبها، إلى حين وفاتها عام 1798، ليتخلّى عنها المساندون من الموارنة في نهاية المطاف، ويلقى باللوم في القضية برمتها على عاتق شابة مضلّة أغوت أمة مارونية كانت على هدى²²⁰. وضعت الكارثة التي أحاقت بهندية فكرة طائفة مارونية مونوليثية في منظور مفارق، سرعان ما سيجري بمقتضاه اضطهاد مرير لأسعد الشدياق. وغدت هندية، في أعقاب الآثار الكارثية للمسألة، رمزاً وشعاراً للتفسخ والانحطاط المشرقيين بأعين المبشرين الأوروبيين، بحيث جسدت استحالة أي إصلاح شرقي تلقائي مستقل، ولا عقلانيته، بقدر ما جسدت استغراقاً وانشغالاً كاثوليكيين رومانيين أنيين بالتصوّف الأنثوي والانضباط والتأديب الرهبانيين، بينما أصبحت قضيتها في نظر الموارنة عائناً وإرباكاً عسيراً يؤكد لزوم تشريب رجال الدين والمجتمع بمعارف أكثر عقلانية، وأقلّ إيماناً بالخرافات²²¹.



جاء تأسيس عين ورقة تعويضاً أو كفارة عن فضيحة هندية، غير أنّها كانت في الوقت ذاته، نظراً إلى موقعها وتاريخها، توكيذا متعمّداً مدروساً للاستقلالية المارونية، بحيث إنّها لم تؤسس حصيلة إلحاح وحث من الكنيسة الرومانية، بل ببادرة محلية؛ ذلك بأنّ يوسف أسطفان، المعاقب والمطهر، قد أعيد تأهيله من جانب البابا بيوس السادس عام 1784، بعد أن أمضى عدّة سنوات مخزياً من دون وجهة حقّ بحسب زعمه ومنفيّاً في فلسطين. وكانّ توقيعه على اعتراف كامل أعدّه مجمع

التبشير والإيمان بشأن أخطائه المتعلقة بمسألة هندية، وتجديد خضوعه الكلي للكرسي البابوي، لم يكونا كافيين، فزاد عليهما إعلان البابا أن البطريرك وأفراد جماعته برمتها يرفضون فساد بكركي وانحرافها المشينين، وضلالات المرأة المدعوة هندية وأوهامها ورؤاها وتعاليمها الزائفة²²². وقد أجازت المدرسة عام 1789 في بكركي؛ الموقع عينه الذي شهد جرائم هندية المدعاة، حيث قام البطريرك يوسف أسطفان، والاثنا عشر مطراناً مارونياً (أربعة منهم من عائلة الخازن)، وغندور سعد الخوري (القنصل الفرنسي في بيروت بالنيابة)، وستة وعشرون شيخاً من أسرة الخازن وخمسة من أسرة حبيش، إلى جانب آخرين، بوضع أختامهم على الصك المؤسس لعين ورقة. ووضعت المدرسة مباشرة تحت تصرف البطريرك الماروني وحده لينفرد في اختيار الإداريين، ويوافق على كل طالب راغب في الانتساب، عدا عن كونه صاحب القرار بمكان تعيين الطلبة بعد التخرج.

لم تفتح الكلية أبوابها لأول دفعة من التلاميذ حتى عام 1797، إذ اقتضى أولاً تحويل أو تحديد منح بيوس لمصلحة المدرسة²²³. وقام الأمراء الشهابيون بوقف عائد أرض في الدامور على ساحل المتوشط جنوبي بيروت، بما فيها بستان، بحصيلة واحد وثلاثين خفلاً سنوياً من أوراق التوت، لمصلحة الموارد المعوزين؛ وقد فرضت الرسائل الرعوية على كل عائلة مارونية منحة المدرسة: خمسة قروش للأثرياء وثلاثة للطبقة الوسطى، وقرشاً واحداً للفقراء وتضمن منهاج المدرسة بعد أن فتحت أبوابها أخيراً السريانية والعربية والمنطق والفلسفة والجبر والهندسة والبلاغة والنسخ. وغرس في ذهن كل تلميذ من الثامنة عشرة من عمره في كل صف روح إيمانية مشتقة من قوانين وأنظمة المجمع الماروني الذي انعقد في اللويزة عام 1736. وقد تعلم التلاميذ كيفية مقاومة «الأفكار الهرطقية» على غرار نظرائهم في كلية آندوفر، لكن تدريبهم وإرشادهم اتخذ صبغة أكثر أبوية لكونهم صبية وليسوا خريجي جامعات، كما كانت الحال في آندوفر. وتحتم عليهم معايشة حياة نظامية صارمة من الصلاة والدراسة، ومنعوا من مغادرة المدرسة إلا بإذن ومرافقة، وفرض عليهم التزام الصمت في الطريق والامتناع من تحية أحد، ولا حتى أفراد عائلاتهم، ومنعوا من اقتناء الكتب تحت أي ظرف من الظروف، باستثناء تلك التي تشجع صراحة على التقوى الكاثوليكية. كما طلب منهم الإحجام عن تفسير المعارف الأخلاقية للعامة من الناس.

كل ما في المدرسة من انضباط صارم في الصف والمبيت، إلى انعزال عن المجتمع المحيط، إلى بيداغوجيا ألزمت المساواة الواضحة بين الطلبة كافة، قد أعد لإنتاج كاهن مثقف ومتجذر في جبل لبنان يدين بالولاء التام لمؤسسة الكنيسة المارونية المجسدة في شخص بطريركها، بحيث كان هذا الولاء سباقاً على الولاء الوطني للطلاب تجاه عائلاتهم مهما تكن مهمة ومعروفة. وقد جعل الطلاب جميعاً، بمن فيهم أسعد ابن الرابعة عشرة، والذي سجله أخوه الأكبر طئوس في حزيران/يونيو من عام 1812، على بيّنة من أنهم يلتحقون بمدرسة لاهوت هدفها الأساسي تخريج كهنة موارنة أتقياء مخلصين، وفرض على كل طالب أن يقسم بالطاعة لمشيئة البطريرك، وخصوصاً فيما يتعلّق بقضايا العقيدة الكاثوليكية.

وهكذا، كان على أسعد أن يقسم في سن السادسة عشرة بالكتاب المقدس، أنه أسعد بن يوسف، من قرية الحدث، قد سلّم نفسه كلياً و«بتمام اختياري» إلى أنظمة المدرسة وقوانينها. ويضيف إلى القسم أنه سيخضع على الدوام، الآن وفي كل الأوقات، لسلطة البطريرك مُطيغاً وأوامره بالانهماك في أعمال البر والإحسان لإنقاذ أرواح البشر²²⁴.

لقد عزز تأسيس عين ورقة الدرب الذي شقّه أسطفان الدويهي أولاً في مصالحته الموارنة مع محيطهم العثماني المسلم. لقد خلقت أسطورة الإخلاص الماروني الثابت للإيمان والمعتقد الرومانيّين الكاثوليكيّين منذ المستهل، أسطورةً مماثلة بتماسكها عن الاضطهاد المستمر على أيدي أعداء الدين والإيمان، دفعت بالمرسلين الموارنة إلى روما وباريس، إلى الشكوى المتناغمة طوال القرن الثامن عشر من التعسف الإسلامي والعزلة المارونية. ولكن ذلك كان، كما في زمن الدويهي، انعكاساً لقراءة مارونية ماكرة وذكية لأوروبا أكثر من كونها رواية أمينة للعالم العربي العثماني.

في الواقع، بسطت الطائفة المارونية نفوذها في أرجاء جبل لبنان. وبالرغم من أنّ دير قنوبين ظل مهجوراً جُلّ القرن الثامن عشر، فإنّ جزءاً من الأسباب فقط يعود إلى قمع الحكام الذي لا يُعزى بدوره إلى الاضطهاد الديني، بل إلى جشع ونهم أسياد الأرض العلمانيين الساعين خلف العائدات الضريبية التي أنزلت البلاء بالسكان، من موارنة وشيعة ودروز على حد سواء، بحيث فضّل البطارقة الإقامة بكسروان في أديرة أحدث وأكثر انفتاحاً وقرباً من الساحل، وتقع في كثير من الأحيان ضمن أملاك تعود إلى، أو ترتبط بعائلاتهم العريضة. ويقرّ غندور سعد، أحد الأعيان الموارنة،

ليوسف أسطفان عام 1788 عن حالة الجهل والبؤس التي عفت بين الكهنة الموارنة في أعقاب قضية هندية، ويقول إنه «لو كان واقعًا على الطائفة اضطرها أو احتكام على حرية ديانتهم أو مانع يمنع سياستهم بالرناسة والسياسة، لكان العذر مقبولاً»²²⁵.

أتاحت طبيعة التسامح الإمبراطوري العثماني الذي دعم فصل الطوائف الدينية في ظل الهيمنة الإسلامية، للفاثيكان أن يباشر تغييره وإصلاحه الراديكالي للمسيحية الشرقية في القرن الثامن عشر. وقد أبرزت حدة التوزط الفاثيكاني في الشؤون المارونية الغياب الكلي لاهتمام عثماني رسمي بالانقسامات والخلافات الداخلية لرعايا الإمبراطورية من مسيحيي جبل لبنان؛ كما ينطبق الأمر على المرارة والحماسة اللتين أدان بهما العديد من الموارنة ممثلي الرومان الكاثوليك بالمقارنة الصارخة مع تصريحاتهم المقصوغة عن قمع الكفار المعادين للنصارى؛ إذ إن الموارنة لم يزدروا على هوامش الاهتمامات الإمبراطورية العثمانية فحسب، بل تعذوا ذلك ليضربوا جذورهم عميقًا في الأرض أيضًا؛ ذلك بأن أديرتهم وجميع أديرة نظرائهم الأرمن الكاثوليك والروم الكاثوليك قد شيدت بأكملها تقريبًا في زمن العثمانيين لتغطي قمم العشرات من الجبال والهضاب في أنحاء جبل لبنان²²⁶. أما بعضها الآخر، مثل قنوبين المنعزل والمشيد في كتف الجبل، فقد حمل سمات زمن أكثر قديمًا وأقل أمنًا ورخاء. بيد أن معظمها قد شيد في بقاع مكشوفة كثيرًا ما استدعت أفكارًا مثيرة عن محيط متعدد الديانات إلى أبعد الحدود. فانتشار الأديرة جنوبًا في الشوف قد تم إما عبر حيازة أملاك كنائس مثقلة بالديون، وإما بشراء الأراضي من الأعيان من غير المسلمين أعيان الدروز أو الأمراء الشهابيين الذين شجعوا ابتكار قاعدة ضريبية أكثر تنظيمًا وتماسكًا وربحية في ظل الرعاية الرهبانية²²⁷. وقد ازدهرت الجماعة المارونية إلى حد مكن بليني فيسك، زمن وصول المبشرين الأميركيين إلى المنطقة، من إحصاء ما يربو على مئة دير كاثوليكي في جبل لبنان، وليجد قنوبين قد زُم ليصبح مقر إقامة البطريرك²²⁸.



عكست هرمية الكنيسة المارونية بشكل واضح النظام الاجتماعي المسيطر الذي حدت العائلات ذات الشأن من خلاله مشهدة جبل لبنان الدنيوية والكنسية أيضًا، بحيث انحدر ستة من أصل ثمانية من بطاركة القرن الثامن عشر من عائلات مارونية بارزة، تبرعت بكم من الأملاك

للكنيسة، متوقعة في المقابل بل وغالبًا ما طلبت حقها في التدخل باختيار أساقفة معينين، وحتى في دس أقاربها وفرضهم بطاركة على الكنيسة²²⁹. لكن، بغض النظر عن التوتّر القائم بين العالمين الدنيوي والديني وكان هناك الكثير منه في القرن الثامن عشر فقد تجلّى التكافل والتعايش بينهما بوضوح.

أسس المبشرون الأميركيون محظتهم الإرسالية في بيروت في الوقت الذي تم فيه انتخاب مطران طرابلس، يوسف، ابن شيخ من عائلة حبيش المتنفة، إلى كرسي البطريركية. ويوسف المولود في 27 نيسان 1787 في قرية ساحل علما في خليج جونيه من قضاء كسروان، دُعي بالمعمودية باسم يعقوب وعمد في كنيسة الفرنسيين في حريصا. وقد كان الحبيشيون مثالاً على الاندماج الماروني، سياسيًا واجتماعيًا، في العالم العربي العثماني، حيث صعدوا في البدء من بين صفوف أمراء العشاق التركمان حتى استئصالهم واقتلاعهم عام 1590، ثم ألقوا بنردهم مع فخر الدين، الزعيم الدرزي، ومن بعده الشهابيون. كان كرسي الحبيشيين الرئيس في غزير من نواحي كسروان، وقد ترك نفوذهم بصمات لا تُمحى في الكنيسة المارونية، تمامًا كمثل عائلة الخازن، وكان مطران من عائلتهم من شيد كنيسة مار جرجس في ساحل علما في بواكير القرن الثامن عشر. أما يعقوب، فكان، مثل أسعد الشدياق، واحدًا من بين أشقاء كثر، وأرسل مثله تمامًا إلى مدرسة عين ورقة ليسجل عام 1809 كطالبها التاسع عشر. لكنه كان قد تجاوز في عامه الحادي والعشرين أكبر الطلاب سنًا، ربما كمؤشر على خيار مهني متأخر لرجل كان في مقدوره أن يصبح من الأعيان الإقطاعيين البارزين. وقد رُسم كاهنًا بعد تخزجه عام 1814، ومُنح الاسم الإكليركي يوسف تكريمًا لسلفه المطران، وذلك في دير عائلته في ساحل علما. وسرعان ما مُنح سلطانًا وسيادة مدى الحياة على كنيسة عائلية أخرى وعلى أملاكها الموقوفة وأشجار التوت في غزير، ليُجعل منها مستقرًا له لمدة ست سنوات، وقد شارف حينها على الثالثة والثلاثين من عمره، ولكن ليضطر بعدها إلى الارتحال إلى قنوبين لاستلام أسقفية طرابلس العقيمة على مضض.

كان جليًا استياء يوسف من مغادرة غزير في شكواه المريرة إلى صديقه بطرس كرم أسقف بيروت عن الرحلة الشاقة، التي عليه اجتيازها وسط رعية لا تحمل شيئًا من صفات التميز. وفي الواقع، كان دير قنوبين على مسافة يوم فقط، سوى أنّ الموارد القاطنين في محيطه كانوا

مختلفين كليًا في اللهجة والنسب والشكل عن أولئك الذين ترأسهم في غزير، فانتابه الفزع مما وصفه بوحشة الاغتراب وحرمان الفراق الكلي عن أرضه الأم²³⁰.

تفت سيامة المطران بطرس كرم، الذي سبق أن اشتكى يوسف إليه، عام 1819، وسوف يؤدي دورًا لاحقًا في انتخاب يوسف بطريركًا للكنيسة المارونية في قنوبين في 25 أيار/مايو 1823، إذ ذيل ختمه لعريضة هي واحدة من سلسلة عرائض أثبتت ممارسة مارونية تقليدية طويلة الأجل، تلتمس من البابا الروماني الموافقة على انتخاب البطريرك بإسباغ درع التثبيت والرئاسة عليه؛ تلك الدرع التي يحملها معه إلى روما الممثل الشخصي للبطريرك المنتخب، وهو راهب أرمني كاثوليكي. وقد أُنْتُت مختلف الأخويات والرهبانيات المارونية على هذه العرائض، فضلًا عن إرسال مشايخ الحبش والخازن والدحدح أيضًا رسائلهم التي تحث روما على تثبيت حبش.

لكن الأهم من ذلك كله هو توقيع يوسف حبش الحقيير على تعهد بالخضوع الكامل لسلطة روما، واعترافه بالبابا خليفة مباشرًا للقديس بطرس، وبهذا وصي المسيح على الأرض. وقد كرس يوسف نفسه رسميًا، بصفته خادمًا يقظًا وفيا للكنيسة الكاثوليكية، من أجل إعلاء المعتقدات الكاثوليكية ومحاربة جميع أشكال الهرطقة. ولكن على الرغم من كونه أقل من سن الأربعين بكثير ومخالفًا بهذا قرارات مجمع اللويزة لعام 1736، فإن البابا ليو الثاني عشر قام في 3 أيار/مايو 1824 بإغداق درع التثبيت على موفد يوسف حبش الجاثي أمامه، وذلك بناءً على توصيات لجنة التبشير²³¹. وهكذا، يبدو أن الطائفة المارونية قد قالت كلمتها بصوت واحد عبر رجال السيف والقلم لمصلحة تلميذ عين ورقة. لكن جميع الشهادات البزاقة بشأن شخصية حبش المسيحية، ووزعه وتقواه، وكل التصريحات عن الغبطة والابتهاج²³² المزعومين المرافقين لانتخابه، قد تغاضت عن واقع أن السعادة لم تغمر كل مطران من المطارنة، ولا كان كل الموارنة من رأي أو لون واحد.

كان يوسف حبش رأس الكنيسة المارونية السادس والثلاثين، وأول خريج من عين ورقة يتولى أمر جماعته أيضًا. وقد ورث جماعة إكليريكية منقسمة كانت لا تزال وصمة مسألة هندية مسلطة عليها²³³. لذلك، كان هنالك الكثير مما يثقل كاهل البطريرك الجديد عند استلامه الدرع البابوية في 7 تموز/يوليو 1824، إذ جسد كنيسة مارونية تواقّة

إلى طي صفحات ماضيها القريب مع تشبثها العنيد بنسب عتيق مثقل بالرومانسية في الوقت ذاته. وقد قرّر حبيش الاحتفال بتبتيته في ساحل علما في 13 آذار/مارس 1825، وذلك يوم الأحد الموافق فيه الخامس من الصوم الكبير، وأمام حشود من جميع رؤساء الكنائس الكاثوليكية في لبنان والمبعوث البابوي والقنصل النمساوي وزعامات العائلات المتنفذة والأمراء والشيوخ مع وكلائهم وتابعيهم من العامة الفلاحين كما أشار حبيش إليهم غير بعيدين خلفهم، ليربو الجمع على سثة آلاف نسمة²³⁴. لم يحضر الاحتفال أي مسؤول عثماني إمبراطوري، في تأكيد لمدى ما يطبع المشهد حسًا بالاستمرارية الدينية اللامتزععة، بل عبر التاريخية التي ربطت الموارنة المخلصين الأوفياء بروما. وقد جرى هذا الحدث المثير على تخوم سلطنة عثمانية وأطرافها، ولكن ليس بعيدًا عن متناول هذه السلطنة التي بالكاد سجلت اهتمامًا يُذكر، ناهيك عن تجسيد هذا الاهتمام نحو رعاياها الموارنة النائين. بيد أنه قد جرى التعويض عن الغياب الإمبراطوري المؤثر في مستوى معين بوجود جلي في مستوى آخر، بحيث إن معظم الأعيان الذين شهدوا المراسم كانوا من المشاركين سنويًا في ملء الخزينة الإمبراطورية، كما كانوا جميعًا، بمن فيهم حبيش، يتربعون على قمة النظام الاجتماعي المحلي. لكن الزمن لم يجر إلى الأمام بالنسبة إلى كل أولئك الأعيان بفضل العناية الإلهية، كما كانت الحال بالنسبة إلى المبشرين الأميركيين؛ بل جرى بترؤ وبشكل يمكن التنبؤ به في الغالب، ذلك بأن فكرة المسارعة إلى تنصير العالم نظرًا إلى جريان الزمن السريع، كانت فكرة غريبة ودخيلة على الثقافة العربية العثمانية التي اعتزت باستقرارها وسط الهرطقات والإلحاد، وبأنسابها الدينية والسياسية المستمزة من دون انقطاع.



كان المبشرون الأميركيون قد أعلنوا عن قدومهم إلى هذا العالم المحافظ بالذات في العقد الثالث من القرن التاسع عشر. ولم يأتوا كعسكر صليبيين أفجاج، بل كـ«مدفعية السماء» المخلصة؛ رجال كلهم تصميم على استعادة أرض التوراة من رب هذا العالم الذي لطالما استعبد الكنائس المسيحية الشرقية القديمة²³⁵، وناشدين فتحًا روحيًا حيث ساد غيرهم بالقوة. ببساطة، كان بارسونز وفيسك مجزد أميركيين مثاليين دون الثلاثين من العمر (وُلد الأول في جوشن، ماساتشوسيتس، عام 1792 والثاني في شيلبورن، ماساتشوسيتس من العام ذاته)، أي كانا مجزد

شائين متواضعي الحال ومفعمين بآمال كبيرة.

اتسمت سنتا مبشري المجلس الأميركي الأوليان بالصعوبة، إذ قضى ليفي بارسونز وبليني فيسك جلّ عامهما الأول ما بين مالطة المسيطر عليها من البريطانيين، والتي يوجد فيها مستودع للكتاب المقدس ومطبعة تحت إشراف المبشرين الإنكليز، وبين كيوس (شيو) وإزمير (سميرنا) العثمانيتين في محاولة لإتقان الإيطالية واليونانية، غير أنهما قاما بزيارة للشرق العثماني في الوقت ذاته، متنقلين حرفيًا صعودًا وهبوطًا عبر إيجة والمتوسط من كيوس إلى قبرص، ومن إزمير إلى الإسكندرية، ومن القاهرة إلى فلسطين وسوريا. وقد كان بارسونز أول مبشر أميركي يزور القدس؛ تلك الزيارة التي قام بها في شباط/فبراير من عام 1821، إلا أنه مرض وتوفي في الإسكندرية بعد عام تمامًا، ليجري استبداله بوليام كوليدج، وجوناس كينغ خزيج كلية أندوفر.

تلقس المبشرون طريقهم عبر أرض مجهولة استفاقت بفجاجة على ضخامة مهمتهم المعينة ذاتيًا وهولها. وبالرغم من اندلاع حرب الاستقلال اليونانية في أعقاب وصولهم إلى المنطقة، فإنّ المبشرين لم يلقوا مضايقة تذكر، بحسب اعترافهم²³⁶. فسافروا لكونهم غزّابًا بصحبة الحجّاج غالبًا، واستطاعوا اجتياز



الرسم 4. البطريرك الماروني يوسف حبيش. المصدر: آيزاك بيرد Bible
Work in Bible Lands; or Events in the History of Syria
Mission (Philadelphia: Presbyterian Board of
Publications, 1872), 159

مساحات شاسعة من الإمبراطورية؛ فوصفوا تنوع السكان
«المختلطين» الذين التقوهم قدر المستطاع؛ كما وزعوا وباعوا مئات
النسخ من الكتاب المقدس والكُراسات الدينية، بيد أنهم لم يتمكنوا طوال
ثلاث سنوات من استنباط متحوّل عربي واحد، ذلك بأنهم بالكاد تفوّهوا
بكلمة عربية، وقد أثقلتهم لواقعية التوقعات الأميركية بفتح سلمي
وسريع في الوقت نفسه لـ «مملكة» الشيطان «القديمة الجبارة» في
الإمبراطورية العثمانية²³⁷.

في هذه المرحلة بالذات، انطلق بليني فيسك وجوناس كينغ في جولتهما الأولى عبر جبل لبنان مسلّحين برسائل تعريف ممنوحة لهما من الأمير بشير الشهابي²³⁸، ثم انضم إليهم القس جوزيف وولف، اليهودي المتنصر، والذي بات الآن مبشراً متحمساً لدى جمعية يهود لندن، ليجوسوا معاً «الخليط غير المنتظم من التلال والمنحدرات الصخرية» و«الوهاد العميقة» التي يتشكّل منها جبل لبنان. وأصبح المبشران البروتستانتيان يُعرفان محلياً باسم «الإنكليزيين»، وذلك لارتباط إنكلترا بالبروتستانتية، ولأنّ المبشّرين قد وضعوا نفسيهما تحت حماية القنصلية البريطانية، ليستفيدا كـ «إنكليزيين» من هبة القوة البحرية لإنكلترا ونفوذها. فقد سبق للأمير بشير أن أرسى علاقة بالأميرال الإنكليزي سيدني سميث خلال الفاصل النابليوني المكثف والوجيز؛ وكذلك أقامت الليدي هستر ستانهورب، ابنة شقيقة ويليام، بيتاً بالقرب من دير القمر، مع العلم بازدرائها التام لما وصفته بـ «حفي الكتب المقدسة والحماسة المضلّة»²³⁹. ولكن، ما دام المبشرون اعُتبروا حجيجاً أو سكاراً مؤقتين معنيين بشؤونهم الخاصة، فإنّ هذا الارتباط الإيجابي قد ترجحت كفته على وجهة النظر الإكليريكية الضيقة المعادية للبروتستانتية تجاه الإنكليز باعتبارهم مناصري لوثر «الهرطقي». ووجهة النظر هذه أصبحت وسواساً يقض مضجع المبشّرين اللّاتين القادمين إلى الشرق في القرن الثامن عشر تحديداً، ووجدت صداها لدى الكهنة الكاثوليك المحليين²⁴⁰.

تجول المبشرون من دون معوّقات متوقّفين بشكل روتيني في أديرة للموارنة والروم الكاثوليك والأرمن الكاثوليك والسريان الكاثوليك، ليستقبلوا بحفاوة شبه دائمة: «المحلّ محلّكم»؛ هكذا قيل بأنّ يوسف حبيش استقبل لويس واي في حزيران/يونيو 1823، عندما استأجر المبشر الإنكليزي كلّية عينطورة اليسوعية سابقاً²⁴¹. وسرعان ما انضم المبشرون الأميركيون إلى الرجل الإنكليزي، كما زوّد المطران الماروني حنا مارون جوناس كينغ برسائل تعريف لزيارته المرتقبة لدير القمر. وقبل مضي الكثير من الوقت، زار الأميركيون قنوبين، حيث رُحّب بالطيريك بهم متناولاً الغذاء معهم في 6 تشرين الأول/أكتوبر²⁴² 3281. ثم غادروا مضيفهم بعد أن تركوا له العهد الجديد بالسريانية، ونسخة مطبوعة من الكتاب المقدس بالعربية، وهي إحدى النسخ العديدة لطبعة رومانية تعود إلى عام 1671 أعادت جمعية الكتاب المقدس البريطانية الأجنبية طبعتها بدون الإيبوغرافيا، وكانت تُرسل إليهم من مالطة بانتظام²⁴³. كما توقّفوا في بكركي أيضاً، واستفهموا من الكهنة الموارنة هناك عن هندية التي قرأ

فيسك تاريخها عند فولني، بيد أنه وجدهم ولم يكن ذلك بمستغرب كارهين بحث قضيتها. وأخيرًا، زاروا عين ورقة في منتصف تشرين الثاني/نوفمبر بناء على توصية الأمير بشير لتعلم العربية هناك، غير أن فيسك وجد «حالة المكان رثة كريهة وينقصها الكثير من النظافة والترتيب»²⁴⁴.

تحدى المبشرون البروتستانت، واستفزوا طوال الصيف من قبلوه من الكهنة والرهبان ورؤساء الأديرة والمطارنة والبطاركة الشرقيين، مرًا وتكرارًا، مفئدين بعنادٍ مختلفٍ نقاط العقيدة الكاثوليكية من تبجيل القديسين ومريم العذراء، إلى تحريم زواج المطارنة ومعصومية البابا. وكثيرًا ما حاول الكهنة والمطارنة المحليون تغيير مجرى الحديث وتفادي الانجرار إلى سجلات ومناظرات، إلا أن المبشرين أصروا على مواقفهم حتى النهاية، مؤكدين أن الكتاب المقدس هو موضع الخلاص وليس الكنيسة الكاثوليكية. فقد بحث كينغ مثلًا، بعد رحيله الشاق في شهر آب/أغسطس، عن مأوى في دير بالقرب من صيدا ليجد هناك كتابًا للمزامير بالعربية وكتاب أسئلة وإجابات يشتمل على الوصايا العشر. وفي أثناء تصفحه، وجد الوصايا مرتبة، بحسب التقليد الكاثوليكي، فاتهم ب «فورة سخط»، على حد قوله، رئيس الدير بالألا تقوى والكذب والحيلولة دون وصايا الرب.

تكلم المبشرون بصوت مرتفع، بيد أنهم لم يُصغوا إلى الإشارات العديدة، ولا أعاروها أي التفات، ولا حتى استمعوا إلى الالتماسات الصريحة من زواتهم وأدلائهم ومعلميهم المحليين الأوائل لتلافي ما اعتقدوا أنها سجلات لا طائل تحتها. لذلك، فإن مساعيهم لفرض «الحقائق الناصعة بشأن العقائد والممارسات الكاثوليكية» على أولئك الرجال، كما يصوغها فيسك في دفتر يومياته بتاريخ تشرين الأول/أكتوبر 1823، عكست حسًا تبشيريًا فجًا واعتقادًا راسخًا بقوة النقد التوراتي في الكشف عن الحقائق الإلهية الجوهرية وعبر التاريخية المحتواة في الكتاب المقدس²⁴⁵. وقد كان هذا بالضبط ما غرسته كلية آندوفر في أولئك الأميركيين، سوى أن هذه الحماسة عكست خرقًا غير لائق وغير مبرر للآداب العامة واللباقة، بحيث تمتع أولئك المبشرون بضيافة مضيفيهم وكرمهم فقط، ليتجاهلوا الشروط الأكثر أساسية للتمييز والتعقل الدينيين في أرض كانت متعددة الديانات على مر التاريخ²⁴⁶.

لقد شكّل جدلهم وعنى أكثر من مجزء اللّهفة، إذ جاء تعبيرًا عن

مهمة وليدة لحظة معينة في التاريخ الأميركي، وهي تصادم بوقائع لحظة مختلفة كلياً في التاريخ العربي العثماني، بحيث كانت، بشكل أكثر صراحة، ترجمةً لروح تبشيرية انبثقت في أميركا الكولونيالية، التي كان المبشرون فيها إمبرياليين ثقافيين، وجاءت إلى عالم لم يكونوا فيه كذلك. فيتخلل عكس الموقع الاستثنائي مراسلات المبشرين المبكرة، بحيث يتحول الرجال ذوو الامتياز والذين انتموا إلى كنائس مؤسسة وبشروا الهنود المستضعفين في أميركا الشمالية باللغة الإنكليزية، تحولوا، بل في الحقيقة حولوا أنفسهم طوعاً إلى أفراد منعزلين إلى حد كبير، يتكلمون العربية بتلعثم مع طوائف مسيحية راسخة ومحضنة تحيا في ظلال الإمبراطورية العثمانية. فوجد الوصف الأول الذي أرسله ويليام غوديل من بيروت في تشرين الثاني/نوفمبر 1823، يلتقط لحظة الانعكاس أو القلب هذه تحديداً، وهي ترخّب في الوقت ذاته بتحول آخر: تحول من جوالين غزّاب إلى رجال أكثر استقراراً وعائلية، وإن ما زالوا مشروع تبشير صغيراً يسعى لجعل بيروت وبستانها الخلفي المكوّن من جبل لبنان حقلاً للتبشير²⁴⁷.



«ما إن مرّ وقت قصير حتى جاءت القوارب، ووجدنا أنفسنا محاطين بالعرب البرابرة أنصاف العراة، الذين لطالما سمعنا السؤال الذي تردّد عنهم: «من يستطيع الوقوف في وجه أبناء عنّاق؟»²⁴⁸. لقد استحضر هذا السؤال التوراتي الذي سبق فتح الأراضي المقدسة من جانب أناس فضّلم واختارهم الرب، إلى ذهن كل من ويليام غوديل وأيزاك بيرد بشكل معبر، وهما يهبطان إلى شاطئ بيروت في منتصف تشرين الثاني/نوفمبر 1823. لكن إذا كان التلميح يشير إلى حقل تخوم توراتية، فإنّ الوصف يستدعي بوضوح تخوماً أميركية أحدث؛ ذلك بأنّ الكلام على «أنصاف العراة» و«البرابرة»، و«العرب المرؤعين [الذين] توابوا» على المبشرين لحملهم إلى الشاطئ، إنما يستحضر هنود أميركا الشمالية، أو على الأقل تمثيلاً مختزناً معيناً لهم كان قد توظف في بدايات القرن التاسع عشر²⁴⁹. وعلى المنوال ذاته، يروي كينغ حادثة سلب في دفتر يومياته يصف فيها «العرب الذين انقضوا علينا مثل سيل جارف... وهم يطلقون صرخات مرعبة في الوقت ذاته، شبيهة بهتاف الحرب لدى الهمجيين في أميركا الشمالية»²⁵⁰. غير أنّ لغة التخوم، سواء أكانت التوراتية أم الكولونيالية الأكثر حداثة، قد أذنت ببدء حرب إبادة مجازية أيضاً، فأودى بالأميركيين

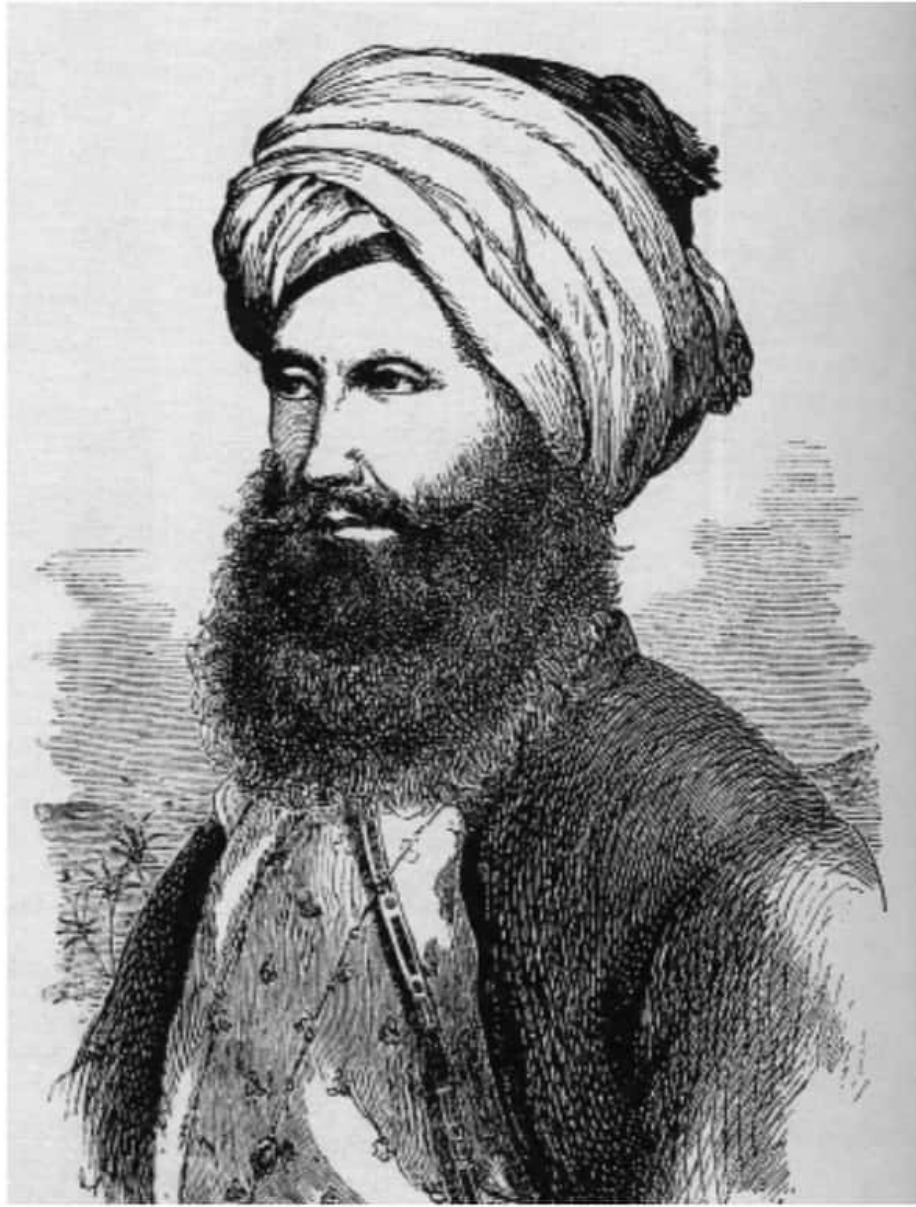
قصوهم وعجزهم عن الفهم، ناهيك عن التصوير الملائم لعالم كانوا يواجهونه، إلى هزيمة نكراء مدوية.

ضخمت رسائل المبشرين ويوميّاتهم المرسلة إلى الولايات المتحدة على جناح السرعة، نعوّتهم القاسية أصلاً بحق سكان بيروت من دون شك. وقد احتاجت مراسلات المبشرين إلى نحو ستة أشهر للسفر من بيروت إلى مالطة، ومن هناك إلى بوسطن على متن السفن الأميركية، مثل سالي آن التي كانت تمخر عباب البحر جيئة وذهاباً بانتظام ما بين مالطة وبوسطن وإزمير. وهذه النعوت والأوصاف الإثنوغرافية والمادية للأجزاء «الواعدة» من الإمبراطورية «في سفوح جبل لبنان» التي كان بليني فيسك أوّل من لمحها من بعيد في 14 تموز/يوليو 1823، منحت، وهي تتكدّس وتتراكم، صورة مفضلة عن مدينة ساحلية أجنبية ومحيطها الخلفي المهيباً لاستقبال روح الله، كما اعتقد المبشرون بصلافة وعناد. كانت بيروت تصغر بوسطن بمراحل بحيث قدّر غوديل عدد سكانها في كانون الثاني/يناير 1824 بما لا يقلّ عن خمسة آلاف نسمة في حين امتد تاريخها المدوّن إلى الأزمنة والحقب الفينيقية، وتباهت ذات يوم باحتضان مدرسة قانون رومانية شهيرة، سوى أنها باتت بلدة مسوّرة بخمس بوابات في مطلع القرن التاسع عشر، وكانت هذه الأسوار قد تعرّضت لقصف روسي في غضون إحدى المعارك الروسية العثمانية المتعدّدة، وقد ضُدم المبشرون بشوارعها «الضيقة القذرة»، وبدت لهم منازلها المشيدة من «الحجارة الترايبية الناعمة والسهلة التفتيت... معتمّة ورطبة وغير مريحة». كما اشتملت المدينة أيضاً على ثلاثة جوامع فسيحة وعدد من المساجد الصغيرة، علاوة على كنائس مارونية وكاثوليكية وأرثوذكسية ورومية كاثوليكية. وقد اضطرت السفن إلى أن ترسو على مبعده ميلين اثنين من المدينة لتحميل البضائع، وقد اشتملت على الحرير والنبيد والتبغ والزيتون والتين والزبيب وغيرها من الفواكه والخضّر، بينما اشتملت البضائع المفرغة على تشكيلة من البضائع الكولونيالية، مثل السكر من جزر الأنتيل، والقهوة البرازيلية، علاوة على المصنوعات الأوروبية، وخصوصاً القماش الإنكليزي مبعث رضا القنصل الإنكليزي بيتر أبوت وفخره، وقد أقام المبشرون علاقات فورية به كي يتمكنوا من الترحال في جبل لبنان في ظلّ حمايته²⁵¹.

انعكست غرابة بيروت وأجنبيّتها بالنسبة إلى الأميركيين في المقابل عبر مشهد لافت لغرباء يتوافدون على المدينة؛ رجال يرتدون أزياء

إكليركية إنكليزية مصحوبين بزوجاتهم غير المنقبات وأطفالهم، وأمتعة وصناديق مقطورة خلفهم²⁵². كانت مسألة «تكيف» المبشرين مع محيطهم غير واردة على الإطلاق: إذ لم يكن ذلك جزءاً من أهدافهم ولا تطلعاتهم، أما ما حمل فيسك وكينغ وبيرد على حياكة ما وصفوه بالأثواب المشرقية، فلم يكن بهدف الظهور في مظهر السكان الأصليين، كما يوّد مستكشف بريطانيّ جُسور كريتشارد بيرتون أن يبدو، وإنما تنازل تبشيريّ لما اعتبره الأميركيّون ميلاً وولعاً بالمحلّي، ومن باب تسهيل الترحال والسفر، تماقاً كمثل استضافتهم للمبشرين الأميركيّين الكاثوليك والميثوديين الزائرين في بيروت، الأمر الذي كان مستبعداً، إن لم يكن غير وارد في بوسطن، إلّا أنّه تنازل آخر اتّخذ بشكل سريع في سبيل وضعهم الجديد²⁵³. وهكذا، أعلنوا في أغلب الأحوال أجنبيّتهم، التي بالكاد استطاعوا إخفاءها، في أيّ حال. فخاطت زوجاتهم الملابس من قماش مرسلّ إليهنّ من مبشرين أميركيّين في مالطة إلى جانب الأحذية والجوارب²⁵⁴، وتناولوا لحم الخنزير، وجلسوا على كراسيّ حول المائدة بدلاً من الترنّج على السجّاد في منزل مستأجر على أطراف سور المدينة الخارجيّة، ثم جدّوا في البحث عن مدرّسين للعربيّة²⁵⁵.

تمتّع المبشرون بموهبة في تصنيف مشاهداتهم بلغة محمّلة بالدلالات والمعاني بالنسبة إليهم. وهكذا، افترضوا أنّ تنوع الطوائف التي صادفوها هو انعكاس لمشهدية طائفية ثابتة راسخة. ولكن، بما أنّ المبشرين البروتستانت ميّزوا الانتماءات الدينيّة فوق ما عداها، لذلك تحدّثوا عن اليهود «المهقّلين المنسيّين»، والمسيحيّين «الطبيعيّين» أو «المدعّين»، و«المحفديّين»، وكأنّهم مثّلوا جماعات منفصلة، كلّ جماعة على حدة، وكتبوا بشكل روتينيّ في رسائلهم ويوميّاتهم عن «الكاثوليك» أو «التركي» أو «اليوناني» أو «اليهودي»، وكأنّ مثل هذه الهويات الدينيّة ساكنة، وكأنّها أيضاً مؤشرات وعلامات أكثر «واقعية» من تلك



الرسم 5. د. جوناس كينغ، بيروت، 1822-1825. المصدر: جون هـ.

هويت **John H. Hewitt, Williams College and Foreign Missions (Boston: Pilgrim Press, 1914), 38a (opposite 38)**

التي تميّز اجتماعيًا بين النبيل والوضع ، بين الأعيان والعوام.

ثمة فارق رئيس وحاسم حقًا بين المؤرّخين المحليين أو حتى بعض الكُتاب الغربيين، مثل تشارلز تشرشل الذي راكم عقودًا من الخبرة والتجارب في جبل لبنان من جهة، وبين المبشرين الأميركيين من جهة أخرى، بحيث لم يتمتع المبشرون إلا بالقليل من التقدير، وأقله من الاهتمام المبدئي بكيفية تشاطر مختلف الجماعات في جبل لبنان تاريخًا تعائش هائج ومضطرب، وكيفية توسيع هذا التعائش على مرّ الزمن لهزيمة اجتماعية صارمة، استطاعت كما يبدو النفاذ عبر الحدود الدينية. وفي حين تهكّم الأميركيون وهزئوا من «فوضى اللّهجات» حولهم، إلا أنهم لم

يدركوا في النهاية أنّ الهزمية الدينية تتكّن على لغة نظام اجتماعي مشتركة²⁵⁶، بحيث غازل المبشرون هذه اللغة في بداية الأمر في رسائلهم المكتوبة بعربية ركيكة، مستخدمين ألقاباً مثقّلة اجتماعياً بالنسبة إلى مجتمع، أغلبيته من الأثمين، كما استلموا مثلها في المقابل طبقاً²⁵⁷.

لقد صادقوا القناصل منذ المستهلّ والتقوا الولاة؛ كما تجولوا وأتيحت لهم إمكانيات تفوق بكثير ما كان متاحاً للرجل العادي. فكان لديهم حُدْمٌ، وقَدّموا القهوة والتبغ إلى ضيوفهم، وتمكّنوا من توظيف المعلمين، وكانوا متعلّمين وتمتّعوا بالحماية الإنكليزية، أي أنّهم باختصار تنعموا بالثمار المترفة للنظام النخبوي اللاطائفي من دون أن يقدرّوا تماماً مدى ما تُلزم القهوة والتبغ والطعام الذي تمتّعوا به، سواء في قصر الأمير بشير على سبيل المثال، أو لدى البطريرك الماروني في قنوبين، تبادليةً في المعاملة بين الرجال المهذّبين المتحضّرين، فقد كانوا عاجزين عن إدراك واستيعاب المدى الذي تجاوز فيه المجتمع المحلي وفاق مجرّد مجموع أجزائه المختلفة.

وإذا تعقّقنا في صلب الموضوع، نجد أنّ المبشرين اعتقدوا أنّ ما من داعٍ يستوجب دراسة ثقافة ما، قبل السعي إلى تحويلها. ومع أنّهم انكبوا باجتهاد على دراسة العربية واستوعبوا مبكّراً صعوبات اللّغة، بيد أنّ التمكّن من العربية كان بالنسبة إليهم مجرّد وسيلة هدفها غاية محتمّة ومقدّرة، إذ إنّ ما من شيء يجب أن يقف حائلاً بينهم وبين محاولة تبليغ الحقائق المتأصلة في الأناجيل لشعوب سوريا وفلسطين وجبل لبنان، تماماً كما نقل ديفيد برينارد الحقائق عينها إلى هنود أميركا الشمالية ذات يوم.

سلك المبشرون دربين للتبشير في الحال: تمثل الأول في التعليم، بحيث غدت منازل المتزوجين منهم مكاناً للتعليم غير الرسمي، فتباهى بيرد وغوديل بأنّ زوجاتهم قد عكسن «ذكاء الفكّون الأنثوي من المجتمع الأميركي وتأثيره»²⁵⁸. فاستقبلوا بضعة صبية وفتيات من الفقراء المعوزين، كما كان ظاهراً في محاولة لغرس سلوكيات مسيحية متحضّرة ولائقة في نفوسهم، ثم قاموا بتأسيس مدرسة أكثر رسمية للأولاد، وذلك في تموز/يوليو 1824، موظّفين مواطناً من أهل البلاد لتدريس الكتاب المقدس بالعربية²⁵⁹.

أما الدرب الثاني فقد تمثل في الهداية المباشرة. وكان جوناثان كينغ هو الأكثر تبخّراً في اللّغة العربية بين المبشرين جميعاً في السنوات الأولى

من وجودهم في سوريا العثمانية، بحيث تفوق على فيسك وبارسونز في قدرته على الانغماس في المحيط العربي. وقد كان كينغ ابناً لمزارع من فرانكلين كاونتي في ريف ماساتشوسيتس، علّم ابنه قراءة الكتاب المقدس برمته من سفر التكوين إلى سفر الرؤيا في سن السادسة، ليكبر كينغ ويصبح إنجيلياً مصقفاً على هداية العالم²⁶⁰، ولهذا كان هو من بادر بالهجوم في صيف 1823. مكث كينغ الذي قَدِم مسلّحاً برسائل تعريف من كل من المطران الماروني حنا مارون المقيم بكسروان، والليدي هيوستر ستانهوب المقيمة ببيت رجل «عربي» تاجرٍ ماروني من دير القمر يدعى يوسف دوماني، وقد قام كينغ بتوظيف ابنه البالغ خمسة وعشرين عاماً لتدريسه اللغة العربية بدوام كامل. وبالزغم من الترحيب الذي لقيه من الأسرة المضيفة وعدد من زيارات المجاملة التي شرفه بها كهنة موارنة، فإنّ كينغ استمرّ في التحايل على جميع مستمعيه لإقناعهم بنهاية الزمن الوشيكة وحاجة كل البشر الملحة إلى التجديد والانبعاث.

على الزغم من نكران الذات المُؤنَّسب «أنا دودة ولست إنساناً» كما أخبر معلّمه فإنّ كينغ كان مبشراً بادي الوثوق بنفسه²⁶¹. وقد ظنّ، لكونه قد درس في كلية آندوفر، ثمّ درس العربية في باريس على يد المستشرق سيلفستر دي ساسي، أنّ معرفته الوثيقة بالكتاب المقدس وانهماكه في شؤون الدنيا قد منحاه أفضلية وميزة لا تقاومان بالمقارنة مع الكهنة الموارنة من القرويين²⁶². فقام بحضّ مضيّفيه مرآزا وتكرّازا على الولادة من جديد، وسخر من أيقونات مريم العذراء الكليّة الوجود، وداوم على منازعة رجال الدين في العلن في مسعى لا يقلّ عن خزيهم وإكراههم على الهداية والتجدد.

فبينما كان كينغ يقرأ، على سبيل المثال، المزمور الثاني والعشرين مع معلّمه، وذلك في الخميس الموافق فيه 21 آب/أغسطس 1823، وما كاد يصل إلى المقطع «تذكر وترجع إلى الرب كل أقاصي الأرض؛ وتسجد قدامك كل قبائل الأمم»، وإذ بكاهن يدخل الغرفة، فسأله كينغ إذا كان ذلك الزمن في الماضي أم أنه لم يأت بعد؟ غير أنّ الكاهن «لم يدر بما يجيبني»، هكذا يكتب كينغ مبتهجاً بنصره. وما كاد يُمسك بزمام الأمور، حتى خطب المبشّر بالحاضرين كافة العائلة والضيوف والكاهن الفحزج بأنّ الظلمة تغطي العالم الآن. وسيحين قدوم يسوع المسيح ليحكم الأرض وليعرف الكل اسمه. ثم التفت إلى معلّم العربية، وجعله يفتح الكتاب المقدس ويقرأ سفر الرؤيا 320:1

ورأيت ملاكًا نازلًا من السماء معه مفتاح الهاوية، وسلسلة عظيمة على يده.
فقبض على التنين، الحية القديمة، الذي هو إبليس والشيطان وقبده ألف سنة.
وطرحه في الهاوية وأغلق عليه، وختم عليه لكي لا يُضِلَّ الأمم في ما بعد، حتى تُتِمَّ الألف السنة، وبعد ذلك لا بدَّ أن يُحلَّ زمانًا يسيرًا.

وبينما كان يقرأ، ران الصمت على الجميع، وانتحبت جدّة الأستاذ، وبالكاد تمالك كينغ نفسه عن البكاء، بناء على روايته. ثم حاضر في مستمعيه بأنّ كنيسة المسيح التي أسسها التلاميذ الرسل قد حادت عن الحق، وأنّ الظلام قد عمّ وانتشر، فبات يتعيّن على كل مسيحي أن يقرأ هذه الكلمات في كنائس آسيا²⁶³.

غادر كينغ دير القمر ليتابع رحلاته، فعاد ثانية إلى فلسطين، حيث أمضى الشتاء قبل العودة إلى دير القمر في منتصف 1824، ليستقبل بحفاوة وترحاب مزّة أخرى²⁶⁴. وقد ازدادت جرأته الآن على معاودة الجدل والسجال بصورة أكثر علنية بفضل عربيته التي غدت أفضل بكثير. فيكتب في 24 حزيران/يونيو إلى آيزاك بيرد في بيروت، قائلاً «زرت السوق والعائلات مجادلًا ومناظرًا ومبشّرًا»²⁶⁵. كذلك، حث رفاقه المبشرين في آب/أغسطس من العام نفسه على أنه «يجدر بنا بالتأكيد أن ندرس ونتحدث ونبشّر، كمن يداهمم الوقت للعمل»²⁶⁶. لقد أكسب الأسلوب الصريح كينغ الكثير من المعجبين، ومن بينهم أسعد الشدياق الذي علّمه السريانية بشكل مكثف في دير القمر في صيف عام 1821²⁶⁷. وبالزغم من كل استحضاراته لمشاهد الأبدية المروّعة، فإنّ الرجل الذي كان يوزّع الكتاب المقدس على إخوانه مقن يزعمون أتباعه ويحثهم على قراءته بأنفسهم، تمثّع ببساطة عميقة في السلوك. بيد أنّ جهوده الرامية إلى إعلان «الحقيقة» الجوهرية للخلاص عبر يسوع المسيح وحده، قد نُبذت من جانب كاهن ماروني عام 1823، لكون مناظرته افتقرت إلى العربية السليمة، إلّا أنّ الأمر ما عاد كذلك بحلول عام 1825، بحيث بات في مقدوره الوعظ والكتابة بطلاقة بهذه اللّغة، كما برهنت على ذلك صلاة مطوّلة له بالعربية في صور في كانون الثاني/يناير 1825، ناشد الله في غضون أنها أن يغفر للجميع ويمنحهم «الإيمان الذي يطهر القلب ويعمل بالمحبة ويغلب العالم»²⁶⁸. لم يكن كينغ عاميًا «جاهلًا»؛ إذ كان ذلك باديا

للجميع، بحيث يعترف أحد سكان دير القمر بأنه «يجيد العربية بطلاقة»، مدوّنًا على الورق الملاحظات الوحيدة المتبقية بالعربية، والتي تصف المبشر الأميركي: «كان الجميع منزعجًا وقلقًا منه، فقد اعتقدوا أنه بالرغم من وسامته وشبابه كان إنكليزيًا، وبالتالي لا دين له»²⁶⁹. ولكن الرجل تمثّع بصدق وإخلاص لا شك فيهما، دفعا بالبعض إلى الاستماع إلى كلمات ذلك الأميركي الذي افتقر دينه أي البروتستانتية إلى المكانة القانونية في الإمبراطورية.



ما كان من جميع جهود كينغ لإحياء نهضة دينية على الطريقة الأميركية، إلا أن أعادت التجربة البيوريتانية مع الهنود إلى الأذهان، بحيث كان مصفًا على كشف جهل خصومه ومناوئيه وفضحهم أمام رعيتهم، وإظهار عجزهم في مسألة الخلاص الحاسمة، وذلك على غرار البيوريتانيين. إلا أنه، بخلافهم، لم يحظ بدعم محاكم عامة تحظر عبادة الأوثان المزعومة؛ ولم يمتلك ميليشيا ولا مستوطنين يُخضعون السكان الأصليين بشكل مباشر أو غير مباشر؛ كما لم يسعفه داء يختزل صفوفهم ويُضعفها بقسوة، أو أيُّ تكنولوجيا تؤثر فيهم أو ترؤعهم. ومع ذلك، تطّلع إلى النتائج ذاتها التي سعى جون إليوت وراءها سُدَى، على الرغم من المزايا الكثيرة التي توافرت له قبل قرنين من الزمن. اشتغل المبشرون الأميركيون العاملون في الشرق العثماني، بخلاف بولس على مارس هيل أو ديفيد برينارد في كروسويكسونغ مباشرة، على طوائف امتلكت حسًا قويًا بمسيحيّتها وكوّنت جزءًا من عالم إمبراطوري، كان لا يزال واثقًا وإن كان غير متيقن بعد بقدرته على مقاومة الزحف الغربي. فإذا تبدّى الفاتح الإسباني هيرناندو كورتيز كإله للأزتيك، كما أكد مرارًا، وذلك تحقيقًا لنبوءات معينة لديهم، فقط ليستغل هذه المصادفة بتداعيات غاية في القسوة، بدا كينغ بشرًا من دون أدنى شك، هو ورهطه الصغير من المبشرين، أمام مختلف سكان الإمبراطورية العثمانية. ولكن مع احتقارهم الكامل لـ«جهل» الشرق، كانوا هم أنفسهم على جهل كبير بالتواريخ المتنوعة لأولئك الذين سعوا جاهدين من أجل تحويلهم. وعلى الرغم من إتقانهم سرديّة معيّنة للتاريخ الأميركي، كانت المعرفة الحرفية بالتوراة جوهريّة فيها، فإنهم ولجوا الآن عالمًا مكوّنًا من سرديات متعددة ومتناقضة غالبًا على الرّغم من تعايشها، تتراوح بين الماروني الإكليريكي المتقوقع عمدًا والعثماني الإمبراطوري المتعالي بغطرسة.

لم يخلد البطريرك الماروني إلى التراخي والكسل مع أن توازنه قد تززع بداية بالظهور المفاجئ للبروتستانت الأميركيين، الذين حسبهم حجاجاً عن طريق الخطأ، أو ربما مبشرين إنكليزاً معنيين بخلص اليهود فقط. لكنه سرعان ما حدس أن هدفهم هو محو دينه وطائفته كما يعرفهما، ولاسيما بعد أن شرع المبشرون الأميركيون بما وصفوه هم على أنه إعادة فتح للأراضي المقدسة. وقد جسّد البطريرك حبيش الاستجابة المحليّة الأكثر حدّة لينغمس الطرفان بهمة في حرب إبادة مجازية متبادلة لا هوادة فيها؛ هذه الحرب التي تمّ خوضها بلغة دينية ظاهرياً «المسيحية الحقّة في مواجهة «الوثنية»، و«الإيمان الثابت» مُحَرَّض ضدّ «الهرطقة» واستخدمت فيها مصطلحات أريكت وشوّشت الصدام التاريخي المتكشّف، بحيث تنازعت السردية الأميركيّة الهشّة عن «الشعوب المختلطة» للشرق الوثني المجدّف عشية الرجعة الثانية للمسيح مع سردية أخرى بالهشاشة ذاتها عن طائفة «قويمة وثابتة الإيمان» لم يتزعزع نقاؤها العقائدي «أبداً» على الرّغم من تموضعها بين «الغرباء».

لا بدّ من أنه قد تناهى إلى مسمع البطريرك حبيش في وقت لاحق على عشاء جوزيف وولف وجوناس كينغ وبليني فيسك معه في قنوبين في تشرين الأول/أكتوبر 1823، بعد أن تركا لديه نسخة من التوراة بدون الأبوغرافيا، خبزٌ وصول بيرد وغوديل مصحوبين بزوجتيهما إلى مقر إقامتهم ببيروت، كما لا بدّ من أنه قد سمع عن تصرّفات كينغ في دير القمر، وعن الكتب المقدسة التي كان أولئك المبشرون يوزعونها في طول البلاد وعرضها.



«البركة الرسوليّة والنعمة السماوية تحلّ متضاعفة وتستقرّ مترادفة على ذات أنفس وأجساد شعبنا ورعايا أبناء طائفتنا المارونية القاطنين في المدن والقرى بوجه العموم من كل ذي قدر وقياس باركهم الربّ الإله بأنم بركاته العلوية أمين»؛ أعلن البطريرك الماروني بعبارات البركة هذه أول شجب وإدانة قاسية ومريرة ل«الليبارتي» أو «البيبليكيين»، وذلك في 21 كانون الأول/ديسمبر 1821²⁷⁰. وقد سعى بخرمه هذا، ليس لسحب المبادرة من الأميركيين فحسب، بل وبصورة أكثر إلحاحاً، للتعريف بمصطلحات اللقاء التبشيري من منظور ماروني بطريركي لا لبس فيه، بحيث موضع قدوم البروتستانت الأميركيين القريب العهد وهم «بعض أنفار من طائفة الإنكليز»، بحسب وصف منشور 1823 لهم ضمن تاريخ

إيمان ماروني ثابت وقويم موغل في القدم. بيد أن قدوم الأميركثيين قد أضرم من جديد صراغاً عبرتاريخي بين الخير والشّر؛ بين الشيطان والله، «إذ كان الخائن عدو الخير والجنس البشري لم يزل مجتهداً ليبت سقمه القاتل في أعضاء الجسد السزي، أعني به المؤمنين أبناء الكنيسة المقدسة»، وما زال يسعى إلى الآن كي «يزرع زوان التعاليم الفاسدة في حقل الرب الصباوت». ثم يستطرد البطريرك قائلاً:

وهذا يفعله تارة بنفسه وطوراً بواسطة أتباعه الملحدين أعداء الكنيسة الرومانية أم جميع الكنائس ومعلمتهن، وذلك بحيل مختلفة الأنواع ليضل المسيحيين ويقود البسيطين نحو الضلال والطغيان فمن ثم خزاه الله قد حرّك في هذه الأيام بعض أنفار من طائفة الإنكليز الملقبين باسم ليبارتي أي تابعي الكتاب الذين أقبلوا إلى هذه البلاد من مدة وجيزة وحضروا إلى قرية عين طورة بصفة مرسلين لابسين جلود الحملان ومن داخلهم ذئاب خاطفة وأخذوا يجولون ما بين ملتنا المارونية متظاهرين كأنهم قاصدون التنزه والتفرج على هذه البلاد، أمّا باطنهم فمملوء شراً ومكراً مصطحبين معهم كتب العهد العتيق والجديد مطبوعة بلغات مختلفة سريانية وعربية وغيرها وهي مختلفة أيضاً، فبعضها مشحونة غلظاً وبعضها صحيحة النقل نظراً إلى الأجزاء المطبوعة فقط لأنهم قد حذفوا من هذه الكتب سبعة أسفار مقدسة إلهية وهي سفر طوبيا، سفر يهوديت، سفر الحكمة لسليمان الحكيم، سفر يشوع بن سيراخ باروخ المقترن مع أرميا، سفر المكابيين، مع أن هذه الأسفار مقبولة من الكنيسة الرومانية والذين لا يقبلونها مقدسة إلهية فهم محرومون حسب تحديد المجمع التريدينيني العام المقدس في الجلسة الرابعة وقصدهم أن «يبدروا» كتبهم هذه بين أبناء طائفتنا المارونية المستقيم إيمانها الموطدة على الصخرة البطرسية التي ما أحتت على الدوام ركبها لباعال الصنم.

وفي حين كان الإصلاح الكاثوليكي المضاد الذي ألمح إليه البطريرك معروفاً تماماً من قبل المبشرين، غير أن إصراره على أنه «لم يعلم هؤلاء الخادعون أن إيمان بني ملتنا الكاثوليكي الروماني الموشس على صخرة ماري بطرس لا يتزعزع إذا ضدم من رياح هذه التعاليم الفاسدة»، إنما

يستعيد أسطورة البقاء الماروني الأكثر حميمية في وجه الهرطقة اليعقوبية في جبل لبنان؛ تلك الهرطقة التي خلد ذكرها ابن القلاعي والدويهي من أجل آباء الكنيسة، والتي كانت مجهولة تمامًا للأميركيين (وبالتأكيد لدى الغالبية العظمى من الموارنة في القرن التاسع عشر).

وكما كان جوناثان كينغ وبليني فيسك وغيرهما من المبشرين غير قادرين على فهم واستيعاب المجتمع الذين سعوا لفتحه والتغلب عليه، بحسب شروط ذلك المجتمع ولغته، بل قاموا بدلاً من ذلك بتلويحه بضربات فرشاتهم غير المصقولة على قماش كنفاهم الطائفية، كذلك أعلن البطريرك بدوره رفضه القاطع اعتبار «رجال الكتاب المقدس» إلا نذير شؤم ل «تجديف جديد». وفي حين أصر الجانبان على التزامهما بخلاص النفوس والأرواح، مدعين المعرفة بالكتاب المقدس، عجز كلاهما عن إبراز بزه وإحسانه إلا من خلال نفيه الآخر، بحيث اتهم حبيش المبشرين باتباع ضروب من الخداع لإغواء الموارنة المؤمنين، ومن ضمنها الكتابة بالعربية والتبشير والطواف بين الناس، والتظاهر بالتعاطف والإحسان لرشوة الفقراء، وشراء الكتب المقدسة المعتمدة وتوزيع نسخهم المليئة بالأخطاء مجاناً بدلاً منها، بل بلغ بهم الأمر حد إغواء الموارنة بالسفر إلى بلادهم من أجل الدراسة والعودة كمبشرين إلى جبل لبنان لنشر عقائدهم الفاسدة. وهكذا، أصدر يوسف حبيش خرمًا انتقى فيه آية من رسالة كورنثوس الأولى 5:13، يحض فيها القديس بولس المؤمنين على عزل الخبيث من بينهم، مستشهدًا ومنوِّهاً بالسلطات البطريركية المنوطة به لتولي الرعية التي ائتمنه عليها «مخلصنا وسيدنا يسوع المسيح» بيقظة وحرص، ومحياً بوضوح على أنظمة «المجمع اللبناني المقدس» لعام 1736 وقوانينه:

نرسم ونأمر حسب رسوم المجمع اللبناني المقدس على جميع أبناء طائفتنا أفرادًا وأجمالًا سواء كانوا إكليركيين أو عوامًا رهبانًا أو راهبات قانونيين أو غير قانونيين من أية طغمة ورتبة ووظيفة كانت بوجه العموم ونحتم الحتم الكلّي بكلمة الرب العزيز سلطانها أنه من الآن فصاعدًا لا أحد يقتني كتبهم ولا يبيعهها ولا يشتريها ولا يهبها لغيره ولا يطالع بها ولا يقرأها ولو لأية علة كانت ولو فرضنا أنه يوجد بها نسخ صحيحة طبق النسخ المطبوعة في رومية ومن كان عنده كتاب من كتبهم إن كان من العهد العتيق أو الجديد أو

من كتب الصلوات المختصة بهم أو من نسخ وعظهم وكتب أخوياتهم أو من الكتب المؤلفة منهم ضد الديانة المسيحية فنرسم أن هذه جميعها تُحرق أو تُحضر لدينا في دير قنوبين لأننا لا نسمح ولا نأذن بإبقائها عند مقتنيها... كذلك لا نسمح لأحد من طائفنا على الإطلاق بأن يشارك هؤلاء الأنفار في جميع متعلقات الديانة مثل حضور الصلوات عندهم واستماع عظاتهم والتكلم معهم بما يخض الديانة وما أشبه ذلك. ثم لا نسمح لأحد أن يتعلم في مدارسهم أو يطالع مؤلفاتهم.

لقد تمّ النطق بالعقوبة التي ستلحق بمن يعصي هذا الحرم بوضوح لا لبس فيه، إذ سيجزّد رجال الدين من سلطاتهم. وأما العامة فسوف يُحرمون كنسيًا، بحيث يشدّد البطريرك على «أنّ مثل هذه الأشياء المسيّبة من مثل هؤلاء الأشخاص يجب أن يُحترس منها غاية الاحتراس لكيلا تفسد الضمانر السليمة من هذه المعاصر الرديّة»، الناجمة عن هرطقات «الغرباء» القادمين لتقسيم رعية الله.

لقد شكّل هذا الحرم أولاً وأخيرًا وثيقةً كنسيةً موجّهةً من بطريرك مسيحي إلى رعيته تحزّم الاتصال الديني بالمبشرين وتستحضر المجامع الكنسية وتاريخ الإيمان الثابت، بيد أنها كانت موشاة، في مجملها، بمفردات تعكس النظام الاجتماعي التقليدي للبنان العثماني؛ إذ مثل الحرم، من أسطره الافتتاحية إلى تصويره دينامية الهرطقة كعملية يمكنها أن تُغوي بسطاء العقول من العامة وتودي بهم إلى الهلاك الأبدي؛ مثل نظامًا محافظًا ومُسكّنًا للأشياء عرف الناس جميعًا من خلاله مراتبهم ومواقعهم في ظلّ العناية الأزلية لأسيادهم الديويين والإكليركيين، بحيث شكّلت الطيبة التي جُبل عليها التابعون من العامة، والتي يستحضرها لفظ رعايا أو رعية (كانت المفردة ذاتها في المنشورات العربية للبطريرك الماروني كما في الفرمانات الإمبراطورية التركية العثمانية) الضعف المتأصل فيهم أيضًا؛ ذلك بأنّ الخطر الكامن في قراءة العامة لكتاب مقدس غير مجاز ويزعم أنه محشو بالأخطاء لا يقتصر فحسب على الشتم وحده الذي يسكبه الغرباء القادمون من البعيد ليهذّوا بقلب نظام الأشياء المفترض أنه طبيعي ومحض رأسًا على عقب، بل أيضًا على السذاجة الجوهرية للرعية العادية التي يستوجب دائمًا سوقها وتأديبها.

مثل الموارنة بهذا المفهوم الجبهة الأمامية لنظام عربي عثماني

متنافر ومتضارب مع كونه ملتحقًا ومتناسكًا. وقد كان هذا النظام متصدغًا دينيًا واجتماعيًا بطريقة مكنت الموارد من الازدهار في جبل لبنان، في الوقت الذي جعلهم وغيّرهم من الجماعات المسيحية الشرقية عرضةً لوطأة الهجمة التبشيرية. فتمامًا كما كانت حصيلة ضغط الهجوم الكاثوليكي قبل قرن من الزمن على ما دُعي بالخطأ المشرقي، بطريركية رومية أرثوذكسية هشة وغير حصينة، كذلك خَلفت الهجمة البروتستانتية كنيسة مارونية عرضة للخطر. فعلى الرغم من الفوارق بين البروتستانتية الأميركية والكاثوليكية الأوروبية، فإنَّ المبشرين الغربيين تمكنوا من استثمار المسافة المجازية واستغلالها علاوة على استغلال المسافة المادية التي فصلت الذمي في المقاطعات عن المركز الإمبراطوري في إسطنبول. وقد تمكن الأسياد الذميون والمسلمون في الوقت ذاته، من نشر لغة الهرمية المحافظة، بل قاموا فعلاً بذلك، في مسعى لمقاومة الاعتداء والاقترام المزعزع للمبشرين «الغرباء».

استدعى إقناع السلطان مثلًا، كي يقوم بإبطال تدبير سابق شرعن وأجاز النشاط التبشيري اليسوعي بين الأرثوذكس (وغيرهم من الرعايا المسيحيين) لكون المبشرين ومتحوّليهم قد تسببوا بقلب الهرمية والنظام الصحيح، مناشدةً ملحة من البطريرك الأرثوذكسي في إسطنبول عام 1722، أي قبل وصول المبشرين الأميركيين بوقت طويل²⁷¹. لقد عكست تلقائية الحكام العثمانيين واستعدادهم للتسامح في مسألة هداية المبشرين لغير المسلمين في محيط التخوم الخارجية لإمبراطوريتهم إلى حد ما، روحًا إسلامية قانونية تبيح لطائفة معينة من الرعايا المسيحيين الخاضعين الخروج عن نطاق قانون الدولة²⁷²، ذلك بأنَّ الازدراء الراشح حرفيًا وقانونيًا من عبارة «الكفر ملة واحدة» تلك العبارة المكونة في قرار صادر عام 1750 عن السلطات الدينية السنية في الإمبراطورية لم يعكس الفوقية والاستعلاء الإسلاميين على المسيحيين المخضّعين فحسب، بل تعذاهما إلى قلق وعناية بالنقاء الإسلامي وسط التعددية²⁷³.

لم يكن الضغط الغربي هو ما عرقل قدرة الدولة الإمبراطورية على إدراك طبيعة الهجمة التبشيرية الأميركية في ذلك الحين، بل إنما طريقتها وأسلوب تعاملها مع هوامشها الدينية والمادية (وخصوصًا بين الموارد في جبل لبنان). ومن الأمثلة على ذلك ما جرى عند اعتقال فيسك وبيرد في القدس في شباط/فبراير 1824، بعد أن ارتدى كلاهما عمامة بيضاء كانت حكزًا على المسلمين، لافتين الأنظار من دون مبرر بإحضارهما صناديق

كتب بالعربية من دون إذن أو موافقة ليقوما بتوزيع بعضها بين المسلمين. وسرعان ما أطلق سراحهما وسمح لهما بتوزيع الكتب المقدسة في فلسطين، ما اقتصر ذلك الأمر على غير المسلمين²⁷⁴. لكن بينما عجز الأميركيون عن تأسيس محطة دائمة في القدس، أبيع لهم الإقامة ببيروت وهداية غير المسلمين.

لم تنجح الطوائف والجماعات الكاثوليكية في انتزاع فرمان إمبراطوري من أسيادهم الإمبراطوريين ضد المبشرين إلا حين جعل المبشرون الأميركيون وجودهم الصاخب محسوسًا في حلب عام 1824، وهم يعاودون توزيع الكراريس الدينية بصحبة جوزيف وولف الماكر. بيد أنّ فرمان حزيران/يونيو 1824 لم يحظر المبشرين ولا حتى أشار إليهم صراحة، بل قام فقط بإدانة الكتب القادمة من «أراضي الفرنجة»، لكونها تهدد بإفساد **العوام** الدينية وقلبها، الأمر الذي سيُفضي حتمًا إلى الفوضى والإخلال بالنظام في الحقل العام. لذلك أمر السلطان بإعادتها إلى أوروبا، وحظر استيرادها وبيعها مستقبلًا، علاوة على منع طباعتها في الأراضي التابعة للإمبراطورية وتحريم اقتنائها من جانب المسلمين، مُضدًا بذلك أمرًا بمصادرة مثل هذه «الكتب الباطلة» وإحراقها على الفور في حال وجودها بينهم²⁷⁵. وعزف فرمان بهذا على وتر مختلف من النقاء والطهارة الدينية عن المنشور الماروني. فإذا كان الأخير قد شدّد على الإيمان الثابت القويم للموارنة المحاصرين والمطوّقين من جانب عالم من الهراطقة وغير المؤمنين، فقد شدّد الأول على السيادة الانتصارية للإسلام.

بقدر ما اختلف المرسومان الماروني والعثماني فأحدهما محلّي إقليمي والآخر إمبراطوري، والأول مسيحي والثاني إسلامي، وأحدهما كنسي ديني والآخر سياسي إلا أنّهما لم يكونا مستعصيين على المقايضة، وقد استوقف فرمان المبشرين عند تناوله منفردًا وخارج السياق على أنه «وثيقة خرقاء سُويت على عجل وتعجّ بالسخافات والتكرار والتناقضات»²⁷⁶. ولكن إلى الحد الذي يشدّد فرمان والمنشور معًا على دخيلية الخطر والتهديد التبشيري الوشيك، كان هذان المرسومان رمزين لنظام عثماني إمبراطوري أقرّ وأجاز خضوع الذميين للمسلمين وخضوع **العوام** للأعيان، غير أنّهما مثلاً بتناولهما معًا سردية هائلة ومضادة لوجهة النظر التبشيرية بشأن الإمكانية والرغبة في تغيير جذري عميق. فقد أيد السلطان والبطريرك أسطورة الانسجام والاستقرار المفترض تأصلهما

وملازمتها للنظام الاجتماعي، سواء أكان مارونيًا كنسيًا أم سياسيًا عثمانيًا. فإذا ما أباحت لغة تحيز وتمييز قانوني متخندقة بين المسلمين وغير المسلمين وشرّعت الإمبراطورية على مصراعيها أمام النشاط التبشيري الأميركي، فإنّ لغة أخرى بالقوة ذاتها، وإنما أكثر شيوعًا وانتشارًا، وأوسع تداولًا ومشاركة بكثير، أي لغة الهرمية، قد غلّت وقيدت هذا النشاط، بحيث التزم كلٌّ من السلطان والبطريرك، بالتبادل، تسكين وإخماد الرعايا ذواتهم الذين كان المبشرون الأميركيون يسعون إلى تغيير حياتهم راديكاليًا الآن.



«إنّ فَرَمَانَ السَيِّدِ الْكَبِيرِ بَدَأَ يَفْتَرُ وَيُضَعْفُ بِاعْتِقَادِي»؛ بهذه الديباجة أعرب جوناس كينغ في حلب عام 1824 عن اعتقاده أنّ اللحظة باتت مؤاتية للانقراض مرة أخرى. وقد اتفق كليًا وآيزاك بيرد على أنّ على كل مبشر نقل رسالته وكأنها الأخيرة لنفوس وأرواح هامة مستسلمة²⁷⁷. وهكذا، رفض المبشرون الارتداع بالفرمان أو الأمر البطريركي، بحيث اعتقد كينغ وإخوته أنّ في مقدورهم استغلال التوتر المتضنّ في صلب عالم عثماني ما قبل حدائي، وذلك باسترضاء الحكام العثمانيين عن طريق تفاديهم للمسلمين مع الإصرار على انتهاز مزاياهم المزعومة مع المسيحيين. وما إن أذفت باكورة كانون الثاني/يناير 1825، حتى كانوا قد أعدوا ردّهم على البطريرك، مفنّدين فيه كلّ التهم باستثناء واحدة، بحيث اعترفوا صراحة بخرق وانتهاك قرارات مجمع ترينت التي حرّمت العائمة الوصول المباشر إلى الكتاب المقدس بلغاتهم، فقد كان لكلمات يسوع المسيح في نظرهم سلطان أقوى في تقضي الكتاب المقدس مما لقرارات البشر. وبهذا، أعدّ المبشرون وقدموا على خزم البطريرك المشحون والمثقل اجتماعيًا وكنسيًا، ردًا مشحونًا ومثقلًا توراتيًا. فقاموا بالاقْتَبَاسِ مِنْ جِيروم وأمبروزو وكيرلس السكندري، ومن مجمع لوديسيا، ومن غريغوريوس اللاهوتي وأمفيلوخوس وأثناسيوس، من بين جمع من آباء الكنيسة المؤسسين، ودعوه بالجواب أو الردّ، مناشدين البطريرك منح «مقترحاتهم تمحيضًا جدّيًا وموضوعيًا». بيد أنّ الردّ، بطبيعته التأويلية وبرهنته على سعة اطلاع المبشرين، واحتكامه إلى سلطة آباء الكنيسة الأوائل الذين اعتبر المبشرون أنفسهم ورثتهم المباشرين عن طريق الإصلاح والبيوريتانيين، لم يشكل دعوة إلى الحوار، بقدر ما كان بيانًا واضحًا لا لبس فيه، اختتمه الأميركيون معلنين: «نودّ أن يعلم الجميع بأننا

خطاة أشقياء مولودون بالخطيئة وأبناء العقاب الإلهي بالجوه، ولا خلاص لنا سوى باستحقاق يسوع المسيح»²⁷⁸.

بينما كانت الخطوط المتشددة تُرسم على الجانبين، تواصل اهتمام الكثير من الموارنة بالمبشرين ورسالتهم، واستمر استقبال جونا كينغ بحفاوة في دير القمر؛ البلدة التي كان من الجلي بعدها عن متناول البطريرك المباشر. وقد جمع الكهنة الموارنة بالطبع الكتب المقدسة بناء على أوامر البطريرك. أما الناس فلبثوا على العموم «ودودين كما كانوا دائماً وبقية نقاشاتنا حرة»، بحسب عبارات كينغ²⁷⁹. وقد أصر مضيفه الماروني يوسف دومانى على إبقاء منزله مفتوحاً لـ «الرجال الإنكليز». لكن موارنة من أمثال سعد بن باز، الذي قرأ الكتاب المقدس الذي منحه إياه كينغ، كانوا في الحقيقة أكثر يقظة وحرصاً من الأميركيين تجاه التبعات المحليّة والسياق الذي تكشفت هذه الدراما التبشيرية من خلاله، بحيث زار سعد الماروني تحديداً كينغ للبحث عن أرضية مشتركة لكونه كان كارهاً معارضة بطريركه. إلا أن كينغ واصل الهجوم مشيخاً إلى يوسف حبيش، «يأمركم كاهنكم الأعلى بإتلاف كلمة الله، فهو عدو لله ولكلمته المقدسة؛ عدو يسوع المسيح ولإنجيله، ومن واجبك عدم إطاعته فيما أمر به». غير أن الماروني توصل إلى كينغ، «انذهب وكلم البطريرك»، لكن كينغ لم يتراجع وأجابه: «ليس لدي وقت للذهاب ورؤية كل من يعارض كلمة الرب، ولا أعتقد أن من واجبي الذهاب لرؤيتهم»²⁸⁰. ولكن، بقدر ما أجّل السلطان والبطريرك، كل بحسب نواميسه وأعرافه، معرفة كيفية استمالة الرجال في الماضي وكيفية الاحتفاظ بهم تالياً، تطّلع المبشرون إلى كيفية استمالة الرجال مستقبلاً. فبالنسبة إليهم، كان من المهم خلاص الرجال والنساء، لا الاحتفاظ بهم.

تكمّن مفارقة هذه القراءة الخلاصية للواقع المحلي في أن كينغ غدا الأشد انغماساً في التقاليد والعادات المحليّة من بين جميع المبشرين، سواء في العادات أو الملابس، كما أنه كان الأكثر ارتياحاً في التعامل مع اللّغة العربية من بين جميع المبشرين المؤسسين بارسونز وفيسك وغوديل وبيرد بحيث استطاع بحلول عام 1825 الكتابة بالعربية والتعبير عن نفسه بطلاقة. وتماماً كمثّل اعتراف بولس في رسالة كورنثوس الأولى (9:22) بأن «صرت لكلّ كلّ شيء لأخلص على كل حال قوماً»، تكيف كينغ في عاداته الظاهرية ليكتسب المعجبين والمتحولين. بيد أنه، بالرغم من انغماسه التام في الثقافة المحليّة، كان أشدهم ممانعة للتوافق

والتسوية معها، وأقلهم تكتيفًا مع قيودها. وفي الواقع، تمنى كينغ، وطالب السكان الأصليين بتحرير أنفسهم من حياتهم المباشرة، ومنح «المسيحية» امتيازًا على الثقافة، والنص على السياق. فيسأل سعد الماروني، «من هو البطريرك؟ بل من هو البابا نفسه؟ حفنة من الطين! قد يؤذيكم البطريرك، وربما يتمكن من أخذ أرواحكم. لكن، كما قال يسوع المسيح، لا تخافوا من يملك القوة على قتل الجسد فقط، ولكن خافوا من يستطيع إهلاك كل من الجسد والروح في جهنم. فمن تختار [أنت] أن تطيع؟ الله أم الإنسان؟»²⁸¹

وصل ازدرء المبشرين بالتاريخ المحلي إلى ذروته في توبيخ وتعنيف دبجها كينغ عشية مغادرته سوريا²⁸²، كُتبا بحذق كمناظرة متروية بالعربية، فُصد بها طرح أسباب امتناعه من أن يصبح كاثوليكيًا لأكبر جمهور مسيحي محلي ممكن. فيشرح فيما دُعي «رسالة الوداع»، أسباب اعتبار البروتستانتية، التي يطبقها هو وزملاؤه من المبشرين، الطريق الوحيد للخلاص. وقد وُجّهت «رسالة الوداع»، التي فرغ منها في مطلع أيلول/سبتمبر 1825 وترجمها بمساعدة أسعد الشدياق، إلى أصدقائه في القدس والرملة ويافا وصور وصيدا وبيروت ودير القمر ودمشق وحلب وطرابلس وأنطاكية. ولم تشكل الرسالة المفعمة بالإحالات الدينية أول بيان تبشيري موزع على نطاق واسع لإيمان أبرشي أميركي محافظ فحسب، بل شكلت أول دعوة عامة إلى بيوريتانية عربية أيضًا: على «الأصدقاء» المسيحيين الشرقيين أن يصبحوا أفرادًا «مسيحيين حقيقيين» كي يحظوا بالخلاص، وعلى كل منهم أن يقرأ كلمة الله وأن يبدي إيمانه بيسوع المسيح، إذ يتحتم على كل واحد أن يولد من جديد بالروح بعد أن تحل عليه نعمة الروح القدس التي تدل عليها المعمودية الأولية، لكنها لا تشتمل عليها. أما غير التائبين فلهم القصاص الأبدي.

امتلاً إطار الإيمان الأميركي الأخرى بالتفاصيل التاريخية المنقولة مباشرة من التاريخ الأوروبي، بحيث لم تكتفِ الهجمة غير المسبوقة على عقيدة الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ومعها الكنيسة المارونية، بكونها إعادة وتكرارًا لاعتراضات بروتستانتية نموذجية تعود إلى حقبة الإصلاح، بل تجاوزت «رسالة الوداع» ذلك لثدين الكنيسة الرومانية الكاثوليكية بالتحديد، والكنيسة المارونية بالتكافل، على الاضطهاد الجماعي للبروتستانت في فجر أوروبا الحديثة. لهذا، كانت أثوابها، بالنسبة إلى كينغ، ملاحظة على نحو لا يُمحى من جراء «التعذيب الرهيب الذي يصعب تسميته في بيوتات التفتيش الجهنمية التي تُدعى «سانت أفيشيو» St

²⁸³«Officio»، حيث كانت محاكم التفتيش هي الكنيسة الرومانية ومذابح يوم القديس بارثالوميو جوهرها²⁸⁴. لم تكن غرابة هذه التهمة في مغالطتها التاريخية فحسب، بل في مركزيتها الأوروبية بالمعنى الدقيق للكلمة، ذلك بأن كينغ لم يكتفِ بطي الفارق الحيوي بين الإكليركية المارونية واندعائها الزائف والأمنطقي بإيمان روماني كاثوليكي ثابت على وجه الخصوص، وبين تاريخ ماروني أشدّ تعقيدًا، بل قام علاوة على ذلك بدمج وتركيب قراءة هذا التاريخ بالتاريخ اللاتيني. فعلى الرغم من إقامته الطويلة بين المواردنة في جبل لبنان، فإنه لم يعر أهمية لتوجيه ولو كلمة يتيمة أو إضافة استطراد عابر واحد طوال رسالته الإنجيلية المدبجة، إلى المسيحيين العرب، تتعلّق بعالمهم الفعلي، أو تتعلّق بالإسلام، أو حتى بالهرطقة اليعقوبية، وهما الأمران اللذان لطالما كانا جوهريين بالنسبة إلى الهوية الدينية المارونية.

لربما يعود ذلك برمته إلى الجهل. ولكن، بالرغم من أنّ كينغ كان على وشك الرحيل على متن سفينة من سردينيا مخلّفًا وراءه مسرح الخلاف والجدل، فإنّ رسالته الإنجيلية الملتهبة قد حملت في طياتها دعوة إلى الشهادة؛ شهادة السكان المحليين وليس المبشرين²⁸⁵. فلأنّ كينغ آمن كليًا بجريان الزمن، ما كان يسمح ل «الكنز النفيس المتمثل في كلمة الله»، والذي وضعه بين أيدي السكان المحليين، بأن يُرفض باستخفاف وازدراء. فبعد أن جازف بحياته وعانى في المنفى بعيدًا عن الوطن، بات يعتقد، بإيمان راسخ، أنّ المهمة التي أناطها لنفسه قد أنجزت، وبات الدور الآن على السكان المحليين حتى وإن أدى ذلك إلى إحراجهم وخزيهم أمام أهليهم، لا بل أمام العالم بأسره؛ وحتى إن عنى ذلك خسارة دخلهم ووظائفهم وكلّ مسرّات الحياة الدنيا؛ وحتى لو قاد هذا إلى طردهم من المجتمع واعتبارهم حثالة الناس؛ وحتى وإن حرمتهم عائلاتهم وأقاربهم الميراث؛ وحتى لو قادهم ذلك أخيرًا إلى حتفهم. اختتمت «رسالة الوداع» بوداع حميم لأصدقائه: «سأغادركم الآن عائداً إلى أرض بعيدة، ولن نشاهد بعضنا بعضاً مرة أخرى في هذا العالم على الأرجح، إلّا أننا سنلتقي قريباً في عالم الأرواح»²⁸⁶.

Alvan Bond, *Memoir of the Rev. Pliny Fisk, A.M., Late* (1)201

Missionary to Palestine (1828; New York: Arno Press, 1977), 264

اللقاء المبدي قد حدث في مصر عام 1822، بينما كان الأمير بشير منفيًا لفترة مؤقتة.

Ussama Makdisi, *Culture of Sectarianism: Community*, (1)202

History, and Violence in Nineteenth Century Ottoman Lebanon (Berkeley: University of California Press, 2000), 35-37; John Lewis Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land* (1822; London: Darf Publishers, 1992), 197

Burkhart, *Travels in Syria and the Holy Land*, 21; Basbakanlik (2)203
(Devlet Arsivi, Istanbul, HH 20022-6 15L 1247 (18 March 1832

204(1) ناصيف اليازجي، رسالة تاريخية في أحوال جبل لبنان الإقطاعي، تحرير محمد خليل الباشا ورياض حسين غنام (بيروت: دار معن، 2002)، 67. هذه تقديرات لعدد السكان من الذكور، ويجب أن تؤخذ كغيرها من الإحصائيات بشأن المنطقة والعائدة إلى تلك الفترة كأرقام تقريبية غير ثابتة.

205(2) حنانيا المنير، الدر المرصوف في تاريخ الشوف، (بيروت، 1984)، 130 131.

206(1) اليازجي، رسالة تاريخية، 22. نائلة تقي الدين قائد بيه (تحرير) الإمارة الشهابية والإقطاعيون الدروز: سيرة الأسرة النكدية لكاتبه نسيب سعد نكد (بيروت: دار النهار، 2004)، 55 56.

207(2) انظر: "Chapter 2, "The Grammar of Heresy.

208(3) Makdisi, *Culture of Sectarianism*, 28-50; Stefan Helmut Winter, "Shiite Emirates of Ottoman Syria, (Mid-17th-Mid 18th Century)" (Ph.D. diss., University of Chicago, 2002), 176-236

209(4) Winter, "Shiite Emirates of Ottoman Syria," 197-201.

210(1) اليازجي، رسالة تاريخية، 23 24.

211(1) إن المعلومات عن أسرة الشدياق مستمدة من: طنوس الشدياق، كتاب أخبار الأعيان في جبل لبنان، تحرير فؤاد البستاني، مجلّدان (1859؛ بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1970)، 110:1 119.

212(2) Nasser Gemayel, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe: Du Collège Maronite de Rome (1584) au Collège de 'Ayn-Warqa (1789) 2 vols.* (Beirut: Imprimerie Y. and Ph. Gemayel, 1984), 1:1003، ناصر الجميل، مدرسة عين ورقة في الذكرى المئوية لتأسيسها (بيروت: مطبعة دكاش، 1989).

213(1) Bernard Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique* (Rome: Ecole Française de Rome, 1994),

433-451; Bernard Heyberger, *Hindiyya: Mystique et criminelle* (Paris: Auber, 2001), 92-98

214(1) غسان العياش، مجمع اللويزة (بيروت: المركز الوطني للمعلومات والدراسات، 1991). انظر أيضًا: إلياس الزيناتي، *قوانين المجمع اللبناني* (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1920). لم توضع قرارات هذا المجمع موضع التنفيذ حتى منتصف القرن التاسع عشر، ولكن حتى حينها بقيت سياسات العائلات المحلية بادية الوجود.

Bernard Heyberger, "L'autorité cléricale chez les Maronites: (2)215 myths, politique et dispositif social," in Denise Aigle and Sabrina Mervin, eds., *Autorités religieuses entre charisme et hiérarchie* (Turnhout: Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes Sciences (Religieuses, forthcoming

Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab (3)216 World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 111-115

Bernard Heyberger, "Individualism and Political Modernity: (4)217 Devout Catholic Women in Aleppo and Lebanon Between the Seventeenth and Nineteenth Centuries," in Amira El-Azhary Sonbol, ed., *Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies* (Syracuse: Syracuse University Press, 2005). 71-89

Cited in Heyberger, *Hindiyya*, 7-8. Charles Henry Churchill, (1)218 *Mount Lebanon: A Ten Years' Residence from 1842 to 1852 Describing the Manners, Customs, and Religion of its Inhabitants with a Full & Correct Account of the Druse Religion and Containing Historical Records of the Mountain Tribes from Personal Intercourse with their Chiefs and other Authentic Sources*, 3rd ed., 3 vols. (1853; London: Garnet Publishing, 1994), 1:78-85. Heyberger, *Hindiyya*, 253-268
يعطي تفاصيل عن طبيعة التعذيب الذي أخضع له خصوم هندية، وأسلوبه.

.Heyberger, "Individualism and Political Modernity," 84 (2)219

(3)220 المصدر نفسه، 84.

221(1) Heyberger, *Hindiyya*, 285: من أجل دحض ماروني معاصر لـ«جهل» الموارنة، انظر: بطرس فهد، *بطارقة الموارنة وأساقفتهم*، القرن 18 (بيروت: دار لحد

خاطر، 1985)، 361.

222(2) بولس عبود غسطاوي، *بصائر الأزمان* (بيروت: صبرا، 1911)، 205.

223(3) الجميل، مدرسة عين ورقة، 13 23. الكثير من الوصف لمؤسسة عين ورقة مشتق من سردية ناصر الجميل.

224(1) الجميل، مدرسة عين ورقة، 28 29. *Gemayel, Les echanges culturels entre les Maronites et l'Europe, 2:1043-45*. كان مفروضاً على جميع الطلاب المسجلين في عين ورقة أداء القسم؛ فينتظر أولئك البالغون سن السادسة عشرة عند التسجيل مدة ستة أشهر، بينما يؤذي الذين لم يبلغوها بعد القسم مباشرة عند بلوغهم تلك السن.

225(2) فهد، *بطارقة الموارنة*، القرن 18، 361 362.

226(1) يفضّل رفائيل كرامة أحداث مطلع القرن التاسع عشر في مؤلفه: *حوادث لبنان وسوريا من سنة 1745 إلى سنة 1800* (طرابلس: منشورات جروس، 1983)، والانتشار المذهل للرهبانيات الكاثوليكية الرومية التابعة للرهبنة الباسيلية في الشوير في النصف الثاني من القرن الثامن عشر.

227(2) بطرس فهد، *تاريخ الرهبانية بفرعيها الحلبي واللبناني*، 3 مجلدات (جونية، 1963) و1: 86 85 و2: 32 33.

228(3) Bond, *Memoir of Pliny Fisk, 328. Burckhardt, Travels in Syria and the Holy Land, 21-22*. وقد رُفِعَ قنوبين عام 1811 على يد البطريرك يوحنا الحلو. انظر: بطرس فهد، *بطارقة الموارنة وأساقفتهم*، القرن 19، مجلدان (بيروت: دار لحد خاطر، 1986)، 1:126.

229(1) ينطبق هذا بالذات على عائلة الخازن في القرن الثامن عشر، كما كان على عائلة حمادة الشيعية في وقت سابق، لكنه كان دائماً موضع خلاف، وخصوصاً من جانب المصلحين اللاتين داخل المجتمع الكنسي الماروني. انظر، Richard Van Leeuwen, *Notables and Clergy in Mount Lebanon: The Khazin Sheiks and The Maronite Church (1736-1840)* (Leiden: E. J. Brill, 1994), 101-147; see also Ilya F. Harik, *Politics and Change in a Traditional Society* (Princeton: Princeton University Press, 1968), 87-93, 118-126.

230(1) المعلومات عن يوسف حبيش مأخوذة عن نسخة غير منشورة من مخطوط لبولص قراعلي، بعنوان «ترجمة مختصرة للبطريرك يوسف حبيش 1823 1845»، وُضعت تحت تصرفي مشكورة من جانب هيام ملاط (بيروت).

231(1) فهد، بطارقة العوارنة، القرن 19، 204:1 205. كانت هناك اتهامات أيضًا بأن حبيش لم يحصل على أكثرية ثلثي الأصوات اللازمة لشرعنة انتخابه. انظر: ميخائيل أ. جبرائيل، كتاب تاريخ الكنيسة الأنطاكية السريانية العارونية، مجلدان. (بعيدا: المطبعة اللبنانية، 1904)، 757:2 758.

232(2) مذکور لدى قراعلي، «ترجمة»، 10.

233(3) عن الخوف المستمر من هندية، انظر: "Sacra" Archivio Storico Congregatio de Propaganda Fide," Vatican (Hereafter SCPF), Fondo SC Maroniti 18 (1823-1827), Butrus Karam to Propaganda Fide, no. 129, n.d. but probably 1824.

234(4) «قراعلي، ترجمة»، 12.

235(1) Kamal Salibi and Yusuf Khoury [Khuri], ed., *The Missionary Herald: Reports from Ottoman Syria, 1819-1870* (hereafter MHROS), 5 vols. (Amman: Royal Institute for Interfaith Studies, 1995), 1:368. كانت الإشارة الأصلية إلى «مدفعية السماء» في الميشينيري هيرالد/تموز 1826، عن الكنائس المسيحية الشرقية القديمة التي استولى عليها الشيطان وحولها للدفاع عن مملكته. وهكذا، كان المبشرون أحدث أسلحة الرب ونوعًا جديدًا من مدفعية السماء.

236(1) A. L. Tibawi, *American Interests in Syria, 1800-1901: A Study of Educational, Literary, and Religious Work* (Oxford: Clarendon Press, 1966), 18-26.

237(2) MHROS, 1:367

238(1) Papers of the American Board of Commissioners for Foreign Missions deposited at Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass. (hereafter ABC), ABC 16.6. Mission to the Jews, 1824-1831, 3 vols. Palestine Mission, vol.1. Jonas King Journal, Thursday 17 July 1823.

239(2) Lady Hester Stanhope to B. Barker, Esq., 9 June 1824. copied in Isaac Bird, Journal 1824 May-1830 October, Box 2/24, Isaac Bird Papers, Manuscripts and Archives, Yale University Library.

240(3) Heyberger, *Hindiyya*, 266-267.

241(4) Archives of the Maronite Patriarchate, Bkirki, Lebanon

- (hereafter AB), drawer of Yusuf Hubaysh, Hanna Marun to
 .Propaganda Fide, n.d
- ABC 16.6, Palestine Mission, vol. 1, Pliny Fisk Journal, (1)242
 .Monday, 6 October 1823
- .Tibawi, *American Interests*, 27 (2)243
- ABC 16.6, Palestine Mission, vol. 1, Pliny Fisk Journal, 15 (3)244
 .October 1823
- (1)245 المصدر نفسه، 12 تشرين الأول/أكتوبر 1823.
- (2)246 المصدر نفسه، 10 August 1823, Journal of Jonas King,
- (3)247 المصدر نفسه، 16-17, Journal of William Goodell and Isaac Bird,
 ..November 1823; Tibawi, *American Interests*, 31-32
- ABC 16.6, Palestine Mission, Vol. 1, Journal of Goodell and (1)248
 .Bird, 16-17 November 1823
- .MHROS, 1:233 (2)249
- .MHROS, 1:401 (3)250
- ABC 16.6, Palestine Mission, vol. 1, Goodell to Jereniah (1)251
 E. D. G. Prime, *Forty Years in the* أيضًا انظر Everts, 24 January 1824
Turkish Empire; Or, Memoirs of Rev. William Goodell, D.D. (New York:
 Robert Carter and Brothers, 1876), 79; for trade, see Henri Guys,
Beyrouth et le Liban, 2 vols. (1850; Beirut: Dar Lahd Khater, 1985),
 1:37-38. وقد حمل المبشرون بالطبع أيضًا جوازات سفر صادرة عن كومنولت
 Eli Smith Papers, ABC 60, V/135, Houghton Library, انظر ماساتشوسيتس.
 .Harvard University
- .MHROS, 1:233; Tibawi, *American Interests*, 31 (2)252
- Goodell to Fisk, King, and Bird, 20 February 1824, MS-556, (1)253
 American Missionaries in the Near East and Malta, 1822-1865,
 Special Collections, Dartmouth College Library (hereafter Dartmouth
 .(Papers
- Daniel Temple to Ann Bird and Abigail Goodell, 1826, (2)254

.Dartmouth Papers

ABC 16.6, Palestine Mission, vol. 1, Goodell to Evarts, 24 (3)255
January 1824; Bird to Goodell, 20 February 1832, Dartmouth Papers.
For a description of missionary life, see Prime, *Memoirs of Rev.*
William Goodell, 80

ABC 16.6, Palestine Mission, vol. 1, Journal of Pliny Fisk, 12 (1)256
.October 1823

Tannus al Haddad (2)257 انظر على سبيل المثال، طنوس الحداد إلى آيزاك بيرد،
to Isaac Bird, 28 August 1833, letters to Rev. and Mrs. Isaac Bird,
1822-1835; Archives and Special Collections, Mount Holyoke
.College

Ellen Fleischmann, "The Impact of American Protestant Missions in
Lebanon on the Construction of Female Identity, c. 1860-1950."
MHROS, 1:243 (1)258 للمزيد عن مواقف المبشرين وتأثيرهم، انظر
. *Islam and Christian-Muslim Relations* 13 (2002): 411-425

.Tibawi, *American Interests*, 32-33 (2)259

Brief Sketch of the Life and Labours of Jonas King," Misc." (3)260
MSS, vol. 35, 57 (oversize), Archives and Special Collections,
.Williams College

ABC 16.6, Palestine Mission, vol. 1, Journal of Jonas King, 4 (1)261
.September 1823

.MHROS, 1:331 (2)262

ABC 16.6, Palestine Mission, vol. 1, Journal of Jonas King, 21 (1)263
August 1823. لا تقوم اليوميات بوضع الجمل ذاتها، وإنما تحيل مباشرة عليها؛ وجميع
الاقتراسات التوراتية هي من طبعة الملك جيمس.

.vol. 3, Journal of Jonas King, 6 June 1824, (2)264 المصدر نفسه،

.King to Bird, 24 June 1824, Dartmouth Papers (3)265

King to Bird, 19 August 1824, Isaac Bird Papers, Special (4)266
.Collections, Leyburn Library, Washington and Lee University

ABC 16.6, Palestine Mission, vol. 3, Journal of Jonas King, 18 (5)267
May 1825. إن يوميات كينغ مقتضبة هنا بعكس سابقاتها، وتقول إنه وصل إلى بيروت
في 18 أيار/مايو وأمضى شهراً تقريباً هناك قبل أن يغادر إلى دير القمر، حيث أقام مدة
سنة أسابيع، «أمضى أربعة منها في دراسة السريانية».

A Prayer composed by Rev. King and copied by in Arabic by" (1)268
Asaad esh Shidiak," MS Arab 67.1, Arabic Manuscripts, Houghton
Library, Harvard University. ليس واضحاً ما إذا كانت الرسالة مصححة من جانب
الشدياق أم منسوخة فقط.

(2)269 ميخايل ميشاق، الجواب على اقتراح الأحباب ترجمه إلى الإنكليزية
Murder, Mayhem, and Wheeler M. Thackston تحت العنوان المؤسف
Pillage, and Plunder: The History of the Lebanon in the 18th and 19th
Centuries (Albany: State University of New York Press, 1988),146

(1)270 من أجل نسخ عن الوثائق المذكورة هنا وبالأسفل، انظر Archives of the
Near East School of Theology (hereafter NEST), MS AK-2-b
drawer of Yusuf Hubaysh, and SCPF, Fondo SC Maroniti vol. 18
(1823-1827), no. 208, الذي ينسخ ويؤرخ حرم البطريرك حبيش ضد رجال الكتاب
المقدس. من أجل ترجمة إنكليزية مختلفة نشرت من جانب المبشرين في مجلة
الميشينيري هيرالد، انظر المقطع بعنوان "Order of the Maronite Patriarch
against the Scriptures," in MHROS, 1:480-482

(1)271 Antoine Rabath, ed., *Documents inédits pour servir à l'histoire*
du Christianisme en Orient, 2 vols. (1905-1911; New York: AMS Press,
1973), 1:546-547. من أجل الفرمان الأسبق لعام 1690، والذي شرعن النشاط
التبشيري بين رعايا الإمبراطورية من اليونان والأرمن والأقباط، انظر: *Christians and*
Jews, 84

(2)272 *Masters, Christians and Jews*, 81

(3)273 أصدرت الفتوى ردًا على عريضة مقدمة من الروم الكاثوليك؛ وقد أوضح القرار
أن الدولة الإسلامية لا تستطيع أن تجبر الروم الكاثوليك على الانصياع للتراتبية الرومية
الكاثوليكية، وذلك لأن الحاكم المسلم لا يمكنه أن يدفع أيًا من أتباعه على ممارسة الكفر
أو اللإيمان. الفتوى موجودة لدى حيدر أحمد الشهابي، لبنان في عهد الأمراء الشهابيين،
تحرير أسعد رستم وفؤاد إبتاني، 3 مجلدات (1933؛ بيروت: منشورات سانت بول،
1984) و1:57-58.

- ABC 16.6, Palestine Mission, Vol. 1, Fisk and Bird to Evarts, (1)274
.28 February 1824; MHROS, 1:291
- Box 2/24 of the Isaac Bird في النسخة العربية من الفرمان موجودة في (2)275
.Papers, Manuscripts and Archives, Yale University Library
- Isaac Bird, *Bible Work in Bible Lands* (Philadelphia: (1)276
.Presbyterian Board of Publication, 1872), 153
- King to Bird, 19 August 1824, Isaac Bird Papers, Special (2)277
.Collection, Leyburn Library, Washington And Lee University
- (1)278 MHROS, 1:482-485. انظر أيضًا النسخة غير المحزرة «صورة رد على هذا
المنشور»، MS AK-2-b, NEST.
- King to Isaac and Isabel Bird, 17 June 1824, Dartmouth (2)279
.Papers
- ABC 16.6, Palestine Mission, vol. 3, Journal of Jonas King, 9 (1)280
.June 1824
- (2)281 المصدر نفسه.
- See an English version in Jonas King, *The Oriental Church and* (1)282
the Latin (New York: John A. Gray & Green, 1865). استشهدت بالنسخة
الإنكليزية مقارنة مع النسخة العربية، «وداع يونس كين إلى أحبائه في فلسطين
وسوريا»، 5 أيلول/سبتمبر 1825، MS Arab 67, Arabic Manuscripts, Houghton Library, Harvard University. See also Tibawi, *American*
Interests, 36-37, الذي يؤرخ الرسالة خطأ بتاريخ 5 نيسان/أبريل.
- King, *The Oriental Church and the Latin*, 24. (1)283
- (2)284 بالطبع لم ترتكب مذبحه البروتستانت الفرنسيين عام 1572 من جانب الكنيسة
الكاثوليكية، بل بإيعاز من بلاط الفرنسي تشارلز التاسع.
- The Missionary Register for 1827 containing the principle* (3)285
transactions of the various institutions for propagating the gospel with
the proceedings at large of the Church Missionary Society, vol. 15
.(London: L. B. Seeley & Sons, 1827), 334
- .King, *The Oriental Church and the Latin*, 32 (1)286

الفصل الخامس

بيوريتاني عربي

«أيها الإخوان والأحباب المحترمون

حيث إن كثيرين بلغهم الخبر أنني قد جنيت وآخرين يخبرون بأنني قد هرطقت، فشنت أن أحزر قضتي بنوع وجيز وبعد فليقض كل ذي فطنة إن كنت مجنوناً أو بالحريّ مظلوماً ساعياً في أثر الهرطقات أو في أثر حقيقة الإيمان الأرثوذكسي»²⁸⁷. استهلّت رواية أسعد الشدياق بشأن إيمانه الجديد، والتي تمّ تسجيلها في منزل المبشر آيزاك بيرد في بيروت في آذار/مارس 1826، بهذه العبارات المكتوبة بالعربية. لقد توقّعت واستبقت هذه الكلمات الانفعالات العنيفة التي ستعصف بحياته القصيرة، وعكست أولى محاولات التوفيق بين فهمين متناقضين ومتصلبين للإيمان من أحد رعايا الإمبراطورية العثمانية من المسيحيين العرب. كان أسعد باكورة المتحولين الناطقين بالعربية على أيدي المبشرين ليصبح فيما بعد شهيدهم. وقد حاول، وفشل في إقناع الكنيسة المارونية بإعادة النظر برفضها المطلق للأميركيين، بحيث أخذ هو نفسه دعوتهم إلى التجديد والانبعاث المسيحيين وسط عالم يتجلّى في عدم النقاء على محمل الجد. وقد فضح تحوّل الأسطورة المارونية عن الانسجام والطائفة التي لا تتبدل، الأمر الذي كان سبباً في تعزّضه للاضطهاد. ولكن بقدر ما شهدت حياته القوة الكامنة في التحوّل المتأصل في العمل التبشيري، إلا أنّ موته كشف محدوديتها وثمنها أيضاً.

لفت أسعد الشدياق انتباه المبشرين الأميركيين بادئ ذي بدء في بيروت عند قدوم «عربي تبدو عليه مظاهر الوقار» بحسب يوميات آيزاك بيرد ليعرض خدماته في تدريسهم العربية، وذلك يوم الاثنين 28 آذار/مارس 1821²⁸⁸، ولكن كان لدى الأميركيين معلّم آخر في ذلك الوقت. وقد بدأ أسعد متلهّفاً جداً بالرغم من علمه ودرايته بخرم البطريرك، بحيث طلب منهم قراءة القوانين الكنسية لمجمع لوديشيا الذي استشهد به المبشرون في ردهم على البطريرك، وتساءل بأسلوب أخرق عفا إذا كان البطريرك، أو الأمير الحاكم، يستطيع أذيته إذا ما جاء للإقامة بمنزل آيزاك بيرد. لكنّ المبشرين رفضوا عرض أسعد لما بدا على سيماء الماروني من «ألفة مربية»، كما يذكر بيرد²⁸⁹.

كان الدافع وراء اقتراح أسعد يكمن في تاريخ صاحب وحديث

العهد كمعلم وشاعر وكاتب، الأمر الذي كان يجهله المبشرون حينذاك، عدا عن كونه تاريخياً يستحيل عليهم فهمه تماماً لكونه مرتبطاً بإحكام بجغرافيا أصول جبل لبنان الذي دأبوا على إغفال محيطه العلماني. وقد وصفوا أسعد ب «العربي»، وهو المصطلح العام الذي استخدمه المبشرون عادة في منشوراتهم، وانطوى على الحماسة من زاوية مهمة، بالنسبة إلى ماروني من الحدث عملت أسرته لدى عدد من الأعيان الدروز والشيعية والمسلمين على مز الأجيال. تخرّج أسعد من عين ورقة عام 1818، وأمضى عامين في تدريس علوم الأخلاق في دير ماروني بالقرب من بيروت، ثم عمل عامين آخرين تقريباً كسكرتير شخصي ليوסף كرم، مطران بيروت الماروني. وقد اشتهر أسعد بشعر المديح، غير أنه كتب وهو تحت الرعاية الإكليركية للمطران كرم كتاباً مهماً عن علاقة القربى والزواج تم تبنيّه من قبل كنيسته. لكنه سرعان ما ضجر وتململ وانتقل إلى درب مهني مدني اختاره العديد من أفراد أسرته من قبل، منتهكاً في غضون ذلك العهد المقدس الذي قطعه قبل عدة سنوات بالعمل دائماً وأبداً لمصلحة الطائفة، وفي ظل سلطة البطريرك. وقد شارك أسعد وأسهم في سياسة التحزب والشقاق المكسبة أحياناً والهائجة المضطربة دائماً للنخبة الإقطاعية المتناحرة في جبل لبنان. فعمل بادئ الأمر لدى أمير شهابي مسلم، ولكن سرعان ما خسر ربّ عمله حظوته لدى الأمير الحاكم القوي بشير الشهابي، الأمر الذي دفع بأسعد إلى الفرار خوفاً على حياته إلى دير قنوبين عام 1821، لكن ليتم طرده من هناك على يد البطريرك الماروني في نهاية المطاف. شق أسعد طريقه نزولاً إلى مدينة طرابلس حيث التجأ إلى الإمام السنّي للأمير سلمان الشهابي، وانخرط هناك في العديد من السجلات والنقاشات مع علماء الدين المسلمين، ليقال حينها، أو ربما أشيع بخبث أنه كان على وشك التحول إلى الإسلام²⁹⁰. ثم التحق بعد فترة أمضاها في دمشق بصحبة الأمراء الشهابيين المنفيين، في خدمة أحد الأعيان الدروز ككاتب ومستشار، ويعود إلى أرض الوطن في الوقت الذي كان المبشرون الأميركيون يشنون أولى غزواتهم في جبل لبنان. عاد أسعد إلى الحدث عام 1824 لتقاسم إرث أبيه مع إخوته منصور وطنوس وغالب وفارس²⁹¹، ثم انتقل بعدها إلى قضاء كسروان ملتصقاً بالعمل لدى البطريرك يوسف حبيش الذي وبّخه بقسوة على تخليه عن خدمة مطران بيروت، رافضاً منحه عملاً على ما يبدو، وهو ما جعله يقفل عائداً أدراجه إلى الحدث حيث قام بخطبة ابنة أحد الأعيان الموارنة من بعدا²⁹².

وأخيراً، جرى تقديم أسعد الحاصل على تعليم رفيع، والخاطب

والمستعد للزواج، والتمكّن من فنّ الخط الجميل، والمنحدر من أسرة محترمة، والمعروف لدى المتنفّذين في السياسة والدين، والعاقل عن العمل مع كل هذا، إلى جوناس كينغ في حزيران/يونيو 1825 على أيدي أفراد عائلة ميشاقا من الروم الكاثوليك الذين كانوا يقطنون في مقابل منزل يوسف دوماني²⁹³. قام المبشر بتوظيف أسعد الذي كان يصغره بستة أعوام على الفور. وقد دفع إليه ما يعادل ثلاثة عشر دولارًا شهريًا، أي ما يربو على مئة قرش شهريًا، في عام شهد شحًا في المطر وارتفاعًا في الأسعار. لربما يكون قد كسب أقل من الكتّبة لدى الخزينة العثمانية في ولاية عكا، الذين كانوا يتقاضون قرشين اثنين في اليوم علاوة على المخصصات اليومية من اللحوم والأرز والسمن والزيت والمخصص الشهري من القمح، بالإضافة إلى إعانة مادية ثلاث مرات في السنة من جباية الضرائب، إلا أنه فاق بكثير ما كان يجنيه العمال اليدويون، والذي كان يقلّ عن قرش واحد في اليوم. أي أنّ الأميركيين قد منحوه أضعاف ما كانت الكنيسة المارونية ترغب في دفعه²⁹⁴. اغتنم أسعد الفرصة بلهفة وبقي في خدمة كينغ إلى حين مغادرة الأخير سوريا في أيلول/سبتمبر من العام ذاته، لا ليعلمه السريانية، وهي لغة الطقوس الدينية عند الموارنة فحسب، وإنما أيضًا ليعمل مصحّحًا وناسخًا في الوقت ذاته لعظات المبشر وصلواته بالعربية، ومنخرطًا في السجلات والنقاشات الدينية على نحو متواصل «من الصباح إلى المساء»²⁹⁵.

ها قد ظهر أخيرًا نوع الرجال الذي لطالما بحث المبشرون عنه: إنسان يمكن للكتاب المقدس أن يشكّل نصًا مغيّرًا ومحوّلًا بالنسبة إليه، كما يمكن للمبشرين أن يشكّلوا كما ادّعوا أداة النعمة الإلهية له أيضًا. كان من الواضح أن أسعد قارئ نهم، لكن الأهمّ من ذلك أنه أراد القراءة بالرغم من خرم البطريرك ضدّ المبشرين وكتبهم المقدسة. وكان أخوه طنوس يعمل ناسخًا لدى المبشرين²⁹⁶، إلا أنّ أسعد كان أكثر جرأة وفضولًا: بحيث لم يتجنّب أو يتوان عن الخوض في الجدالات الدينية، كما رفض بعكس طنوس فك ارتباطه كليًا بالمبشرين، بل تعاطى معهم بحسب شروطهم، وكان «ممتنًا لما فعله السيد كينغ من أجله»، وذلك بحسب ما يذكر ميخايل ميشاقا²⁹⁷.

هكذا كان أسعد وطنوس معًا من قاما بترتيب زيارة للمبشرين فيسك وبيرد وكينغ وغوديل لعائلتهما في الحدث في أواخر أيلول/سبتمبر²⁹⁸. كما عزّف أسعد المبشرين إلى أخوين من الأمراء الشهابيين

القاطنين في القرية، كان أحدهما مسيحيًا والآخر مسلمًا، وكانا قد خسرا
مغا صراغا يائسا على السلطة مع قريبتها الأمير بشير الحاكم، الذي لم
يضيع وقتًا باقتلاع عينيها وقطع لسانيهما وذلك لوسمهما بعدم الصلاحية
والأهلية للحكم. وقد كان أسعد هو الذي نسخ ووزع «رسالة الوداع» التي
كتبها كينغ وقرأها أحد الأميرين الشهابيين يامعان ودقة. وبناء على هذا
كله، سرعان ما بات أسعد موضع تقدير كينغ كمعلم محليّ ليشجع رفاقه
المبشرين على توظيف الرجل، الذي سبق ورفضوه كمعلم للقواعد في
مدرسة تبشيرية تقع في منزل بيرد في بيروت، الأمر الذي تحقق في 23
أيلول/سبتمبر²⁹⁹ 5281.

ولكن ما تمكن كينغ من إدراكه وتقديره تمكن البطريرك من إدراكه
وتقديره كذلك.



البزكة الرسولية تشمل حضرة ولدنا الأعزّ الاكرم الشدياق
أسعد المكرم باركه الرب بأعز بركاته.

نحب وفور الأشواق على مشاهدتكم في كل خير والسؤال
عن صحتكم إن شاء الله تكونون بأكمل رياضة، ثم إنّه
بتاريخه قد بلغنا خبر بأنكم مقيمون في بيروت عند بعض
أنفار من الإنكليز البيبليكيين مباشرون عندهم نسخ كتب
ومن جملة الكتب تكتبون لهم منشورنا المبرز ضدّهم
والكتابة التي يصنّفونها ويدعونها الردّ على منشورنا،
وجاعلين لكم أجرة زائدة لأجل نسخ المنشور.

أرسل البطريرك الشديد الجزع إلى أسعد الشدياق في تشرين
الأول/أكتوبر 1825 تحذيرًا قاطعًا بحدّته، بقدر ما كان واضحًا في إشارته
إلى درب الخلاص الذي جرى التمهيد له³⁰⁰، وقد كانت مقدّمته على درجة
عالية من الأهميّة، لأنّها اعترفت بأسعد كعضو متعلم ومثقف في الطائفة
المارونية، وعزفت به اجتماعيًا بأنّه لا ينتمي إلى الجهلاء غير المتعلمين
من العاقمة، وكذلك دينيًا ومحليًا على أنّه ليس واحدًا من الإنكليز. بيد أنّ
التهديد الذي صيغ بحذر وأناة عن الخراب في هذا العالم والعالم الآخر،
والذي تلا افتتاحية البطريرك الأبوية، إنما أعطى جانبًا واحدًا من المعنى
فحسب، بحيث إنّ الجانب الآخر كان واضحًا للعيان لكلّ من شهد وشارك
في دورة الإثم والغفران التي شكّلت جزءًا راسخًا ومحضًا من الثقافة
المحليّة: إذ من الممكن التغاضي عن حماقة أسعد لو كانت الشائعات التي

بلغت مسمع البطريرك حقيقية، أو حتى محوها من الذاكرة، وذلك إذا أذى
أسعد دور التابع المحدد له في رواية الإيمان الماروني الثابت:

فهذا الخبر استغربناه جدًا جدًا ولولا أن الذي أخبرنا يؤكد
لنا بغاية التأكيد وأنه متحقق ذلك بمشاهدته عيانًا فعلكم
هذا فما كان قطع عقلنا لأمر هذا تناقض محض أي إظهار
المخاصمة لهم بتأليفكم الرد على هذا المنشور وإظهار
الإسعاف لهم بفعلكم هذا الأخير فهذا بالأخص الذي يمنع
تصديق هذا الخبر ولا نظن بحسن فطنتكم أن يبدأ منكم
أفعال كذا التي لا يتصادق وقوعها من أعظم الجهلة أبناء
الإيمان نعم قد يمكن لإبليس عدو الخير بأن يسقط الإنسان
في فعل الخطأ بأمور كذا باهظة جدًا بواسطة المال كما صار
في يوحس لأن ازدياد الرغبة في محبة المال ينتج عنها
مثل هذه النتائج الرديئة جدًا إلا أنه غالبًا لا يستطيع أن
يوهط الأنام بهذه الورطة إذا كانوا ذوي عقل ثاقب وتمييز
جيد ويعودون ينظرون بأنهم يخسرون ما اكتسبوه في
العواقب الرديئة التي تعقبها نظرًا للأشياء العالمية فضلًا عن
الأشياء الروحية ولهذا لم نزل بهذا الارتياح ويستغرب علينا
جدًا تصديق هذا الخبر (إلا إذا كان البادي صخًا) فاقترض
أننا نسألكم أولاً لتخبرونا الحقيقة لعل يكون سبب تشييع
هذه الخبرية وقوع حادث أو غير واقعة حال جرت لكم
وتشييع عنكم هذا الخبر (كما حدث لكم بالسابق في عكا)³⁰¹
ونحن بانتظار جوابكم يومًا فيومًا فلا نسمح بأن يصير منكم
عائق عن الجواب والبركة الرسولية تشمل حضرتكم تكررًا

يوسف

الحقير

بطرس البطريرك الأنطاكي

16 تشرين الأول 1825



من يوميات أيزاك بيرد:

السبت، 12 تشرين الثاني/نوفمبر: استلم الشدياق رسالة من
البطريرك يهدهه وأخاه طنوس وشابًا مارونيًا آخرًا بالحرمان
الكنسي ما لم يقطعوا جميع علاقاتهم برجال الكتاب المقدس
على الفور.

الثلاثاء، 15 تشرين الثاني/نوفمبر: بعد مداوات متروية وموشعة، وُجد أنه من الأنسب أن يعود أسعد إلى منزله وأصدقائه في الحدث إلى حين تخمد حفي الذعر والمعارضة قليلاً ...

الاثنين، 12 كانون الأول/ديسمبر: عاد الشدياق بعد غيبة شهر ليبقى معي مدة سنة مجازفاً بأيّ تحقيق أو عنف قد يلحق به. وقد اضطرز إلى إلغاء عقد زواج مؤاتٍ كان قد التزم به قبل بضعة أشهر، بحيث إن الشكوك في المفاهيم والأفكار الهرطقة التي يحملها قد ذاعت، الأمر الذي حدا بوالد الفتاة إلى مطالبته بإحضار رسالة من البطريرك تحدد المنصب الذي سيمنحه إياه. ولهذا، تخلى عن أي نية بالزواج حالياً. وسأندبر له الحماية الخطية المعتادة التي يمنحها القنصل البريطاني لضمان أمن أي مقيم إنكليزي وحزبته في غضون عمله معي³⁰².



«العشق المفرط» للمال والمبشرين: هذا ما أتهم به أسعد من جانب مطران بيروت في رسالة مؤرخة في 16 تشرين الأول/أكتوبر 1825. فاقت الرسالة بصراحتها وجرأتها تلك التي كتبها البطريرك ذات يوم، إذ كانت تعج بالإدانة العنيفة لجشع أسعد المزعوم، ولكنها كانت تحمل في لبها وطياتها توشلاً يائساً من راعٍ ونصير لمحميه السابق للعودة عن درب الهلاك الأبدي الذي انطلق فيه بعزم وتصميم لا يصدقان. فقد كانت أوامر المجمع اللبناني ضد الهرطقة وخرم البطريرك ضد الإنكليز مطلقة لا لبس فيها: فالحرمان الكنسي يقف بالمرصاد لكل من يقرأ كتب الهرطقة الممنوعة ويكتبها ويمتلکها. كَفَز عما مضى وابتحث عن عمل ملائم، كما يحثه المطران، إلى أن تعود وتترقم سمعتك. ولكن عليك أن تفهم أنه لن يصل إليك مال من الكنيسة كالذي حصلت عليه من الإنكليز، فالقضية لا تتعلق بالمال وإنما بالإرادة. اترك الإنكليز وغذ إلى حضن أمك الحقيقية وبيت أبيك الحقيقي، لأنك إن لم تفعل، فسيتم حرمانك بالتأكيد أنت وكل من يسير في دربك. لقد قيل بما فيه الكفاية، فليمنحك الرب نعمة التحرز من هذا الارتباط المهلك المميت³⁰³.



عندما شاهد المطران يوسف كرم بأمّ عينيه «رسالة وداع» جوناس كينغ مسطرة بالعربية بخط أسعد الجميل، اقتنع أخيرًا بأنّ الإشاعة كانت حقيقة، وأنّ أسعد قد انجرف بعيدًا في دروب الهرطقة، وربما بلا عودة. لقد تحوّلت اليد التي وقّعت يومًا عهد خضوع كامل للكنيسة إلى أداة يمكنها استخلاص السمّ من «الحليب النقي» للإيمان³⁰⁴. لقد تفانت الكنيسة المارونية بالرغم من كلّ شيء في تعليم أسعد كي يعبر عفا هو أكثر ثباتًا وبقاءً في إيمانها القديم، وأدركت الآن أنّ تلميذها المتفوق الذي كان يفترض أن يؤكّد قوامتها الأبدية لروما، بات الآن عرضة لإحياء الاتهامات بالهرطقة المارونية. أما وقد كانت الفضيحة المخزية التي تورّطت فيها الراهبة الحلبية هندية لا تزال حية وعالقة في الذاكرة الجماعية لأعضائها، فقد عزمت السلطات الكنسية على منع كارثة مارونية أخرى. لذلك، لم تكتفِ باتخاذ المبادرة لوقف البروتستانت، بل سارعت إلى طمأنة روما أيضًا، بحيث يتبجح كرم أمام لجنة التبشير بأنّ كنس الكتب الممنوعة في أبرشية بيروت وإزالتها، بعد صدور حُرم البطريرك، أسفرا عن وجود العديد من الكتب الأخرى التي حزمتها روما، بما فيها كتاب يُزعم أنّه من تأليف هندية العجيمي³⁰⁵، إلى جانب العديد من الكتب المقدسة «الفاصلة» التي قام البروتستانت بتوزيعها.

لقد غظت إدانات مطران بيروت لخيانة أسعد وثقته المبدئية بقدرته على سحق البروتستانت على القلق الفكري الضمني من التحدي التبشيري المفاجئ، بالرغم من عدم قدرتها على طمسه تمامًا. وقد فسّر في رسالة لاحقة إلى لجنة التبشير بأنّه قد تمّ إحباط المبشرين إلى أن كتب «أحدهم الذي يدعى يونس كين، حين زهابه من هذه البلدان، ألف كراسة تحوي بعض اعتقاداته الفاسدة والطعن بإيمان وطقوس الكنيسة الرومانية المقدسة، أمّ الكنايس كلّها ومعلمتها، وبذرهما في أغلب هذه الأماكن لانخداع البسيطين». ويضيف مؤكّدًا أنّه إذا ما تُركت رسالة كينغ الإنجيلية من دون دحض وتفنيدي، فإنّها ستكون «مُضرة جدًا»، بحيث إنّها قد تدفع بأولئك «البسيطين» الذين قد يقعون عليها مصادفة إلى الشكّ في إيمانهم³⁰⁶.

إنّ هذا القلق الماروني الذي سرعان ما تطوّر إلى حنق وغضب انصبا على أسعد، لا لأنّه كان قناة رئيسة للهرطقة الأجنبية، بل لكونه راوية ومريدًا مغا، وبات تجسيدًا لها. أما فيما يتعلّق بالمطران والبطريرك ويمكن للمرء أن يضيف مجازفًا السلطان نفسه لو أنّه تناهى إلى مسمعه مشكلات

تابعه الذمي في أطراف مقاطعاته المزعوم أنها محمية جيدًا فلن تكون هنالك من فوارق ذات مغزى بين النبيل والوضيع، وبين المؤمن والكافر، وبين النظام والفوضى في الإمبراطورية، إذا ما تمكن شخص مثل أسعد الشدياق من دعم البروتستانتية بحجج فكرية من موقعه كأحد الرعايا الموارنة المطيعين، سوى أن هذا هو بالضبط ما حاول أسعد القيام به بإصراره على أنه إنجيلي وماروني مطيع في آن معًا. أما ما تبنته طائفته من منطلق الدين والإيمان فقد اعتبره هو تعبيرًا بشريًا، وبالتالي ناقضًا ومتصدعًا في صلبه. وبهذا، نجد أن السلطات الكنسية المارونية قد عزفت أسعد كهرطقي قبل أن يعتبره المبشرون متحوّلًا بزمن طويل.



السبت، 1 كانون الثاني/يناير 1826: يوجد اثنا عشر أو أربعة عشر شخصًا في القديس العربي عند السيد غوديل. وقد استجوبنا أسعد بأمانة بعد انتهاء القديس بشأن أهوائه ومكونات فؤاده، غير أنه أحببنا باعتقاده القاطع أنه قد وُلد من جديد. أما نحن، فنميل إلى أن نرجى أحكامنا، إذ إنه بالكاد اكتسب، ولا حتى تأملًا، أفكارًا واضحة عن ماهية التجدد، ويبدو من الأجدى والأكثر تناغمًا مع التواضع المسيحي والمعرفة الحقة بخطاياهم لو أنه تحدّث عن نفسه بشك وحذر أكبر...

لطالما علّق أ. بأنه يضج بالانفعال القلق... ويجد أن الكنيسة الرومانية مخطئة في العديد من الأمور، كما يعتقد أننا مخطئون في بعضها كذلك أيضًا، في حين يشعره صفاء أذهاننا الواضح نحو آرائنا الدينية بالاستغراب. وقد تحدّث هذا المساء عن الموضوع بانفعال يتجاوز المعتاد. «أبدو وحيدًا بين البشر، فلا يوجد أحد مثلي، كما أنني لا أرضي أحدًا، فأنا لا أنسجم تمامًا مع الإنكليز في آرائهم، ولهذا لا أرضيكم أنتم أيضًا. وبنو قومي على خطأ كبير، فلا أستطيع أن أرضيهم كذلك. فيا إلهي لا أرى سببًا يجعلني أعتقد أنني أرضي نفسي وأنا لا أرضيها بالفعل، فماذا عليّ أن أفعل؟»³⁰⁷



لقد كان الدافع الأساسي إلى الاحتجاج أسعد الشدياق بسيطًا على

نحو لافت. وفي هذه البساطة بالذات، تجلّت خطيئته الأساسية، وإمكانيته الثورية: فهو لم يتحوّل إلى «إنكليزي» أو مجنون كما ادّعى العديد من منتقديه، بل كان مارونيًا من خامّة عتيقة، تمّ إقناعه وليس إفساده من جانب المبشرين. لقد أراد أسعد أن يصبح بيوريتانيًا، بمعنى أنّه رغب في تنقية إيمانه من جميع العوائق والشوائب الدنيوية. كما رغب في أن يصبح مبشرًا، بمعنى أنّه سعى لإحياء ما وصفه بمسيحية بدائية أصيلة بين ناسه وكل من يستمع إليه. وقد كان إنجيليًا بالمعنى الواسع العريض، من حيث وضع إيمانه في مركزية يسوع المسيح الجوهرية، معتقدًا قرب رجعته الوشبكة من أجل خلاص الإنسان. إنّ مجرد اعتراف أسعد بتأثره بالأميركان، وجوناس كينغ على وجه الخصوص، مع احتفاظه بهويته المنفصلة عن المبشرين، وواقع أنّه كان منفتحًا تمامًا على مسألة الحوار الفكري، وحقيقة أنّه قد طالب بالإقناع، لا بتلقّي الأوامر فحسب، وانخراطه العلني في الجدل والمناظرات، والأهمّ من ذلك كلّ طرحة الأسئلة والاعتراضات والكتابة الواعية بفرديته؛ إنّ هذه الأمور قد جعلت هذه الحقائق المتراكمة تطرح تحديًا وجوديًا حديثًا وعصريًا، ليس للكنيسة فحسب إذ كيف للمرء أن يكون مارونيًا وإنكليزيًا في آن معًا؟ ولكن للإمبراطورية أيضًا، التي كانت هذه الكنيسة تستكين في أحضانها؛ إذ كيف يمكن للمرء أن يكون من الرعايا المذعنين، ومع هذا لا يكون جزءًا من ملة وطائفة دينية راسخة؟

لقد اعترض أسعد واحتجّ لا بنية الثورة؛ إذ لطالما أقرّ بإذعانه، وهنا بالضبط تكمن المشكلة. فهو ليس أول ماروني يعترض، ولا كان أول مضطهد ماروني، كما لم يكن بالتأكيد أول متلقّ منفتح على أفكار جديدة عن الإيمان. فقد جرت العديد من الاتصالات الممتدة بين الشرق والغرب قبل زمانه بوقت طويل. بيد أنّ المشكلة تعلّقت بكونه الأول الذي يعتنق رسالة المبشرين الأميركيين بمثل هذه الجدّة، والأول الذي يحاول أن يوفّق ما استعصى على التوفيق حتى الآن من بنيات الإيمان المتضاربة، والأول الذي يحاول أن يفصل الأفكار الأميركية عن الثقافة الأميركية، بدلًا مما ألف المبشرون واعتادوا فعله بين الهنود في الولايات المتحدة وأعادوا تكراره في الشرق؛ أي تصنيف المسيحية ضمن الثقافة الأميركية.



استدعى البطريرك أسعد على جناح السرعة إلى دير مار جرجس علما في كانون الثاني/يناير 1826. وقد امتثل للاستدعاء على الفور وقام

برحلة يوم من بيروت إلى كسروان بصحبة الكاهن نقولا شقيق البطريرك. وقد مكث في الدير، باستثناء رحلة واحدة قام بها بإذن من البطريرك إلى بطريكية الأرمن الكاثوليك القريبة في بزومار، بحيث فز من المكان في منتصف ليلة الثاني من آذار/مارس قاصداً اللجوء مزة أخرى إلى بيت آيزاك بيرد في بيروت. وقد طلب بيرد على الفور من أسعد أن يكتب روايته عن هذه التجربة، الأمر الذي قام أسعد بتنفيذه سارداً بالعربية عبر أربع وثلاثين صفحة من الحجم الصغير وبخط ملتزماً، ولكن واضح، طبيعة ارتباطه بالمبشرين وتاريخ احتجازه الأخير. كانت الرواية التي سردها أسعد جريئة، ولكن مفعمة بالأمل، بحيث يروي مشيراً إلى منزل بيرد، «وهأنذا مقيم هنا لا كي أتمسك برأي الإنكليز أو البيبليستيين، ولا كي أتعلم ديني منهم. كلاً ثم كلاً، لأنني أنا متمسك بكلام الله المنزل من كل خطر الغلط، ومؤمن به، ومفتقد عليه، وحسبه أريد أن تكون سيرتي وسريرتي»³⁰⁸.

لم ينكر أسعد دينه الواضح لجوناس كينغ، إذ كان المبشر محورياً في تحول الشدياق لم يستخدم كلمة «هداية» أبداً ذلك بأنه قد وصل إلى ما اعتبره الفهم الصحيح للذين عبر النقاش والحوار والسجال مع الأميركي، بحيث يدعي أسعد أنه في أثناء إعداده جواباً عن «رسالة الوداع» التي كتبها كينغ، وبعد قراءة الفصل التاسع والعشرين من إشعياء، على وجه الخصوص، انتابه الفزع والرغبة، فأوقف العمل على الجواب، وأخذ بدلاً من ذلك بقراءة الكتاب المقدس من جديد بحثاً عن أدلة تفند كينغ وتدحضه، ورغبة منه أيضاً في إيجاد أدلة دامغة في أسفار النبوءات عن يسوع بصفته المسيح الذي طال انتظاره، تعينه على مجادلة المسلمين واليهود. ولكن فقط عند قراءته الآية 14 من الإصحاح 52 من إشعياء، وإلى نهاية الإصحاح 53؛ الآيات المتعلقة بالخادم المعدب، والتي فسرها المبشرون على أنها نبوءة عن آلام يسوع المسيح التي تحقّقها بالإنابة: «فاستز قلبي وفرح جداً بوجودني هذه الشهادة لأنها أيضاً زحزحت عني ظلام الشكوك». كانت هذه لحظة تحديد ووضوح بالنسبة إلى أسعد، وباعترافه بأنه منذ تلك اللحظة «اشتدت رغبتني في قراءة كتب العهد الجديد، معتنياً بربح معرفة الطريقة الأفضل للعمل بموجب تعليم يسوع، راغباً في أن أتجرد من كل ميل ذاتي»³⁰⁹.

كانت رسالتا جوناس كينغ وأسعد الشدياق إنجيليتين بطبيعتيهما. فقد انغمس الرجلان في قراءات سفر الرؤيا الذي يكرّر أسعد الاستشهاد به

في نضه، ودعا كلاهما إلى التبشير العلني والفوري بالعهد الجديد «النقي» قبل نهاية الزمن الوشيكة؛ كما شجب كلاهما طقوسا وممارسات كاثوليكية ومارونية معينة تتراوح بين تبجيل القديسين وتوصية رومانية كاثوليكية مزعومة بممارسة العنف ضد الهراطقة، وحرمان المؤمنين العاديين حقّ القراءة والتأمل في الكتاب المقدس بشكل مستقل، وبالتالي تفويت فرصة استيلاء يسوع المسيح على قلوبهم الخاطئة الآثمة وهدايتها، والأشدّ افتراء تدخّل الكنيسة وتوسطها بين الإنسانية ووسيلة خلاصها الوحيدة، ألا وهي كلمة الله الخالصة. وهكذا، التجأ كل منهما واحتكم إلى سلطة الكتاب المقدس والكنيسة الأولى، ليختتم كلاهما رسالته بتحدّ متماثل تقريبًا، مطالبًا المشككين بإثبات خطئه بالأدلة إذا كان الهدف ثنيه عن إيمانه. لقد أكد هذا التشابه مدى محاكاة أسعد لكينغ، بحيث يكتب أسعد، «وها أنذا أناشد كل بني جنسي، أي طائفة الموارنة وأي من كان من باقي الطوائف، الذي يحب الحق أن كل من يراني ضالًا فليبرهن لي لأترك الضلال وأتمسك بالحق». وقد نفى بشدة سعيه وراء المال أو المنصب، وذلك لاقتناعه بأن الرهان ليس على ملذات العالم أو آلامه، بل الخلاص ومجد الرب. ولهذا، أصرّ على أنه مستعدّ لمكابدة الخزي والنفي والاحتقار وتشويه السمعة، وحتى للموت من أجل يسوع المسيح، الوسيط الوحيد بين الله والإنسان «الحي الأزلي والمتشفّع لنا بين يدي الرب والمكفّر عن خطايانا»:

فإن وُجد أحد يبرهن لي بأنّي ضالّ ولا خلاص لي إلاّ باتباع البابا أو أقله أثبت لي بأنه يجوز لي أن أتبعه، فها أنذا مستعدّ أن أترك كلّ راياتي الذاتية وأطيع الرب أيّا من كان وأما بلا برهان بأنها غلط فلا أقدر أن أتركها وأطيع طاعة عمياء إلاّ بأن يمس فقط يذاع عني بأنّي مجنون بل حتى أجزّ بالحقيقة وينزع مني العقل بصحيح وليس فقط أن يحرقوا الإنجيل الذي هو طبع الإنكليز بل كل إنجيل في الدنيا الأمران [اللذان] أسأله تعالى أن يحفظهما لي وكلّ المسيحيين ويحفظكم جميعًا أيها السادة والأحباب بالرب أمين³¹⁰.

لقد كان بيان أسعد شبيهاً في بلاغته ب «رسالة الوداع» التي كتبها كينغ، إلى حدّ أنه شكّل ردًا نموذجيًا أمثل على عظة المبشرين الأميركيين. فما دعا إليه كينغ من سبر للكتاب المقدس من جانب أولئك الذين ادعوا

معرفته، قد جعل أسعد يرتقي إلى مستوى التحدي، ولكن فقط ليعترف بهزيمته الفكرية. وقد ساعد هذا الاعتراف المجاني على إحداث ما اعتبره تجذراً روحياً حاداً لقلبه وعقله، وبهذا غنمت الحملة الصليبية التبشيرية نصراً مميّزاً.

ولكن، على الرغم من أنّ تحوّل الشدياق قد برز حملة شعواء على ما اعتبره الأميركيون فساد الكنائس الشرقية، فإنّ بيانه العلني بالكاد تكافأ مع التهنئة الذاتية وقصر النظر الثقافي للمبشرين، المتجلي في «رسالة الوداع» التي كتبها كينغ. لقد كان هناك بالتأكيد فرق واضح بين المبشر والمتحوّل؛ إذ إنّ المعرفة الروحية، بالنسبة إلى كينغ، كانت تُنقل دائماً إلى الشرق، ولم تأت منه يوماً، في الوقت الذي سعى فيه أسعد لنيل المعرفة ونشرها في آن معاً، بحيث يؤكّد تشديد أسعد على أنّ ولادته الإنجيلية عملية تطوّر نجمت عن اللقاء والحوار والجدل والمناظرة مع المبشرين الأميركيين ورجال الدين الموارنة؛ تلك الولادة الجديدة التي حثته وأجبرته على نشدان خلاص الآخرين: مدى ابتعاد جوناس كينغ ومواطنيه في المشرق ومفارقتهم لفهمهم الأولي عن التحوّل المسيحي. فما أول وفُسر في أميركا على أنّه عملية تراكم مستمرّ لتحوّل الذات والآخر، متمثلة في هواجس كبح الشهوات وخلص الهنود التي استحوذت على ديفيد برينارد، نبذها المبشرون بهدوء، بل ربما بشكل حتمي لا مفر منه، إذ بدأ الحديث عن حالتهم ووضعهم الروحي يتراجع شيئاً فشيئاً على مز الشهور، مستعيزين عنه بالحديث عن الحالة المأساوية لأهل البلاد فحسب، ذلك بأنّ تجربة التحوّل التي تبدأ بحسب رأي المبشرين في أميركا تنتهي هناك، ثم تُصدّر تماماً مثل شحن الكتب المقدسة المجلدة والمطبوعة بالعربية في صناديق كي يتم تبنيها برمتها في أنحاء العالم الوثني. وعنوان «رسالة الوداع»، كما صاغه كينغ، يلتقط تدفق الحركة التبشيرية وجريانها في اتجاه واحد من المركز الأميركي إلى المحيط والأطراف الأقلّ نعمة وبركة، بحيث انتهت إقامة كينغ الموقّعة بسورية وفلسطين، وها هو يتابع تحركه الآن لإنقاذ المزيد من الأرواح الهالكة وقد شارف الزمن على نهايته.

بيد أنّه لم يكن في مقدور أسعد أن ينهض ويغادر ببساطة، كما فعل كينغ، بعد توجيهه هجوماً علنياً غير مسبوق ضد المعتقدات المحلية. إذ لم تكن سفينة شراعية من سردينيا في انتظاره لتقله إلى بز الأمان، كما انتظرت كينغ، ولم يملك زياً «غريباً» ينتحله ويلبسه، كما اتخذ كينغ وآيزاك

بيرد وبليني فيسك الأزياء «المشرقية». فكل تحرك قام به سواء إلى بطريرك الأرمن الكاثوليك في بزومار، أو إلى معلم سابق له في عين ورقة، أو إلى المطران كرم، أو إلى آيزاك بيرد في بيروت، أو إلى البطريرك الماروني في علما، إنما كشف عن موقعه الاغترابي الوسطي والصعب، والذي تراوح ما بين عالمين «إنكليزي» و«ماروني» ممانعين وإقصائيين بالتبادل. لقد بات جليًا أن أسعد يميز الآن الحقيقة التوراتية على ما دعاه العادة والمزبى، بيد أنه لم يصور أبدًا مسيحيته المتجددة على أنها جحود ونكران للثقافة التي كان متجذرًا فيها، بحيث كان يأمل في أن يقنعه معلموه ورعاته الموارنة السابقون، لا بأن ينشغل معهم في مناظرات ونزاعات فحسب. ولهذا بينما كان يرفض تدريجيًا التفوق والاستعلاء الروحيين للبطريرك وينسلخ بعيدًا عن الكنيسة المارونية باطراد، استمر في إبداء اهتمامه باللباقة المصاحبة للمكانة الاجتماعية. فعلى الرغم من امتناعه أخيرًا من حضور قداس الكنيسة، ورفضه القيام بواجب الاعتراف، فإنه لم يتخل عن وسواس تقبيل أيدي رؤسائه الأعلى منه مرتبة، ومخاطبتهم بالألقاب الصحيحة، وفيما عدا ذلك فقد انغمس تمامًا في الحياة اليومية المعتادة.



أعرب أسعد الشدياق عن توقه إلى ما دعاه «التغرب»، أي الانفصال والابتعاد عن موطنه الأصلي، بحثًا في البداية عن علماء لاهوت كاثوليك في عالم بعيد، يمكنهم إقناعه بتعاليم الكنيسة بالدليل القاطع، ولاحقًا بحثًا عن زاوية في منزل أميركي في بيروت تمكنه من التأمل بكلمة الله من دون مضايقة وإزعاج. وقد مثل دافعه الانشقاقي المخالف نقيضًا لوحشة الاغتراب عند البطريرك يوسف حبيش في العزلة الموحشة التي فرضت عليه في بطريركية طرابلس، وإن كانت تبعد مجزء يوم واحد عن عائلته الإقطاعية الميسورة وأملاكه في كسروان. وقد لخص الخلاف بين الرجلين الصدام بين موقع فكري راديكالي وموقع آخر محافظ بعمق في سياق عثماني لبواكير قرن تاسع عشر؛ صدامًا بين فرد وطائفة، وبين مبشرين ومسيحية مأسسة، والأهم من ذلك كله بين تفسير ألفي وآخر غير ألفي للعالم.



كتب أسعد عن إقامته بعلمًا لبيّن إلى أي مدى اختلفت استقامته وثناته الإنجيلي عن التناقضات التي وقع في شباكها الإكليروس الماروني.

وقد صوّر هذا بسرده لعدد لا يُحصى من المواقف التي حيّرت معرفته المتفوّقة ب «حقائق» الكتاب المقدس وأريكت خصومه «الضعفاء» فكريًا وروحياً، بحيث كانوا يهزمون منسحبين غالبًا من نقاش حاد أو يطعنون في شخصه. فيكتب أسعد «وأتعجب أيضًا كيف كانوا يسخرون بي ويذيعون عني أنني مجنون، وبعد هذا، يخافون من مجنون أن يغلبهم في الجدل ويفسد عقول الناس ويردّهم من الحقّ إلى الباطل». وقد سجّل ضروب الاتهامات التي كُيّلتْ ضده بحذافيرها، ملاحظًا أنّ رجال الدين الموارنة لم يتهاّمسوا عن جنونه فحسب، بل أوحوا بشكل مستمرّ، أو اتهموه علانية بالفساد، مكرّرين اتّهامًا عتيقًا ضدّ المتحوّلين، مستبقين ما سيغدو التأويل العثماني المعياري للبروتستانتية في القرن التاسع عشر³¹¹.

أن تكون فاسدًا فهذه مسألة، وأن تكون مجنونًا فتلك مسألة أخرى. وما كان توابث متهميه انتقالاً بين الاتهامين سوى دليل، في رأي أسعد، على الظلم الأساسي الذي أحاق به، ودليل على الإرباك المطبق الذي جابه الكنيسة والطائفة المارونية كذلك. أمّا محاولات الضغط المتعدّدة التي تعرّض لها على أيدي رجال الدين الموارنة كي يصرّح علانية بما أدركوا جيدًا عدم إيمانه به، مرّجحين بهذا المجاهرة بالإيمان الكاذب على الإيمان الداخلي الصادق، فإنّما كانت الأشدّ ضررًا وإيذاءً في نظره. فيستذكر أسعد أنّ البطريرك قد حثّه، في غضون الشهر الأول من احتجاجه وفي حضور المطران وكاهن آخر، على «أن أقول إنّ إيماني هو بحسب الكنيسة الرومانية». وقد ضغط كلٌّ من الكاهن والمطران على الشدياق للقيام بذلك، «فأجبت بأنّي أخاف من الكذب، إذ أنا لست مؤمنًا هكذا في عقلي، فقالا إن سيدنا البطريرك يُجلك من هذا الكذب»، الأمر الذي دفع أسعد إلى الالتفات نحو البطريرك متسائلًا إن كان حقًا سيحلّه، «فأجابني بالإيجاب، أي أنه يحلني لاكذب»³¹².

لكن ما اعتبره أسعد نفاقًا غير مقبول، اعتبره بطريركه والمحيطون به رحمة ورأفة تجاه رجل تائه وضال. بيد أنّ الاعتراضات البروتستانتية التي قام بها أسعد قد أذهلت البطريرك الماروني وحيرته وأغضبته بالتناوب، في غضون الأشهر الثلاثة تقريبًا التي أمضاها أسعد في دير علما. ولكن على الرغم من أنّ سخط البطريرك دفعه أخيرًا إلى تهديد أسعد «بطريقة مستهجنة»، فإنّه لم يؤذ المنشق جسديًا ولو مرة واحدة، حتى أنّ أسعد ذاته قد صوّر البطريرك حبيش شخصيّة مأساوية: رجلًا مخلصًا صادقًا يمثل كنيسة فاسدة؛ شخصًا أراد مساعدة أسعد ولكن لم يعرف

كيف. وقد طالب البطريرك حبيش أسعد مرازا وتكرارًا بأن يعلن كتابة أنه على إيمان الكنيسة الرومانية، بينما رفض أسعد ذلك مرازا وتكرارًا. وقد سمح البطريرك بالحوارات والنقاشات الدينية مع أسعد بادئ الأمر، ثم منعها، كما أجاز له بالكتب ثم قام بمصادرتها. وقد انشغل باقناع الشدياق بالعدول عن دروب الهرطقة، ثم استنكف وتراجع عن ذلك. كما أنه هدّد أسعد بالحرمان الكنسي، لكنّه سمح له بزيارة بطريرك الأرمن الكاثوليك في بزومار، أملًا أن تتعكّن سلطة مفايرة من التأثير فيه من حيث فشلت سلطته هو.

أخذ البطريرك حقًا بمدى هرطقة أسعد، كما أن التناقضات التي لحظها أسعد عكست، إلى حدّ كبير، حيرته وتردده الصادق والحقيقي وشكوكه في دوافع أسعد. إلا أن تهمة الجنون التي ألصقت بأسعد خلال الأشهر الثلاثة التي أمضاها في علما كانت بالتأكيد خطابية في البدء، وثانوية بشكل واضح، إلى جانب الاتهام بالرشوة أي تهمة شراء الأميركيين لولاء أسعد من خلال منحه عملاً بحيث كانت أكثر قربًا من الطريقة التي تستخدم بها كلمة «مجنون» في يومنا هذا، مما هي تعريف ثابت لعلّة غير اعتيادية أو جنون. فلم يتمّ احتجاز أسعد جسديًا، كما كانت العادة تقتضي مع المجانين في التاريخ الإسلامي، أو حتى إرساله، كما حدث مع بعض مواطنيه، إلى الدير الغني في قزحيا بالقرب من قنوبين، لتتمّ معالجته على أيدي رهبان أخوية القديس أنطوان. كما لم يتمّ ربطه بالسلاسل والقيود أو ضربه في علما. ولم يُعتبر ممسوسًا وملتبّسًا شيطانيًا بالبدء، بالرغم من أن مطران بيروت قد أخبره في أكثر من مناسبة ب«أن بك شيطانًا»³¹³.

اعتبر البطريرك الانقلاب والتحوّل «الإنكليزي» عند أسعد خطرًا جدًّا. ولكن لإيمانه بعقلانية أسعد، حثّه دوماً على الاعتراف بعقيدته الكاثوليكية. فما دام أسعد يطبع الكنيسة رسميًا، يمكن اعتبار أخطائه البينة وأفكاره الهرطقية وارتباطه بالأميركيين أمورًا عابرة. إذ لربما أغواه المال، وقد يعيده ويسترده النصخ والعتاب الكريم. وقد يكون السباب قد شوّشه (كما اقترح كاهن الاعتراف)، لذلك فقد تنوّره الحكمة. أو ربما ضلّه الأميركيون في بيروت، وقد ينقذه إخراجهم من وسطهم. ولكن فقط عندما رفض أسعد بعناد العودة إلى القطيع، و فقط عندما ازدري عامدا العديد من الفرص للتوبة، حينها بات تصويره على أنه مجنون هو المجاز المسيطر. فمع مرور كل يوم في الدير ازداد أسعد جرأة وتحذيًا، على الرّغم من

تبزّمه المتزايد من احتجازه الذي بدا كأنه غير محدود، وكذلك يومًا بعد يوم اعتبر الكهنة الموارنة مسلكه الإنجيلي عارضًا لخبل ميؤوس منه.

إلا أنّ ما عجز البطريرك الماروني عن فهمه أكثر من أيّ شيء آخر، لا بل رفض أن يتفهّمه، هو رغبة أسعد الملحّة في الخروج والتبشير الصريح بالإنجيل بالعاميّة العربيّة، بحيث إنّ التسامح مع الهرطقة كان يعني، في حدّ ذاته، دمار الكنيسة، فكيف بدعمها فعليًا. والتماسه الموافقة على مثل هذه الرغبة التبشيريّة قد شكّل توقّفًا مستحيلًا إن لم يكن عبثيًا. لذلك، اعتبر البطريرك والكهنة العاديون التماسات أسعد المتكرّرة بالتبشير العلنيّ كأنّها تنبعث «من رجل مجنون». فقد شكّل جوهر منطق حماسة أسعد التبشيريّة، وتوشله بالقضاء الوشيك، تحديًا مباشرًا للغة التسكين المحافظة، وللانعزاليّة، وللمنجزات السابقة التي أتاحت لمختلف الطوائف الدينيّة التعايش في ظلّ الحكم العثماني، فضلًا عن أنّها خرقت التابو والحظر المعقّم والمقرّ بين جميع الطوائف والجماعات في جبل لبنان الهرطقي، والتمثّل في عدم التورّط العلنيّ في النزاعات الدينيّة.

إنّ الطبيعة الفكرية لحماسة أسعد التبشيريّة من خلال لجوئه المستمرّ إلى الكتب والحجّاج ورفضه القبول بظلال المعاني جعلته مختلفًا بصورة لا تحتلّ في مجتمع ريفيّ بغالبيتته، شكّل الدين، في حدّ ذاته وفي كلّ ما يتعلّق به، مسألة لا تخضع للسجال العلنيّ كما كان جليًا، وبحيث كانت البروتستانتية غير معترف قانونيًا بها. فقد انبنت حماسه التبشيريّة على اقتناع راسخ بأنّ قرونًا من الصراع الماروني ضدّ الهرطقة، أو على الأقلّ تصوير التاريخ الماروني على أنّه مثابرة على التمسك بالإيمان في محيط مُعادي، أمرٌ يفتقر إلى أيّ دلالات ثابتة. أمّا بناء الحماسة التبشيريّة على الرؤيا، وربط المسيحية البدائية بالخلاص المستقبليّ حصرًا عبر النشاط التبشيريّ عالميًا، فإنّما هما إنكار لأهميّة الموقع والتاريخ اللذين حدّدا الكنيسة والطائفة المارونية. وهكذا، عندما سأل البطريرك أسعد بقنوط: «ما هي الكنيسة؟» أجابه متحدّيًا بأنّها جماعة المؤمنين بيسوع المسيح وناموسه. «وأين هي هذه الكنيسة؟» يستطرد البطريرك، فيجيب أسعد: العالم، فهي جماعة مكوّنة من جميع الأمم والأعراق. «بمن فيهم الإنكليز؟» «بالطبع»، يجيب أسعد³¹⁴.



«ثم سمعت صوتًا آخر من السماء قائلاً اخرجوا منها يا شعبي لنلّا

تشاركوا في خطاياها ولئلا تأخذوا من ضرباتها». نجح أسعد في الهروب من علما بعد أن حرّكته هذه الآية من سفر الرؤيا، التي قام بنسخها تاركًا إيّاها على سريريه قبيل منتصف الليل في الأول من آذار/مارس³¹⁵ 6281. وقد وصل إلى بيت «الإنكليزي» أيزاك بيرد، المحمي في بيروت عند فجر اليوم التالي، وهو منهك، ولكنّه مرتاح إلى عودته ثانية إلى رفقة المبشرين في الوقت الذي كان رجال البطريرك يبحثون من دون جدوى عن المجنون المسكين. بيد أنّ مصاعبه إنما كانت في طور البداية، ذلك بأنّه في غضون أيام من فراره من الدير، بات مشهورًا وسط جماعته، فأفعاله الشائنة قد أخرجت إلى العلن الفضيحة التي جاهد البطريرك على تفاديها بداية، واحتوائها فيما بعد.

ومن قبيل المصادفة أنّ الثورة اليونانية الدائرة ضد العثمانيين، والتي انطلقت قبل عدّة سنوات، قد اندلعت في بيروت في ذلك الوقت بالذات مسببةً هلعًا واسعًا، بحيث أنزلت اثنتا عشرة سفينة يونانية مئات البخارة في منتصف آذار/مارس في محاولة لتسلق أسوار المدينة. وعند فشلها، أطلقت العنان لقصف مدفعي ثقيل، الأمر الذي حدا بمسلمي المدينة، بعد خسارتهم تسعة رجال في محاولة لردع الغزاة، إلى مهاجمة السكان المسيحيين طلبًا للانتقام. وقد فز الكثيرون إلى جبل لبنان، بينما لجأ آخرون إلى المبشرين الذين اعتبرت منازلهم «الإنكليزية» مع أنها تقع خارج أسوار المدينة أكثر أمنًا من منازل الرعايا المسيحيين العاديين. عبأ العثمانيون جميع القوات المتوافرة لديهم ودفَعوا بها إلى بيروت، وقاموا بمضايقة الروم الأرثوذكس والكاثوليك والموارنة في المدينة وإزعاجهم بعد أن خامرهم الشك في خيانة رعاياهم الذميين، وأمروا بمصادرة كل أملاكهم. فتفشى السلب والنهب، حتى إنّ منزل ويليام غوديل قد نُهب، وأغلقت مدارس المبشرين؛ وجاب الجنود والمرتزة الشوارع. ولم تطمئن السلطات العثمانية، إلّا بعد مضي شهر من استتباب النظام كليًا، إلى أنّ المسيحيين المحليين وضعفون وضعفاء وسخفاء كما زعم، ولم يتعاونوا في الواقع مع «الكفار الخوارج»، ليظلّوا بهذا رعايا مستحقين للشفقة والحماية³¹⁶. وهكذا، عاود بندول التسامح الإمبراطوري التآرجح مرّة أخرى.

تابع الموارنة والمبشرون صراعهم المز على روح أسعد الشدياق في ظلّ هذه الظروف التي أحيت مخاوف جميع المعنيتين وتحاملاتهم. فمصيره، كما حاج الطرفان بانفعال، كان نذيرًا أو بشيرًا لمستقبل الجماعات

المسيحية في الشرق. فإذا ما سمح لتحوّله بأن يظلّ قائماً، وإن سمح له فوق ذلك بالإعلان عن قناعاته، وبأن يشرح كيف توصل إليها بكامل حزنته، وكيف أنّ الدين يُعتنق ولا يوزن ببساطة، فإنّ الهوية المارونية الهشة ستقع في أزمة تجزّ معها نظاماً اجتماعياً محافظاً بأكمله إلى الريبة والشك. أما إذا لم يسمح لتحوّله وجدله بأن يظلّ قائمين، فإنّ المشروع الأميركي باستعادة أراضي التوراة سيولد ميثاً حينها.



شقّ الأخوة والأقرباء والرُّسل، وحتى والدة أسعد، طريقتهم من الحدث إلى بيروت طوال النصف الأول من آذار/مارس، وكان الهدف تملق أسعد ليغادر منزل المبشر المحمي. فما بقي فيه «سيجّر على العائلة عازاً لا يُحتمل»³¹⁷. كما حثّ البطريرك أسعد مرّة أخرى على التخلّي عن المبشرين على الفور («بشروط معقولة جدّاً»، باعتراف بيرد)³¹⁸، غير أنّ أيّاً من هذه الجهود لم تثمر في ثني أسعد عن رأيه. فمع محافظته على الاحترام الاجتماعي المطلوب واستعداده المعلن «لتقبيل الأرض مرازاً»، حيثما وطأت قدما البطريرك، إلّا أنّ المتحوّل رفض بعناد الإذعان إكليركيّاً للكنيسة المارونية، معاوذاً إنكاره «تعلّم» ديانتته من رجال الكتاب المقدس البيبليستيين، ومنكزاً سعيه وراء أيّ مكاسب مادية. «بل أريد فقط ألاّ تغتصبوني لتصديق بعض التعاليم بمجرد التهديد»، هكذا يكتب أسعد، «بل بقوة البرهان السديد الذي من دونه لا أقدر على أن أصدّق»، مفسّراً مرّة أخرى مبادئه الإنجيليّة الأساسيّة: الحاجة إلى العمل التبشيريّ الفوري بين «الناس» لإيقاظ الحاجة الجوهرية إلى البعث والولادة الروحية لدى جميع المؤمنين من خلال روح يسوع المسيح. وإذا لم تسمح الكنيسة المارونية بذلك، فإنّ أسعد يروم أن يفعل بالضبط ما قام البيوريتانيون به يوماً، «أريد البعد عنها لا بغضاً لأشخاص أهلها، بل خشية من المشاركة في أعمالهم، لأنّ الكنيسة التي لا تحبّ يسوع، أنا مأمور في كلام الله بأن أخرج منها»³¹⁹.

إلّا أنّ أفراد عائلته، أو على الأقلّ أولئك الذين تحدّثوا باسمها، وخصوصاً عمّ أسعد وله ثلاثة بنات مؤهلات للزواج، وأخويه الأكبر منه منصور ووطنوس، إضافة إلى أمه، عجزوا عن استيعاب الأسباب المحيطة بتصميمه على التبشير. أما معتقداته الشخصية فلم تكن تعنيهم، ولم تكن هي المحور الأساس. وكما يستذكر بيرد، لم ينفع أيّ جدال أو حجة في «إقناع الأم المفطورة الفؤاد، بل بعد أن كزّر أسعد اسم المسيح وكلمة الله

مرازا صرخت في ثورة تململ ونفاد صبر قائلة «ليذهب المسيح وكلمة الله بعيدا عنا؛ فما شأننا بهم!»³²⁰ «لقد كان عار أسعد يسري على عائلته أيضًا؛ فمن الواضح أنَّ الوالدة لم تكن تريد خسارة ابنها؛ كما لم يكن في مقدور أشقائه تحقل وصمة الهرطقة، وخصوصًا بعد وفاة والدهم، بحيث لم يكن في مقدورهم، كما لم يرغبوا في التخلي عن الرعاية الحاسمة للكنيسة بسهولة، وعن فرص التوظيف التي توفرها، علاوة على زيجات المصاهرة التي تقزها والمهور التي تباركها، إضافة إلى المنزلة الاجتماعية التي تشرعها»³²¹. ويدون بيرد في دفتر يومياته أنهم أخبروا أسعد بأن «عليك أن تضبط لسانك ولا تتطرق إلى آرائك الجديدة بين الناس»، كي تكون أمنا وسط هذه الجماعة. وعندما اعترض على مثل هذه الشروط، مشيرًا إلى أنَّ ذلك يتناقض مع الممارسة الحزبة لضميره، عثفه إخوته وعقه بشدة على مثل هذه الاعتبارات الأنانية العبثية، قائلين «لم لا تذهب مبشرًا بالعهد الجديد إلى الدروز والمسلمين؟ ستجيب لأنَّ في ذلك مخاطرة، وكذلك يكمن الخطر في حالتك هنا؛ فهذه ليست أرض الحزبات، لذلك عليك أن تبقى صامتًا»³²².

إذن، لم يكمن الخطر الأساسي في معتقدات أسعد الشخصية بقدر ما كان في الطبيعة التبشيرية لمثل هذه المعتقدات، ولم يكمن الخطر فيما كان مؤمنًا به في حد ذاته، بل في الطريقة التي عبّر بها عن هذا الإيمان. لكن مثل هذا التفريق لم يكن واردًا بالطبع بالنسبة إلى أسعد والمبشرين، بحيث إنَّ التعبير الإنجيلي كان عقيدة أساسية لإيمانهم المتجدد ووسيلة جوهرية تصلهم بالآخرين. بيد أنَّه استحال التوفيق بين جراءة وصراحة الكرازة أو التبشير بالإنجيل مباشرة لعامة الناس الأمر الذي لطالما أصر عليه أسعد وبين رواية الطوائف والجماعات المطيعة والمستقرة؛ الرواية الجوهرية بالنسبة إلى الموارنة كما هي بالنسبة إلى الهوية الدينية الراسخة في جبل لبنان المتعدد الديانات، فضلًا عن أنَّ الإثبات العلني والشهادة لدين صارم جديد كانا على تناقض مطلق مع الحيطة والسرية، التي لطالما صحبت التحول الفردي إلى المسيحية في جبل لبنان. أما التحول إلى الإسلام فقد كان قضية أخرى مختلفة كليًا ولأسباب جلية، ذلك بأنَّ القلة من جبل لبنان ممن شهدوا علنيًا بإسلامهم أمام قاض مسلم في إحدى المدن الساحلية، لم يسعوا أبدًا، أو فيما ندر، لتحويل جماعتهم. أما المتحولون العديدون من الشهابيين السنة وأبي اللمع الدروز عن الإسلام إلى المعتقد الماروني أو الرومي الكاثوليكي في القرن الثامن عشر، بحيث باتوا مرتدين نظريًا بمقتضى وجهة النظر الإسلامية، فلم يتطرقوا جهازًا

أبداً إلى تحوّلهم، فكيف بفرض هذه الآراء على الآخرين؛ فضلاً عن أنّ الكنائس التي ظفرت بهم لم تهلّل لتلك المكاسب، ولهذا نادراً ما كابت أي عقاب إمبراطوريّ أو محليّ من جانب المسلمين³²³. ولربما مثل بشير الشهابي حاكم جبل لبنان آنذاك أشهر مثال على هذا الغموض والالتباس.



من دفتر يوميات آيزاك بيرد، 17 آذار/مارس 1826:

نزل إلينا أربعة من أقارب أسعد وأفلحوا في إقناعه بمصاحبتهم إلى البيت. وقد قال إنّه غير مصدّق كلّ ما يُحكى عن إيذائه، ومتوقّفاً أن تسفر زيارته للحدث عن نتائج طيّبة. وقد عارض غالبيتنا ذهابه بكلّ ما نستطيع قوله، غير أنّه أدرى بالناس هنا ممّا بحسب اعتقاده. وقد غادرنا نحو المساء متوقّفاً غيابه لبضعة أيام³²⁴. إلّا أنّه وقع مرّة أخرى في أيدي أعداء الإنجيل الذين يهدّدون حياته. وتنتابنا المخاوف من أنّه سيلقى الشهادة، لذلك نعقد اجتماعاً يومياً للصلاة من أجله. ربما سيتحمّم على شقيقه الأصغر مغادرة منزل والده نظراً إلى تبنيّه الآراء ذاتها عن الحقيقة الإلهية، بحيث ضُرب وهُدّد بكلّ ما هو مرؤّع. ولكن بالرغم من اقتناعه الفكريّ، فلا يبدو أنّه شعر بقوة الإيمان في أعماقه مثل شقيقه أسعد. ولم يسبق لهذه البعثة بالمناداة إلى الصلاة من أجل شعب الله بصوت أعلى مما تفعل الآن³²⁵.

من يوميات أسعد الشدياق، في 6 نيسان/أبريل 1826، في دير

علما:

ثم كان يسألني [البطريرك] هل أنت تابع مذهب فلان أم فلان، وأنا أقول له إنّ اسمي مسيحي وكنيستي كاثوليكيّة وإني ماروني عتيق وإنما في الرايات لا بدّ أنّ الناس يختلفون... ثم لقا وصلنا للبحر ابتداءً أن يتكلّم معي إن كنت أريد أن انفصد ومعه الخوري يوسف خادم البترون يوضح أن موجود حكيم راني ومن الهيئة عرف حالي وإن بدّي فصد والبطريرك يبرهن في أنّ الله فقط مالك حياة البشر أنّه لا يجوز لي أن لا انفصد والخوري المذكور يبرهن أنّي إذا لم انفصد الآن فيقوى عليّ الحال وعلى هذه الصفة أنا كنت في ضيق منهما وكنت أقول لهم إنّني أنا لا أريد [أن أفصد]

وأنا أعرف أنّ جسمي طيب وإنّي أعرف أنّ كلّ الذين صاروا مسيحيين كانوا في البداية يقولون عنهم إنهم مجانيين وبعده دسّروهم وسبب هذا الايضاح أنّي كنت فهمت رأيهم أنّي ولو مانعت بذهم يفسدونني استنادًا على أن المجنون في كل معلوم لا يعرف حاله وأنّه لو كان بيّعرف ما كان هكذا... ثم قلت له عن أنّ ملكوت السماء مثل دزة كثيرة الثمن إلخ، وأنّه ليس كثيرًا إذا ضيعنا كلّ شي لأجلها فقال لأجل الهرطقة آه³²⁶.

صلاة أسعد الشدياق يوم الاثنين 10 نيسان/أبريل 1826:

يا الله، إلهي قد طالت غربتي في هذه الدنيا وهي عليّ ثقل باهظ. فيا من قلت تعالوا إليّ أيّها المتعوبون والثقلو الأحمال وأنا أريحكم، فهأنذا يا ربي أريد أن أجيء إليك لكن خطاياي تصدني عن ذلك، فيا من جئت لتدعو الخطاة إلى التوبة، اقبلني كأحد عبيدك، وعزفني ماذا أعمل في مدة غربتي هذه. قد كنت أتجاسر أن أقول لديك إنّي مستعدّ أن أترك كل شي لأجلك، لكن أخاف من أن أكون متكبرًا بل كاذبًا، لأنّي أعرف ضعفي ولا أقدر على شيء بدونك³²⁷.



غادر أسعد الشدياق منزل آيزاك بيرد في 17 آذار/مارس من دون عودة. وقد أحسّ بخطورة وضعه الجديد، وخصوصًا بعد أن هرب شقيقه الأصغر فارس بتهوّر من جوّ العائلة الجائر في الحدث بحثًا عن الحماية عند المبشّر ذاته الذي نأى أسعد بنفسه عنه على مضض. فُتشت غرفة أسعد بدقّة، وأحرق شقيقه الأكبر منصور أحد عشر كتابًا من كتبه، بما فيها الكتب المقدّسة. وقد سرت شائعات بمقتل المبشرين، وأنّ يوسف حبيش والأمير بشير يريدان قتل أسعد، فيكتب أسعد أنّه «ههنا كالمحبوس: المقاومة من خارج والخوف من داخل»³²⁸. ثم ينتقل مزة أخرى إلى صحبة البطريرك في علما في مطلع نيسان/أبريل، وينقل رسالة قصيرة إلى نصيره المبشّر يتوسّل فيها ترتيب فراره إلى مالطة. وتكشف شذرات من يومياته ومن رقيته الثانية في مقرّ إقامة البطريرك، مشهّدًا مذهلاً وإن كان غامضًا ملتبسًا: بحيث يحيط به الكهنة الذين باتوا مقتنعين الآن بأنّه يزرع تحت ثقل السوداء، أو الميلانخوليا التفسخية نظرًا إلى سلوكه الأبله وقلقه وتوخّده الجلي، أي اعتبروه مغمورًا بالكآبة السوداء نظرًا إلى تأثرهم

بأفكار كانت لا تزال شائعة عن المرض النفسي والعقلي تعود إلى العصر الإسلامي الوسيط، ولهذا شجَّعه البطريك على الفصد، وقد جرت محاولة في هذا الصدد عشية 9 نيسان/أبريل³²⁹. إلا أنَّ أسعد مُنح في الوقت ذاته مساحة معينة من الحزينة ما بقي ملتزمًا بعدم التعرض للكنيسة. وقد موضعت يومياته في أماكن شتى، مثل علما والبترون وطرابلس والبرج وكفار زينا. وظلَّ البطريك حريصًا على تجنُّب الإجراءات الأكثر عنفًا مع أسعد، بالرغم من وصفه المتكزِّر له بالجنون وتهديداته بالحرمان الكنسي. زد على ذلك أنَّ الكهنة قد تحادثوا معه، وكذلك الأمر بالنسبة إلى بطريك السريان الكاثوليك، على الرغم من تحريمات يوسف حبيش المتكرِّرة من الخوض معه في قضايا الدين؛ وقد أدركوا جميعًا تمكُّنه من الكتب المقدَّسة إلى حدِّ دفع بأحد الكهنة إلى تزويده بالعهد الجديد، طالبًا منه ترتيبه.

لكن ما وصفه خصومه على أنه علة، اعتبره أسعد تقوى صادقة. وباتت بيوريتانيتها التي استحثها المبشرون، وحتى إحسانه النزيه، أكثر وضوحًا الآن، بحيث رفض أن يبقى كسولًا وتخلَّى عن نظم الشعر، وخصوصًا المديح الذي اشتهر به، والذي أُلِّفه غالبًا في مديح النخبة المحليَّة المدنيَّة والكنسيَّة، مدوَّنًا أربع عشرة إشارة للدلالة على الإيمان الحقيقي، مبيِّنًا إيَّاهما للكهنة المحيطين به، وأهفها محبة يسوع المسيح بعمق الانفعال والحب الذي يشعر به المُحبِّ لحبيبه بحسب توكيداته، على أن يتجلَّى هذا الحب في الشعور والإحساس وليس في الفكر فحسب، وإلا بقي الإيمان وهما خادغا؛ كما يجب أن يضمَّ كلَّ الأقارب متجاوزًا الخلافات ومنتصرًا على الشر، ويجب أن ينجح في تقريب الآخرين من الله، وأن يزيل كلَّ الرغبات الدنيويَّة من القلب لا أن يجعل هدفه مديح البشر، بل أن يجعل سعادته الحقيقيَّة في الولادة الجديدة من خلال عمل الزوح القدس، وأن يعلم بأنَّ المرء يبقى ناقصًا أبدًا مهما صنع من حسنات، ويبقى يائسًا مهما جدَّ وعمل لأنه لم يفعل المزيد. فأن تعيش الإيمان يعني الاعتراف بالحقيقة حتى وإن جرت الكروب والمحن؛ والعدول عن الخطأ حتى وإن كان في الخطأ راحة؛ والاعتراف بالخطأ حتى وإن جلب الاعتراف الخزي بين الناس. فالإيمان يعني أن تصليَّ لله باستمرار كي تجري الأمور بحسب مشيئته، وأن تكون سعيدًا بهذه المشيئة حتى وإن تسببت بالألم. كما يجب أن تستسلم لله في وجه المحن كما يستسلم طفل لوالده طلبًا للعون. وإذا لم يكن الخلاص قريبًا فلا يعني هذا أن تستسلم لمشيئة الله فحسب، بل أن تتوسل فعليًا من أجل تحقيقها.

إنَّ قرار أسعد الاحتفاظ بدفتر يوميات كان أمراً غير عادي بين سكان المنطقة آنذاك³³⁰، إذ قلَّد به المبشرين البروتستانت الذين لازمهم بشكل حميم، غير أنَّ تركيزه كان في تسجيل محنته الإنجيلية وسط «بحر الكفر» أكثر من كونه عملاً إثنوغرافياً. لذلك كانت يومياته أقلَّ صقلاً وتروياً وأكثر صدقاً واتفاقية، مصورة رجلاً حزَّه الإيمان بشكل صادق، ومُزقَّ وجزَّب بطريقة لا يمكن للمبشرين الأميركيين المحميين في بيروت حتى تخيلها، وأغراه واستماله بطيريك سعى يائساً لاستعادته مع حرصه على صدِّ وتفادي تهديد صريح لسيادته الموروثة في الوقت ذاته. وقد توصل أسعد حرفياً إلى محاوريه أن يستوعبوا أنَّه كان ببساطة يسير على خطى آباء الكنيسة العتيقة ورسلاها، وأن يفهموا أنَّ الكنيسة الحقيقية «هي جماعة المؤمنين وليست الحجارة» التي تجري الطقوس الفارغة في داخلها، وتعلَّق على جدرانها الأيقونات العقيمة.

اذخر أسعد إدانته القاسية المريرة لما وصفه ب «الجهل العظيم» الناجم عن كنيسة متورطة كلية في السلطة الدنيوية، فيشجب تحديداً ممارسة الاعتراف والغفران، اللذين لم ينتشرا في الواقع بين المسيحيين الشرقيين بشكلهما الفردي الذي عرفه أسعد إلا من خلال المبشرين الكاثوليك والموارنة الملتئنين في القرن السادس عشر³³¹. وقد أصرَّ على أنَّ طقس الاعتراف خُلف في الناس استخفافاً ولاكثرأ عبثياً بخلاصهم، معتقدين بإمكانية ارتكابهم الخطيئة والمعاصي والإفلات من العقاب، واختزان كنوز هذا العالم الزائلة على أمل زائف بفرصة تسنح للندم والتوبة فيما بعد. إلا أنَّ هذا، بحسب قوله، وهَمُّ وتضليل خطيران، إذ إنَّ الكائنات البشرية لا تنتقل دوماً بين الخطيئة والنعمة، ولا تعلم زمان دنو ساعتها الأخيرة ومكانه، مؤكِّداً أنَّ هنالك حالتين لا غير للجميع: الأولى هي ولادة مادية فاسدة من رحم أم، وأخرى روحية (تجديد الولادة) لا تتحقَّق إلا بنعمة الله.

كما رفض أسعد، في إحالة مشابهة، الاعتقاد السائد بأنَّ السرقة هي أعظم الكبائر، في حين يتم الصفح عن المتبقية بعد التوبة والاعتراف. فيقول إنَّه في الواقع لا خطيئة تُغتفر عبر الاعتراف، بل من خلال التحول الصادق وتجذُّ القلب، إذ لا يمكن للأيقونات أن تشفع بالنيابة عن المؤمن، ولكن قراءة كلمة الله، والصلاة لله، والتفكير المستمر في الله وفي ديانتها، هي التي يمكنها ذلك، مذكِّراً مستمعيه بأن «ابحثوا في الكتاب المقدس»، كما أمر يسوع، لأنَّ منع التبشير بالإنجيل ومنع الناس من التنقيب والبحث

في الدين، كما هي العادة في المنطقة، لهما «جهل فظيع».

هذه كانت فحوى التحدي الذي أبداه أسعد الإنكليزي لمدة شهر في الحوارات، وفي الكتابة، وفي عظة غير رسمية في طرابلس في 13 نيسان/أبريل. وبعد أن ينس البطريك أمام هذا التصميم المتهور على تفسير الإنجيل بشكل مستقل، وقلب العالم رأساً على عقب، وإنكار المرجعيات والدين، وإزاء دور الذنب المفترس في ثياب الحمل، ردّ عليه أخيراً بحدة قائلاً: «منضّل نحتملك وبالأخر مالها صرفة». ولقد شرب الخبر إلى أسعد، ومفاده أنّ البطريك ينوي إرساله قريباً إلى دير قنوبين المنعزل، وهناك «يحبسني ويضع لي جنزيراً برقبتي». فتوسّل أسعد من فوره إلى البطريك كي يُطلق سراحه، وقد داعبت مألطة خاطره مزة أخرى. بيد أنّ يوسف حبيش رفض مُضدراً أوامره لأسعد كي يلتحق به في قنوبين بدلاً من ذلك. وفي أحد الأيام من منتصف نيسان/أبريل، وبعد أن تُرك وحيداً لعدة ساعات، شعر أسعد بالضيق، وأصابه الهلع من تصوّر ما سيحدث إن أطاع البطريك تماماً كخوفه من الفرار، فالتجأ إلى الله بعد أن سخر منه أولئك الذين اعتبروه مجنوناً، وتخلّى عنه الأصدقاء والأسرة وخانوه كما اعتقد: «وانا أعج عليك فما تجيبي ولا تنظر إليّ وصرت قاسياً عليّ بقساوة يدك تضادني وإلى الموت تسلّمني لكن لا تبسط يدك لهلاكهم [الذين يظلمونني] وإن سقطوا أنت خلّصهم باسم سيدنا يسوع المسيح آمين». ثم ظهر فجأة أحد رجال البطريك ليخبره بأنّ وقت التواني قد انتهى، وعليه أن يأخذ أسعد فوزاً إلى قنوبين³³².



رسالة من لجنة التبشير إلى البطريك يوسف حبيش بتاريخ 7 تشرين الأول/أكتوبر 1826:

أيها السيد الكلّي الشرف والاحترام

قد بلغت إلى هذا المجمع المقدس أخبار مدمعة عن طلوع ردي لتلاميذ مدرسة عين ورقاء [ورقة]. قيل إنّ التلميذ أسعد الشدياق صار بروتستنتياً وإنّ له معاملة تامة مع رؤساء هذه الشيعة البروتستنتية الإنكليز الكائنين في بيروت وإنّه ليس بمذنب فقط في كفره بل إنّه معتن أيضاً بخداع غيره معلماً ومجادلاً ضد الكاثوليكين بشك ثقيل لذوي الصلاح. ثم عدا هذه البلبلات الناتجة من التلميذ المذكور قد انعرض بأنّ لغيره من المرّيين في هذه المدرسة سلوكاً كلّي

الرداوة وشكاً. فسيادتكم تعينون كم هو ضروري أن تصنعوا سياجا من غير تباطؤ على منع شز كذا عظيم إذا كان موجوداً. فمن ثم تعملون الفحص الكلي الضرورة لتحققوا الأشياء المعروضة ثم تتخذوا تلك العلاجات التي حسب تقواكم وفطنتكم ترونها مناسبة لمنع نمو الشز القادم إنما أرسلوا إلى هذا المجمع المقدس تخبيراً كاملاً عن ذلك وعفا يخض كيفية مرشدي ومعلمي المدرسة لكي يستطيع هذا المجمع المقدس أن يعتني بعنايات آخر ينتج منها الخير الروحي لهذه الطائفة التي تميزت دائماً بالتعلق في ديانتنا المقدسة. وإذ إنني برغبة تامة منتظر جوابات سيادتكم.³³³



بدأ الاضطهاد الحثيث لأسعد الشدياق بعد وصوله إلى قنوبين. وبينما تشير الدلائل من دفتر يومياته ورسائله إلى أنه قد حافظ على حماسه التبشيرية طوال شهر أيار/مايو، إلا أن احتمالات فشله الديني في وجه الضغوطات القاسية لدفعه إلى التكيف مع الأسطورة المارونية بشأن الإيمان الثابت القويم، قد طارده باظراد. فبات يذكر نفسه والآخرين بأن هذا عالم مخادع غدار يعذ بخلع كل أشكال السلطة والمجد على أولئك الذين ينبذون خلاصهم الروحي، مضيفاً أن أولئك الممتحنين قد منحوا حقاً ما ظنوا أنه خيول جميلة وسيوف قاطعة لمحاربة جيش المؤمنين الحقيقيين، ولكن ما إن تحدث المعركة حتى وجدوا أنفسهم قد هجروا إلى مصير مظلم قايس، يائسين تماماً، ومخذولين، لا يحملهم جواد ولا يحميهم حديد. ولو لم يعان بعض أسياد البلاد العظام مؤخرًا المصير ذاته إشارة، على الأرجح، إلى بشير جنبلاط، الزعيم الدرزي المبجل وحليف الأمير بشير الشهابي المقاطعجي المحترم لدى الدولة العلية ومالك الأراضي الكبير، الذي كدس ثروة طائلة فقط كي يغرر به الأمير ويلعن كمهرطق ويُسلم إلى المشنقة العثمانية عام 1825³³⁴. وقد حاول أسعد أن يبقى راسخاً في حماسه التبشيرية مذكراً نفسه بسرعة زوال هذه الحياة العابرة وديمومة الأخرى، غير أن التملل والضيق المارونيين من شقاوه كانا أمراً عنيذا لا يرحم، وخصوصاً بعد أن عبرت لجنة التبشير صراحة عن قلقها من عجز البطريرك عن صد مذ الهرطقة، كما ورد إلى علمها.

أخفقت مساعي أسعد في الفرار عدة مرات في غضون الأشهر القليلة اللاحقة، إلا أن مختلف السرديات عن احتجازه الأخير تضاربت

وظلت مرتبكة ومشوشة، بحيث يقول البعض إنه فز من قزحيا حيث أرسل للعلاج من مسه المزعوم، بينما يدعي آخرون أنه فز من الديمان، المقز البطريركي الصيفي الذي يبعد مسافة ساعة عن قنوبين، والذي تم احتجاز أسعد لفترة قصيرة فيه، أو من دير قنوبين نفسه حيث أرسل بادئ الأمر في أواخر نيسان/أبريل، وحيث توفي أخيرًا³³⁵. بيد أن السرديات جميعها تتفق على نقطة واحدة: تسارع وتيرة عقاب أسعد البدني بصورة درامية بعد كل محاولة للفرار. وقد وصلت هذه الدورة إلى ذروتها بعد محاولته الأخيرة. فبحسب كلام البطريرك «ضاعفنا عليه العذاب حسب كآبة رداوة شره». فجلد بلا رحمة على أخمص قدميه بالغصون اللينة الخضراء الشبيهة بالسياط، طوال ثمانية أيام متتالية³³⁶.

وقد تواصلت التحقيقات الموهنة وسط هذه المشاهد، ولكن بصورة أشد. ويبدو أن أسعد قد انهار وتاب عدة مرات بين نوبات المعاقبة فقط ليعود عن ذلك لاحقًا، مؤكدًا اعتراضاته البروتستانتية وتصميمه على التبشير بالإنجيل³³⁷. وقد ترافق الضرب بمصادرة البطريرك كتاب أسعد المقدس وجليونه، كما أمر بغل رقبته بالأصفاة الثقيلة وتوثيقها بالجدار. وأخيرًا، أمر البطريرك، بعد محاولة أسعد الأخيرة الفرار في وقت ما من شهر تشرين الثاني/نوفمبر ورفضه الارتداد عن معتقده، بزج أسعد إلى أجل غير مسمى في زنزانة ضيقة سُدت بالتراب والحجارة، وتُركت فيها فتحة كنافذة صغيرة يمرر منها طعامه الضئيل ل يبقى محتجزًا إلى أن يعود إلى رشده في نهاية المطاف، أو يقضي نحبه من دون أن يبث «سمومه» للآخرين. وقد طمأن البطريرك لجنة التبشير في 5 كانون الثاني/يناير 1827 بأنه «باقٍ لحدّ تاريخه تحت العذاب والسجن المؤلم»³³⁸.

عكس العذاب المُنزّل بأسعد، إلى حدّ ما، سلوكًا تقليديًا قروسطيًا، كان مثبّغًا لطرد الأرواح في الأديرة المسيحية، مثل قزحيا، كما في البيمارستانات الإسلامية أو المصحات العقلية عبر البلاد، حيث يفترض أن يطرد الضرب المبرح الروح الشرير المتلبس في الجسد والمسمّم للعقل، بينما كان الحبس الانفرادي في كهف مع التقييد بالسلاسل الثقيلة توجّهًا مثبّغًا من جانب رهبان قزحيا وغيرها من الأماكن³³⁹. وقد اعترف البطريرك بذلك لأمير شهابي في رسالة مؤرّخة في 23 حزيران/يونيو، يشرح فيها أنه يقوم بعلاج أسعد من جنونه مع تسليمه بوضعه المبهم تمامًا، بحيث يستسلم حينًا ويثور أحيانًا أخرى³⁴⁰. ولكن حقيقة أن أسعد قد دُفع على ما يبدو إلى التبرؤ من علاقته بالبروتستانت كتابةً خلال تلك

الفترة، إنما تدل على أن تعذيبه قد تعدى العلاجات التقليدية للجنون، مستدعيًا إلى الأذهان ما كان خارجًا عن المألوف في قضية هندية، وهو تبني الموارنة إجراءات التفتيش المرعية في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية سعيًا وراء انتزاع اعتراف مكتوب، أي اعتراف حاسم من هرطقي³⁴¹.

كان التعذيب متهوّرًا وانتقاميًا بالتأكيد أيضًا، لكونه تعبيرًا عن الإحباط المطلق والحنق من الهرطقة العنيدة لأسعد أو إيمانه أكثر من أي مسلك علاجي ممنهج ومدروس لشخص ممسوس. لم تكن هذه المرة الأولى التي يقوم فيها بطيريك ماروني بقمع فرد من طائفته جسديًا: إذ تم تجريد الراهب أرسانيوس دياب الذي قام بتوجيه بعض أوائل الاتهامات إلى هندية من وظيفته على يد البطيريك يوسف أسطفان عام 1769، وألقي به في زنزانة لعدة أيام، وزعم بضربه ضربًا مبرحًا على أخصص قدميه. كذلك زج البطيريك بالوكالة ميخائيل الخازن بهندية المخزية ذاتها بعد عدة سنوات في زنزانة قذرة في عينطورة لعدة أشهر، حيث تعرّضت للضرب، وحرمت الطعام والماء، وهُددت بالحرق والسلب ما لم توّظ منافس الخازن، أي البطيريك المخلوع يوسف أسطفان في نشاطاتها التي كانت قائمة في بكركي³⁴².

شكّل اضطهاد أسعد درشًا فطًا في الترويع لم يقصد به عقاب أسعد فحسب، بل ردع كل من تسؤل له نفسه تبني توجهاته أيضًا. فيعترف البطيريك لروما بمحض إرادته، بصرامة العقوبة وقسوتها، «وصار مثل قصاصه عبرة لكل من ينظر إليه أو يسمع خبره»³⁴³. وقد تفاضت النخبة في جبل لبنان عمومًا عن معاملة البطيريك لأسعد، فالبوستينادو (الفلقة)، أو الضرب على أخصص القدمين، كان عقوبة بدنية مثبّعة في الإمبراطورية، وما كان تطبيقها في دير قنوبين المنعزل ضد أسعد المجنون ليثير القلق والمخاوف من كونها إخفاقًا للعدالة. أمّا الأمراء الشهابيون فرفضوا التدخل لمصلحة رجل تحدّى بجرأة وإصرار نظام الأشياء القائم، بحيث رفض بشير الشهابي صراحة استرحامًا مُذلاً من «عبده» غالب الشدياق للتدخل لمصلحة شقيقه، ملقيًا باللوم على أسعد لارتباطاته الخطرة بالمبشرين، كما رفض ملحم الشهابي المساعدة بدوره³⁴⁴. كذلك، أمسك رجال عبد الله حسن الشهابي الذي حكم كسروان بالنيابة عن الأمير الحاكم بأسعد، وأعادوه مجرورًا بالوحد إلى قنوبين بعد مسعاه الأخير نحو الحزبة. وقد اعترف القنصل البريطاني نفسه بأن ما من شيء يمكن فعله من أجله،

وذلك لارتباط أسعد الجوهري بالكنيسة المارونية، ولأن قضية كانت دينية، وتخضع بالتالي لسلطان الكنيسة³⁴⁵. ولهذا، امتنع المبشرون من جراء هذه الملحوظة من متابعة قضية أسعد، سواء مباشرة أو بشكل غير مباشر لدى الحكومة العثمانية.

على الرغم من لجوء المسيحيين في مدن الإمبراطورية العثمانية إلى المحاكم الإسلامية عند شعورهم بخذلان قادتهم لهم، والتماسهم الحماية العثمانية في حالات التحوّل الديني هربًا من ملاحقة طوائفهم السابقة لهم في جبل لبنان، فإنّ عائلة أسعد بقيت ضمن الحظيرة المارونية، معترفة مبدئيًا بأنّ سلوكه لم يكن فضائحيًا فحسب، بل كان مضطربًا أيضًا، وسلّمته عنوة إلى البطريرك في نهاية آذار/مارس. ولكن بقدر ما اعتبر أسعد نفسه مظلومًا أو مقموغًا بغير حق، فإنّ العدالة في جبل لبنان، المبنية نظريًا على الفقه الإسلامي، لم تكن في الواقع مفصولة عن إرادة الأسياد المتنفّذين والبطارقة، الذين اعتبروا أسعد مجنونًا، وبالتالي في حاجة إلى الرعاية الكنسية³⁴⁶. وهكذا، أطلقت يد البطريرك للتعامل بحزينة مع أسعد بالشكل الذي ارتآه مناسبًا. وعندما تغير هذا التعامل من نصح حلیم إلى عقاب عنيف، لم يكن أمام أسعد من مفرّ سوى التضرّع والابتهال إلى الله، أو الامتثال والإنعان بالطبع. وتماّمًا كما تكشف رواية هندية الملحمة عبر عدد من التحقيقات الرئيسة التي قادها الفاتيكان في غفلة ذاهلة عن السياق العثماني الذي تموضعت ضمنه، هكذا جابه أسعد مصيره الآن، بحيث راح، للمفارقة، ضحيةً للتسامح العثماني، إن كان له وجود حقًا. فلربما عاش أسعد في الإمبراطورية العثمانية، إلاّ أنه مات وراء نطاق استشراف الدولة الإمبراطورية.

انتمى أسعد إلى أسرة بارزة، وإن لم تكن متنفّذة. لكن مكانته لم تمده على سبيل المثال، بالإنعان أو الاحترام الذي تمتع به آل أبي اللّمع من السادة الإقطاعيين الدروز الذين تحوّلوا إلى المذهب الماروني في القرن الثامن عشر³⁴⁷. ولا كان في مستطاعه الاحتماء خلف تحوّل جماعي، كما فعل الروم الكاثوليك في سوريا في القرن الثامن عشر³⁴⁸. بيد أنّ الهواجس والظنون عصفت بأشقاء أسعد عندما أدركوا قسوة المعاملة التي كان يتعرّض لها على يدي البطريرك، إذ زار طئوس ووالدته قنوبين في أواخر تموز/يوليو، وضعقا لرؤية أسعد مصفّدًا بالأغلال، وتضرعًا للبطريرك كي يطلقه ويضعه في عهدتهم، أو أن يُخرجه من زنزانته البائسة على الأقل. وقد استجاب البطريرك وسمح له بالتجوال بحزينة في أرجاء الدير،

إلا أنه حذر طئوس من أن أسعد قد أبدى مثل هذا التحسن من قبل فقط ليعاود أساليبه الهرطقة. لذلك، توصل طئوس إلى أسعد كي يتكتم، ويبدو أن أسعد قد وافقه على هذا. ولكن ما إن غادر طئوس وغبر الوادي إلى الديمان حتى بعث أسعد برسالة إليه ليس من الواضح كيف تم هذا تفيد بأنه لا يستطيع الكف عن التبشير بالإنجيل. فما كان من البطريك إلا أن أعاده إلى الزنانة على الفور³⁴⁹.



ولكن، مع حلول الشتاء، وما إن غطت الثلوج منحدرات قنوبين الجبلية، حتى رقى يوسف حبيش ولان، بناء على توصلات أحد الكهنة طلبًا لفرصة أخيرة يُرَدّ فيها أسعد إلى الكنيسة. فمُح الكاهن الذي كان يعرف أسعد جيدًا الإذن لدخول زنزانة أسعد المتجلدة، وحلّ بعضًا من أصفاده، وحتى ردّ بعض ملابسه إليه، باستثناء كتابه المقدس. وقد حثّ الكاهن أسعد، على مدى أسابيع، أو ربما أكثر، على التثبيت بحبل الخلاص الأخير، ومناشدة العذراء مريم كي تشفع له، وكي يفهم أن الأيقونات تبجل من حيث إنها تذكارات للمخلص، تمامًا كما أن تقبيل الصليب ذكرى لشخص الذي ضلّب عليه³⁵⁰. ومن المؤكد أن الفضل يعود إلى هذا الكاهن في تمكّن أسعد الشدياق من تدوين حسنه بإيمانه المتزعزع ومصيره المحتوم على عدد من القصص الورقية، معترفًا بأشباح مسيح مزيف تعذبه، وقديسين أرثوذكس، وأصنام عديدة أخرى عرضت نفسها جميعًا للعبادة، واصفًا كيف غمرته «مريم العذراء الصحيحة»، عارضة عليه الشفاعة عند ابنها، ومعترفًا باحتضانها بتوقد وحماسة أسفرا عن سكينه عظيمة في قلبه. فيكتب أنه في تلك الليلة هبط عليه ملكان وهو في زنزانة السجن، وقاده وسط البرق اللامع والرعد الهادر، وفي قلب الرياح المعولة والمناظر المرعبة كي يعبد الله وحده مزة أخرى. ويعترف بأنه ما عاد يستطيع التمييز بين ما هو حقيقي وما هو متخيّل. لكنه كان متأكدًا من أن تبجيل الأيقونات ليس إلا معتقدات خرافية زائفة، أمّا تكريس الذات لكلمة الله فهو الإيمان الحق. ولهذا، توصل إلى محققه بأن يزودوه بالكتاب المقدس، وأن يفهموا أنه على الرغم من الابتلاء الظالم الذي يتعرّض له، ومع دنوّه من حتف لا يستحقّه كالذي يجزونه إليه، إلا أنه لا يستطيع السجود والخضوع دينيًا لغير الله، ولا يستطيع أن يرّد بضمير صادق ما تطلبه الكنيسة، من حيث إنه لا يستطيع التفوّه إلا بما يؤمن بأنه حقّ.

أمام ملاحظات التحذي التي زفرها ذلك «الشقيّ الثعس المخدوع

من الشيطان والمسحوب منه إلى ذرّكات جهنم»، دخل البطريرك بنفسه زنزانة أسعد، ولكن عندما شاهده يزدري عزلته ويقاومها، لعنه لغبائه، وضربه معلناً أمام جميع الموجودين أنه بريء من خطايا أسعد، وغاسلاً يديه من مصيره³⁵¹.



في الوقت الذي دَوّن يوسف حبيش رسالته إلى لجنة التبشير، وذلك في بدايات كانون الثاني/يناير 1827، ما عاد البطريرك يشير إليه بأسعد الشدياق، ولكن فقط بالتّعس و«رب شايول»، ويعني ربّ الجحيم بالسريانية. وقد دافع عن تلاميذ عين ورقة بقوله «فلا تسألوا كم هم متألّمون ومغتاضون من هلاك هذا التعيس وكأنهم يريدون تقطيعه إزبًا إربًا». وقد أصرّ على أنّ كرههم لأسعد قد بلغ مراحل جعلتهم ينعته ب «راب شايول [ربّ شايول]، أي كبير جهنم لأنهم بنعمة الله ومع حسن دعائكم لا يطيقون من يريد الخروج من إطاعة أمهم الكنيسة الرومانية المقدسة ونحن وهم ملازمون الجهاد بكل ما يمكننا ضد هؤلاء الببيليكيتين»³⁵².

فكي تصمد أسطورة الإيمان الثابت المستقيم، كان يستوجب إبقاء الكثير طيّ الكتمان، من مثل ترحيب البطريرك بداية بالمبشرين، وتجوّاهم الواسع في المناطق الخاضعة للموارنة من دون معوّقات، والاهتمام الحقيقي بين العديد من الموارنة، بمن فيهم فارس شقيق أسعد، والذي كان قد نقله الأميركيون خفية إلى الإسكندرية، برسالة المبشرين وإن لم يكن بأساليبهم؛ والتاريخ المعقّد جدًّا للموارنة أنفسهم بالطبع. وهكذا، جرى طمس اسم أسعد، وبالتالي موقعه وهويته، فضلًا عن مكانته في المجتمع، ومعها، كما أمل البطريرك بحماسة، ذكرى اعتدائه الذي لا يُغتفر والمستعصي على الفهم إلى حدّ خطير كذلك، ليتمكن بهذا القول إنّ أسعد الشدياق لم يكن موجودًا في يوم أبداً.



عندما قصد أيزاك بيرد بلدة إهدن في آب/أغسطس 1827 هربًا من حرّ بيروت، جرى طرده خارجًا في الحال. بالطبع، كان المبشر الأميركي على يقين تامّ بأنّ ما من مكان أكثر استفزازًا للزيارة من الذي اختاره، إذ كانت إهدن ضيعة مارونية مطلة على سهل قاديشا وأديرة قنوبين، حيث كان أسعد الشدياق قابغا يذوي، والديمان حيث كان البطريرك الماروني يقيم في الصيف. وقد كانت البلاد في حالة توتر أصلاً بسبب الحرب

اليونانية، وكان البطريرك قد أصدر في كانون الأول/ديسمبر خرمًا ثانيًا أشد من سابقه ضد المبشرين، يحظر فيه أي اتصال ب«البيبليكيين»³⁵³. وباعتراف غوديل، فإن ما حدث «لم يتجاوز ما هو متوقع منطقيًا»³⁵⁴. لكن بيرد المسلح برسالة حماية من الأمير بشير (أمنها القنصل البريطاني) ودعوة شخصية من شيخ ماروني على علاقة بالقنصلية البريطانية، سار متنذًا وعائلته في إثره إلى قلب جبل لبنان الماروني. فقام البطريرك بحرمان مضيفيه على الفور، مما حدا بالقرويين إلى ضربهم ضربًا مبرحًا، واضطر بيرد وأسرته إلى الفرار من القرية بشكل مهين، ملتجئين إلى أحد الأعيان المسلمين في أسفل الجبل قبل أن يُقفل وأفراد أسرته عائدين أدراجهم بجزع إلى بيروت. وقد دفع ذلك ببشير الشهابي إلى تأنيب بيرد، معلقًا بأن «كل أحد دينه عزيز عليه»، ومردفًا بأن الغرباء لظالما جالوا في مناطقه ولم يتعزّض لهم أحد بسوء، ولو مزة واحدة من قبل، «لو لم يتعزّض السنيور بيرد للطعن على أمور الدين ما كان أحد عارضه بشي»³⁵⁵.

لكن بيرد ادعى البراءة وقد استشاط غضبًا من المعاملة التي تعرّض لها، مصرًا أمام القنصل البريطاني على عدم ارتكابه خطأ أو مخالفته قانونًا³⁵⁶. ربما كان في هذا شيء من الصحة، سوى أنّ القضية لم تكن هنا، إذ إنّه بدخوله إهدن قد تحدّى الحساسيات المحليّة صراحةً، وخرق مزة أخرى التابو والحظر اللذين يمنعان الجدل الديني العلني في إمبراطورية متعدّدة الديانات، وإن لم يكن بتكافؤ. وقد وبّخ كاهن ماروني مُسنّ الأميركيين بشدة على سعيهم لتقويض ما وصفه بنظام الطبيعة الجليّ، فينقل بيرد قوله، «انظروا إلى الأشجار، كلّ تحمل فاكهتها، الكرمة والتوت والبُلوط، لكلّ شجرة فاكهتها المتميّزة بذاتها، ولا تستطيعون تغيير مجرى الطبيعة هذا. فمن الغباء محاولة جعل الكرمة تحمل التوت، أو جعل التوت يحمل البُلوط، أو البُلوط يحمل التين»³⁵⁷. ولكنّ بيرد، بتحذيه المتعمد لإرادة البطريرك، أدّى، من دون أن يدري، دور المبشرين اليعاقبة، الذين سبق وابتلوا الموارنة منذ أمد بعيد في هذه المناطق بعينها، مؤفّرًا بهذا فرصة ذهبية لكنيسة تجهد في تأكيد اعتماداتها الكاثوليكية لتكرار دراما مألوفة لديها.

فكما جاء في الأسطورة الكنسية، هزمت طيبة الشعب الماروني المتأصلّة في ظل الرعاية الكنسية، الهراطقة السريان الأرثوذكس الذين توغّلوا في القرون الوسطى محمّلين بالكتب الزائفة إلى قلب الأراضي

المارونية. وقد أتيح للبطريرك أن يتبجح في 9 آب/أغسطس أمام الأعيان الموارنة، بأنه «حالاً نهض إليهم شعبنا المسيحي الذي عليهم الرضا من الله والبركة الرسولية من صميم قلبنا وطردهوا حالاً هؤلاء الذئاب الخاطفة من بينهم بكل غيرة وفية»³⁵⁸. وقد توسع في هذه الفكرة في تقرير مرسل إلى روما في 4 تشرين الأول/أكتوبر 1827، يقابل فيه بين ثراء المبشرين الأميركيين ومواردهم وبين الفقر المدقع للموارنة، ويطمئن روما إلى أنه منع رجال الكتاب المقدس من إغواء «البيسطين» من طائفته مرّة أخرى، مضيّقاً أن بيرد حاول



الرسم 6. مشهد لديري الديمان وقتوبين في جبل لبنان. المصدر: Blatchford Collection. Archives and Special Collections Department, Jafet Library, American University of Beirut, .Ph 1/231

الإقامة بإهدن بحجة «تغيير الجو»، لكنه في الواقع كان «مفعماً بالشر». وعلى الرغم من أن البطريرك قد أمر بمقاطعة المبشرين الدعوة التي حظيت بانتباه «الشيوخ والفلاحين» الموارنة إلى الحد الذي أرغم فيه بيرد «على ملء جرّة الماء من النبع بنفسه»، فإن «أهالي إهدن» هم من قاموا طواعية بإجلاء بيرد عن وسطهم³⁵⁹. وهكذا، فإن ما طرحه المبشر الأميركي على أنه تعصب المسيحيين الاسميّين اللامبزر، حوله البطريرك الماروني بسهولة إلى مسألة وجود تعلق ببقاء المسيحية في الشرق، وبذلك هُزم الأميركيون في لعبتهم في الوقت الحاضر على الأقل.



في بداية أيار/مايو من العام التالي 1828، وقد ارتفعت الأسعار وتفشى الطاعون والمجاعة في الأرض، كان أسعد الشدياق لا يزال يرقد في سجنه عندما صعد أبطاله الأميركيون على متن سفينة نمساوية مستأجرة للرحيل عن الشواطئ العثمانية، حيث فرضت الحرب اليونانية مزة أخرى ضربيتها الباهظة التي باتت معهودة على مَرَّ العام المنصرم، فأفزعت معركة نافارينو، وشائعات عن موت السلطان، وأخرى عن مذبحه وشيكة بحق المسيحيين الجالية الأوروبية الصغيرة في بيروت ورؤعتها.

ولكن، عندما صعد المبشرون واثان من المتحولين الأرمن وعدد من الفرنسيين، أي ما يقارب واحدًا وعشرين نفرًا على ظهر السفينة النمساوية، وذلك في الجمعة الأولى من أيار/مايو، كانوا قد خلفوا وراءهم أكثر من مجرّد الرجل الذي سرعان ما سيحتفون به شهيدًا، إذ إنهم تنازلوا في الواقع عن المعركة التي ابتدأوها هم أنفسهم، معترفين بأنّ الوقائع قد تفوّقت على مثلهم وبزّتها في الوقت الحالي على الأقل. فلجأوا مزة أخرى إلى التسويغات والتبريرات: احتمالات الحرب والحاجة إلى ملجأ آمن في حالة الحرب، والحاجة إلى الحماية القنصلية والحالة الانعزالية التي هم فيها، وارتباكهم المالي، والطاعون الذي تفشى حينها في بيروت، وندرة السفن والحاجة إلى بعض المبشرين في مالطة³⁶⁰.

وحاول ويليام غوديل قبل عدّة أشهر، وفي لحظة مشابهة من التردد والخوف، وذلك بعد أن أبعد زوجته وأشيائه الثمينة إلى برّ الأمان، طمأنة جيرانه من الأهالي المحليين، ولكن عبثًا، بأنّ المبشرين لن يتخلّوا عن أصدقائهم، مسلّمًا بأنهم «يزعمون أنّ أفعالنا تشهد علينا أكثر من كلماتنا»³⁶¹. ولكن ببساطة لم يكن المبشرون الآن، وعلى الرغم من كلامهم الكثير على التصميم على الروح القتالية، وعلى الرغم من كل مثاليّتهم، مستعدين لتحلّ تبعات مهفتهم المدعاة طوعًا لبعث الدين في الإمبراطورية العثمانية، وإحيائه.



ختمت مجموعة من الرسائل الإنجيلية المذهلة التي أرسلها المبشر جوزيف وولف إلى البطريرك والأمة المارونيّين، الجولة الأولى، وختمت بالنسبة إلى أسعد الشدياق الجولة الكارثية من المهمة الإنجيلية³⁶²، بحيث طالب فيها المتحوّل اليهودي الإنكليزي إلى البروتستانتية بعزم وحدّة، بإخلاء سبيل أسعد الشدياق على الفور ومن دون قيد أو شرط، محرّجًا بذلك نظراءه الأميركيين أيّما إحراج. بيد أنّ المشكلة لم تكمن في لهجة

الرسائل المتعجرفة فحسب، ولكن في أسلوبها المهووس ومحتواها الشائن وعربيتها الرثة المرؤعة. وقد وسمت هذه الرسائل المبشرين كغرباء ودخلاء خارج سياق المكان في المشرق أكثر من أي وثيقة أخرى، إذ استهلت أقصر الرسالتين بصيغة مخاطبة إلى «مُحبنا» البطريرك، ثم أسبغت «بعد المباركة الرسولية عليك وعلى ذقنك من يدنا نخبرك أننا موجودون في الإسكندرية ونركز بالإنجيل على اليهود والمسلمين والكاثوليكين». من الواضح أنّ وولف كان يقلب الأدوار ويسخر من لغة السلطة الإكليريكية الكنسية الشرقية، فضلاً عن تجاوزه الحدود إلى العبثية كما هو بين، إذ يتابع:

وبلغني أنّ أسعد الشدياق [الشدياق] موجود دائماً في الحبس وهذا بأمرك لأجل هذا أنا أمرك أن تخرجه حالاً وإن كان لا تخرجه بوصول المكتوب هذا لديك وترجع له مطانيه وتبوس يده وتطلب السماح منه وإلا أرسيك الحرم عليك وعلى كل الموارنه وعلى البابا الذي هو الدجال في روميه [رومية] وتروح في جهنم لأنّي أعرف أنّ ربنا يسوع المسيح الذي مات لأجلنا ينظر على القديسين مثل أسعد الشدياق ويرحمه وأنت تموت من وجع البطن وتأكل خراك لأجل ذلك لازم تتوب وتؤمن بالمسيح.

وقد وُقِع الرسالة باسم «يوسف وولف الإنكليزي، رسول يسوع المسيح»³⁶³. أما في رسالته الأطول والموجهة إلى عموم الطائفة المارونية، فيعلن وولف أنّ:

طوايف الدروز أحسن من البابا ومن بطريرككم ومن طائفة المارونية واليهود الذين قتلوا عيسى [يسوع] أحسن منكم وبيلاطس أحسن من البابا في روميه [رومية] وهيرودوس ويهودا الإسخريوتي أحسن من بطريرككم.

علاوة على أنّ الرسالة قد وصفت بال «مجنون»، مار مارون، القديس الحامي للكنيسة المارونية، والذي تُسمّى الموارنة باسمه³⁶⁴.

دفع ذلك أيزاك بيرد إلى الإقرار ب «أننا جميعاً مُساءلون بشكل أو بآخر أمام الناس عن مغالاته المتهورة الجامحة وغير الإنجيلية»³⁶⁵. وبالرغم من رثاء المبشرين الأميركيين لوولف، فإنهم سخطوا عليه في الوقت نفسه، وسعوا جاهدين لإخفاء هيجانه عن الجمهور البروتستانتية في الوطن. وقد تمنى بيرد لو أنّ وولف «يعود أدراجه إلى إنكلترا... حيث

يعثر كل مجنون على هرجه ومرجه»³⁶⁶. غير أن رسائل وولف كانت شاهداً جلياً وقاطعاً على مرحلة زوال المهمة التبشيرية، وفشل الهجمة الحماسية المباشرة التي أحيت الكثير من مسارها الاستهلاكي. فتماماً كما بات وولف كاريكاتيرًا للمبشر «الإنكليزي»، غدت رسائله محاكاة تهكمية لـ «رسالة الوداع» التي كتبها جوناكس كينغ. وقد كاشف وولف زملاءه متهماً إيَّاهم بخيانة لوثر، من بين أشياء أخرى، وبأنهم باتوا «حصيفين» وحذرين إلى حد كبير في مقاربتهم للتبشير. أما حساباته المسعورة بحتمية المجيء الثاني عام 1847، فإنها هي تأكيد أن روح القتال الصرفة وإلحاحية الألفية اللتين قد شكلتا جزءاً جلياً من المهمة التبشيرية الأميركية في مستهلها، قد تبددتا بحلول عام 1830. ولكن، على الرغم من سخف مطالبته بإطلاق سراح أسعد الفوري، فإنها أعادت إلى الأذهان عجز الأميركيين وقصورهم عن إنقاذ متحولهم المثمن والمبجل.

انتقل ويليام غوديل إلى إسطنبول، بينما عاد آيزاك بيرد إلى بيروت في منتصف أيار/مايو 1830، وكان لا يزال ملتزماً بالبعث والإحياء المزعومين للدين في منطقة «مظلمة» من العالم. وبالرغم من أن بيرد قد اكتسب بعضاً من طلاقة جوناكس كينغ، فإنه لم يتمتع بشيء من جاذبيته.

ولكن سرعان ما وصلت الأخبار إلى بيرد في 12 تشرين الثاني/نوفمبر من عام 1830، ومفادها أن أسعد الشدياق قد توفي، ليطوى أخيراً بهذا فصل من تاريخ الإرساليات التبشيرية الأميركية.



رسالة من أسعد الشدياق إلى يوسف حبش، وقد أراها البطريرك لطنوس الشدياق شقيق أسعد في الديمان عام 1829، ليثبت له جنون أسعد:

أطلب منك إن كنت تريد أن تطلقني لأشهد لحبيبي يسوع أنه ابن الله الحي وأكرز بإنجيله لأنه هو ظهر لي نفسه وقال لي إنه يريد مني أن أكرز بإنجيله وأشهد له هذه الشهادة أعني أنه هو المسيح الحق وإن كنت تطلب آية للتصديق فهذا هوذا ميخائيل وسرحان ميطان إن كنت تريد أن أدعو إلى سيدي يسوع المسيح بقيام أحدهما من الموت وتتركني أن أنطلق فاكتب لي خطأ وأفهمني إن كنت تريد مني الأمر حتى إذا أقمت أحدهما الذي أريده أنا تطلقني وأمضي أخدم الإنجيل سيدي أعلمني كيف تريد وهكذا الشيخ خالد كان

مات وأقمته باسم يسوع تحت هذا الشرط الذي قبله على نفسه بالروح بعد موته أنه يجيء إلى عندي وإلا تكون يده الشمال على صدره يابسة إلى أن يجيء إن كنت تريد هذه أيضًا فهي آية أخرى فقل ماذا تريد وأرجوك أن تقول ماذا يطمئنك لتصدق... تطلق بحريتي فامرني إن كنت تريد هذا أم لا. وليكن اسم الله الأب القدوس الذي يقيم الموتى ويحييهم³⁶⁷.

خربشة غير مؤرّخة تعود في الأغلب إلى عام 1829:

أنا أسعد الشدياق لقا كنت محبوبًا في دير قنوبين بخصوص اتباعي بدعة البيبليستيين واعتقادي براياتهم الفاسدة ظهرت لي الأرواح الخبيثة والشياطين وقالت لي علي أن أتبعهم حتى يعملوني المسيح الكذاب وتراءت لي وأخبرتني أنّ سرحان ومخايل والشيخ خالد ماتوا وأنا انغشيت في رؤياهم وفهمت أنّهم أرواح صالحون وقالوا لي نريد أن يقوم الشيخ عن يدك يتمجد اسم يسوع رضيت بذلك أنه يقوم الشيخ خالد وتبقى يده الشمال يابسه على صدره وبعده ظهرت لي الأرواح أنه يريد أن ينزل نازًا من السماء حتى تحرقني من أجل خطيتي وتحققت ذلك... لي أنّ القيامة بعد يوم أو يومين أو هذا النهار ذاته بعده اتضح لي غشهم وخبثهم وفهمت أنّ جماعة البيبليستيين هم مغشوشون من الشياطين لأجل ذلك لعنت راياتهم الفاسدة وأمنت في الكنيسة الرومانية المقدسة الرسولية³⁶⁸.



بخط أوضح، ولكن غير مؤرّخة أيضًا:

أنا أسعد البهلول أؤمن أن الشيطان قال لي على أنه يعملني المسيح الكذاب وما رضيت معه لأنّي زركت له وما قدر أن يقتلني ولأجل ذلك أنا أؤمن بموجب أمانة الكنيسة الرومانية الجامعة المقدسة الرسولية أنا أبارك كلّما [كلّ ما] تباركه وألعن كلّما [كلّ ما] تلعه³⁶⁹.

يروى البطريرك يوسف حبيش في تقرير مطوّل يعود إلى كانون الأول/ديسمبر 1831، أعد بطاعة وواجب للجنة التبشير، انتصاره على النبوءات الأميركية، ويرسم صورة في غاية البساطة للمؤمنين الموارنة

المحاطين ببحر من الكفرة المشككين والمنشقين، والذين كان تهديد المبشرين بالنسبة إليهم الأخير في صف طويل من الهرطقات التي واجهت أمة مطوقة، ولكن قادرة على التكيف. فيكتب أن الموارد كانت مستعدين منذ تاريخهم المبكر لسكب الدماء والشهادة إرضاء لله والكنيسة الرومانية المقدسة، لذلك حاربوا بهذه الروح وانتصروا في الحرب على جسد أسعد الشدياق ونفسه. ف«الجميع رضخوا حالاً لصوتنا الرعائي»، كلهم باستثناء أسعد الشدياق، كما يؤكد، ليتم بهذا اختزال المتحول البروتستانتية أخيراً إلى مجرد استثناء منفرد وعديم الأهمية في البرهان على قاعدة الإيمان الماروني الثابت: فتم صرف النظر عن كتاباته واحتجاجاته وتوسلاته الغزيرة في مجملها، واعتُبرت على أنها هذيان رجل خَطِر ومخبول. وبالرغم من تراجع البطريرك عن وصفه الحماسي السابق لتعذيب أسعد، فإنه لم يكن نادماً، بل أقز بأز أسعد الشدياق، «مات في السجن بحال عناده وكفره»³⁷⁰. استطاع نموذج المقاومة الراسخة الذي رسمه البطريرك التقاط اللبس والغموض الكاملين للخضوع المسيحي في ظل السيادة الإمبراطورية الإسلامية. فبينما كان السلاطين العثمانيون الأقوى بين «الأمم الغربية» التي طوّقت الموارد وأحاطت بهم من جهة، أقز البطريرك بتلقائية، من جهة أخرى، بأن المسلمين «الإسلام» كما يشير إليهم أدركوا، وتفاعلا مع الخطر العام المتمثل في المبشرين الذين لم يحترموا أي حدود ولم يخضعوا لأي سلطة محلية، ساعين لغواية الأتباع من كل الطوائف. وهكذا، سلّم بأن الرعايا الموارنة والولاة العثمانيين قد عملوا متعاضدين في قضية مشتركة، وإن لم يكن بالتنسيق، لصذ الهجمة التبشيرية.

احتجبت خلف استحضارات البطريرك للإيمان الماروني الثابت ادعاءات أساسية متقاسمة مع الحكام المسلمين بشأن السكينة والطمأنينة، أسبغت المعنى على نظام اجتماعي محافظ بعمق وتعدي وفي غاية الهرمية، بحيث باتت العوام، من مسلمين ومسيحيين، مفطورين في وقت واحد على الإيمان مع كونهم جهلة في الجوهر؛ من السهل إغواؤهم بخداع المتلاعبين الأجانب وجيلهم، لكنهم محميون أيضاً بالعناية الأبوية المفرطة لحكامهم المدنيين أو الدينيين، على حد سواء. فالخطر الغادر لم يأت من الجماهير في الأدنى، ولكن من رجال الثقافة والمعرفة؛ أولئك المتمردون بعناد ضد سلطان الله متمثلين في أشخاص المبشرين الأميركيين في الدرجة الأولى، وفي «المتحدث الفصيح الواسع الاطلاع والمرتبط بالوجدان العاطفي الإنكليزي»، أسعد الشدياق، في الدرجة الثانية³⁷¹. لقد

سارت الأمور على هذا النحو دائمًا، وكذلك ستبقى.

فما دام أحد آخر غير أسعد الشدياق لم يجحد هيمنة الكنيسة ويُنكرها علنًا، وما دام الأعيان المحليون والسلطات العثمانية أجازوا اضطهاده ضمنيًا، وما دام النظام الاجتماعي المتحجر بقي راسخًا من دون تحدٍّ ولم يحطّ المتحوّلون البروتستانت بطائفة معترف بها رسميًا يحتمون في وسطها، فسيصمد هذا التصوير البطيريركي للاندماج والوحدة الاجتماعيّين والطائفيّين ويظلُّ قائمًا. ولكن كون فكرة الهوية الثابتة التي لا تتغير بالكاد تشبه تاريخ جبل لبنان الأكثر ثراءً وتنوعًا؛ وكون الموارنة بالكاد كانوا منعزلين كما صوّرهم بطيريركهم؛ وكون كنيستهم قد تمرّقت بسبب الجدل والنزاع اللذين ثارا بشأن هندية؛ وكون لجنة التبشير نفسها قد كوّنت نظرة قاتمة فيما يخض ادعاءات الموارنة بالاستقامة والإيمان الثابت؛ وكون البطيريرك قد رُحّب بالمبشرين في بادئ الأمر؛ وكون أسعد الشدياق كان أكثر من مجزّد فرد مخبول، فإنّ هذه كلّها أمور قد تجاهلها البطيريرك كليّة. بيد أنّ تصميم أسعد على ضرورة الاقتناع، لا مجزّد الطاعة، ونشدائه نوعًا جديدًا من حرية الضمير، ورغبته في أن يظلّ مارونيًا، ولكن متحرّزًا من السلطة الدينية المارونية التقليدية ليتسنى له المعارضة علنًا، وليميز التجربة الفردية على الطائفة أو المنزلة: أدت كلّها بدنوً عصر عثماني أكثر حداثة لم يبزغ فجره بعد.

287(1) أرشيف البطيريركية المارونية، في بكركي (hereafter AB), drawer of Yusuf Hubaysh, رسالة إيمان أسعد الشدياق بالعربية بتاريخ آذار/مارس 1826. الأرشيف الماروني مرثب بحسب البطارقة. وما عدا ذلك فإن كتابات أسعد غير مبنية. لذلك أقدم في المراجع التالية وصفًا عنوانيًا لهذه الوثائق ضمن أقواس. ويوجد نسخة أخرى بالعربية لهذه الشهادة بخطين مختلفين في مكتبة ناصر الجميل الشخصية في عين الخروبة في لبنان. وقد قدم بطرس البستاني شهادة أسعد بالعربية حرفيًا في مؤلفه قصة أسعد الشدياق (1860؛ بيروت: دار الحمراء، 1992)، 22 39. كذلك توجد نسخة بالإنكليزية ترجمها أيزاك بيرد تحت عنوان "Public Statement of Asaad Shidiak" in Kamal Salibi and Yusuf K. Khoury [Khuri], eds., *The Missionary Herald: Reports from Ottoman Syria, 1819-1870* (hereafter MHROS), 5 vols. (Amman: Royal Institute for Interfaith Studies, 1995), 1:408-421.

288(1) Papers of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, deposited at Houghton Library, Harvard University

(hereafter ABC), 16.6. Mission to the Jews, 1824-1831, 3 vols. Palestine Mission, vol. 2. Bird to Evarts. 22 May 1826 في قيد الدفتر بتاريخ 10 August 1825; see also Isaac Bird, Journal 1824 May-1830 October, Box 2/24, Isaac Bird Papers, Manuscripts and (Archives, Yale University Library (hereafter Isaac Bird Papers ABC 16.6, Palestine Mission, vol. 2, Bird to Evarts, 22 May (2)289 .1826

290(1) بستاني، قصة، 14 15.

291(2) طنوس الشدياق، كتاب أخبار الأعيان في جبل لبنان، تحرير فؤاد إ. بستاني، مجلدان، (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1970)، 1:120.

292(1) بستاني، قصة، 15.

293(2) ميخائيل ميشاق، الجواب على اقتراح الأحماب، ترجمه Wheeler M. Thackson, *Murder, Mayhem, Pillage, and Plunder: The History of the Lebanon in the 18th and 19th Centuries* (Albany: State University of New York Press, 1988), 146

294(3) حيدر أحمد الشهابي، لبنان في عهد الأمراء الشهابيين، 3 مجلدات، تحرير أسعد رستم وفؤاد إ. بستاني (1933، بيروت: منشورات سانت بول، 1984)، 3:785؛ عيسى اسكندر معلوف، دواني القطوف في تاريخ بني المعلوف، مجلدان (دمشق: دار حوران، 2003)، 1:308-309؛ إبراهيم العورا، تاريخ ولاية سليمان باشا العادل 1804-1819 (بيروت: دار لحد خاطر، 1989) و392. فيما يتعلق براتب أسعد، انظر Isaac Bird Journal 1824 May-1830 October, Box 2/24, Isaac Bird Papers وبالمقارنة، حصل المبشرون على حوالات تتراوح بين \$800 إلى \$1000 سنويًا للاعتماد عليها في السنوات الثلاث الأولى من البعثة. وفي مكتبة ناصر الجميل الشخصية رسالة من الشدياق إلى البطريك غير مؤرخة، وتعود على الأرجح إلى عام 1824 أو العام 1825، يعلم فيها أسعد البطريك بأنه يحتاج إلى العمل، ولا يمكنه أن يبقى جالسًا في بيته في انتظار إحسان الأسقف في بيروت.

295(1) ABC 16.6, Palestine Mission, vol. 3, Journal of Jonas King, 18 May 1825

296(2) Isaac Bird, Journal 1824 May-1830 October, Box 2/24, Isaac Bird Papers يذكر ملحق يوميات بيرد أن طنوس كان يعمل ناسخًا لعدد من الكراريس بسعر قرشين للكراس.

297(3) ميشاقه، جواب على اقتراح الأجاب، 146.

ABC 16. 6, Palestine Mission, vol. 2, Bird to Evarts, 22 May (4)298
.1826

vol. 3, Journal of Jonas King, 18-26 September, المصدر ذاته، (5)299
.1825

October 1825, Box 4/45, 16, جميع الاقتباسات من حبيش إلى الشدياق، (1)300
.Isaac Bird Papers

(1)301 حادثة صمتت عنها السجلات التاريخية، ولكن بالنظر إلى رسالة أخرى كتبها
أسقف بيروت ويشير فيها إلى درب الانحراف الذي بدأه أسعد في «عكا وطرابلس»، قد
تكون هذه إشارة إلى نقاشاته مع المسلمين والشائعات التي دارت عن تحوُّله إلى الإسلام،
الأمر الذي يشير البستاني إليه في قصة، 14.

ABC 16.6, Palestine Mission, vol. 2, Bird to Evarts, 22 May (1)302
.1826

Karam to Shidyaq, 16 October 1925, Box 4/45, Isaac Bird (1)303
.Papers

(2)304 المصدر ذاته.

Archivo Storico, Sacra Congregatio de Propaganda Fide, (3)305
Vatican (Hereafter SCPF), Fondo SC Maroniti 18 (1823-1827), Butrus
.Karam to Propaganda Fide, no. 129, n.d. but probably 1824

AB drawer of Yusuf Hubaysh, Karam to Propaganda Fide, (1)306
.n.d. but estimated to be from 1827

ABC 16.6, Palestine Mission, vol. 2, Bird to Evarts, 22 May (1)307
.1826; see also MHROS, 1:440-441

AB, drawer of Yusuf Hubaysh, [Shidyaq Arabic Statement of (1)308
.Faith], 30

(2)309 المصدر السابق، 3.

(1)310 المصدر السابق، 33 34.

Basbakanlik Devlet Arsivi, Istanbul, Mesail-i Muhimme 967, (1)311
. (12 Ra. 1262 (15 April 1846

AB, drawer of Yusuf Hubaysh, [Shidyaq Arabic Statement of (1)312
.Faith], 9

313(1) المصدر نفسه، 24. للمزيد عن أفكار الجنون في المجتمعات الإسلامية، انظر:
Michael W. Dols, *Majnun: The Madman in Medieval Islamic Society*
عن منظور إنكليزي عن (Oxford: Clarendon Press, 1992), 117,123-124
Charles Henry: انظر: المعالجة المارونية للمجانين في جبل لبنان في تلك الفترة، انظر:
Churchill, *Mount Lebanon: A Ten Years' Residence from 1842 to 1852*
Describing the Manners, Customs, and Religion of its Inhabitants with
a Full & Correct Account of the Druse Religion and Containing
Historical Records of the Mountain Tribes from Personal Intercourse
with their Chiefs and other Authentic Sources, 3rd ed., 3 vols. (1853;
.London: Garnet Publishing, 1994), 1:64-68

AB, drawer of Yusuf Hubaysh, [Shidyaq Arabic Statement of (1)314
.Faith], 29

315(2) هذه المعلومات مستقاة من أدلة مقدّمة في MHROS, 1:443

316(1) شهابي، لبنان في عهد الأمراء الشهابيين، 3: 780 781.

317(1) MHROS, 1: 446

318(2) MHROS, 1: 457

AB, drawer of Yusuf Hubaysh, Asa'ad Shidyaq to Yusuf (3)319
Hubaysh, n.d. ولكن مكتوبة بوضوح بينما كان في منزل آيزاك بيرد.

320(1) MHROS, 1: 447 448

321(2) انظر نقاش منصور الشدياق مع آيزاك بيرد في MHROS, 1:514

322(3) MHROS, 1: 445

323(1) أسطفان فريجه البشعلاني، «تنظر الأمير عبد الله اللع،» المشرق 19 (1921):
277 271

324(2) MHROS, 1: 457

325(1) MHROS, 1: 379

AB, drawer of Yusuf Hubaysh, [Fragments of journal of (2)326
.As'ad Shidyaq], April 1826

327(1) المصدر ذاته، صلاة الاثنين، 10 نيسان/أبريل 1826.

As'ad Shidyah to Isaac Bird's, 27 March 1826, Box 2/24, (2)328

.Isaac Bird's Papers

329(1) للمزيد من المعلومات عن نظريات المرض في المجتمعات الإسلامية، انظر

Dols, *Majnun*, 52 53؛ انظر أيضًا: بطرس البستاني، *محيط المحيط*، طبعة منشقة

(بيروت: مكتبة لبنان، 1993)، 439.

AB, drawer of Yusuf Hubaysh, [Fragments of journal of (1)330

.[As'ad Shidyah, April 1826

331(2) بشأن إدخال أشكال الاعتراف اللاتيني إلى حلب، انظر Bernard Heyberger

"Morale et confession chez les melkites d'Alep d'après une liste de péchés (fin XVIIe Siècle)", in Geneviève Gobillot and Marie-Thérèse

Urvoy, eds., *L'Orient Chrétien dans l'empire musulman: Hommage au professeur Gérard Troupeau* (Versailles: Editions de Paris, 2005), 283-

.306

AB, drawer of Yusuf Hubaysh, [Fragments of Journal of (1)332

.[As'ad Shidyah, April 1826

333(2) المصدر نفسه، [Register of Correspondence from the Sacred

.Congregation to Yusuf Hubaysh], no. 26, 7 October 1826

334(1) المصدر نفسه، [Fragments of Journal of As'ad Shidyah], April،

.1826

335(2) تذكر السردية التبشيرية المبنية، إلى حد كبير، على يوميات آيزاك بيرد، أن أسعد

قد أرسل إلى قزحيا في وقت ما من أواخر أيار/مايو وأوائل حزيران/يونيو. بيد أن

سردية بطرس البستاني لا تذكر قزحيا. وربما قد أرسل حقًا إلى ذلك الدير الشهير حينها

بمعالجة المرضى العقليين والممسوسين، بسبب ادعاءات المس الشيطاني التي ألصقت به،

لكن حبيش لا يأتي على ذكر ذلك أبدًا. فضلًا عن أن أهفية القضية. وحقيقة أن قزحيا لم

يكن خاضعًا لسلطة البطريرك المباشرة وإنما كان تابعًا لسلطة الرهبانية، فمن المرجح أيضًا

أنها تشير إلى أن أسعد لم يرسل إلى هناك وإنما احتجز في قنوبين بأسلوب شبيه

بالطريقة التي عومل بها المجانين في قزحيا، كما يدعي البطريرك في رسالة موجهة إلى

روما في 5 كانون الثاني/يناير 1827 أن أسعد قد فر ثلاث مرات. انظر AB, drawer of

Yusuf Hubaysh, [Register of Correspondence sent by Yusuf Hubaysh

.to the Holy Congregation], no. 28, 5 January 1827

- AB, drawer of Yusuf Hubaysh, Yusuf .56 54. قصة، بستاني، (3)336
 .Hubaysh to Propaganda Fide, 5 January 1827
- (1)337 بستاني، قصة، 55. رسالة غير مؤرخة في الأرشيف الماروني من أسعد الشدياق
 إلى يوسف حبيش، وتعود على الأرجح إلى عام 1826، يتوصل فيها إلى البطريك أن
 يتوقف عن «إذلاله وتأديبه» لأنه قد تاب تمامًا.
- AB, drawer of Yusuf Hubaysh, Yusuf Hubaysh to (2)338
 .Propaganda Fide, 5 January 1827
- See Dols, *Majnun*, 124-125; Churchill, *Mount Lebanon*, 1:67; (3)339
 Eugene Rogan, "Madness and Marginality: The Advent of the
 Psychiatric Asylum in Egypt and Lebanon," in Eugene Rogan, ed.,
Outside In: On the Margins of the Modern Middle East (London: I.B.
 .Tauris, 2002), 110
- (4)340 من رسالة بالعربية نسخها أيزاك بيرد، من يوسف حبيش إلى الأمير أ. June 26
 .1826, Box 2/24, Isaac Bird Papers
- Bernard Heyberger, "Individualism and Political Modernity: (1)341
 Devout Catholic Women in Aleppo and Lebanon between the
 Seventeenth and Nineteenth Centuries," in Amira El-Azhary Sonbol,
 ed., *Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies*
 .(Syracuse: Syracuse University Press, 2005), 84
- Bernard Heyberger, *Hindiyyah: Mystique et criminelle* (Paris: (2)342
 Auber, 2001), 197-199; see also 255-256
 عارضتا هندية في زناينة لا ترى النور وبدون طعام أو شراب مع الضرب المبرح والتعذيب
 في عام 1777، انظر: بولس عبود غسطاوي، بصائر الأزمان (بيروت: صبرا، 1911)،
 .145 141
- AB, drawer of Yusuf Hubaysh, Yusuf Hubaysh to (3)343
 .Propaganda Fide, 5 January 1827
- See entry under 16 July 1826, Journal 1824 May-1830 (1)344
 .October, Box 2/24, Isaac Bird Papers
- .MHROS, 1: 464 (2)345
- (3)346 انظر: أسد رستم، بشير بين السلطان والعزيز، مجلّدان (بيروت: منشورات

- Henry Guys, *Beyrouth et le Liban*, 2 vols. :1:5 (1966، الجامعة اللبنانية،
 .(1850; Beirut: Dar Lahd Khater, 1985), 2:93; Dols, *Majnun*, 439
- 347(1) «نبذة تاريخية في تنظر بعض الأمراء المعيين،» المشرق 28 (1930): 496
 .500
- 348(2) Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*
 R. انظر أيضًا: (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 95-97
 M. Haddad, "Conversion of Eastern Orthodox Christians," in Michael
 Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi, eds., *Conversion and Continuity:
 Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to
 Eighteenth Centuries* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval
 .Studies, 1990), 455
- 349(3) بستاني، قصة، 54 55. يذكر غالب وأنطون الشدياق في التماسهما المرفوع إلى
 الأمير بشير أن البطريرك رفض إطلاق سراح أسعد ليغادر مع طنوس وأمه بادعاء أن
 أسعد كان مريضًا. Ghalib and Antun Shidyaq to Bashir Shihab, n.d. but
 .around 26 October 1826, Box 2/24, Isaac bird Papers
- 350(1) بستاني، قصة، 56 57.
- 351(1) AB, drawer of Yusuf Hubaysh, [As'ad Shidyaq's vision, his
 ;appeal and Maronite Church response], n.d. but probably in 1826
 بستاني، قصة، 58.
- 352(2) AB, drawer of Yusuf Hubaysh, Yusuf Hubaysh to
 .Propaganda Fide, 5 January 1827
- 353(1) المصدر نفسه، [منشور ضد رجال الكتاب المقدس]، 15 كانون الأول/ديسمبر
 .1826
- 354(2) Goodell to Bird, 7 August 1827, in MS-556, American
 Missionaries in the Near East and Malta, 1822-1865, Special
 Collections, Dartmouth College Library (hereafter Dartmouth
 .Papers)
- 355(3) الأمير بشير للقنصل أبوت، n.d. Box 2/24, Isaac Bird Papers
- 356(4) MHROS, 2:86; see also Goodell to Bird, 7 August 1827,

.Dartmouth Papers

.MHROS, 2:119 (1)357

August 1827, Box 2/24, 9, رسالة يوسف حبيش إلى شيوخ الظاهر،

.Isaac Bird Papers; see also MHROS 2:87

AB, drawer of Yusuf Hubaysh, Yusuf Hubaysh to (3)359

.Propaganda Fide, 4 October 1827

.MHROS, 2:93-95 (1)360

Goodell to Bird, 7 September 1827, Dartmouth Papers. (2)361

(1)362 هناك رسالتان مميّزتان على الأقل كتبهما وولف، الأقصر موجهة إلى البطريرك

ومسلّمة إليه مباشرة، والأطول موجهة إلى «الشعب» الماروني بأجمعه، وقد وجدت

طريقها إلى البطريرك أيضًا. توجد نسخ من الرسالة الثانية غير مؤرّخة في الأرشيف

الماروني. AB drawer of Yusuf Hubaysh؛ «صورة تحرير يوسف الإنكليزي»، the

Arabic papers of Eli Smith, ABC 50/ Box 3; and in ABC 16.5, Bird to

.Goodell, 14 June 1830

توجد النسخة الأقصر بالعربية، ومن الممكن أنها الأصل، وبخط جوزيف وولف في

Letters of Isaac Bird and his wife, Ann Parker Bird, Missionaries in“

the Levant, 1822-1836,” Collection of Arabic and Oriental

.manuscripts, ca. 1799-ca. 1830, Library of the Boston Athenaeum

وأنا ممتنّ لإليانور دوماتو لإحاطتي علماً بهذه المجموعة. توجد ترجمة بيرد الإنكليزية

لهذه الرسالة في Isaac Bird Papers at Yale University

(1)363 عن النسخة العربية في “Letters of Isaac Bird” in the Library of the

.Boston Athenaeum

AB drawer of Yusuf Hubaysh (2)364، «صورة تحرير يوسف الإنكليزي»، انظر:

ABC 16.5, Communications for the Mediterranean, 1817-1837, vol. 1

من أجل نسخة إنكليزية للرسالة التي ترجمها بيرد في رسالته إلى جوديل المؤرخة في

14 حزيران/يونيو 1830، والمؤرشفة تحت رسائل من جوزيف وولف.

ABC 16.5, Communications for the Mediterranean, 1817- (3)365

.1837, vol. 1, Bird to Goodell, 14 June 1830

(4)366 المصدر نفسه، مقتطفات من رسالة بيرد إلى جودل، 22 تموز/يوليو 1830،

مؤرشفة ضمن رسائل من جوزيف وولف.

367(1) مقتبسة في البستاني، قصة، 60.

AB, drawer of Yusuf Hubaysh, [Confession of As'ad 368(2)
.Shidyaq], n.d. but probably 1829

369(3) المصدر نفسه.

SCPE, Fondo SC Maroniti, vol. 19 (1823-1827), no. 208, Yusuf 370(1)
AB, Hubaysh to Propaganda Fide, 23 December 1831. انظر أيضًا:
.drawer of Yusuf Hubaysh, Hubaysh to Rome, 23 December 1831

AB, drawer of Yusuf Hubaysh, Francis Muhasib to the 371(1)
Propaganda Fide, 1 May 1830. هذا التقرير بالإيطالية، وأشكر الدكتور أومبريتا
فراو على المساعدة والترجمة.

الجزء الثالث
تکيفات

الفصل السادس تمجيد الاستثنائية الأميركية

لم يجانب هنري هاريس جيسوب، المبشر البروتستانتي الأميركي البارز في سوريا أواخر القرن التاسع عشر الصواب والحقيقة تمامًا عندما أصرَّ على أنَّ قصة أسعد الشدياق الالاففة كانت «سردية بسيطة عادية»³⁷²؛ ذلك بأنَّ التحوُّل والاضطهاد وما أعقبهما من موت أسعد الشدياق، كانت رواية لا تحتاج إلى زخرفة أو تزيين. بيد أنَّ رواية استشهاد أسعد الشدياق مع كلِّ عناصر الحقيقة التي تحملها، كانت، وظلَّت إلى حدِّ بعيد، رواية مبشرين أميركيين. فمن المؤكَّد أنَّ الرواة الذين رَوَّوها لم يخلتوا قصة اضطهادهم، إلا أنَّهم صادروها واستولوا عليها كي يستعيدوا مبادرة خسروها، ويحوِّلوا هزيمة منكرة في أرض معركة تبشيرية إلى نصر إنجيلي.

بينما راقبت الطائفة المارونية ومعها ممثلو نظام الأشياء العربي العثماني أو أذعن على الأقلِّ للتدمير الممنهج لفرد اعثبرت أفكاره هرطقية، ابتدع الأميركيون بترؤ رواية سردية لاستشهادهم لم تحمل إلا القليل من الشبه بالتاريخ والسياق اللذين لقي فيهما أسعد الشدياق مصيره البائس. فسردوا قصته خلال قرن من الزمن بطريقتين مختلفتين على الأقلِّ، عكستا التغير في أولويات المهمة التبشيرية بحدِّ ذاتها ومنظورها، لثختظ القصة وتحوُّل أخيرًا من مثال إنجيلي معزول عن أيِّ ارتباطات دنيوية، إلى مثال ونموذج للحدثة، وتنتزع مأساته وتجرِّد من سياقها في الزمان والمكان لمصلحة تمجيد الأمة الأميركية.

أصبح «لقاء واحد» حجزًا أساسًا لصرح من التأويل التبشيري الأميركي لقرن تاسع عشر برمته، جعل الولايات المتحدة نموذجًا ومشرق الشرق في آن معًا. وقد كان هذا التأويل مبنيا بالطبع على تفاهات وتواريخ تبشير سابقة، إلا أنه شرع بتشريها أبعادًا عنصرية أشدَّ صراحة في حقبة إمبراطورية أنغلو أميركية بادية الوضوح، إذ حلَّت مكان التبشير الألفي في بيروت، قلب الإرسالية التبشيرية السورية، مؤسسة تبشيرية مرفَّهة، لم تحرك ساكنًا بشأن الطبيعة العنصرية للسياسات الأميركية الداخلية بقدر ما علت حذتها بشأن التعصب الديني للمجتمع الشرقي. وقد تمثل هذا التعصب بالنسبة إلى المبشرين باضطهاد أسعد الشدياق من جانب الكنيسة المارونية، وفي قلب عالم إسلامي أوسع، لتتأكد هذه الظنون، في رأيهم، من خلال العنف الطائفي غير المسبوق، والذي انفجر

في منتصف القرن التاسع عشر بين سكان جبل لبنان من الموارنة والدروز. بيد أن ما عاد يسير بقدرة العناية الإلهية إلى نهايته الوشيكة التي طال انتظارها؛ بل كان الوقت يمضي متدرّجاً على رسله. وما بُدئ في بواكير القرن التاسع عشر كمشروع لخلاص أميركا عبر العمل التبشيري في العالم، تحوّل بحلول نهاية القرن إلى مشروع افترض زعماً خلاص أميركا، بحيث بات المبشرون يطلّون بازدراء من ذرى التطور الأميركي على العوالم البعيدة للسكان الأصليين بدلاً من النظر مباشرة إليهم.

لم تكن هذه النقلة سلسلة تماماً، ولم تأت من دون معارضة أو تناقض، لكنّها كانت واضحة وملموسة؛ ذلك بأنّ المهمة التي أظرت يوماً بالباح المبشرين والوثنيين، سواء في الوطن أو في الخارج ضمن مشهد واحد، باتت تفصل أميركا اليوم أكثر من أي وقت مضى عن العالم الذي اشتغلت عليه، وذلك بعد أن افترضت أنّ المبشرين هم تراجمة عصريون وموضوعيون للمناطق والأعراق الأجنبية لجمهور أميركي إنجيلي وأنغلو سكسوني أبيض. لقد كان هناك حدثان رئيسان أحاطا بتبدل المهمة وتحديثها، تمثل أولهما في فشل المجلس الأميركي في منع إقرار وتنفيذ مرسوم لترحيل الهنود عام 1830، أقز بترحيل هنود الشيروكي والتشوكتو، من بين قبائل هندية أخرى، عبر المسيسيبي. فبالرغم من أنّ مبشري المجلس الأميركي كانوا في مقدّمة المعارضين لترحيل الهنود، ومع أنهم اكتسبوا قراراً من المحكمة التمييزية العليا عام 1832 يقضي بأنّ ولاية جورجيا لا تملك السلطة والصلاحيات على هنود الشيروكي، فإنّ الرئيس أندرو جاكسون دفع قُدماً بالتطهير العرقي للهنود. وهكذا، تلقى المجلس الأميركي هزيمة مدوية حين أمر الرئيس، باسم العطف على القبائل الهندية التي قال إنّها محكومة بالانقراض بين البيض الأكثر تفوّقاً، القوات الفيدرالية بترحيل عشرات الآلاف من الهنود ترحيلاً قسرياً ووحشيّاً وجماعيّاً وممنهجاً طوال ثلاثينيات القرن التاسع عشر³⁷³.

أما الحدث الثاني، فقد تمثل في الحرب الطائفية بين الموارنة والدروز التي روعت جُلّ جبل لبنان عام 1860. وقد كانت أسبابها معقدة ومتجذّرة في سلسلة من الأحداث السياسية الصاخبة التي امتدت ما بين 1840 و1860، وأفضت إلى تقويض النظام الاجتماعي اللبناني النخبوي التقليدي وإضعافه، بما في ذلك تقويض إمارة بشير الشهابي عام 1840، والتحريض الأوروبي عام 1842 على تجزئة جبل لبنان عبر الحدود الدينية تحت مسمى إعادة النظام إليه، والمباشرة بالإصلاح العثماني

الإمبراطوري الذي انبنى على المعاملة المتساوية لجميع الرعايا بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية في تلك الفترة ذاتها. ويكفي القول إنَّ الدروز والموارنة، وهم يمثلون الطائفتين الرئيسيتين في جبل لبنان، قد تصارعوا على مدى عقود للاستفادة من موقع كل طائفة في قلب ما دعاه الأوروبيون «المسألة الشرقية»، وقد خاضت هاتان الطائفتان منافسة لتدعيم الهيمنة الطائفية على أرض لم تعرف يوماً الحكم على أسس طائفية. وتخلَّلت نوبات العنف المتكررة فترات من الهدوء، بيد أنَّ الدروز والموارنة توزطوا عام 1860 في حرب شاملة في الجزء الجنوبي من جبل لبنان المسيطر عليه من جانب الدروز. وتمَّ ذبح التجفعات المسيحية بكاملها، أو أُجبرت على الفرار وهجر منازلها.

«صيف المذابح»؛ هكذا استذكر المبشرون وسقوا في وقت لاحق مَشاهد الوحشية غير المسبوقة. فبينما طُهر طرد الهنود في الولايات المتحدة المجلس الأميركي ودفعه إلى التشديد على الأهلية الحيوية للميادين الخارجية في جعل أميركا أنموذجاً، أصابت حرب 1860 المبشرين المتمركزين في سوريا بالذعر، راسمةً لهم خطاً فاصلاً بين الشرق المتخلف والمتوخش وبين الولايات المتحدة المتطورة والعلمية والتمتدنة. وتكمن مفارقة هذا التأويل في إسكاته الصوت الإنجيلي العربي لأسعد الشدياق، الذي جهد المبشرون الأوائل في صقله وتعهده، فضلاً عن تبذيرها في رفض الإصغاء أو أقله الأخذ على محمل الجد السكان الأصليين الآخرين المتأثرين به، والذين كانوا نتاجاً لتقاطع الثقافات الذي أدى المبشرون الأميركيون دوراً بارزاً فيه.



بعد مضي خمسة أعوام على بعثة استعادة أرض التوراة المصحوبة بعشرين ألف كزاسة وأربعة آلاف كتاب مقدس أو أجزاء منه وُزعت على أيدي أفراد البعثة، لم يكن هناك ولا حتى متحول عربي مسيحي واحد³⁷⁴، بل فقط قلة مبعثرة من الأرمن الذين انفصلوا عن كنيستهم الرسولية؛ أي لم يكن لدى البعثة عموماً إلا القليل الذي يستحق التباهي به. وقد قام بليني فيسك، في وقت مبكر من عام 1823، بترطيب الآمال وإنعاشها، معلناً أنَّ «الرجل الذي يذهب إلى البرية كي يفلحها لا يتوقع أن يرى المدن المزهرة في الحال»³⁷⁵. كما نجد جوناكس كينغ يردّد صدى هذا النذير وهو يكتب «لا يجب أن يثبُط المبشرون أو الجمعيات التبشيرية من عدم جني

الثمار الآتية لعملهم؛ ذلك بأنّ زمن البذار وأوان الحصاد نادراً ما يتفقان. ولكن سوف يجنون في الأوان ما لم يُصبهم الوهن والضعف»³⁷⁶. وقد أرسل دانيال تيمبل في منتصف عام 1826 رسالة تحذير من مألطة أكثر كآبة يقول فيها: «إنّ آمالنا فيما يخض معظم أولئك الذين يظهرون ميلهم إلى الديانة البروتستانتية قد خابت وتحظمت؛ ذلك بأنّ أغلبهم من الأندال. فائنان منهم في السجن الآن، وبحسب رأبي يستحقّ العديد منهم أن يكونوا هناك. لقد انتصر إله هذا العالم»³⁷⁷.



انهالت الاستفسارات الثاقبة من جانب مسؤولي المجلس الأميركي القلقين في بوسطن، وهي تشير إلى النجاحات الهائلة و«التغيّرات الرائعة» التي كانت تجري على قدم وساق في جزر السانويتش، كما بين الأميركيين الأصليين. فيرسل روفيس أندرسون، سكرتير المراسلات المساعد في المجلس الأميركي، نسخاً من السيرة التي كتبها عن الشيروكية كاترين براون إلى آيزاك بيرد، أملاً إرسال نسخ لاحقة عن سيرة كيوبولاني ملكة هاواي، ومستفسراً بدوره من المبشر: «إذا كان في الإمكان إرسال كزاسات تلقى الرواج من فلسطين؟ بالتأكيد يستطيع بعضكم ذلك. أرسلوها إلى الوطن وسنطبعها كإنتاج أحدكم، أو ربما كنتاج جماعي، أو بأي شكل يناسبكم»³⁷⁸. بيد أنّ كلّ العقبات والمصاعب في الإمبراطورية العثمانية لم تمنع جيراميا إيفرتس، سكرتير المراسلات التنفيذي في المجلس الأميركي، من تذكير جوناس كينغ بأنّ الرجال «ميالون إلى الفتور في أهمّ القضايا، الأمر الذي يستدعي كثيراً من الجهد المستمرّ للحيلولة دون وهنهم وتداعيهم»³⁷⁹.

ولكن، كانت هناك دواعٍ مهمة لقلق إيفرتس واهتمامه، بحيث إنّ تكاثر المؤسسات الخيرية الوطنية التطوعية وانتشارها في الجنوب الشرقي من الولايات المتحدة، مثل جمعية التبشير الأميركية الوطنية وجمعية الكزاسة الأميركية ونقابة مدارس الأحاد الأميركية وعدد لا يُحصى من الجمعيات والمؤسسات التبشيرية الصغيرة الأخرى، التي التزمت معظمها أيضاً بتطهير الحدود الوطنية من الإحيائيين المعمدانيين والميثوديين وتحويل السكان المتباينين إلى مسيحيين إنجيليين أميركيين، قد جعلها منافساً للمجلس الأميركي في الاستحواذ على اهتمام جمهور أميركي إنجيلي، فضلاً عن ضرر دراهمه³⁸⁰. وفي الوقت الذي رجعت رسالة المؤسسات التي شددت على الخارج، مثل جمعية

الاستعمار الأميركي التي انصبَّ تركيزها على إعادة «الشعوب الملونة المنحطة إلى مواطنها الأصلية»، صدى جمهور إنجيلي أبيض عامل السود المحززين بفتور وتحفُّظ³⁸¹، كان على المجلس الأميركي، في المقابل، أن يكافح منذ انطلاقة متهمة من النقاد بالتوزط في مغامرات غريبة ما وراء البحار، كما تحتم عليه بصورة أكثر إشكالية الاستجابة والانحناء أخيرًا أمام النقد الجارح لجهوده الجارية في استيعاب الهنود داخل الولايات المتحدة³⁸².

تطلَّبت كل هذه الضغوطات نجاحًا ملموسًا في الأراضي المقدسة التي رافقت بعثتها الآمال الكبيرة، كما أضافت ذي ميشنيري هيرالد *The Missionary Herald*، وهي المجلة الرسمية والأكثر أهمية التي غطت بعثات المجلس الأميركي، ضغوطًا غير مقصودة أخرى. ففي تأكيدها النجاح المزعوم بين «وثنيي» جزر السانويتش وبين الشيروكي، أبرزت بصورة لا مفرز منها الفشل في فلسطين وسوريا، حيث بدأ التعميم الفادح المتضمن في كلمة «وثنيين»، والذي كمن في لب المخيال الإنجيلي الجامح في تحويل العالم، كأنه يعمل الآن ضد المبشرين في المشرق.

كذلك لاحت المشاكل في الأفق القريب، كما أدرك إيفرتس جيدًا، بحيث كان على المجلس الأميركي التخلي عن مدرسة الإرسالية الأجنبية المتعددة الأعراق في كورنويل، كونيكيتيكيت عام 1826، في أعقاب الهيجان الذي أشعله زواج طالبين من الشيروكي بامرأتين من السكان البيض المحليين. بيد أن المضامين العنصرية لمثل هذا القرار لم تغب عن ذهن جيراميا إيفرتس، حين كتب متسانلاً «هل يمكن أن نزع في عصرنا هذا أن اختلافًا طفيفًا في لون البشرة يشكل حاجزًا لا يمكن تخطيه أمام الرباط الزوجي، أم أن القبائل المختلفة من البشر ستبقى إلى الأبد متباعدة كليًا؟³⁸³» وسيغدو هذا الإخفاق المحلي نذيرًا للوضع الوطني الآتي، بحيث عجلت حملة أندرو جاكسون ضد الكريكس والسامينوليس، وكذلك تحريض جورجيا على إخراج الهنود بشكل واضح، في عملية الطرد الممنهج القاسي لهنود الشرق، الذي أضفيت عليه الصفة الرسمية من خلال مرسوم ترحيل الهنود، والذي سلب معه مثال المجلس الأميركي الأعلى المتمثل في خلاص أميركا عبر أنجلا الهنود³⁸⁴.



لم يكن في مقدور المبشرين في وجه الضغط القاسي المطالب

بإظهار فعالية التبشير الإنجيلي في المشرق بلغة مفهومة لرعاة البعثة المحليين داخل أميركا أي بلغة التحويلات التي تفت والأوثان التي خُطمت والمحقدية التي هُزمت سوى المماثلة ومنح المزيد من الوعود الجوفاء عن الحصاد الوشيك³⁸⁵.

ولكن، مهما حلّت المشكلة القائمة وحددت أسبابها، بدءًا من ظروف الحرمان الإنساني، إلى انتشار الاستبداد الإسلامي، فإنّ وهم التصوّر الجوهري للمشروع التبشيري حتمية مهمة كونية جامعة للعالم واصطفاء الأميركيين لتوليها منفردين لم يُساءل يومًا بجديّة أبدًا، بل أُلقي باللوم بدلًا من ذلك على السكان الأصليين، بحيث يكتب ويليام غوديل في حزيران/يونيو 1824: «سيكون مدعاة للسرور أن تجد رجلًا مستقيمًا واحدًا في هذه الأنحاء»³⁸⁶. كما ردّد تيمبل هذه الآراء في تأكيده أنّ «حشود العامة ترقد مغمورة بالوثنية كعهدنا دائمًا»³⁸⁷. كذلك، أقرّ إيلي سميث، بعد سنوات عدّة، بأنّ «التجربة قد أثبتت أنّ الخداع متمكّن تمامًا من قلوبهم إلى الحدّ الذي يجعل التمييز الواضح والتقدير المنصف للحقيقة آخر ما ينضج من فاكهة النعمة الإلهية إذا حلت عليهم»³⁸⁸.

لقد تفتّ إدانة المسيحيين الشرقيين، على وجه الخصوص، ليس لأنهم «عينة سيئة للمسيحية» فحسب، كما يصوغها سميث بلا مبالاة، ولكن لأنهم ساءلوا حصريّة مسيحية التبشير الأميركيّة وفنّدوها أكثر مما يمكن لمسلم أو يهودي أن يفعل³⁸⁹. بيد أنّه لم يكن هناك إلّا القليل من المؤشرات على درجة هذه العدائية تجاه المسيحيين الشرقيين في مستهل نشاط المهمة التبشيرية. ولكن في غضون سنوات قليلة، خلق أولئك السكان الأصليين، الذين كان بينهم وبين المبشرين أشدّ اللقاءات حميمية وكثافة، ومن كان بينهم وبين المبشرين قواسم مشتركة، ومن أثار كهنتهم أشرس المقاومة، أولئك الذين مزجوا في نظر المبشرين أو في الحالة المارونية على الأقلّ، بغضّ البابوية بانحطاط المشرق، خلقوا جميعًا في نفوس المبشرين ارتكاسة عميقة. فبقدر ما كانوا موضع شفقة لكونهم تحت رحمة «غطرسة المحقدين وقسوتهم»، إلّا أنّ المبشرين اعتبروا المسيحيين من السكان الأصليين أكثر انحطاطًا وخذاعًا في الجوهر من المسلمين³⁹⁰. فيصّرّح غوديل في بدايات 1826 بأنه «بالشهادة الجامعة للتجار الفرنجة في المشرق، هنالك صدق أكبر... بين الأتراك من وجوده بين الطوائف المسيحية»³⁹¹، ويوافقه إيلي سميث الرأي مردفًا: «يتفق الأوروبيون في تركيا مجمعين على أنّ السكان الأصليين من المسيحيين

هم أسوأ من الأتراك»³⁹². وبالرغم من أن مصطلح المسيحيين «الاسميين» قد استُعيِر من سياق أميركي حدودي، إذ كان يُطَلَق في العادة على البيض المفتقرين إلى المبادئ والأخلاق، وبحيث أثار حسًا بالإحباط ارتبط بخطايا السُّكْر والتجديف ومعاملة الهنود بازدواجية ونفاق، فإنه نَمَّ عند التطبيق في المشرق عن حس بالتفوق الصارخ على السكان الأصليين.

وقد اعتذر المجلس الأميركي علنا من المبشرين في الميشينيري هيرالد على الرغم من نقده السري لهم، ذلك بأن وضع العمل التبشيري في الساحة العثمانية، جنبًا إلى جنب، مع حالة «عصر أنضج» في الولايات المتحدة «المختارة»، حيث كثيرًا ما اضطر القساوسة العاملون مع «مجتمعات مُنعم عليها أكثر بكثير» من الانتظار عقودًا قبل أن يتجلى إحياء الدين بذاته، إنما يحث على الصبر و«التوقعات المعقولة»:

يبدو أن إله هذا العالم قد أولى الكثير من الاهتمام لذلك الجزء من الأرض، حيث أمسك هناك بمدافع السماء وحولها للدفاع عن مملكته. فليديه ميزات في حربه هناك لا يمتلكها في أراضٍ وثنية بالمطلق. لذلك، يمكننا أن نتوقع منه في أقسام الكنيسة المسيحية تلك، التي كبلها بقيود الظلمة وألقى بها في غياهب الفساد، وقفة ثابتة ومهلكة، كما سنشهد هناك من دون شك أشرس المعارك وأشد الصراعات إيلامًا³⁹³.



لقد قُصد بمحاكاة الخطاب البيوريتاني عن أميركا الهندية كمعقل للشيطان الذي قُهر بفضل العناية الإلهية، إلهام جمهور إنجيلي وحثه كي يبقى على إيمانه بالمهمة التبشيرية في أراضٍ التوراة، وكذلك التشديد على ورطة المبشرين الحالية. فغياب ميزة الكولونيالية عن الإمبراطورية العثمانية كان جليًا في عدم تمكن المبشرين من إنقاذ أسعد الشدياق، إذ اضطرَّ مبشرو المجلس الأميركي إلى اللجوء إلى قوة الإقناع وحده في مسعاهم من أجل الهداية والتحويل بصورة فاقت بمراحل ما اضطرَّ إليه جون إليوت. فبدون تهديد ميليشيا مستمر، ومن دون الأمراض لجز بقايا سكان أصليين مهمشين سياسيًا إلى المدن التقيّة المصلية أو لالتماس الإحسان البيوريتاني، استوقف مبشرو القرن التاسع عشر قصور الكلمة ومحدوديتها في تحويل عوالم موعلة في القدم، على نحو حدا بآيزاك بيرد الساخط إلى تمني ازدياد «النفوذ الإنكليزي أو الأميركي» في الإمبراطورية³⁹⁴. أما ويليام غوديل، فقد فاقه صراحة عندما ندب من دون

من دواعي حزننا أننا لا نملك شيئاً نقوم به مباشرة لتقليل الشرور السياسية في هذا البلد؛ ولا شيء نملكه لضمان حماية الأبرياء أو جلب المذنبين إلى العدالة، ولا شيء نملكه لوضع حدٍّ للشعور العام بالذنب بصفتنا أداتيين في تشجيع الإصلاح الوطني. إنَّ ظروفنا مختلفة جداً، في هذا الصدد، عن ظروف إخوتنا في جزر السانويتش أو بين القبائل الهندية في الغرب، ممن تركت جهودهم أثرها الواضح في الجسد السياسي، وتركت تأثيراً قوياً أو ضعيفاً في عقول من يفرضون القوانين ويسيطرون على آراء الآخرين وممارساتهم³⁹⁵.



كان انعدام الثقة بالرعايا العثمانيين عامّاً لدى المبشرين إلى حدٍّ أن مبادرة أسعد الأولى قد صُذت من قِبَل آيزاك بيرد. كما صُرف النظر عن أول تصريح له بحسنه بالخلاص، ليس لأنَّ التحول الإنجيلي في أميركا كان يستدعي صراغاً روحياً واعياً يستبق النصر النهائي للروح فحسب، ولكن نظراً إلى انعدام الثقة المتجذّر في «المسيحية الفاسدة» في الشرق أيضاً. يحيط بيرد في كانون الثاني/يناير 1826 بإفترس علماً بالتطورات الواعدة بصدد «شباب من السكان الأصليين» تحذى كنيسته، غير أنَّه لم يصل بعدُ إلى حالة «مؤمن متواضع وتائب في المسيح»³⁹⁶. إلاَّ أنَّه ترتب على بيرد الاعتراف في آذار/مارس 1826 بأنَّ «الشباب العربي»، الذي أتى على ذكره سابقاً أمام إفترس يبدو قد تحقّل وثبت في أول «امتحان لإيمانه». ويضيف: «نرتجف خوفاً من أجله عسى ألاَّ ينخدع في آماله وألاًَّ نخدع نحن به، ولكن يمكننا القول في الوقت الحالي إنه يبشر بوجود لوثر سوري. فلا تنسوه في ساعة الخلوة وأنتم تصلون فلتناتٍ ملكوتك»³⁹⁷. أما في أيار/مايو فيذكر بيرد «أسعد الشدياق» بالاسم للمرة الأولى، وقد بات الآن مقتنعا بصدقه، بينما يشير ويليام غوديل إلى أسعد في أيلول/سبتمبر على أنه «أخ يعاني» في المسيح³⁹⁸. ويكتب تمبل في تشرين الأول/أكتوبر من العام ذاته معترفاً لكلِّ من بيرد وغوديل بأنَّ:

الرواية التي أخبرتنا إياها عن الشدياق مؤثرة ومشجعة في الوقت ذاته. نتمنى أن يكون الرب قد نجاه، وسوف ينجيه

من فم الأسد ويحفظه في مملكته. إنَّ مثل هذه الامتحانات المضطربة تعطي نتائج جيدة بالتأكيد، إذ ستفيد السكان المحليين، وتنقذكم، في أغلب الظن، من مشقة ملاحقة وسخرية الأصدقاء الزائفين الذين يدعون آراءكم ذاتها في الدين³⁹⁹.

وهكذا، استقى القراء الأميركيون أوَّل تفاصيل النجاحات في أرض التوراة عندما بدأت تظهر شذرات من رواية أسعد في الميشينيري هيرالد عام 1826، بينما منحت «الإفادة العلنية لأسعد الشدياق» عام 1827، والتي ترجمها بيرد ونُشرت بعد أن حُذف منها كلُّ إشارة إلى انحناءاته الجسدية للبطريك الماروني، شهادة حاسمة عن «تبجيل أسعد العميق للكتاب المقدس»⁴⁰⁰. وها هو ذا اعتراف طوعي تمامًا لواحد من السكان الأصليين عن أهمية المهمة التبشيرية، ثم قابليتها للتطبيق. فبقدر ما كان مجلس التبشير والمبشرون واعين بحدة لفشلهم، بات لديهم الآن نجاح ملموس يتمسكون به.

زُنت أخبار البعثة في فلسطين والشدياق الصفحة الأولى من الميشينيري هيرالد في الفترة ما بين شباط/فبراير وتشرين الأول/أكتوبر من عام 1827، وقد عززت مصادفة وصول آخر اليوميات السورية إلى جوناثان كينغ عن عام 1825، من إعلان إيمان أسعد، ومنحت بداية لافتة لسردية استشهاده، بحيث يصف كينغ لحظة تناول أسعد، بعد نقاش مطوَّل معه في صيف 1825، العهد الجديد، قائلاً إنَّ أوَّل فقرة تقع عليها عيناه هي ل «لإنكليزي». فما كان إلا أن وقعت عيناه على «الكلمة» في بداية إنجيل لوقا، ثم أغلق الكتاب معلناً أنَّه سيفتحه من جديد وأول كلمة تقع عليها عيناه هي ل «البابا»، وقد تشبَّثت عيناه بكلمة «غير نظيف»⁴⁰¹. وهكذا، ما كان يمكن أن يُقرأ بدون أدنى ريب على أنه مجرد تصوير لمتحوّل مفعم بالأمل، قد اتَّخذ الآن علامةً على النعمة المتدفقة ومقدمةً لتجربة تحوّل متوقعة استحوذت على أسعد الشدياق.

توالى نشر الأخبار بشأن مصير أسعد، والتي استُقي معظمها من يوميات بيرد ورسائله في كل عدد جديد من الميشينيري هيرالد. وأخيرًا، أعلنت المجلة لقرائها في حزيران/يونيو 1827، وبعد أربعة عشر شهرًا من احتجاز أسعد الأولي:

أن يفلت من أيدي أعدائه بغير الموت أمر ممكن، غير أننا نخشى أنه احتمال بعيد المنال. فبالرغم من أنه سيحزننا

ارتداده عن معتقده مثل كرامر، وقد تملكه الألم وانكسر من شدة القمع، فإنه لن يفاجئنا كثيرًا. ولكن ما نأمله هو أن يصبر حتى النهاية بالاعون الإلهي، وأن يكون صرخًا متميزًا للتقوى الإنجيلية وقد عادت إلى الاشتعال في مذابح المسيحية العتيقة، وهو ما على الجميع أن يجعله هدفًا لصلواتهم المستمرة المثقفة⁴⁰².

إن الإيذان والتنبؤ بالشهادة وإن كان أسعد لا يزال يزوي في زنانه حيًا ولكن بعيدًا عن تناول المبشرين ما هما إلا جزء لا يتجزأ، بل جزء محتوم من هذه السردية؛ ذلك بأن تعذيبه على أيدي «البابويين» ورفضه التخلي عن معتقده، واضطهاده في «زنزانة» معتمة كنيبة في أراضي الإسلام، قد غدت التحيز والتعصب البروتستانتيين الأميركيين. فنجد روفوس أندرسون يتذمر بمرارة لبيرد بشأن الغزو الكاثوليكي لأميركا في تشرين الأول/أكتوبر من عام 1825، ويحذر قائلاً، «لقد شكّلوا هزيمة قوية في بلاد النور والحزبة هذه... وها هم يتابعون عملياتهم بهدوء وتكتم ولطف كي تشعر جميع كنائسنا بالأمان، حتى إن بعضهم، وأعني الليبراليين منهم، تتخلى لهم عن التوفيق والنجاح. لذلك تايب فضح سياسات تلك الكنيسة وشرورها كما تراها في فلسطين»⁴⁰³. من المؤكد أن المبشرين لم يرغبوا في رؤية أسعد ميتًا؛ كما أن بيرد بحث جاهذاً عن سبل لإطلاق سراحه مستمراً في إرسال أي قصاصات تحوي أخباراً عنه قد يعثر عليها. كذلك أعرب المجلس الأميركي في اجتماعه السنوي عن أمله في أن يكون اضطهاد أسعد قد لآن بعض الشيء، مع اعترافه بمغادرة المبشرين بيروت إلى مالطة في عجلة وعلى مضض⁴⁰⁴. ولكن، في نهاية المطاف، لم يجفل بيرد ورفاقه العاملون معه أو ينقبضوا من فكرة موت أحد السكان الأصليين، إذ كان الأمر بمثابة تأكيد واضح على أفكارهم المسبقة. فتعلق الميشينيري هيرالد في نيسان/أبريل 1827، بأن دماء الشهداء «ستكون مثل البذور الجيدة المبدورة في تربة خصبة». كما يحث أندرسون في حزيران/يونيو 1828 بيرد بعد تخلي الأخير عن أسعد الذي كان لا يزال حيًا في جبل لبنان كي يُعد على وجه السرعة «سيرة قصيرة وموجزة عن أسعد الشدياق» لمدرسة الأحد تتألف من «سردية أكثر استمرارية وشعبية في شكلها»⁴⁰⁵.



لقد حوّل أسعد الشدياق إلى شهيد قبل أن يموت. وأرسل البطريرك

الماروني كلمة إلى عائلته في أواخر تشرين الأول/أكتوبر من عام 1830 يعلمها باستسلام أسعد للحق أخيرًا. فالتزمت عائلته بمدة الجداد التقليدية، وقدم أمراء الحدث تعازيهم، لكن آيزاك بيرد لم يفعل ذلك عامًا⁴⁰⁶. وقد اجتمع الأعيان والوجهاء الدينيون والمدنيون كي يدفنوا مأساة أسعد الشدياق تبعا للتقاليد المرعية على مز العصور في جبل لبنان. بيد أن الأميركيين رفضوا الإذعان بهذه السهولة، وخصوصا بعد سماعهم شائعات تفيد بأن أسعد لا يزال في قيد الحياة، آمليين أنه يكابد الاضطهاد المرعب «بصبر وأناة مسيحيين»⁴⁰⁷.



كان لا بد من جيشان في شؤون الإمبراطورية العثمانية كي يعثر المبشرون على أنباء قاطعة عن مصير الشدياق. فقد قادت الثورة اليونانية التي بدأت في السنة التي وصل فيها فيسك وبارسونز إلى المشرق، والتي أفادت كخلفية لقضية أسعد الشدياق، إلى استقلال اليونان عام 1830، وهو العام ذاته الذي صوّتت فيه الولايات المتحدة لترحيل هنود الشرق إلى شواطئ المسيسيبي الغربية. وكانت جذوة الثورة اليونانية، التي دُمّر في خضفها الأسطول العثماني في نافارينو عام 1827 على أيدي البحریات الأوروبية الغربية، لا تزال كامنة عندما ثار محمّد علي والي مصر العثماني الطموح بشكل سافر ضد السلطات الإمبراطورية، مرسلًا ابنه إبراهيم باشا لغزو سوريا عام 1831. بدت الإمبراطورية العثمانية كأنها على شفير الانهيار، ورأى المبشرون تكشف تخطيط إلهي في الأمر كعادتهم، ثم جاء تاجر إسكتلندي متحمّس باسم روبرت تود كان يتابع رواية المبشرين عن أسعد الشدياق، يسعى للقاء الظافر المنتصر إبراهيم باشا.

حصل الإسكتلندي على موافقة إبراهيم باشا على إجبار البطريرك الماروني على كشف النقاب عما فعله بالمتحول البروتستانتية، «الأخ المضطهد» للمبشرين الأميركيين⁴⁰⁸. وأمر إبراهيم باشا في عكا الأمير بشيرًا بأن يزود تود بحرس مرافقة يسير بصحبة الإسكتلندي إلى الدير النائي حيث سجن أسعد، إلا أن ظن الإسكتلندي خاب لعدم وجود أثر لأسعد الشدياق. ويصف تود كيف حاول البطريرك الماروني الخائف والخانع حينها المراوغة «بأسلوب مبالغ ومبتذل» بعيدًا عن المسألة المطروحة، غير أن تود أمره أخيرًا قائلاً «باسم الأمير بشير أطلب مثول أسعد الشدياق بين يديك في الحال»⁴⁰⁹.

أصرَّ البطريرك، تحت مساءلة تود المتغطرس، على أن أسعد توفي من الحفى منذ أمد. غير أن تود رفض هذا التفسير، مؤكِّداً، في رسالة مكتوبة بالعربية إلى فارس الشدياق، أن «البطريرك هو قاتله»⁴¹⁰. وهكذا حوّلت رواية تود عن تلك الزيارة، والتي نشرها في الميشينيري هيرالد عام 1833، الهزيمة المدوية وحبس أسعد الشدياق والفشل في إقناع موارنة آخرين من بعده بمجازفة التحول، إلى انتصار بالغ الرمزية، ذلك بأن تمكن بروتستانتني إنجيلي من قيادة الجند إلى معقل البطريرك الماروني، وإجباره هو وكهنته الخانعين على الخضوع لتفتيش مُذل، عدا عن قدرتهم على التلويح بالسلطة المدنية ضد الموارنة، قد قلبت في لحظة رأساً على عقب موازين القوى التي حدّدت حتى ذلك التاريخ مأساة أسعد الشدياق وأعدت المسرح لرواية تبشير مؤسسة عن تحول الشرق.



مع أن أسعد لم يُعدّم علانية، ومع أن عذاباته لم تُشهد علانية، وعلى الرغم من إقرار البطريرك بأن الشدياق مات بالحفى، وعلى الرغم من حقيقة أن قنوبين قد فُتّش من قبل تود من دون جدوى، فإنّ المبشرين ومناصريهم واصلوا إصرارهم على أن أسعد لقي مصير الشهداء. فتعلن الميشينيري هيرالد عام 1833 أن «الروح التي تجلّت لديه كانت روح شهيد»⁴¹¹. كما يصز جوزيف تريسي، مؤلف أول تاريخ عام للمجلس الأميركي، على أن أسعد قضى تحت التعذيب «كشاهد مستمر على الحقيقة»⁴¹². ويدّعي جوناس كينغ أننا لا نعلم ما «إذا كان قد قضى بسبب المعاناة المريعة في زنزانة من دون نافذة أو باب، أو في زنزانة خمسة في أربعة (المقصود مساحتها خمسة أمتار طولاً وأربعة أمتار عرضاً) مع ثقب صغير بمقام شبّاك، أو أنه قد دُبح على أيدي مضطهديه الذين لا يرحمون، أعداء حقيقة الكتاب المقدس ومُدّعي الإيمان به. ولكن أيّا كان الأمر، فقد استشهد بحق وبقي ثابتاً على إيمانه حتى النهاية»⁴¹³. كما يصزح روفوس أندرسون بأنه «يجب أن يكون له مكان مبجل بين الشهداء المسيحيين في الأزمنة الحديثة»⁴¹⁴. لقد توسعت مثل هذه الاعترافات عن أمثلة الشهادة في عدد من سير التقديس التي وضعها المبشرون عن أسعد، بدءاً من سيرة أسعد الشدياق؛ شاب عربي من الكنيسة المارونية الرومانية الكاثوليكية في سوريا A Memoir of Asaad esh Shidiak; An Arab young man of the Maronite Roman Catholic Church, in Syria الذي نُشر في عدد من الطباعات،

مرورًا بشهادات تريسي وأندرسون من منتصف القرن التاسع عشر، وصولًا إلى الذروة في النسخ الكاملة التي وضعها آيزاك بيرد وهنري هاريس جيسوب في نهايات القرن التاسع عشر⁴¹⁵.

لقد عكست إحياءات ذكرى أسعد الشدياق على أيدي المبشرين، سواء في نسخها المبكرة أو المتأخرة إلى حد ما، النبض الذي تجلّى عند تأسيس المجلس الأميركي الذي عالج الفوارق بين الكائنات البشرية على أنها فوارق عابرة سريعة الزوال، ورفع فكرة الوحدة الضمنية بين كل البشر. أما رفع أسعد الألف من شخص وضع من السكان الأصليين إلى أخ يعاني في المسيح، فإثباتًا ودفاعًا عن نصيحة ليونارد وود الجديدة بالذكر، والتي قدّمتها إلى أوائل المبشرين في المجلس الأميركي، بحيث شدّد الأستاذ من أندوفر عام 1812 على أنّ «المتعلّم والجاهل، المهذب والوقح، المبجل والوضع، هم جميعًا في مستوى واحد من المساءلة أمام الله وفي خلود الروح. فترفّعوا عن كل الفوارق التي تضلّ أحكامنا وقلوبنا، والتمسوا خلاص هذه العائلة الكبيرة من الخالدين»⁴¹⁶. إنّ في وصف أسعد بنعوت كثيرة، مثل «لوثر السوري»، و«الشهيد البروتستانتي الأول»، و«الشهيد اللبناني»، وأن يقال إنّ كان أكثر «ثباتًا» من توماس كرامر، إنما كان يعني الإنعام على أسعد بإشارة تكريم مميّز عبر إدراجه في مجمع القديسين البروتستانت الذي يعود أدراجه إلى مؤلف فوكس كتاب الشهداء⁴¹⁷. وفي هذا الاتجاه، ومع إعادة إنتاج رواية أسعد ضمن تقليد مؤسس من سير التقديس التي أملت أدوارًا صياغية للمضطهد الكاثوليكي والشهيد البروتستانتي، بقي أسعد متفردًا واستثنائيًا بين جميع السكان الأصليين الذين اتّصلوا بمبشريّ المجلس الأميركي، ولن يُقدّر لأحد أن يشار إليه بهذا السخاء ويحتفى ببطولته ويُبجل بالصدق والإخلاص هذين ثانية.

وهنا تكمن المعضلة، فتقويض هذه الرفعة كان اختزالًا متزامنًا وأشدّ قوّة في نهاية المطاف لأسعد الشدياق إلى دور النموذج المحليّ من السكان الأصليين، و«عظيم لعصره وأمتّه»، كما صاغتها الميشينيري هيرالد في أيار/مايو 7281⁴¹⁸. فبالرغم من كلّ معتقداتهم الإنجيلية عن تماثل الإنسان وأحديته، فإنّ المبشرين لم يتخلّوا عن حسّهم بالتفوق ثقافيًا ودينيًا، بحيث أبرز منزل بيرد كملاذ، ونظامه الإنجيلي وعاداته المدنية المسيحية وموقعه كمسكن للتعليمات وللصبر وللحقيقة التبشيرية، غياب هذه القيم عن الدير الماروني في قنوبين. أما خيانة عائلة أسعد له

ونواح أمه وقسوة إخوته الكبار وأعمامه وتسليمهم إيَّاه عامدين إلى كنيسة مضطهدة، علاوة على سلوكه الرقيق في مواجهة هذا كله، فقد دلَّت بالنسبة إلى المبشرين على فساد المشهد المشرقي وانحرافه، بقدر ما استدعت رواية مسيحية قديمة وأكثر عمومية عن الخيانة والاضطهاد، بحيث لم يتمكن المبشرون من نبذ ممارستهم إلى العمل التبشيري كنقل للدين وليس توسيغاً له، وكهرمية وليس زمالة.

لقد كان الموقع الصحيح لأسعد الشدياق محدّداً، كما يبدو، بين سواه من مشاهير المتحوّلين من السكان الأصليين المعروفين مسبقاً لدى المجتمع التبشيري الأميركي، بمن فيهم هنري أبوكيا من هاواي والشيروكية كاترين براون⁴¹⁹. فبينما مثلت سيرُ حياة المبشرين الدلالة الجوهرية على المسيحية الأميركية، فإنّ تلك التي كُتبت عن السكان الأصليين، سواء أكانت كاترين براون أم هنري أبوكيا أم أسعد الشدياق لم يكن من المهم شخص المواطن الأصلي قد صوّرت فقط الألعاقية الجوهرية للثقافات الأجنبية. وفي حين كانت السير التبشيرية المكتوبة بأسلوب جوناثان إدواردز لسيرة حياة ديفيد برينارد الشهيرة تحض الأميركيين على اتباع حياة أكثر مسيحية، افترضت تلك التي تخض السكان الأصليين أنّ تلك الحياة المسيحية كانت قائمة في أميركا مسبقاً. ولربما كانت سير المبشرين قد أدت وظيفتها كتمارين في الاستبطان والنقد، إلا أنّ سير السكان الأصليين التي ألفها المبشرون شجعت حساً ملخاً وطارئاً بالقدر الأميركي، وأكّدت حساً بالوصاية على أولئك الذين دعاهم المبشرون روتينياً باسم «المتحوّلين الواعدين»، الذين كانوا «مجرد أطفال لا يهضمون شيئاً سوى الحليب الذي يجب أن يُعطى لهم على جرعات صغيرة»⁴²⁰. وهكذا، أكّد الموت الوجداني للمبشر حيوية الثقافة الأميركية الإنجيلية، في حين أكّد موت المتحوّل، وفي حالة الشدياق استشهاده المزخرف، عُقم الثقافة المحلية فقط، هذا إذا لم نقل ببربريتها، بحيث خسفت كلمات أسعد ذاتها والوثائق الهائلة التي لا تُحصى في حوزة آيزاك بيرد والمجلس الأميركي، والتي رسمت صورة مختلفة كلياً عن الهجمة التبشيرية الفاشلة، عبر تمثيل وتصوير لمأساته لم يشوِّها واقع الإمبراطورية العثمانية فحسب، وإنما حجباً واقع الولايات المتحدة أيضاً.



لقد أضيف استشهد أسعد الشدياق بسرعة إلى مجموع التأويلات التبشيرية الأميركية التي فهمت أنّ أرض التبشير وحدها هي أهداف

التغيير، بحيث عكست بنية تواريخ المجلس الأميركي الانتصارية الملحمية وسردها ذلك الأمر. فتطوّرت الفصول سنة تلو أخرى، ومحطة في إثر محطة، لتغذي تدريجيًا رقعة عريضة من الكرة الأرضية، من الهند البريطانية إلى هاواي، ومن الإمبراطورية العثمانية إلى الغرب الأميركي، وذلك بعد ترحيل القبائل الهندية قسرًا من الولايات الجنوبية الشرقية. وقد كانت الحركة المرسومة أحادية الاتجاه دائمًا، بحيث تتحرّك من المركز إلى الأطراف، ومن النور إلى الظلمة، ومن التمدن إلى الهمجية، ومن الأبيض إلى غير الأبيض؛ أي أنها كانت باختصار تتحرك من أميركا المسيحية إلى العالم الذي لم يصبح مسيحيًا بعد.

بالرغم من أنّ هذا المنظور للتوسّع التبشيري كان جليًا منذ أول إعلان للمجلس الأميركي عن نيته نشر الإنجيل إلى وثنِي العالم، فإنّ تواريخ العمل التبشيري الخارجي في نهايات القرن التاسع عشر كانت أقلّ عداء بكثير تجاه التيارات العنصرية الخبيثة التي هيمنت على السياسة الأميركية، وأشدّ حذرًا في فصل اضطراب التاريخ الأميركي عن تاريخ العالم الوثني، بحيث تفاضت بصمت عن التبدلات العميقة في نيوانغلند والصراعات المريرة مع الموحّدين، وحلّ كنيسة الجماعة المستقلة في ماساتشوسيتس عام 1833، وأحداث الشغب التي عصفت بنيويورك وفيلادلفيا وتشارلز تاون ضد إبطال الرق وضد الكاثوليك، ومن بينها إحراق الدير الأرسولاني الكاثوليكي عام 1834. وهكذا برّرت تواريخ الإرساليات التبشيرية بلطف الإغلاق المنذوق السريع لمدرسة الإرسالية الأجنبية في كورنوال عام 1826، بعد أحداث الشغب العنصري هناك في أعقاب الزيجات الهندية البيضاء المختلطة، بأنه مجزّد إيقاف ل «تجربة بينت تمامًا أهمية تعليم مساعدين من السكان الأصليين، لمساعدة البعثة الإرسالية في المناطق التي ستعمل فيها»⁴²¹.

لقد أسكت التنقيح اليوتوبي للمجتمع الأميركي الذي وجد تعبيرًا له في مساعي المجلس الأميركي المبكرة مع الشعوب الأجنبية، وفي فكرة مهمة خلاصية إلى العالم تطهّر أميركا من معاملتها السيئة الصيت للهنود وتبرّر التحيز الإلهي الذي أسبغ على الولايات المتحدة بوضوح مع مضي القرن. فيناشد إيفرتس عام 1829، قائلاً «لعل العناية الإلهية تجنّب هذه البلاد كارثة تعريض أنفسنا لغضب السماء كعاقبة على تجاهل صرخات المساكين والمظلومين والانحراف بتلك القوة التي منحنا إياها في اتجاه القسوة والقمع بدلًا من جلب السعادة لأشقائنا من البشر»⁴²². فقد كانت

المعركة اليانسة التي شنها مبشرو المجلس الأميركي وإيفرتس لمحاربة طرد الهنود من جورجيا، في معنى ما، ذروة الجهد من أجل تسوية وقائع التاريخ الأميركي مع الفئيل التي ألهمت البعثات الخارجية⁴²³. وقد وصل تشزب إيفرتس بقناعات الاستثنائية الأميركية كعمل مستمر، وليس واقعا متحققا، إلى حد دفعه إلى دعم مبشري المجلس الأميركي في جورجيا في حربهم ضد ترحيل الهنود، وصولا إلى المحكمة العليا. بيد أن الفشل في منع الترحيل الجماعي للهنود الذي أعقب ذلك وسم نهاية حقبة أفضت إلى اضمحلال محتوم في ملاحقة قضية اعثرت خاسرة⁴²⁴.

شكل انهيار عمل المجلس الأميركي مع الهنود شرقي المسيسيبي تذكارا لفشل مهمة جون إليوت البيوريتانية، إذ إن جهود المجلس الأميركي في موضوعة نفسه محل الوسيط الإنجيلي الحسن بين الحضارة البيضاء المهيمنة وبين الهنود «المساكين»، قد فشلت فشلا ذريعا ومدويا، تماما كما باءت بالفشل محاولات إليوت في تحديد موقعه بين البيوريتانيين الإنكليز وبين مواضع مهمته من السكان الأصليين، باستثناء أن المقياس بات الآن أوسع، والعنف صار أكثر رسمية، والمجرمين باتوا أميركيين بدلا من أن يكونوا إنكليزا. حتى إنه قد تم هجران الإرساليات ما وراء نهر المسيسيبي إلى من تبقى حيا من هنود الشيروكي والتشوكو عام 1859 وسط جدل وخلاف حاد بشأن علاقة المجلس الأميركي بالرق وتجارة العبيد⁴²⁵.



أدار روفوس أندرسون المجلس الأميركي في أعقاب مرسوم ترحيل الهنود عام 1830، ليغدو الداعية والمدافع الرئيس عن مقاربة إنجيلية وليست تمدينية نحو العمل التبشيري⁴²⁶. فيقول، عام 1840، «هناك ضوء مسلط على المستقبل، وهناك ضوء بعيد أيضا، في سوريا وفي سيلان والهند وجزر السانويتش وفي الجانب الآخر من جبال الروكي. ولكن هنا في المكان الذي اعتدنا النظر إليه باعتزاز على أنه أرض جاسان العالم، تتكاثف الظلال حولنا منذرة بالشز جميع مؤسساتنا التي تعتمد على الإحسان وحده»⁴²⁷، وقد أكد التدهور والانحطاط الجليان في الديانة الإحيائية في بوسطن، والنقص الموقت في التبرعات للمجلس الأميركي في منتصف القرن، على الفضاء الأيديولوجي الحاسم والمميز الذي أحرزه العمل ما وراء البحار.

بالرغم من مراوغة أندرسون، كالعديد من زملائه أعضاء المجلس الأميركي، أمام نقد الإبطاليتين القاسي لرفضه اتخاذ موقف علني حازم من

مسألة العبودية في الولايات المتحدة، فإنه أشرف على توسع المجلس الأميركي عبر النصف الآخر من الكرة الأرضية في منتصف القرن⁴²⁸. فأرسل المجلس مبشريه إلى محطات في الخارج أكثر من أي وقت مضى من ثلاثينيات القرن التاسع عشر لتغطي غرب أفريقيا وجنوب أفريقيا واليونان وإيران والهند وسيام والصين وسنغافورة وجاوا وجزر السانويتش والإمبراطورية العثمانية. أما بعثة فلسطين التي انطلقت بمبشرين أعزبين عام 1819، فامتدت بحلول عام 1842 إلى سوريا لتشمل تسعة مبشرين ذكورًا وطببيين اثنين وطابعًا وتسع مساعدات مبشرين من الإناث وتسعة مساعدين من السكان الأصليين متمركزين في ثلاث محطات⁴²⁹.

صحب هذا التوسع في المهمة التبشيرية دفعة أميركية أشد صراحة في مقابل الدفعة الإنكليزية، بحيث مهّدت معاهدة تجارية وقّعت بين الولايات المتحدة والعثمانيين عام 1830 الطريق أمام وجود قنصلي أميركي في إسطنبول. أما الاحتلال المصري لسوريا الذي استمرّ قرابة عقد من الزمن، ما بين 1831 و1840، فلم يفعل سوى القليل لعرقلة العمل التبشيري؛ بل على العكس جرى تعيين القنصل الأول للولايات المتحدة في بيروت عام 1836 متزامنًا ومعزّزًا لحسّ متنامٍ لدى المبشرين بحقّهم في طلب الحماية المباشرة من حكومتهم نفسها⁴³⁰. فتوقّفت السفن الحربية الأميركية في بيروت بشكل روتيني، كما رُفرت الأعلام الأميركية فوق منازل المبشرين.

كلّما ازداد المجلس الأميركي ثراءً واستقرارًا وقوّة ازداد في محافظته سياسيًا وفكريًا. وقد تضاعفت إرسالياته من حفنة إلى ما يربو على الثلاثمئة بحلول منتصف القرن، كما ازدادت عائداته بالرغم من الأزمة الاقتصادية المتقطعة بصورة دراماتيكية من أقل من 1,000 دولار أميركي عام 1811 إلى ما يزيد على 200,000 دولار أميركي في 1841. أعيدت تسمية الإرسالية إلى «فلسطين» في خضمّ هذين الجيشين باسم البعثة إلى «غربي آسيا»، بحيث انضوى تحت لوائها عدد من الإرساليات المستقلة، بما فيها بعثة سوريا ومقرّها في بيروت، وأخرى في إسطنبول، العاصمة الإمبراطورية. وقد تعرّزت البعثة السورية وحدها بحلول عام 1860 بتسع محطات رئيسة وتسع محطات نائية أخرى وأحد عشر مبشرًا وطبيبًا وطابعًا وأربع عشرة مساعدة من الإناث وخمسة وعَاط محليين وستة وثلاثين أستاذًا، علاوة على المساعدين المحليين الآخرين⁴³¹. ولكن،

على الرغم من افتضاح الرواية الاستيعابية الخيالية عن «أميركا المسيحية» المحسنة في الوطن، فإنها بقيت على حالها في الخارج.



لقد كان كتاب جوزيف تريسي الفُجاز رسميًا، والذي نُشر لأول مرة عام 1840 تحت عنوان تاريخ المجلس الأميركي لمفوضي البعثات الأجنبية (History of the American Board of Commissioners for Foreign Missions) ممثلًا رمزياً لهذا التحوّل في معنى الدور الأميركي الاستثنائي في العالم وموقعه، فبعد أن كان ثمرة لأميركا المباركة، ولكن غير الكاملة، والتي ارتبط مصيرها بتحوّل العالم الأرحب وهدايته، باتت البعثة التبشيرية تُعرّف وتُحدّد بتمجيد الطهارة القومية وإعلانها؛⁴³² ذلك بأنّ كارثة ترحيل الهنود الدائرة ربما لظفت من حدة سردية الإرسالية التي أزخ تريسي أحداثها وإن لم تناقضها، بحيث تحدّد الجملة الأولى من الفصل الأول نغمة تاريخ تبشيري ممجد وغير منقطع، وتضع الأسس لسردية ثابتة لإحسان تبشيري نزيه قام بشرعنة الاستعمار الاستيطاني في الوقت الذي تنصل من أوضح سماته: تشريد السكان الأصليين وطردهم. فيعلن تريسي: «كانت أول مستوطنة في نيوانغلند مشروعًا تبشيريًا»، ثم يردف «كان المستوطنون روادًا للعالم البروتستانتي في محاولاتهم تحويل وثنئي الأراضي الأجنبية وهدايتهم»⁴³³. ويضيف تريسي، كما فعل ماثر، أنّ حرب الملك فيليب لم تنجم عن «أي ظلم أو أذى متحصّل من المستعمرين»، ولكن في الوقت الذي سلّم بعزم فيليب بوكانوكيت «على إبادة الأوروبيين»، أشار إلى أنّه من الطبيعي أن يقاوم الزعيم الهندي الزحف البيوريتاني⁴³⁴.

من الواضح أنّ تريسي كان عالقًا بالوحشية الدائرة ضدّ الشيروكي، بحيث يشير صراحة إلى «الرجال البيض اللاأخلاقيين» الذين دمروا دونما رحمة الوعد المتضمّن في أميركا التبشيرية⁴³⁵. فيكتب تريسي أنّ «عقيدة استحالة تمدين الهنود هي خطأ الرجال الجاهلين بالتاريخ أو افتراء أولئك الراغبين في أرضهم»⁴³⁶. كما سلّطت إدانته «لأهالي جورجيا» الضوء على أكثر من توتر إقليمي بين نيوانغلند العظيمة وولايات الجنوب العدوانية: مقارنة بين ما كان تشريدًا تأسيسيًا ولازمًا ومُلهّمًا سماويًا ومحتومًا للأميركيين الأصليين في المرحلة البيوريتانية مع السلب والنهب في القرن التاسع عشر الذي بدا عاريًا ومجزّدًا في ماديته، وغير مبرّر في انتهازيته⁴³⁷. وبالرغم مما يبدو من لامنتقية هذه المقارنة ولامشروعيتها

من منظور السكان الأصليين، فإنها كانت مهمة جدًا بالنسبة إلى تريسي، كما كانت بالنسبة إلى إيفرتس من قبله، من أجل التفريق والتمييز بين فترتي الاستعمار الكولونيالي الاستيطاني، بحيث زعم أن الأولى جسدت جوهر أميركا المسيحية بينما جسدت اللاحقة خيانة هذا الجوهر.

ولكن، بينما قضى جيراميا إيفرتس خائب الأمل من المعاملة التي تعرض لها السكان الأصليون لأميركا، ومصارغا مضامين الجشع الأبيض من أجل معنى أميركا، لم يحتمل تاريخ تريسي مثل اليأس والقنوط هذين. فما إن يأتي على ذكر المعاملة الوحشية للهنود حتى يعقبها بحكايات عن البسالة والشجاعة والمثابرة الدؤوبة للمبشرين الأميركيين البيض في الوطن وأكثر من ذلك في الخارج. فقد ظلوا هم، وهم وحدهم، في مركز تاريخ خلاصي دفع بالهنود بعيدًا عامًا بعد عام إلى الأطراف والهوامش. وقد انتقل بعض المبشرين غربًا مع بقايا الهنود لمعاودة عملية التمدين والتنصير، كأنّ اجتثاث السكان الأصليين لم يحدث أبدًا؛ بينما وشّع آخرون تخوم أميركا المسيحية في أفريقيا وآسيا وجزر المحيط الهادئ. أما بدايات المجلس الأميركي المتواضعة عندما ألهم صاموئيل ج. ميلز، الذي نشأ وترعرع على حكايات إليوت وبرينارد «وغيرهما من المبشرين بين الوثنيين»⁴³⁸، للصلاة في خريف 1807 مع زميله الطالبين غوردون هول وجيمس ريتشاردز إلى جانب كوم من التبغ وسط حقل مكشوف في كلية ويليامز، فقد شكلت بالنسبة إلى تريسي بشارة لرواية ملحمية عن التقدم الأميركي.



كان من الملائم آنذاك أن تختتم الطبعة الثانية من تاريخ تريسي عام 1841 بسرده للأحداث فيما وراء البحار في جزر السانويتش وسوريا، وعلى رأس هذه الأحداث اندلاع العنف الطائفي في جبل لبنان بين الموارنة والدروز عام 1841، بحيث اندلعت الاضطرابات في أعقاب الحملة التي قادها البريطانيون لطرد الغزاة المصريين من سوريا وإعادة السلطة «الشرعية» إلى السلطان. فجرت إعادة توطيد الحكم العثماني مع بقائه خاضعًا للتدخل المتواصل للقوى الأوروبية ولإصلاح وتنظيم عثمانيين مدفوعين من الداخل. وإذا كانت المشكلة في أميركا تتمثل في كيفية دمج الشعوب والملل المتباينة في جمهورية واحدة مترامية ومتوسعة، فإن المشكلة التي ثارت في الإمبراطورية العثمانية كانت متشابهة ولكن من زاوية مختلفة: كيف يُحال دون تشظي نظام

إمبراطوري بتنوعه الجغرافي والثقافي والديني الهائل؟ أي أن الدولة الإمبراطورية أرادت بكلمات أخرى تشجيع هوية موحدة يمكنها أن تسمو متجاوزة الانتماءات الممنوحة سابقاً من محلية ودينية وإثنية، لتشكل إعادة تنظيم الإمبراطورية هذا أو ما صار يُعرف ب«التنظيمات»، ثورةً أيديولوجية امتدت بمفهومها العريض عبر القرن برمته.

كمنت المشكلة التي اثبتت بها الإمبراطورية العثمانية في تدخل القوى الأوروبية والبريطانية منها على وجه الخصوص، علاوة على تدخل القوى الفرنسية والروسية، بشكل مستمر في شؤونها الداخلية بادعاء كل قوة منها الدفاع عن طائفة أو أخرى مقموعة في الإمبراطورية، وكل منها متوجسة بدوافع الأخرى ونياتها. لربما كان العثمانيون ذوي سيادة، إلا أنهم حكموا في ظل الهيمنة الغربية. فقد كانت البحرية الإنكليزية هي من قام بإنهاء الاحتلال المصري لسوريا وإعادة العثمانيين إليها عام 1840، كما نقلت إلى المنفى هذه البحرية ذاتها بشير الشهابي الذي أشاح بوجهه عن اضطهاد أسعد الشدياق، والذي تعاون مع الاحتلال المصري.

تشكلت حصيلة لفراغ السلطة في جبل لبنان ثقافةً طائفيةً جديدةً أمعنت نهشاً في نظام السلطة الاجتماعي القديم. فبدأ الفلاحون المسيحيون يطالبون بالحزبة من أسيادهم الإقطاعيين الدروز، مصرين على حقهم في أن يحكموا من جانب أسياد مسيحيين فقط، بينما طالب الدروز بما أصروا على أنه امتيازاتهم القديمة بالأرض وخضوع العامة، في حين اعتقد الطرفان أن كلاً من الإصلاح العثماني والقوى الأوروبية يشرعن موقف كل منهما وقد استمداً الدعم والتشجيع من الوعود والعهود المتناقضة التي قطعها لكليهما ممثلو الإنكليز والولاة العثمانيون. وقد أسفرت هذه الظروف غير المستقرة عن مواجهة تحولت إلى صدام دموي بين الموارنة والدروز، وأفضى في عام 1841 إلى أولى المواجهات بين الطائفتين وداخل كل واحدة منهما. وكان يوسف حبيش لا يزال هو البطريرك الماروني آنذاك، وبقدر ما كان عطوفاً ومؤيداً للقرويين الموارنة في الضواحي الجنوبية، إلا أنه حص على وضع حد للقتال على أساس «أن يحفظ مقام كل طرف حسب مرتبته»⁴³⁹.

ولكن، نظرًا إلى قضية أسعد الشدياق وعداء الكنيسة المارونية المستمر للإرسالية الأميركية، فقد تركزت محطات التبشير في جبل لبنان في المناطق الجنوبية التي يسيطر عليها الدروز، الأمر الذي جعل المبشرين يبقون على علاقة طيبة بالأعيان الدروز أكثر من علاقتهم بالموارنة، وقد

عقدوا آمالهم على الظفر بتنصير وتحول جماعيين بين الأولين طوال ثلاثينيات القرن التاسع عشر. وقد أوّل تربي، الذي عمل على الوثائق التي استمذت كما هو معلوم من المبشرين الأميركيين العاملين على الأرض، أمثال إيلي سميث وويليام طومسون (وكان آيزاك وأن بيرد قد غادرا إلى أميركا عام 1836)، الأحداث المعقدة بتعابير غاية في البساطة، عائداً بقراءته مباشرة إلى الحقل المعنوي المألوف الذي يحيط باستشهاد أسعد الشدياق.

يروى تربي بتلذذ ملحوظ وفاة البطريرك الماروني ذاته الذي اضطهد المتحول الماروني الشهير اضطهاداً مُراً، ويصر، بعد إعادة إنتاج الرواية التبشيرية الأساسية لمحنة الشدياق، على أنّ البطريرك حبيش، الذي يثمه بالتعصب والفساد، حاول بعد إعادة الحكم العثماني المدعوم بريطانيًا لسوريا وجبل لبنان عام 1840 «طرّد الإرسالية الأميركية مرة أخرى وسحقّ الدروز المطبوعين على تلقي التعليمات»، محزّماً بذلك على سنّ «حملة صليبية» على الدروز الذين ردّوا بدفاع مهتاج «شبه يانس»⁴⁴⁰، حداً بإيلي سميث إلى أن يعلّق حينها بالقول إنّه «من اللافت كيف تأر منه دم الشهيد أسعد وفي حياته»⁴⁴¹.

لقد عكس وصف تربي تعاطفاً عابراً انتشر في منتصف القرن تجاه دروز جنوب جبل لبنان؛ تلك الطائفة المهترقة التي احتضنها المبشرون على أثر قضية الشدياق وعزّفوها على نحو لافت وغريب بأنها «زائدة غير طبيعية على المحفدية» ولدى أفرادها «روح حرّة مستقلة وسط الاستبداد»⁴⁴². ومع أنّ هذا التعاطف الصريح مع الدروز سينقلب كلياً خلال عقدين من الزمن، إلا أنّه تلاءم حينها تماماً مع مجاز التبشير الأميركي المتواتر للوثني التوافق والبدائي النبيل، الذي ينتظر، بل يدعو إلى الخلاص ويطلبه على أيدي المبشرين. فكما يقول أندرسون عن الدروز عام 1840، على سبيل المثال، «إذا ما انطلقت الصرخة المقدونية يوماً من جانب من لا دراية لهم بالكتاب المقدس، فستكون من قبّل أولئك الناس»⁴⁴³. وبناء على تربي، فإنّ العام قد انقضى ب «تحظّم» سلطة البطريرك وسط مشهد خراب للقرى المارونية المدمرة والكنائس المنهوبة، وقد اتجه آلاف الموارنة إلى الأميركيين طلباً للعون، وباتوا الآن «يلعنونه [البطريرك] لما جرّ من دمار وخراب على رؤوسهم ورؤوس عائلاتهم»⁴⁴⁴.



لقد عكس وصول المبشر ويليام بينتون، خزيج كلية اللاهوت في

كونيكتيكت وزوجته لوانزا، لتعزيز البعثة الإرسالية السورية على الأرض، ما سقاه تريسّي عن بعد: تبرئة ودفاعًا خارجيًا عن طهارة تبشيرية أميركية كانت موضع شك في الوطن. وتُسيّر لوانزا في 4 تموز/يوليو 1848 في يومياتها الحميمة المتميزة بأنّ «العالم بأسره يملك أسبابًا للاحتجاج باستقلال أميركا، فكم من النور والحقيقة قد انبعثا من هناك إلى جميع أرجاء المعمورة المظلمة... ألا ليت بلادنا الحرة كانت متحررة من وصمة العبودية والحرب»⁴⁴⁵. لقد شارف عصر الاندفاع التبشيري حين شكّل خلاص الهنود سمة مكفلة لرؤية المجلس الأميركي بشأن خلاص أميركا والعالم على نهايته، وأوشك أن يُستبدل بعنصرية إنجيلية أشد وأكثر قومية ستحدّد العمل التبشيري الأميركي في عصر ما بعد 1860. لقد تمكّن آل بينتون من التقاط لحظة التحوّل تلك أكثر من أيّ مبشر آخر في سوريا، ولكن فقط ليسقطوا في صدام معها في نهاية المطاف. كان ويليام قد قرأ كغيره من أبناء الرعيل الأول من المبشرين سيرة حياة ديفيد برينارد، وألهمه ما سمع عن جوناثان كينغ الذي كان حينئذ مبشرًا في



الرسم 7. المبشرون الأوائل: 1. القس والسيدة ج. إدواردز فورد؛ 2. السيدة جورج إ. بوست؛ 3. القس والسيدة ويليام بيرد؛ 4. القس والسيدة إيلي سميث؛ 5. القس والسيدة ج. ل. ليونز؛ 6. القس والسيدة د. بليس؛ 7. الطبيب والسيدة ه. أ. دي فوريسست. المصدر: هنري ه. جيسوب، ثلاثة وخمسون عامًا في سوريا، Henry H.

Jessup, Fifty three Years in Syria

vol ١ (New York: Fleming H. Revell Company, 1910), ٥١a

(opposite ٥١).

اليونان، في محاضرة في كلية ويليامز ألقاها هنري بنغهام الذي ارتبطت شهرته بجزر السانويتش. ولكن مع حبه هو ولوانزا لفكرة أميركا، إلا أنهما ترددا باعتناقها بشكل متهور.

كان جد لوانزا قد أسره الهنود غربي ماساتشوسيتس عام 1746؛ كما رغبت هي نفسها في العمل بداية في «براري الغرب من أجل

المتوخشين الداكنين» في محاكاة لشقيقتها التي بشرت بالكتاب المقدس بين التشوكتو المهجرين⁴⁴⁶. وقد أعادت إلى الأذهان في استيعابها لمفارقة «البلد الحر» الذي غُض الطرف عن العبودية والتوسع الكولونيالي، وفي إحالاتها التي جاورت بين «التشوكتو المساكين»، و«العرب المساكين»، و«سكان الجبل المساكين»، والأكثر تكرارًا «إناث سوريا» اللواتي نعتتهن ب «جنس من الكائنات الجاهلات والمجموعات»، حساسية المبشرين الأميركيين الأوائل، ممّن شكّل الهنود بالنسبة إليهم نموذج الوثني البدائي، ملقحة أيضًا إلى المصير الثعس الذي لقيه العديد منهم منذ بداية القرن. كما أنها استدعت إلى الأذهان عمل سارة سميث، زوجة إيلي سميث الأولى التي توفيت عام 1836، والتي عُرفت بين المبشرين بالتزامها بتعليم النساء السوريات؛ والتي راعها أيضًا ترحيل الهنود في الولايات المتحدة ودفعها إلى الاحتجاج بحماسة، وطالما قارنت عملها مع السوريتين بالعمل التبشيري بين الهنود باعتبار أنّ كلا الطرفين قد «قبع طويلاً في الجهل والجمود»، بحسب أقوالها⁴⁴⁷.

كان من اللافت أنّ الزوجين من آل بينتون (ويليام وزوجته لوانزا) كانا أقل اندفاعًا وراء الإلحاح الألفي مما كان عليه الجيل الأول من المبشرين في الشرق، مع أنّهما انغمسا تمامًا في لغته الأبوية. فبالرغم من عدم إمامهما الأولي بالعربية، تمامًا مثل بليني فيسك وليفي بارسونز قبل ثلاثة عقود من الزمن، فإنّهما لم يتردّدا في إدانة ثقافة وأخلاق السكان الأصليين الذين عملا في وسطهم، الأمر الذي قاما به من دون جهد يُذكر تمامًا كسحبهما السهل للمسلمين، أتباع «المدعي السيئ الذكر» كما تقول لوانزا، أو المسيحيين الشرقيين الذين وصف ويليام بينتون ديانتهم بأنها «محنّطة بالعادات الخرافية ومجهدة بتقاليد السنين»⁴⁴⁸. ولكن تمامًا كما لم يتمكن إخوتهم في الصين من التوافق مع محيطهم الصيني، إنّما في إطار أقل قسرية، ارتدى أولئك المبشرون أزياءهم كأنهم ما زالوا في نيوانغلند، فلم يتحلّوا بالمجوهرات ولا أنثوا منازلهم بالكراسي الهزازة والستائر البيضاء والأسرة الحديدية الجانب، أو كما أشارت لوانزا إليها ب «علامات الحضارة»⁴⁴⁹.

ولكن، اختلف الزوجان بينتون عن معظم المبشرين الآخرين في نواح كثيرة. فبخلاف أقرانهم الذين أقاموا بيروت أو بالمدن الكبيرة، استقرّ الزوجان بعد إقامة موقّنة بحلب، في قرية صغيرة تدعى بحمدون في جبل لبنان، حيث تمتعا هناك بحماية قادة الدروز المحليين ومشايخهم،

كما اكتسبت لوانزا بالتحديد سمعة محلية في وصف الأدوية والعلاجات. وقد تعلم كلاهما العربية في بحدون، ورتبا أولادهما على تكلمها بطلاقة أيضا.



غدا آل بينتون الذين شكلوا صورة للإحسان الأميركي ما وراء البحار في منتصف القرن، ملتزمين تماما بالقيام بمقام الكاهن لخدمة طائفة ضئيلة من المسيحيين المتحولين ولتبشير الدروز بالكتاب المقدس؛ أولئك الدروز الذين عقد عليهم روفوس أندرسون آماله الكبار. وقد وجدوا العزاء في قاعدتهم الأمامية التي تبعد خمس ساعات عن بيروت في كون الإرسالية قد وظدت نفسها في المدينة. وأصبحت مطبعة المبشرين الأميركيين التي تأسست في بيروت عام 1834 نشطة في الأربعينيات من القرن؛ كما تأسست كنيسة محلية في بيروت عام 1848، تلاها الاعتراف القانوني العثماني بالبروتستانتية في الإمبراطورية عام 1850. لكن التوترات استمرت بالطبع، كما تابعت الكنائس الشرقية وإرسالية يسوعية نشطت من جديد، بعد أن انتاب أتباع الكنائس الشرقية واليسوعية الذعر من انتشار النفوذ البروتستانتية، الشكوى من وجود عدد كبير من المبشرين الأميركيين. إلا أن العلاقات بين الأميركيين ومحيطهم المباشر باتت أكثر انتظاما على العموم وأقل مواجهة بكثير مما كانت عليه حين وطأ بليني فيسك وليفي بارسونز هذه الأراضي للمرة الأولى.

وقد أراد آل بينتون الاعتقاد أن في الإمكان تشييد كنيسة إنجيلية حقة على خلفية استشهاد أسعد الشدياق. وكانوا راسخين في اعتقادهم أن قاعدتهم الأمامية الصغيرة تمنح إمكانيات ممتازة للتبشير إلى حد دفعهم إلى تحذي أقرانهم المبشرين في بيروت، الذين اعتقدوا أن المحظة كانت صغيرة جدًا، وكذلك عدم جواز إقامة العائلات الأميركية وحيدة بمفردها. وأخيرًا، أعطيت التعليمات لويليام ولوانزا بإغلاق المحظة والاتحاق بسائر المبشرين. ولكن رفضهما الانصياع لآراء إخوتهما المبشرين دفع بالمجلس الأميركي إلى إصدار أوامره عام 1859 بعودتهما إلى الولايات المتحدة. بيد أنهما رفضا مبارحة المكان، إذ يكتب ويليام إلى أخيه بجرأة غير هيّابة: «أفضل تعريض علاقاتي بالمجلس للخطر عوضًا عن تعريض التزاماتي بالتبشير بالمسيح، وهو مصلوب على هذا الجبل، للخطر»⁴⁵⁰.



بينما كانت هذه الفضيحة التبشيرية تتكشف للعيان بدون علم الطائفة البروتستانتية المحلية الصغيرة، كان النظام الاجتماعي التقليدي في جبل لبنان ينحل، حيث تبع انهيار الإمارة الشهابية وسقوطها عام 1840 تقسيم جبل لبنان عام 1856، بإلهام أوروبي وياصلاح عثماني أعلن مساواة المسلمين وغير المسلمين في عيني السلطان العثماني «المتحضرين». وقد تاق بعض القرويين الموارنة إلى التحرز مما باتوا يدعونه الآن الحكم «الدرزي»، بينما امتعض الإقطاعيون الدروز واستأوا مما اعتبروه المسلك المتواجح من جانب أتباعهم السابقين. كذلك، أذكت ثورة الفلاحين المسيحيين في الأجزاء الشمالية من جبل لبنان ضد أسيادهم الإقطاعيين المسيحيين عام 1859 ناز التوترات الطائفية في الأجزاء الجنوبية، حيث كانت أغلبية الإقطاعيين وأصحاب الأراضي من الدروز، في حين كان الكثير من القرويين، إذا لم يكن جُلهم، من المسيحيين. كان في إمكان المبشرين إدراك الوضع المضطرب بكل تأكيد، إذ كانت جميع محظاتهم في جبل لبنان تتموضع في مناطق درزية. وقد أشعلت حادثة في وقت متأخر من شهر أيار/مايو 1860 فتيل القتال بين الموارنة والدروز؛ ذلك القتال الذي وصفه المبشر الأميركي ويليام طومسون، ببعده نظر، بأنه «بكل بساطة ثورة الناس ضد رغبات الطبقات الحاكمة من كل الأطراف»⁴⁵¹.

انتصر الدروز بعد أن هزموا الموارنة غير المنظمين هزيمة نكراء. ونهبوا قرى بأكملها في جبل لبنان، وعاثوا فساداً في الكثير من البيوت، بما فيها منزل طنوس شقيق أسعد الشدياق. وقد ارتكب الدروز بحلول نهاية حزيران/يونيو العديد من المذابح غير المسبوقة بحق القرويين المسيحيين وأبناء البلدات في دير القمر وحاصبيا. هذا، وقد أجبرت الفوضى والخوف المستعر من الحرب أغلب المبشرين الأميركيين وعائلاتهم على هجر جبل لبنان والبحث عن ملاذ آمن في بيروت، ولاسيما أن السفن الأوروبية المحققة بالمدافع كانت ترابط على مسافة قريبة من الشاطئ.

لازم آل بينتون بحمدون ولم يبارحوها معتمدين على حماية شيوخ الدروز المجاورين، بينما تجفّع كل المبشرين في بيروت وقد رؤعتهم الإشاعات عن مذبحه وشيكة تنتظر المسيحيين في المدينة، الأمر الذي دفعهم إلى التخلي عن آرائهم السابقة عن الحرب التي اعتبروها حصيلة

تنافس محلي على النفوذ، وإن كان مدقراً، بين الدروز والموارنة، بحيث باتوا يستشرفون الأحداث الآن كأنها مؤشر على كره إسلامي «طبيعي» وأعم لكل ما ومن هو مسيحي، الأمر الذي سيعزّض المدنية في الشرق برقتها للخطر. فيكتب أحد المبشرين أنه «كما في حروب الهمجيين، وكما كأن الوحوش البرية أطلقت من عقالها لتنقض على الجمالان، كذلك اجتمع الدروز والمحفديون لإطفاء ظمئهم إلى دم المسيحيين من دون رحمة»⁴⁵². بينما حذر هنري هاريس جيسوب من أن المذابح المرؤعة ضد المسيحيين كانت «من نمط مذابح كونبور ودلهي»⁴⁵³. وقد انتاب المبشرين الرعب من «الانحراف الأخلاقي والقسوة والوحشية اللتين ميزتا المسلمين»، إلى حد دفع بجيسوب كي يتمنى أي حكومة أخرى «بدلاً من تحفل المزيد من هذا الحكم التركي الأحمق الشزير»⁴⁵⁴. كذلك، وقعت مذبحه منفصلة أخرى بحق الرعايا المسيحيين في دمشق على أيدي غوغاء من المسلمين في تموز/يوليو، بدت كأنها تؤكد مخاوف المبشرين⁴⁵⁵.

غدا الدروز بين ليلة وضحاها يجسدون الحقد الشيطاني المسلم بالنسبة إلى أغلبية المبشرين، بعد أن كانوا موضع عناية مفرطة ومحظ آمال كبيرة في وقت ما بين ثلاثينيات القرن التاسع عشر وخمسينياته. بيد أن آل بينتون الذين بقوا في بحدون رافضين مبارحة متحوّليهم من السكان الأصليين، رفضوا إلقاء المسؤولية على عاتق الدروز وجعلهم كبش المحرقة. وقد حاولوا، من دون جدوى، تصحيح الانطباع القائل إن الحرب الدائرة هي «حرب دينية»، وقاموا، بحس من تعاطفهم مع شيوخ الدروز الذين تعايشوا معهم، بالتنويه إلى أن الدروز هم من حارب دفاغاً عن النفس في صراع وحشي مستفحل على الأرض.



رُوعت الاعتداءات المرتكبة ضد المسيحيين أوروبا، وكذلك السلطان العثماني المحرّج بشدة. وسرعان ما سير كل من الفرنسيين والعثمانيين جيشين منفصلين على جناح السرعة لتهدئة جبل لبنان ودمشق. وتم تشكيل لجنة تقصّ («دولية») بهيمنة أوروبية تُعتبر الأولى من نوعها للتحقيق في المذابح. فحكمت السلطات العثمانية في جبل لبنان على القيادات الدرزية بأكملها تقريباً بالموت (مع أن هذه الأحكام لم تنفذ في نهاية المطاف) بالرغم من حقيقة أنهم والعديد من أعضاء اللجنة قد اتفقوا على أن الموارنة كانوا ملومين أيضاً. كما قامت القوات العثمانية بلع العشرات من مثيري الشغب المزعومين في دمشق، وحاكمتهم دونما إبطاء،

وأصدرت عليهم أحكامًا بالإعدام إمامًا شنقًا وإمامًا بالرصاص. وقد اهتز جيسوب فرحًا عندما سمع أنّ بيروت قد احتلت من جانب ستة آلاف جندي فرنسي، معقبًا وهو يروي عن إعدامات المسلمين في دمشق: «لقد ذلّ المسلمون وكسرت شوكتهم»⁴⁵⁶، بينما ردّ بينتون على ما اعتبره تسكينًا عثمانيًا ساخزًا لـ «حنق العالم المسيحي»، بطرحه تساؤلًا صريحًا على نظرائه الأميركيين: «لقد منحهم الربّ [الدروز] نصرًا مرعبًا، وها نحن الآن نرحب بجيوش أوروبا لنسأل عن حقوق المسيحيين المقهورين ونطالب بها؛ ولكن لو افترضنا أنّ المشهد قد انعكس؛ ولو أنّ المسيحيين حققوا مخططهم الأشد ما يكون لامسيحية أي ألاً يدعوا درزيًا في قيد الحياة في لبنان فمن سيسأل حينها عن حقوق الدروز الوثنيين المساكين؟ من؟»⁴⁵⁷

وهكذا، فضح سؤال مبشر منفرد المشروع التبشيري برمته. ولهذا السبب، بقيت رسائله سزية وأراؤه متجاهلة. وقد اعتقد مخلصًا هو وزوجته أنّ الدروز ينتمون إلى جبل لبنان، وأنه، على الرغم من كلّ خطاياهم، ما زال في الإمكان خلاصهم. فأعربا عن رضاهما بمتابعة مهفتها ما دام المجلس الأميركي على استعداد لترك الأمور على حالها. وكتبت لوانزا إلى المجلس: «نناشدكم ألاً تحثونا على العودة إلى الولايات المتحدة. لقد بدأنا مشروعنا، ولا يمكننا التراجع ما دمنا في قيد الحياة وبصحة جيدة للعمل من أجل العرب المساكين في لبنان»⁴⁵⁸.



كان هنري هاريس جيسوب أبرز مؤرخ إخباري أميركي يتناول تاريخ البعثة التبشيرية على الإطلاق. ولم يساوره أدنى شك في التغييرات الهائلة التي اجتاحت على مدار مئة عام من العمل التبشيري. فكما تحوّلت الولايات المتحدة بشكل لا يُصدّق في أعقاب إلغاء الرقّ وثورة الاتصالات، كذلك الأمر بالنسبة إلى الإمبراطورية العثمانية وبيروت العثمانية على وجه الدقّة، التي تبدلت بشكل صاعق كحصيلة للتنظيمات، على الرغم من مذابح 1860.

تحوّلت مركز البعثة السورية من بلدة صغيرة يقطنها سكان ناهزوا خمسة آلاف نسمة في بداية القرن التاسع عشر، إلى عاصمة عصريّة لمقاطعة إمبراطورية أنشئت حديثًا عام 1888، يقدر سكانها بمئة ألف نسمة؛ ربطها خط سكة حديدية حديث بدمشق، وارتبطت بإسطنبول

بواسطة التلغراف، فضلاً عن السفن البخارية التي ربطتها بأوروبا. وتم إنشاء بلدية جديدة، وترميز جديد للمباني، وأحياء جديدة، وتخطيط مديني بشوارع واسعة وأكثر «اتساقاً»، وقصور رائعة، وإضاءة بالكاز، وكرتينا وميناء، وفوق ذلك خليط من الناس والجنسيات ينبض بالحياة، حدت جميعها المدينة التي كانت موطناً لأهم مؤسسة تبشيرية أميركية في الإمبراطورية العثمانية: الكلية السورية البروتستانتية التي تأسست عام 1866، بصورة مستقلة عن المجلس الأميركي الذي قام بعد أربع سنوات بتحويل بعثته السورية إلى المجلس المشيخي للإرساليات التبشيرية الأجنبية⁴⁵⁹.

من الواضح أنّ الملبس والمأكل والأثاث والعمارة، وكل شيء سبق وحدد المدينة وقاطنيها، قد اعتراه التغيير. فقد نبهت أزمة 1860 وأثارت إن لم تفعل شيئاً آخر، المصالح والاهتمامات العثمانية والأوروبية الغربية نحو بيروت وجبل لبنان، وعجلت في تدفق التعاطف المسيحي الأوروبي مع ضحايا المذابح من المسيحيين. فوصلت جمعيات تبشيرية وجمعيات خيرية من ألمانيا وبريطانيا العظمى لمساعدة اللاجئين والأيتام، في مؤتمر على مرحلة توسع جديد للعمل التبشيري البروتستانتية في المنطقة⁴⁶⁰. وهكذا، حدت مطبعة عربية جديدة ودوائر ثقافية مدينية وحركات فوضوية وسياح أجنب وولاية عثمانيون وقناصل أوروبيون متطفلون ويسوعيون فرنسيون ومفكرون إصلاحيون مسلمون، محيط عالم تبشير أميركي بروتستانتية نابض بالحياة. فختم المبشرون الأميركيون ومساعدوهم من العرب ترجمة جديدة للكتاب المقدس عام 1865. وضقت المدارس البروتستانتية، بحسب جيسوب، سبعة عشر ألف طالب (بينهم ثمانية آلاف من الإناث) في سوريا وفلسطين عام 1897، فضلاً عن خمس دور للأيتام وستة وثلاثين مستشفى ومستوصفاً، كما ضقت سوريا وحدها 150 مدرسة أميركية⁴⁶¹.

تحوّلت فورة التبشير الأميركي الأولى البادية اللالبيرالية والخارجة كلياً عن سياق المكان في الإمبراطورية العثمانية إلى حس بالمهقة أكثر تكيّفًا وتوافقًا نحو الخارج، وعلى انسجام أكبر مع مرحلة الإمبراطورية الأحدث. ولكن بقدر ما استمرّ توّجس كل من الأميركيين وخصومهم الموارنة من بعضهم بعضاً، إلا أنّ حرب الإبادة المجازية التي حدت مستهل اللقاء قد استبدلت منذ أمد طويل بتنافس حاد بين الأميركيين والبروتستانت الأوروبيين واليسوعيين والعرب والعثمانيين للهيمنة، أو

على الأقل الاستفادة من حداثة عثمانية متميزة، متعددة القوميات ومتعددة الديانات.

احتفى جيسوب جهازًا ودونما استحياء، في تأريخه لوجود المجلس الأميركي في سوريا العثمانية، بهذا التطور وتأويل أصوله الغربية الأحادية الثقافة، ولاسيما الأنغلو أميركية منها على وجه التحديد، بحيث يتنقل مؤلفه: *ثلاثة وخمسون عامًا في سوريا (Fifty three Years in Syria)* الذي نُشر عام 1910 في مجلدين، من 795 صفحة، بالزمان والموضوع عبر القرن التاسع عشر؛ من بيروت؛ البلدة الصغيرة التافهة المسيجة والريفية، إلى مدينة رئيسة تباغت ببعثة ناجحة بامتياز؛ من «الجمود البحت» لسوريا فكريًا إلى نهضة تعليمية جسدها المبشرون؛ ومن قمع النساء إلى انعتاقهن التدريجي؛ وفوق كل ذلك من تعصب محلي فظ للسكان الأصليين إلى انتصار للإحسان والتسامح الأميركيين غير المنازعين.

وكان عمل جيسوب المقسّم بالتساوي بين الإثنوغرافيا والتأريخ شبيهاً بسردية رفيقه المبشر ويليام طومسون التي حازت شعبية كبيرة، الأرض والكتاب (*The Land and the Book*) في تفصيلها عادات السكان المحليين وسلوكهم. بيد أن «ثلاثة وخمسون عامًا في سوريا» قد أزعج بترؤ يفوق بكثير رواية طومسون، لخطوات المبشرين العظيمة في الشرق من أجل النهوض بعدد لا يحصى من الرجال والنساء القاطنين في أراضي الكتاب المقدس القديمة وتعليمهم وتمدينهم؛ أي أن جيسوب قد جعل بكلمات أخرى العمل التبشيري مرادفًا للتنوير والعلوم، ولحداثة أميركية قامت، بحسب اعتقاده، بغزوات عظيمة في عمق المشهد الطائفي والانعزالي الراكد، دَعَمًا للطوائف الدينية المتخاصمة في الإمبراطورية العثمانية، وما من بد من انتصارها الحتمي عليه.



وقد غُضِرَ جيسوب رواية أسعد الشدياق كجزء من هذه السردية التمديدية الأوسع. فمثل مصير أسعد بالنسبة إليه أكثر من مجرد مصاعب واجهتها الإرسالية أو معاناة شهيد محلي، إذ شكّلت تبرئة وتبريرًا لمدينة بروتستانتية حديثة في مواجهة مشرق موغل في القدم، كان يمكن خذسها منذ مستهل العمل التبشيري الأميركي في أرض راکدة إلى حد الاستعصاء. وقد اختير النمط الأساسي للدراما من تكرارات سابقة، بحيث يحيل كتاب جيسوب «ثلاثة وخمسون عامًا» قراءه على كتاب آيزاك بيرد

شهيد لبنان (*Martyr of Lebanon*) الذي نشرته جمعية «تراكت» الأميركية قبل نصف قرن تقريباً، وذلك عام 1864، لمعرفة المزيد من التفاصيل. وقد قامت الجمعية نفسها بإعادة إنتاج القوالب النمطية وشذرات الحوارات المقتضبة المحزرة ذاتها وتوسيعها، وظهرت في مجلة ميشينيري هيرالد أولاً⁴⁶²، ليبقى البطريك صورة كاريكاتيرية عن نفسه، ويبقى أسعد على نقائه الإنجيلي، والأميركيون على إحسانهم النزيه.

وصل جيسوب، خريج كلية اللاهوت الاتحادية، وزوجته إلى بيروت عام 1856، بصحبة دانيال بليس المؤسس المستقبلي للكلية السورية البروتستانتية وزوجته أبي. وفي تأويل جيسوب لعملهم، فإن جيله من المبشرين (مع استثناء ويليام ولوانزا بينتون اللذين بالكاد يأتي على ذكرهما في إخبارياته) منح استمرارية



الرسم 8. برج بيرد، منزل الإرسالية القديم الذي بناه القس بيرد عام 1833. أخذت الصورة عام 1863. المصدر: هنري ه. جيسوب، ثلاثة وخمسون عامًا في سوريا. المجلد 1. (New York: Flemming H.)
(Revell Company, 1910), 42a (opposite 42)

لامحدودة لجيل المبشرين المبجلين من «الرواد» الأوائل ليفي بارسونز وبليني فيسك وأيزاك بيرد وويليام غوديل وجوناس كينغ الذي ارتبط اسم أسعد الشدياق به بشكل يتعدّر محوه. وإنّ موت المتحوّل العربي الأول بالنسبة إلى البروتستانتية الأميركية، والذي أشار جيسوب إليه ب «الشهيد الأول لسوريا الحديثة»، قد مثّل في سرديته الظروف الأخلاقية غير القويمة لشعوب الشرق وتعصّبهم وإيمانهم بالخرافات

وجمودهم ما قبل الحدائي. وهكذا اصطدمت تجسّدات الحدائة مع أولئك الذين أعادوا إلى الذهن «محاكم التفتيش الإسبانية»⁴⁶³؛ ذلك بأن أسعد الشدياق لم يفت ببساطة «من مرض تسببت به القذارة المريعة في زناناته الضيقة، أو من تعذيب أولئك الذين زاروا الدير»، أو أنه قتل من أجل معتقداته، بل مثل مصيره مخاطر هذا اللقاء وعلاماته: صدام بين شرق مهيقن عليه إسلاميًا ومدنية بروتستانتية غدت الآن عالمية، إلا أنه صدام بين لحظات مختلفة كليًا في الزمن في سلسلة تطوّر بشري متصل أيضًا. فكما أعلن زميله المبشر سايروس هاملن، كان الشرق يراوح «قرونًا إلى الورا»⁴⁶⁴.

وقد تأكد هذا الانفصال الزمني بين البروتستانتية والإسلام في أعين مبشري القرن التاسع عشر في اندلاع حرب 1860 السيئة الذكر، بحيث كانت قسوة يوسف حبيش في عشرينيات القرن التاسع عشر من النسيج ذاته الذي فُصل منه دروز عام 1860، والذي اعتُبر بدوره جزءًا من تعصب العالم المشرقي الأوسع، حيث «الدين عنصري برمته»، بناء على قول المبشر جيمس ل. بارتون⁴⁶⁵.

وقد استقى جيسوب من ذكرياته الحيوية، كما استقى من العمل الخلافي المثير للجدل للمقيم البريطاني والضابط السابق تشارلز تشرشل الخبير المزعوم بالعادات المحلية، كي يسرد تاريخًا محكمًا وحتى مؤثرًا عن كيفية نجاة المبشرين ومن ساعدهم محليًا من العنف الطائفي الضاري، الذي أذكاه الحقد التركي العثماني والتعصب الإسلامي المتأصل، على حد زعمه. غير أنه لم يجد جوابًا لسؤال ويليام بينتون بشأن من كان سيهتم بالدروز لو أنهم كانوا الضحايا، والأهم من ذلك أنه لم يكن مضطرًا إلى الإجابة، ذلك بأن المجلس الأميركي قد طرد بينتون عام 1861 لاضطرابه العقلي المزعوم. بيد أن دلالة «صيف المذابح» الحقيقية لم تكمن بالنسبة إلى جيسوب في التفاصيل، بقدر ما تجلّت في الأسلوب الذي ارتبطت فيه المذبحة بالحقة التي تلتها كالأطروحة بالنقيضة.

كانت الأطروحة أو الفرضية أساسية: فهذه المجازر دالة على عالم شرقي «من السكان الأصليين»، منعزل في صلبه بسبب العزق والدين وغير قادر على التحديث من تلقاء نفسه. أما العنف الذي أحدثه الدروز والمسلمون، فكان بالنسبة إلى جيسوب مستعصيًا تمامًا على الفهم بالمصطلحات الحديثة، ولم يكن ليقارن، بالنسبة إليه، بأي شيء قد جرى في أميركا، التي كانت بالطبع على شفير حرب أهلية عام 1860، والتي

كان تاريخها المفعم بالشغب دينيًا وعرقياً قد توثق جيدًا آنذاك، هذا إذا تغاضينا عن العبودية فضلًا عن المجازر بحق الهنود، بل على الأصح صوّرت الفظائع الطائفية التي تجلّت في جبل لبنان ودمشق للمبشرين كيف يمكن لعالم أصلي ما قبل حدائني حثّ على درب التنوير، أن يندفع كما فعل السباهيون الهنود زعماً عام 1857، أو كما فعل الجمايكيون في خليج مورانت عام 1865 في انفجار عنف ساخط لسكان أصليين مرتدين إلى صفات الأسلاف، ولكنه انفجار عقيم في نهاية المطاف، أو ما سفاه جيسوب ب «حنق الوثنيين» عام 4881⁴⁶⁶.

كذلك، كانت النقيضة أساسية بالتساوي: فقد شكّل عنف السكان الأصليين البدائي هذا نقطة تحوّل في رواية الإرسالية التبشيرية، بحيث افتتح في أعقاب هذه المذابح المُنزلة من لدن العناية الإلهية عصر تبشير تنويري جديد. فيستذكر جيسوب عام 1884 أنّ «الإنجيل بات بعد إتمامه بالعربية جاهزاً للنشر... في جميع أنحاء البلاد. وكانت هناك حاجة ملحة إلى افتتاح المدارس، بحيث تعود جميع المؤسسات الثقافية والدينية في سوريا إلى هذه الحقبة من الجيوشان والتغيير. وهكذا، بدأت حياة جديدة لسوريا الحديثة، حيث كانت يد الله تهدم القديم وتحضّر للجديد. فظهرت معاهد التعليم الثانوي والكليات والمستشفيات والمطابع والصحف في البلدات والمدن التي أعيد تنظيمها بعد سنة المذابح والدمار هذه، ليستيقظ العقل الشعبي بعد قرون من السبات»⁴⁶⁷. وهكذا، استخلص جيسوب أنّ لا وجود للتعايش في هذه الإمبراطورية باستثناء ذلك الذي أحدثه المبشرون عبر مؤسسات التعليم الأميركية العديدة. فغدا التسامح الذي كان يوماً لعنةً بالنسبة إلى مبشري المجلس الأميركي وسفحة بارزة من سمات النظام العثماني يمكن استثمارها واستغلالها، غدا تعويذة أو تميمة للمبشرين الآن⁴⁶⁸.



لقد عُرف مثل هذا التنوير المسيحي الواعي بعصريته كالذي دافع عنه جيسوب في تضادّه الجوهري مع المسيحية المشرقية والإسلام. وقد ميز الأميركيون وفضلوا أنفسهم جماعياً منذ بدايات البعثة السورية على «السكان الأصليين». ولكن، لم يبقَ هذا التفضيل والتمييز متمثلاً دينياً وثقافياً فحسب، في زمن جيسوب، كما كان منحصراً في البدايات، بل تعذاه ليتمثل عنصرياً وعلمياً، والأهم من ذلك زمانياً. فحلّت محلّ الحماسة الألفية التي جمعت وألّفت بداية بين المبشرين والوثنيين في سباق

محموم ضد الزمن الجاري مجراه، حماسةً عصريّةً قُدر بموجبها لأعراق متقدّمة معينة أن تقود الأعراق المتخلّفة، بينما قُدر لأعراق مهزومة أخرى الفناء؛ أي بات استشراف المبشرين لا يقاس بلغة الجدل اللاهوتي الأميركي المعاصر ومصطلحاته، بقدر ما أصبح الخارج يساوي ويعني، بحسب جيسوب، سكاناً أصليين متخلّفين وجاهلة ومتعضّبين، فالقضايا التي أثقلت المسيحيين الأميركيين وشحنتهم محلّيًا وفصلت البروتستانت الليبراليين عن الآخرين المحافظين، تمحورت حول دور المسيحية في الحياة الوطنيّة وحرفيّة الكتاب المقدّس والهجرة والتعاليم الاجتماعيّة⁴⁶⁹، إلّا أنّ هذه كانت أمورًا غير ذات أهميّة في المشهد المتعدد القوميات والإثنيات والديانات لبيروت في حقبتها العثمانية المتأخرة، التي ازدهر فيها المبشرون وإن لم يسودوا أبدًا.

ولكن، ما لم يكن موضع نقاش هو مسائل الإمبريالية والكولونيالية. ففي عصر الإمبراطوريّة الغربيّة التي كثيرًا ما رفضت صراحة مجزّد فكرة إنقاذ المتوحشين، عدّ المبشرون الأميركيون البروتستانت أنفسهم الممثلين الأساسيين لأميركا المسيحية المسيطرة والاستثنائية والمحسنّة، بحيث كانوا مستعدّين وقادرين على قيادة أقوى الأمم الأصليّة الوضيعة نحو المدنيّة، والمسيحية البروتستانتية العصريّة التي اعتقدوا أنّها تجسّدت بكامل عظمتها في الولايات المتّحدة. وقد عنى هذا، بالنسبة إلى جيسوب وغيره من المبشرين في الإرسالية السوريّة، تحرير العرب وإنقاذهم من أنفسهم، وإعادة صياغة قضية أسعد الشدياق كرواية عن تطوّر لا يجري على أسنّة الرماح كما كان الأمر في العديد من المواضع الكولونيالية، وإنّما عبر النموذج التبشيري المحسن المحض.

لقد تكشّفت قضية الشدياق في زمن عانى فيه أهل سوريا، بحسب جيسوب، طريقةً محلّيّة في «معالجة المجانين بقسوة لا تُوصف، تمثّلت في ضربهم وتقييدهم بالسلاسل واحتجازهم في زنانات رطبة مظلمة، أو تسليمهم إلى كهنة يدعون طرد الشياطين بالتعذيب الفظيع في كهوف دير قزحيا المظلمة في شمالي لبنان»⁴⁷⁰. وقد أرسل المجلس الأميركي إلى سوريا منذ ذلك الحين مبشرين أطباء «ينتقمون بنبل لموت أسعد»، كما يصفهم جوليوس ريختر مؤرخ البعثات التبشيرية الألماني⁴⁷¹. فبنت الجالية البروتستانتية المتحمّسة المستشفيات، وأنشأت مستشفى العصفوريّة الشهير للمجانين عام 1897 تحت إشراف البروتستانت السويصري ثيوفيليس وولدمير، الذي كان جيسوب أحد أعضاء لجنّته

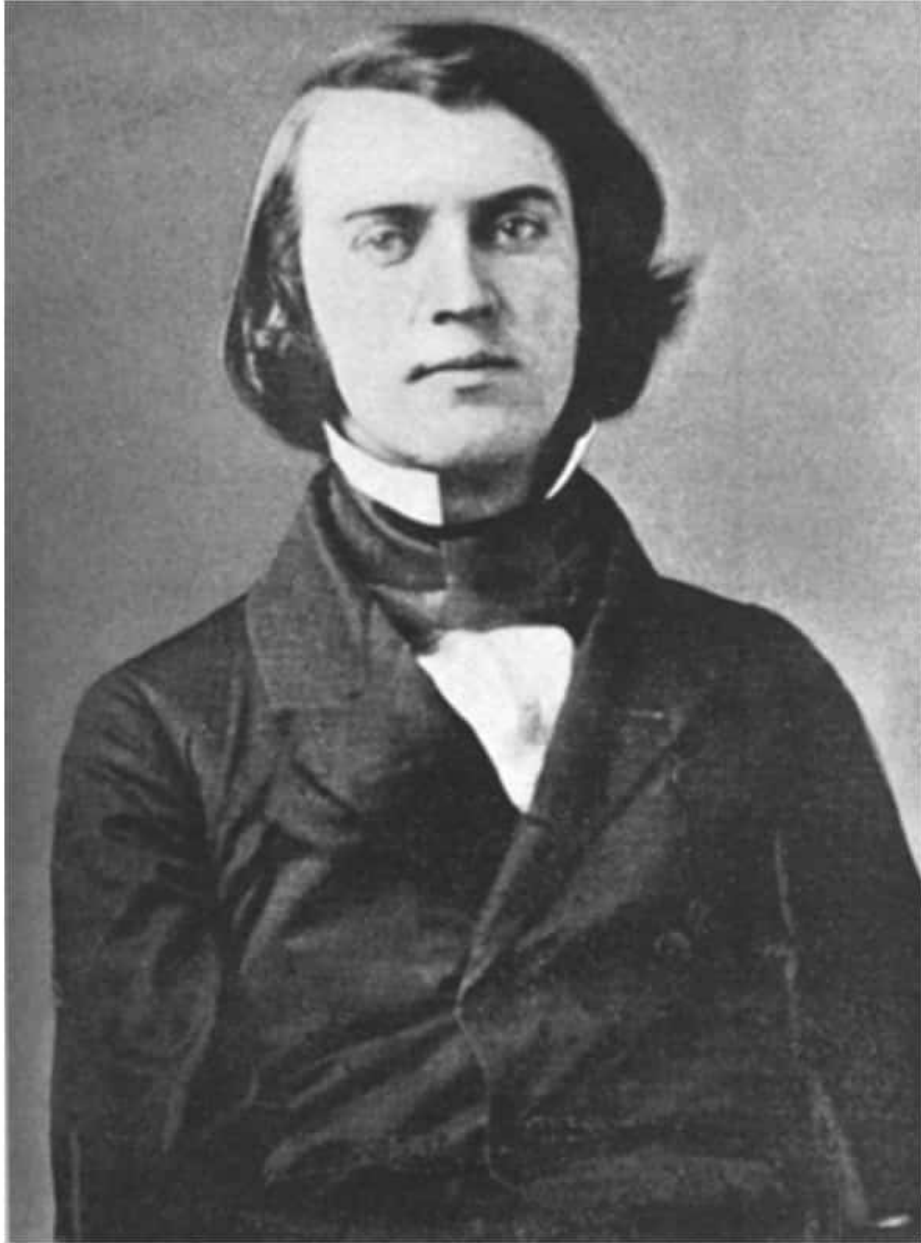
التنفيذية. وقد فتح المستشفى أبوابه لجميع الطوائف والجماعات، وأدير وفق أحدث القواعد مع وجود جناح للعزل ومستوصف ومنزل للتعقيم والغسيل، وكل ذلك في «موقع صحي ومبهج وجذاب»، حتى إن الكنيسة المارونية التي فعلت الكثير لإعاقة البعثة التبشيرية أرسلت أخيرًا مرضاها للعلاج هناك⁴⁷².

ادعى جيسوب أن النساء كنَّ معقلًا للخرافات زمن أسعد؛ ولكن باتت الكثيرات منهنَّ الآن الأهداف المتحوّلة للتبشير الأنثوي. فيكتب جيسوب: «أصابت المحمديّة النساء بأفة»⁴⁷³، ولكنّ الفأس وضعت على أصل الشجرة، كما يقول المبشّر إيلي سميث، ملفّحًا إلى «متى 3:10»، ومشيرًا إلى تعليم المبشرين للنساء العربيات تحديدًا⁴⁷⁴. وقد كانت سارة زوجة سميث الأولى أداثية في افتتاح مدرسة نظامية للبنات في بيروت عام 1843. وهكذا تسنى لجيسوب أن يرى تعليم النساء يزدهر في مدارس الإرساليات عبر البلاد وكذلك الولوج بالحياة العائلية، حتى إنَّ المسلمين قد اعترفوا، كما لاحظ باعتداد ورصًا، بضرورة تعليم الإناث. وقد هنا المبشرون أنفسهم وتباهوا منذ البدايات على تشديدهم على تعليم الإناث والمنازل المرتبة التي حافظت عليها زوجاتهم. ولكن ما كان روايةً عن التمدين كتجربة ومعاونة إنجيليتين، تحوّل بين يدي جيسوب إلى أنشودة انتصار وتسبيح للعمل التبشيري لمدينة قومية معرقة. وهكذا، استبدل الشك بالاعتداد المطلق الذي أظهره جيسوب في بحثه الرئيس عن نهوض المبشرين بالنساء «العربيات» تحت عنوان «نساء العرب (Women of the Arabs)»⁴⁷⁵.

وقد أطل في بحثه الثناء على سارة سميث، مستشهدًا بكلماتها عن الدور الريادي الذي أدته «الإناث الأميركيات» في بعث «أخواتهنَّ المسكينات» حول العالم وتجديدهنَّ. ولكن في حين تذمّرت سارة سميث من الافتقار إلى أدب الصغار ونقص العادات الصحية والفقير المنزلي للعائلات السورية، تبجح جيسوب ب «التغييرات العظمى» التي اجتاحت سوريا منذ ذلك الحين، مقدّمًا سيرة مختصرة للنساء السوريات اللواتي لّحْنَ إلى أنهنَّ تأنجلن وتمدّننَّ على يدي سارة سميث؛ نساء من السكان الأصليين قلدن نموذج سارة سميث وغيرها من زوجات المبشرين الأميركيين، وبنين بيوتًا سادت فيها «المحبة والذوق والدمائة المسيحية». حتى إنَّ سارة بستانني، وهي ابنة «محمية» من السكان الأصليين، كانت السيدة سميث قد آوتها ودعت ابنتها باسم سارة عرفانًا منها بالجميل، قد ماتت ميتة

مؤثرة وحضر جنازتها المهيبة «حشدٌ عظيم من الناس من جميع الطوائف، واكتظت الكنيسة البروتستانتية بالجموع»⁴⁷⁶. ما كان ممكناً للتباين مع عائلة أسعد الشدياق العربية اليتيمة الأب، والتي غدر الأخ بأخيه فيها، وذات الأم الأمية الجاهلة والمؤمنة بالخرافات والتي ربّت أولادها على الطريق ذاته، أن يكون صارخاً أكثر من هذا. فاعتقد جيسوب جازماً بأن «مدنية مسيحية طاهرة» كانت تبدّد ببطء وحتمية الحرمان العائلي المشرقي الذي ساد زمن لقاء المبشرين الأول بأسعد الشدياق.

لقد شهدت التفاصيل التي استطاع جيسوب أن يصف من خلالها تحوّل النساء العربيات على تزايد في المعرفة العلمية المفترضة عن الشرق والإسلام بين المبشرين المقيمين. فبعد أن انضمّ إليي سميث إلى إدوارد روبنسون الذي كان قد درس في آندوفر أيضاً، في محاولة لجعل التنقيب الأثري التوراتي في فلسطين وسوريا



الرسم 9. هنري هاريس جيسوب، 1855. المصدر: هنري ه. جيسوب،
**Henry H. Jessup, Fifty three Years in Syria, vol. 1 (New York: Fleming H. Revell
Company, 1910), 51a (opposite 51**

في ثلاثينيات القرن التاسع عشر موضوع دراسة موضوعية نزيهة: «مرشد أفضل من أي ساكن أصلي»، يمكن للمرء أن يجده في المكان نفسه كما ادعى توماس لوري المدافع عن البعثة⁴⁷⁷. حاول جيسوب وآخرون غيره، مثل صاموئيل زويمر، القيام بالشيء عينه في دراسة الإسلام، وبات جيسوب معروفًا في الأوساط التبشيرية بسعة اطلاعه على الإسلام والتزامه بتبشير المسلمين مباشرة⁴⁷⁸. فقرأ القرآن واستشهد بآيات متعدّدة منه لإثبات موضوعيته. فنجدته يصزّ على أنّ القرآن «هو جوهرة الشعر العربي، ولكنه مثل الجوهرة بلوريّ شفاف وغير قابل للتغيير... وكل إصلاح في الحكومة وسياسات التسامح الديني والتحسينات المادية في الإمبراطورية العثمانية وفارس ومصر تتمّ رغماً عن القرآن وفي تضادّ مع روحه»⁴⁷⁹. لكنّ وعيه وتمييزه «لعناصر من الحقيقة الإلهية التي استمدّها النبي محمّد من العهدين القديم والجديد، والتي تسري كعرق من الذهب عبر ذلك الكتاب الاستثنائي، القرآن»، يشيران إلى موقف أكثر ليبرالية، ولكن ليس أكثر تسامحًا تجاه الإسلام⁴⁸⁰. إذ إنّ معرفته بالإسلام كانت، بالنسبة إلى جيسوب، جوهرية من أجل تقويضه تقويضًا ممنهجيًا واختتام المعركة الملحمية للمسيحية التبشيرية ضد الإسلام. وقد كان جيسوب، مثل أقرانه المبشرين الأميركيين جيمس بارتون وسايروس هاملين، أكثر ارتياحًا في العالم الإسلامي، وأكثر تألفًا مع الإسلام مما كان عليه سابقوه، لكنه بقي ملتزمًا مع هذا بما وصفه بارتون بـ«فتح المسيحية للإسلام»⁴⁸¹.



في الوقت الذي سجل جيسوب ذكرياته، كان انشغال أميركي أكثر عمومية بالشرق الأوسط قد بدأ؛ انشغال اشتمل على السياح، وأشهرهم مارك توين، وعلى رشامي المناظر الطبيعية، والمؤمنين بتحقيق وشيك للنبوءات التي تدور عن إعادة اليهود إلى فلسطين، ولكن من دون إبداء اهتمام يذكر بوجود سكان المنطقة العرب، أو رفاهم. فيعلّق جيسوب ساخزًا بأنّ «هذه الأرض المقدّسة هي أرض الصيد السعيد للمهووسين والرؤيويين من جميع الأنواع، شرقيين وغربيين»⁴⁸². وقد استقبلت الكلية البروتستانتية السورية فيضًا منتظمًا من الزوّار الأميركيين المرموقين، بمن

فيهم تيدي روزقلت. وزُشح جيسوب نفسه كي يصبح سفيزًا في إيران. كما تنبه دانيال بليس، الذي ترأس الكلية البروتستانتية السورية، إلى أنَّ المبشرين وعائلاتهم باتوا مستقزين تمامًا بحلول عام 1869، وهو أمر دفعه ليقز: «غالبًا ما نتمنى لو كان في مقدورنا تربية أولادنا في مزرعة، إذ ليس لديهم ما يزاولونه هنا، بل إنَّ هناك خوفًا من أن يعتقدوا أنفسهم أرسقراطيين لكونهم أرقى بكثير من السكان الأصليين حولهم»⁴⁸³.

استمتع المبشرون بكل تأكيد بصحبة المبشرين الإنجيليين البريطانيين والأوروبيين، واستمزوا في التماهي مع الإمبراطورية البريطانية، ولاسيما بعد الاحتلال البريطاني لمصر عام 1882، وبالتضاد مع العالم «المشريقي» المقسم، بحسب خرائط المبشرين وتقاريرهم إلى أجناس من العرب والأرمن، ومن اليونان والنسطوريين، ومن اليهود والمحقديين المنفصلين جملة عن عرق أنغلو سكسوني بروتستانتية أبيض يزداد تمايزًا، ومواصلين حديثهم عن النور والظلمة، المسيحية والفساد، التبشير بالإنجيل والتجديف. بيد أنَّ اتساق اللغة التبشيرية أخفى نقلة في تفكير المبشرين الأميركيين أواخر القرن التاسع عشر، بعيدًا عن إمبراطورية الرب ونحو اعتناق كامل لإمبراطورية أميركية علمانية من رجال ونساء أنغلو سكسونيين⁴⁸⁴، ليتمس العمل التبشيري بالتالي بتماه شبه كامل وغير نقدي مع الولايات المتحدة، وهي تضم هاواي وتتوسع عبر الغرب وتُخضع الفيليبين.

غدا مبشرو سوريا أميركيين بصورة أكثر حزمًا، بحيث يمجّد جيسوب من ناحيته التطور التقني الذي ادعى أنَّ الأميركيين أدخلوه إلى الشرق، بدءًا من زيت الكاز والمصايح، إلى الطباعة البخارية والكاميرا وعوارض البناء الحديدية ودعاماتها، والمسامير المعدنية وماكينات الخياطة وأرغن قاعة الاستقبال وآلة النسخ وآلة الطباعة وطب الأسنان وجهاز مورس التلغرافي⁴⁸⁵. فيثني ثناء خاصًا في كتابه «ثلاثة وخمسون عامًا في سوريا» (*Fifty-Three Years in Syria*) على الكلية البروتستانتية السورية، مقدّمًا صورًا توضيحية لهذه المؤسسة التي مثلت أميركا أكثر من أي مؤسسة أخرى في الإمبراطورية، في انتظامها العصري والعلمي والبروتستانتية. حتى إنَّ جيسوب صنع مجسمًا لحرم الجامعة، بمبانيها المتعددة وكلية الطب، لإبراز ما فعلته أميركا لغربي آسيا، مرسلاً إياه إلى معرض سانت لويس العالمي الذي أقيم عام 1904 احتفاءً بالذكرى المئوية لشراء لويزيانا. وقد ربح مجسم جيسوب المعروض في

صندوق من المهاغوني والبلور ميدالية ذهبية مسترعيًا الانتباه، ومناقشًا منحوتات رسمت قصة «اختفاء» الهنود من أميركا، ومعرضات لجنود فيليبينيين «صغار وداكنين» كانت بلادهم مسرحًا لقمع وحشي من جانب القوات الأميركية في الآونة الأخيرة⁴⁸⁶.

كان مجلد إلي (The Ely Volume) الذي ألفه توماس لوري المبشر القديم بين النساطرة، وهو عبارة عن دفاعية ضخمة عن دور البعثات التبشيرية في العالم الحديث وعن إسهاماتها في الإنجازات «العلمية» نموذجيًا في المنحى القومي، بحيث يُشيد في فصل بعنوان «التجدد القومي» بالمفهوم القائل إنَّ «الأفكار الأميركية رفعت من ذكاء الأعراق المختلفة، وحثت الحكومات على منحها حريات أكبر». لكنه يلتبس أيضًا المزيد من التقدير للعائدات القومية على الاستثمار في التبشير الأميركي، متسائلًا، بأسلوب بلاغي، كيف «أُنَّ التكلفة الكاملة لعمل المجلس الأميركي في تركيا وسوريا تضافت حتى عام 1879 نحو 5,000,000 دولار فقط، في الوقت الذي كلف إخضاع حفنة من هنود المودوك حكومتنا مئة قتيل و6,000,000 دولار، أفلا تستحقُّ بعثات التبشير الخارجية النفقة؟»⁴⁸⁷ ويقتبس جيمس ل. بارتون، المبشر الأميركي المقيم بإسطنبول بحماسة عن لورد كرومر، مبزّرًا العمل التبشيري بين «الأعراق القوية» في الإمبراطورية العثمانية، فيكتب بدوره «كان بقاء الأعراق هناك خاضعًا لقانون البقاء للأصلح»، في إشارة غير مباشرة إلى اعتقاد أميركي واسع الانتشار، مفاده أنَّ اجتثاث الهنود أمام حضارة أميركية بيضاء متفوقة كان أمرًا محتومًا⁴⁸⁸. وبينما نجد سارة سميث التي كانت محور ثناء جيسوب الرئيس فيما يخض الجهد التبشيري بين نساء العرب، تكتب بتوسع في منتصف ثلاثينيات القرن التاسع عشر عن مسؤولية الكنائس الأميركية عن رفع مستوى العرب والهنود على حد سواء، وتربط الشعور بالإثم القومي بالشعور بالإثم من عالم ضائع، لم يجد جيسوب أي سبب يدعو إلى تبني مثل هذا الموقف المتواضع. فقد كانت المهمة تجاه الملايين من العرب؛ ذلك «العزق الحي والضحيم والنبيل»، هي القضية الملحة، وليس تزويد «بضع مئات من سكان جزر المحيط الهادئ بنبوءات الله، على الرّغم من أهوية مثل هذا العمل، ولا حتى القبائل الهندية التي تسارع خطاها نحو الفناء»⁴⁸⁹. وبينما تزاومت الإمبراطوريات الأوروبية والأميركية في نهايات القرن التاسع عشر لادعاء استحقاقات بأصقاع فسيحة من الأراضي والشعوب غير الغربية، وتدافعت لتحويل العالم في جيل واحد، لفت انتباه جيسوب أنه فضلًا عن «تزايد قوة الأمم

المسيحية وتأثيرها واضمحلال قوى الوثنية والمحمدية» وهو وهم اشتهر انغماس تيموثي دوايت فيه قبل قرن من الزمن كذلك ما أشار إليه «بالمهمة الإمبراطورية في جعل كل الأمم تابعة ومريدة» للإنجيل⁴⁹⁰.



إن ما منح الإحسان التبشيري الأميركي قوته ودافعه المتميز في نهايات حقبة الإمبراطورية العثمانية هو موقعه الشاذ وغير السوي فيما يتعلّق بصلته بالاستعمار الغربي، فقد عمل المبشرون خارج الإطار الكولونيالي الرسمي، سواء الأوروبي أو الأميركي، لكنهم استمدوا قوتهم في الوقت ذاته من الاستعمار الغربي في أميركا وأفريقيا وآسيا⁴⁹¹. فعلى خلاف حالة المبشرين الذين عملوا في الإمبراطورية البريطانية، أو حتى أسلافهم الذين عملوا بين الهنود خلال التوسع الأميركي، لم يكن هناك من ضرورة تستدعي تلميع المبشرين لإنسانيتهم وصلها في وجه القوة الغربية، أو التأمل في معنى الاستيطان الكولونيالي الأميركي ودلالاته، كما فعل إيفرتس ذات مرة من قبل، ولا حاجة إلى القيام بمهمة «القساوسة الملحقين بالتوسع الغربي للقيام بالتدجين والترويض»⁴⁹²، إذ كان في مقدور جيسوب ونظرائه التنغم ببساطة بالمجد الأميركي على مسافة خطوة حاسمة من أسسه ودعائمه المخزية الشائنة. فكما صرح دانيال بليس عام 1859: «يحتاج المرء إلى أن يغادر أميركا ويقارنها بالبلاد الأخرى كي يحبها. وأنا مؤمن بأنها أعظم وأفضل بلد في العالم»⁴⁹³.

تمكن المبشرون، بفضل هذه المسافة التي كانت أيديولوجية بقدر ما هي مادية، من تمثيل رؤيتهم لأميركا المحسنة من دون اعتراض عملي يُذكر من جانب العرب. كما مكنتهم من المساهمة، إلى حد كبير، في الآراء المثقفة والمطلعة في أميركا بشأن العرب والمسلمين. فعندما دُعي جيسوب إلى التحدّث، على سبيل المثال، أمام الهيئة العامة للكنيسة المشيخية في ساراتوغا عام 1884، وعلى خلفية استيلاء ليوبولد ملك بلجيكا على الكونغو واحتلال بريطانيا لمصر، وهما الأمران اللذان استحسنهما المبشرون باسم التوسع المسيحي، أعلن أنّ الإصلاح قد اضطرر في أميركا من جديد، مفضياً إلى خلاص القارة، والآن سيقود إلى خلاص العالم، مضيفاً أنّ المهاجرين قد وصلوا إلى هنود «قارة أميركا الوثنية»، وبنوا «أمتنا المختارة المجيدة»، ووضعوا أسس «كنيسة أميركية» مُنعم عليها «بجيش مسيحي» سريع التحرك وعظيم الموارد وما يتبعها من مسؤوليات في التاريخ الإنساني⁴⁹⁴. وقد ردّد ويليام إ. سترونغ،

من المجلس الأميركي، صدى هذه الأفكار في إشارته إلى أن عصر التبشير الجديد الذي «انفتح أمامه العالم في كل مكان، خلا بعض الزوايا المنعزلة»، يمثل «آخر الحروب الصليبية في العالم وأعظمها»⁴⁹⁵.

لقد كان العبء الأنغلو سكسوني لدى أولئك الرجال عبئًا تبشيريًا تجلّى في أميركا في المقام الأول. ولكن بحلول عام 1910، كان عدد بعثات الولايات المتحدة التبشيرية يفوق أي دولة أخرى في العالم⁴⁹⁶. وقد فُئد المبشرون الأميركيون في أواخر عهد الإمبراطورية العثمانية العنصرية البيولوجية مع تسليمهم الكامل وانخراطهم في تنوعاتها الثقافية الأكثر انتشارًا: فحاضروا عن العادات الوطنية وتقاليد السوريين والأتراك والأرمن والعرب وخصالهم، تارة بعين العطف وتارة من دونها، ولكن بيقين دائم بأن حضارتهم ليست الأكثر استقامة فحسب، وإنما الأقوى أيضًا، بحيث باتوا مرتاحين أكثر في العالم، لا بل مرتاحين أكثر معه. وبالزغم من انغماس أعضاء جيل الرواد في الفكر العنصري وتشبّعهم به أيضًا، فإن لغة الإحسان التي استخدموها كانت أقل تشرّبًا بالشوفينية التي انطوت عليها آراء واستشراف أولئك المبشرين الذين ترعرعوا في عصر تجلّت فيه الأقدار، إذ دلّت الأحداث التاريخية، بالنسبة إلى جيل الرواد، على ألفية مقبلة مشددة على إلحاحية انطلاق التبشير إلى العالم؛ بينما وُصّحت الأحداث التاريخية، بالنسبة إلى المبشرين اللاحقين، التفوق والاستعلاء الأنغلو سكسوني على العالم، مشرعة بهذا هرمية الأمم ومواقعهم داخل هذه الهرمية. وقد أقرّ المبشرون المتأخرون بطبيعة المسيح الكونية بإخلاص، لكنهم في الوقت عينه أدانوا الإسلام على أنه «نظام طقسيّ مبنيّ على أفكار مشرقية وخصائص قومية عربية»⁴⁹⁷، كما كانوا مدركين لأخطار تقديم المسيح على أنه «أميركي»، لكنهم آمنوا في الوقت ذاته بأن أميركا تمثل بالرومانسية التي صوّرها فيها لوري على أنها «ثقوى نيوإنغلند وأفكارها البيوريتانية» النموذج الأفضل للأرض المسيحية⁴⁹⁸؛ أي أنهم كانوا، باختصار، جزءًا لافتًا مما اعتبره جيسوب نقطة الذروة «للقوة الأنغلو سكسونية». وبهذا، كانوا غافلين أو صامتين عمدًا عن المآسي الجسام والصراعات والمظالم التي كانت تدور في الولايات المتحدة في نهايات القرن التاسع عشر⁴⁹⁹.



وهكذا، لخصت رواية جيسوب عن النشاط التبشيري، كأمثلة للحدثة الأميركية المنتصرة، بما فيها إعادة قص رواية أسعد الشدياق، إلى

أي مدى اعتمدت الأحكام والآراء والمعرفة والقناعات والتمثيلات للمشرق على جعل أميركا نموذجاً ومثالاً من أجل تماسكها وترابطها بدلاً من مجرد مشرقة الإمبراطورية العثمانية ببساطة. وبهذا، ميز تمجيد الاستثنائية الأميركية تلك اللحظة في تاريخ النشاط التبشيري التي انصهرت فيها القومية الأميركية والعنصرية والتبشير بالإنجيل معاً، بأسلوب تحاشي وتجنب أي نقاش لاحق للنواقص والعيوب الأميركية، ومصعداً من حدة النقد لتلك الأماكن غير الأميركية في العالم، والتي ما زال يترتب على المبشرين الأميركيين إنقاذها.

إنَّ أشد ما يثير الدهشة والذهول بشأن التقدم الذي يحتفي به جيسوب وغيره من رموز التبشير في نهايات القرن التاسع عشر، ليس ما شجبه جيسوب من الحكم الإسلامي، بل الفرضية التي أحييت وحركت الحنق الحقيقي من وراء هذا الشجب: فالولايات المتحدة هي من شكلت أرض حريات غير إشكالية، وكأنَّ إمبراطورية تجلّي الأقدار هذه لم تستتبع معاناة لا حدود لها للملايين من العبيد السابقين، الذين كانوا يكابدون تحت وطأة قوانين جيم كرو في ذلك الحين، هذا إذا تغاضينا عن سوق الأميركيين، الأصليين، حرفياً نحو الفناء، حتى حينما كان جيسوب لا يزال يدوّن في العقد الأول من القرن العشرين. إذ إنَّ قدرة المبشرين على الاعتقاد الصادق بأنَّ معاملة الحكومة العثمانية للأرمن عامي 1895 و1896 عندما قمع العثمانيون انتفاضة أرمنية كانت أكثر بربرية من معاملة الولايات المتحدة للهنود في الغرب، إنما كان تعبيراً ينم عن فشل ذريع في القدرة على التخيل والإدراك⁵⁰⁰؛ ذلك بأنَّ مهمة تبشيرية بدأت بمثالية متقدمة تسعى لافتداء أميركا والعالم لم يعد في مقدورها تخيلهما معاً في إطار واحد. فاستسلم ديفيد برينارد مفسحاً المجال أمام اللورد كرومر، الحاكم البريطاني لمصر، الذي اشتهر بإصراره على أنَّ «إصلاح الإسلام هو نفي للإسلام»⁵⁰¹، بحيث إنَّ مثل هذا الافتراض يكشف وينم عن انعدام شبه كلي لمنظور مقارن وهادف لما اعتُبر زعمًا أحكاماً مقارنة بين أعراق ومدنيتان مختلفة. كما يبدو هذا الموقف المقارن أكثر تصدّعاً عندما يأخذ المرء بعين الاعتبار حقيقة أنَّ الإمبراطورية العثمانية والولايات المتحدة، كليهما، وعلى الرغم من كلِّ اختلافاتهما، قد تشاركتا من وجهة واحدة، في أحجية محيرة شاعت في القرن التاسع عشر: كيف تُخرس، بل في الواقع كيف تمحو وتقضي على خطابات وبنيات قديمة العهد وتدعو إلى التعصّب والتّمييز دينية في الحالة العثمانية وعرقية في الحالة الأميركية كجزء لا يتجزأ من التماسك والاندماج القوميّين.

لكن ما يبدو جليًا أيضًا مدى استخفاف الحماسة والشغف اللذين لا يُنكران إزاء التبشير بالسكان الأصليين، ولكن ليس بالمواطنين الأميركيين الذين واطب المبشرون على تملق إحسانهم المالي والمعنوي والتناغم مع انتقاداتهم في منتهى الوضوح. فإذا ما توزّط المبشرون الأميركيون في حوار أُنَاد، فقد جرى بدون ريب مع أولئك الأميركيين أصحاب النظرة الأكثر ليبرالية أو الأكثر عنصرية أو علمانية، ولكن قلما جرى مع أولئك الناس الذين كانت إنسانيتهم المشتركة هي أساس النشاط التبشيري عبر العالم.

أما الرواية الأميركية الحديثة والختمانية عن أسعد الشدياق، تلك التي أيدت ودعمت ظاهريًا الخيرية المسيحية، فإنما عززت في نهاية المطاف ليس المساواة بقدر الهرمية، وليس أخوة البشر بقدر صعود نجم أميركا؛ ذلك بأنها لم تتعامل مع كليات قضايا السلطة والوحشية والمصالح المادية، أو قضايا الحب والخيانة والخطيئة، وإنما تعاملت مع اتهامية أضيّق وأقلّ خيالية لـ «الشرق»، واحتفاء بـ «أميركا» استثنائية. لهذا، كان من المستحيل توقع مسكونية وإنسانية مسيحتيتين بكامل ازدهارهما من أمثال أولئك المبشرين.

Henry Harris Jessup, *Syrian Home Life*, compiled by Isaac (1)372
.Riley (New York: Dodd and Mead, 1874), 360-361

David S. Heidler and Jeanne T. Heidler, *Indian* للمزيد انظر: (1)373
Removal (New York: Norton, 2007). من أجل رواية مؤثرة بشأن معركة
جيرامايا إيفرتس لمنع الترحيل، انظر: John A. Andrew III, *From Revivals to
Removal: Jeremiah Everts, The Cherokee Nation, and the Search for
(The Soul of America* (Athens: University of Georgian Press, 1992

Kamal Salibi and Yusuf K. Khoury [Khuri], eds., *The* (1)374
Missionary Herald Reports from Ottoman Syria, 1819-1870 (hereafter
MHROS), 5 vols. (Amman: Royal Institute for Interfaith Studies,
.1995), 1:405-406

Papers of the American Board of Commissioners for (2)375
Foreign Missions, deposited at Houghton Library, Harvard University,
Mission to the Jews, 1824-1831, 3 vols. (hereafter ABC), 16.6,
.Palestine Mission, vol. 1, Fisk to Van Lennep, 19 August 1823

.MHROS, 1: 407 (1)376

Temple to Bird and Goodell, 31 May 1826, MS-556: (2)377
American Missionaries in the Near East and Malta, 1822-1865,
Special Collections, Dartmouth College Library (hereafter Dartmouth
Papers).

ABC 1:01, preliminary series, letters 1812-1839, vol. 5, (3)378
Anderson to Bird, 5 April 1825

.Ibid, vol. 6, Evarts to King, 24 June 1825 (4)379

Sam Haselby, "The Origins of American Religious (1)380
Nationalism, 1787-1832" (PhD diss. Columbia University, 2006), 316;
John A. Andrew III, *Rebuilding the Christian Commonwealth*
(Lexington: University of Kentucky Press, 1976), 123

Cited in John Salliant, "Mission in Liberia and Race (2)381
Relations in the United States, 1822-1860," in Daniel H. Bays and
Grant Wacker, eds. *The Foreign Missionary Enterprise at Home:
Explorations in North American Cultural History* (Tuscaloosa:
University of Alabama Press, 2003), 16

Andrew, *Rebuilding the Christian Commonwealth*, 81-83, انظر: (3)382
128-129, لنقد المغامرات ما وراء البحار، ولنقد سياسة ABCFM نحو الهنود، انظر:
Andrew From Revivals to Removal

Evarts, cited in Andrew, *From Revivals to Removal*, 135; John (1)383
A. Andrew III, "Educating the Heathen: The Foreign Mission School
Controversy and American Ideals," *Journal of American Studies* 12
(1978):331-342

On Jackson in comparison with the American Board and (2)384
what Haselby refers to as "national evangelists" see Haselby, "The
Origins of American Religious Nationalism," 385-392; Andrew, *From
Revivals to Removals*, 169-198

.MHROS: 1: 388 (3)385

.Goodell to Bird, 27 June 1824, Dartmouth Papers (1)386

- Temple to Bird and Goodell, 28 October 1826, Dartmouth (2)387
.Papers
- Eli Smith, *Missionary Sermons and Addresses* (New York: (3)388
Saxton and Miles, 1842), 51-52. s
- (4)389 المصدر نفسه، 63.
- (5)390 المصدر نفسه، 18.
- .MHROS, 1:429 (1)391
- .Eli Smith, *Missionary Sermons*, 62 (2)392
- .MHROS, 1: 368 (3)393
- .MHROS, 2:70 (1)394
- .MHROS, 1: 429 (2)395
- ABC 16.6 Palestine Mission, vol. 2. Bird to Evarts, 6 January (1)396
.1826
- .Bird to Anderson, 14 March 1826، المصدر نفسه، (2)397
- ABC 16.5, Communication for the Mediterranean, 1817- (3)398
1837, Goodell to Evarts, 15 September 1826; Isaac Bird, *Bible Works
in Bible Lands; Or, Events in the History of the Syria Mission*
(Philadelphia: Presbyterian Board of Missions, 1872), 196-197
- Temple to Bird and Goodell, 28 October 1826, Dartmouth (4)399
.Papers
- .MHROS, 1:407 (5)400
- ABC 16.6, Palestine Mission, vol. 3, Journal of Jonas King, (1)401
.18 May 1825; MHROS, 1:404
- .MHROS, 1:467 (2)402
- ABC 1.01, preliminary series, letters 1812-1839, vol. 5 (1)403
.Anderson to Bird, 4 October 1825
- Report of the American Board of Commissioners for Foreign (2)404
Missions Compiled from Documents Laid Before the Board at the
Nineteenth Annual Meeting* (Boston: Crocker and Brewster, 1828), 40-

- MHROS, 1:436; ABC 2.01, preliminary Series, vol. 3, (3)405
 .Anderson to Bird, 20 June 1828
- Isaac bird, Journal, 12 November 1830, Box 2/24, Isaac Bird (1)406
 .Papers, Manuscripts and Archives, Yale University Library
- .MHROS, 2:292-293 (2)407
- .MHROS, 2:321 (1)408
- .MHROS, 2:331 (2)409
- Archives of the Maronite Patriarchate, Bkirki, Lebanon, (3)410
 .drawer of Yusuf Hubaysh, Robert Tod to Faris Shidyaq, n.d
- .MHROS, 2:323 (4)411
- Joseph Tracy, *History of the American Board of (1)412*
Commissioners for Foreign Missions compiled chiefly from the
published and unpublished documents of the board, 2nd ed. (New York:
 .M. W. Dodd, 1842), 180
- Jonas ing, *Extraits d'un uovrage écrit vers la fin de l'année (2)413*
1826 et au commencement de 1827, sous le titre de Coup d'Oeil sur la
Palestine et la Syrie, accompagné de quelques réflexions sur les
missions évangéliques par Jonas King (Athens: C. Nicolaidès
 .Philadelphien, 1859), 182
- Rufus Anderson, *History of the Missions of the American (3)414*
Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental
Churches, 2 vols. (Boston: Congregational Publishing Society, 1884),
 .1:71
- ABCFM, *A Memoir Of انظر إليها. (4)415*
Asaad Esh Shidiak; An Arab young man of the Maronite Church, in
(.Syria, Missionary Paper no. 7 (Boston: Crocker and Brewster, n.d
 طبعت النسخة الثالثة بثلاثة آلاف نسخة، وبنيت بصورة شبه كاملة على مواد نُشرت
 مسبقاً في *Missionary Herald*. وقد نشرت النسخة الأولى عام 1827 تحت عنوان *A*
Brief Memoir of Asaad Shidiak: an Arab young man of the Maronite

Catholic Church in Syria. لقد اختلفت علامات الترقيم والتهجئة وحرفية العنوان من نسخة إلى أخرى، إنما حافظ النض الأصلي على ذاته.

Leonard Woods, *A Sermon delivered at the Tabernacle in (1)416 Salem, Feb 6, 1812, on Occasion of the Ordination of the Rev. Messrs. Samuel Newell, A. M. Adoniram Judson, A. M. Samuel Nott, A. M. Gordon Hall, A. M. and Luther Rice, A. B. Missionaries to the Heathen in Asia, under the direction of the Board of Commissioners for Foreign Missions* (Boston: Samuel T. Armstrong, 1812), 18

ABC 16.6. Palestine Mission, vol. 2, Bird to Anderson, 14 (2)417 March 1826; William M. Thomson, *The Land and the Book or Biblical Illustrations Drawn from the Manners and Customs, the Scenes and Scenery of the Holy Land, vol. 3, Lebanon, Damascus, and Beyond Jordan* (Hartford: S.S. Scranton, 1910), 129; Isaac bird, *The Martyr of Lebanon* (Boston: American Tract Society, 1864); Jessup, *Syrian Home Life*, 360-361

Amos Blanchard's *Book of Martyrs or, A history of the Lives, Sufferings, and Triumphant Deaths of the Primitive and Protestant Martyrs from the Introduction of Christianity to the Latest Periods of Pagan, Popish, Protestant and Infidel Persecutions* (Kingston, C. W: N. G. Ellis, 1844), 390-439

والذي جمع بدوره من خلال كتاب فوكس "other authentic sources".

.MHROS, 1:439 (1)418

ABC 16.6, Palestine Mission, vol. 2, Bird to Anderson, 20 (2)419 September 1825; Paul William Harris, *Nothing But Christ: Rufus Anderson and the Ideology of Protestant Foreign Missions* (New York: Oxford University Press, 1999), 40
براون.

Samuel Spring, "The charge," appended to Woods, *Sermon (1)420 Delivered at the Tabernacle in Salem, 34* هذا مرجع توراتي من 1 بطرس 2:2-

.3

.Tracy, *History of the American Board*, 174 (1)421

Jeremiah Evarts, *Cherokee Removal: The "William Penn" (2)422*
Essays and Other Writings, ed. Francis Paul Prucha (Knoxville:
University of Tennessee Press, 1981), 211

Andrew, *From Revivals to Removal*, 153; (3)423 لمزيد من المعلومات عن الموضوع، انظر،
Removal, see also Edwin A. Miles, "After John Marshall's Decision:
Worcester v. Georgia and the Nullification Crisis," *Journal of Southern*
History 39 (1973):519-544

Andrew, *From Revivals to Removal*, 153; Joshua David Bellin, (1)424
"Apostle of Removal: John Eliot in the Nineteenth Century," *New*
England Quarterly 69 (1996): 3-32
تتكزّر لحظة مواجهة بهذه الحدة مزّة أخرى بين المجلس الأميركي والعنصرية البيضاء.
ومع استمرار توسع الحدود الأميركية كذلك، بعث المبشرون بالإرساليات الجديدة إلى
غرب المسيحي فقط لتنتهي بالفشل التدريجي، بعد أن تفت مصادرة أراضي الهنود
بقسوة وهلاك معظمهم وسؤوقهم إلى المحميات. انظر بهذا الصدد،
C. L. Higham, *Noble, Wretched, and Redeemable: Protestant Missionaries to the*
Indians in Canada and the United States, 1820-1900 (Albuquerque:
University of New Mexico Press, 2000), 175-176; Harris, *Nothing But*
Christ, 23

.Harris, *Nothing but Christ*, 94 (2)425

Harris, *Nothing but Christ* (3)426، يقدم أكمل رواية عن روفوس أندرسون. كما
يبين الفصل التالي مضامين تطبيق فلسفة أندرسون التبشيرية على أرض الواقع في
البعثة السورية.

Rufus Anderson, "The Work of Missions to be Progressive. (1)427
A Sermon on the Present Crisis in the Missionary Operations of the
American Board of Commissioners for Foreign Missions," 2nd ed.
(Boston: Crocker and Brewster, 1840), 4

Harris, *Nothing But Christ*, 77-95; Charles A. Maxfield III, (2)428
"The 1845 Organic Sin Debate: Slavery, Sin, and the American Board
of Commissioners for Foreign Missions," in Wilbert R. Shenk, ed.
North American Foreign Mission, 1810-1914 (Grand Rapids:

.Eerdmans, 2004), 86-115

Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions Presented at the Thirty-Third Annual Meeting (Boston: Crocker and Brewster, 1842), 117

A. L. Tibawi, *American Interests in Syria: A study of Educational, Literary, and Religious Work* (Oxford: Clarendon Press, 1966), 76-95

Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions Presented at the Meeting Held at Boston, Mass. (Boston: T. R. Marvin and Sons, 1860), 72

Rob Kroes, "American Empire and Cultural Imperialism: A View from the Receiving End," in Thomas Bender, ed. *Rethinking American History in a Global Age* (Berkeley: University of California Press, 2002), 295-297

.Tracy, *History of the ABCFM*, 1,2-3 (2)433

(3)434 المصدر نفسه، 7.

(4)435 المصدر نفسه، 267

(5)436 المصدر نفسه، 21.

See Joseph A. Conforti, *Imagining New England: Explorations of Regional Identity from the Pilgrims to the Mid-Twentieth Century* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001), 124 «النزعة الإقليمية الوطنية لنيوانغلند قبل الحرب».

.Tracy, *History of the ABCFM*, 22-23 (2)438

ed. Fouad E. طنوس الشدياق، كتاب أخبار الأعيان في جبل لبنان (Beirut: Publications de l'Universite Libanaise, Boustany, 2 vols. (1970), 2:476 للمزيد من التفاصيل، انظر Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History and Violence in Nineteenth Century Ottoman Lebanon* (Berkeley: University of California Press, 2000), 59-

.78

.Tracy, *History of the ABCFM*, 440, 443 (2)440

Anderson, *History of the Missions of the American Board of* (3)441

.*Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches*, 1:277

Missionary Herald 34 (1838):397-398; MHROS, 3:145 (1)442

هذا التعاطف متقاسمًا بين كل مبشر، بحيث وصف البعض منهم الدروز سزا بأنهم «عرق

مشاكس ومخادع»، وذلك لرفضهم التحول. انظر ABC 16.5, vol. 3, Near East,

1828-1842, Miscellaneous Letters, Samuel Wolcott to Anderson, 1

.June 1842

.Anderson, "The Work of Missions to be Progressive" 8 (2)443

.Tracy, *History of the ABCFM*, 442-443 (3)444

Loanza Benton, "The Diaries, Reminiscences, and Letters of" (1)445

Loanza Goulding Benton (Mrs. William Austin Benton) and William

Benton, *Missionaries to Syria, 1847-1869*" (hereafter Loanza Benton,

"Diaries"), 30 إن هذه اليوميات هي فاكسميلي لمخطوطة منضدة وغير منشورة

وضعتها مارجوري بينتون مشكورة تحت تصرفي.

(2)446 المصدر المذكور 45.

Edward W. Hooker, *Memoir of Sarah L. Huntington Smith*, (1)447

Late of the Syria Mission, 3rd ed. (New York: American Tract Society,

.1845), 294

Loanza Benton, "Diaries" 22; Benton to Lathrop, 12 April (2)448

1858, Box 11, Folder 2, William A. Benton Papers, Department of

Special Collections, Joseph Regenstein Library, University of

.Chicago

Loanza Benton, "Diaries," 87. For China, see Jane Hunter, (3)449

The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-

Century China (New Haven: Yale University Press, 1984), 129

.Loanza Benton, "Diaries," 248 (1)450

ABC 16.8.1, Syrian Mission, vol. 7, 1860-1871, pt, 2, (1)451

.Thomson to Anderson, 23 May 1860

452(1) المصدر ذاته pt. 1, Eddy to Anderson, 5 June 1860.

453(2) المصدر ذاته Jessup to Anderson, 1 June 1860.

454(3) المصدر ذاته Jessup to Anderson, 5 June 1860.

455(4) انظر Makdisi, *Culture of Sectarianism*, 118-145, لمزيد من التفاصيل
Ussama Makdisi, "Reclaiming the عن العنف الطائفي بحد ذاته؛ وانظر أيضًا
Land of the Bible: Missionaries, Secularism, and Evangelical
Modernity," *American Historical Review* 102 (1997): 680-713
ردود أفعال المبشرين على أحداث عام 1860.

456(1) Jessup to ABC, 16.8.1, Syrian Mission, vol. 7. pt. 1, Anderson, 29 August 1860.

457(2) المصدر ذاته vol. 6, Benton to Anderson, 11 October 1860.

458(1) المصدر ذاته Loanza Benton to Anderson, 24 July 1860.

459(2) انظر فيما يخص بيروت، Jens Hanssen, *Fin-de-Siecle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital* (Oxford: Clarendon Press, 2005); Malek Sharif, "The Ottoman Municipal Laws and the Municipality of Beirut (1860-1908)" (PhD, diss., Free University, Berlin, 2004); May Davie, *Beyrouth et ses faubourg (1840-1940): Une intégration inachevée* (Beirut: CERMOC, 1996); أما فيما يتعلق بتحويل بعثة
ABC FM السورية إلى المشيخيين عام 1870، فانظر Tibawi, *American Interests in Syria*, 191-192.

460(1) Julius Richter, *A History of Protestant Missions in the Near East* (New York: Fleming H. Revell, 1910), 201.

461(2) Henry Harris Jessup, *Fifty Three Years in Syria*, 2 vols. (1910; Reading, U.K.: Garnet Publishing, 2002), 2:641, 651.

462(1) المصدر ذاته، 1:35, 40.

463(2) المصدر ذاته، Edward Peters, *Inquisition* (New York: Free Press, 1988), 155-156
ومبني على خرافات من حقبة الإصلاح. Samir Khalaf, *Cultural Resistance: Global and Local Encounters with the Middle East* (London: Saqi Books, 2001), 162-168
يصف خلف جيسوب بأنه «نموذج للمستشرق

البروتستانتية.» كما يتهم جيسوب أيضًا «بعقلية القرون الوسطى»، الأمر الذي يجعلني أعتقد أنه قصر عن إدراك انحياز جيسوب عن السرديات التبشيرية السابقة بشأن الشرق.

Cyrus Hamlin, *Among the Turks*, (New York: R. Carter and (3)464
Brothers, 1878), 26

James L. Barton, *Daybreak in Turkey* (Boston: Pilgrim Press, (1)465
.1908), 52

Henry Harris Jessup, *Sermon Delivered at the Opening of the (1)466*
General Assembly of the Presbyterian Church in the United States of
America at Saratoga, May 15th, 1884 (n.p.: Friends of Foreign
.Missions, 1884), 25

(2)467 المصدر ذاته، 25.

Eli Smith, *Toleration in the Turkish Empire* (Boston: T. R. (3)468
Marvin, 1846), في مثال على نظرة المبشرين إلى التسامح العثماني قبل عام 1860
كشيء يمكن استثماره واستغلاله.

William R. Hutchison, *Religious Pluralism in America: The (1)469*
Contentious History of a Founding Ideal (New Haven: Yale University
.Press, 2003), 106-117

Jessup, *Fifty-Three Years in Syria*, 2:522-524. See also (1)470
Eugene Rogan, "Madness and Marginality: The Advent of the
Psychiatric Asylum in Egypt and Lebanon," in Eugene Rogan, ed.,
Outside In: On the Margins of the Modern Middle East (London: I. B.
.Tauris, 2002), 104-126

Richter, *A History of Protestant Missions in the Near East*, (2)471
.192

.Jessup, *Fifty Three Years in Syria*, 2:744, 522 (3)472

(4)473 المصدر نفسه، 1:27.

Smith, *Missionary Sermons*, 167; see also Ellen Fleischmann, (5)474
"The Impact of American Protestant Missions in Lebanon on the
Construction of Female Identity, c. 1860-1950," *Islam and Christian-*
Muslim Relations 13 (2002): 411-426
المزيد عن الأيديولوجية الجنسانية عند

المبشرين الأميركيين وأن تحرير النساء المسيحيات من «الإسلام» لا يعني المساواة مع الرجل، انظر Amanda Porterfield, *Mary Lyon and the Mount Holyoke Missionaries* (New York: Oxford University Press, 1997), 82-86.

Henry Harris Jessup, *Women of the Arabs*, ed. C. S. Robinson (1)475
and Isaac Riley (New York: Dodd and Mead, 1873)؛ للمزيد من المعلومات
عن العلاقة بين خطاب خلاص النساء الأجنبيات والهيمنة الأميركية في نهايات القرن
التاسع عشر، انظر John Jacobs Brumberg, "Zenas and Girlless Villages: The Ethnology of American Evangelical Women, 1870-1910," *Journal of American History* 69 (1982): 347-371; see also
Louise Michele Newman, *White Women's Rights: The Racial Origins of Feminism in the United States* (New York: Oxford University Press, 1999), 22-55; see also Dana L. Robert, *American Women in Mission: A Social History of Their Thought and Practice* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1996), and Patricia Grimshaw, *Paths of Duty: American Missionary Wives in Nineteenth Century Hawaii* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989),
تتناول هذه الأعمال استقلال وتفويض زوجات مبشري المجلس الأميركي في هاواي فضلاً عن توزظهن وإسهامهن في الهرمية العرقية هناك. من أجل رواية أكثر حداثة عن النساء المبشرات والشرق، انظر: Lisa Joy Pruitt, *A Looking-Glass for Ladies: American Protestant Women and the Orient in the Nineteenth Century* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 2005). جميع هذه الروايات تميز منظور النساء الأميركيات.

Jessup, *Women of the Arabs*, 136, 28, 139 (1)476.

Thomas Laurie, *The Ely Volume; or The Contribution of our Foreign Missions to Science and Human Well-Being* (Boston: ABCFM, 1885), 73. Robinson's book *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai, and Arabia Petraea* was Published in 1838

وهي دراسة معلمية لجغرافيا وأركيولوجيا التوراة. انظر: Bruce Kucklic, *Puritans in Babylon: The Ancient Near East and American Intellectual Life, 1880-1930* (Princeton University Press, 1996), 20

Henry Harris Jessup, *The Setting of The crescent and the Rising of the Cross, or Kamil Abdul Messiah, A Syrian Convert from Islam to Christianity* (Philadelphia: Westminster Press,

.Jessup, *Women of the Arabs*, 127 (4)479

.Jessup, *Setting of the Crescent*, 5 (1)480

James L. Barton, *The Christian Approach to Islam* (Boston: (2)481
Pilgrim Press, 1918), 309 من أجل وجهة نظر أخرى عن المثالية التبشيرية
Hans-Lukas Kieser, "Some Remarks on Alevi Responses انظر الأميركية،
to the Missionaries in Eastern Antalolia (19th-20th centuries)" in Eleanor
H. Tejirian and Reeva Spector Simon, eds. *Altruism and Imperialism:
Western Cultural and Religious Missions in the Middle East* (New York:
Middle East Institute, Columbia University, 2002), 120-142 انظر عمل
كايزر الآخر لتفاصيل عفا يصفه باللحظة اليوتوبية ما بعد ثورة تركيا الفتاة "Muslim
Heterodoxy and Protestant Utopia: the Interaction between Alevis
and Missionaries in Ottoman Anatolia," *Die Welt des Islams* 41
(2001): 89-11.

Jessup, *Fifty-Three Years in Syria*, 2:688. See also Hilton (3)482
Obenzinger, *American Palestine: Melville, Twain, and the Holy Land
Mania* (Princeton: Princeton University Press, 1999), and John Davis,
*The Landscape of Belief: Encountering the Holy Land in Nineteenth
Century American Art and Culture* (Princeton: Princeton University
Press, 1996), للمزيد عن المواقف والتمثيلات الأميركية تجاه فلسطين والدولة
العثمانية؛ وعن المواقف الأميركية تجاه يهود الأرض المقدسة، انظر
Lester I. Vogel, *To See a Promised Land: Americans and The Holy Land in the
Nineteenth Century* (University Park, Penn.: Pennsylvania State
University Press, 1993), 226-233.

See type-set of a letter from Daniel Bliss to his brother (1)483
[Frederick?] Bliss, 30 August 1869, Box 4/Letters from Daniel bliss to
his family, 1852-1909, AA: 2.3.1., Archives and Special Collections,
(Jafet Library, American University of Beirut (hereafter AUB Archives

William R. Hutchison, *Errand to the World: American (2)484
Protestant Thought and Foreign Missions* (Chicago: University of
Chicago Press, 1987), 91-124. See also Ernest Lee, *Redeemer Nation:*

The Idea of America's Millennial Role (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 166-167; Wendy J. Deichmann Edwards, "Forging an Ideology for American Missions: Josiah Strong and Manifest Destiny," in Shenk, *North American Foreign Missions, 1810-1914*, 163-191.

.Jessup, *Fifty three Years in Syria*, 1:361 (1)485

Marshall (2)486 المصدر نفسه، 306؛ لوصف مستندات المعرض وتصويرها، انظر
(Everett, *The Book of the Fair* (Philadelphia: P. W. Ziegler, 1904

.Laurie, *The Ely Volume*, 453, 460 (3)487

Barton, *Daybreak in Turkey*, 88. For America, see Reginald (1)488
Horsman, *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism* (Cambridge: Harvard University Press, 1981), 184-
Rogers M. 186; 300-301 عن مفارقة المواطنة داخل الولايات المتحدة انظر
Smith, *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in U.S. History*
(New Haven: Yale University Press, 1997), 459-463

.Jessup, *Syrian Home Life*, 365 (2)489

.Jessup, *Sermon*, 19 (3)490

See Henry Harris Jessup, *The Mohammedan Missionary (1)491*
Problem (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1879), 78.
See also Edward L. Blum, *Reforging the White Republic: Race, Religion, and American Nationalism, 1865-1898* (Baton Rouge:
(Louisiana State University Press, 2005

.Hutchison, *Errand to the World*, 92 (2)492

Daniel Bliss to unknown recipient [probably his family], 7 (3)493
December 1859, AA: 2.3.1, Box 4/letters from Daniel Bliss to his
.family, 1852-1909, AUB Archives

.Jessup, *Sermon*, 12, 16-17 (1)494

William E. Strong, *The Story of the American Board* (Boston: (2)495
.Pilgrim Press, 1910), 492-493

.Hutchison, *Errand to the World*, 93 (3)496

.Jessup, Sermon, 10 (4)497

.Laurie, The Ely Volume, 457 (1)498

Jessup, *Fifty three Years in Syria*, 2:766; Jessup, *The* (2)499

Mohammedan Missionary Problem, 14

على خلاف المبشرين في الولايات المتحدة الذين استمزوا في التشبث بمشكلة إنقاذ

الهنود؛ انظر Higham, *Noble, Wretched, and Redeemable*, 187-209

(1)500 للمزيد من المعلومات عن توزط الولايات المتحدة التبشيري في المسألة الأرمنية

وتمثلاتها، انظر، Jeremy Salt, *Imperialism, Evangelism, and the Ottoman*

Armenians, 1878-1896 (London: Frank Cass, 1993), See also Kieser,

."Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia," 102-103

Earl of Cromer, *Modern Egypt*, 2 vols. (New York: Macmillan (2)501

.Company, 1908), 2:229

الفصل السابع تبرئة أسعد الشدياق

بُرئ أسعد الشدياق كليًا عشية الحرب في جبل لبنان عام 1860، إذ نُشرت نسخة عربية عن تحوُّله وموته بعد مرور جيل على اضطهاده. وقد نشرت سيرته الطاهرة ببساطة تحت عنوان «قصة أسعد الشدياق»، لمؤلفها بطرس البستاني المولود عام 1819؛ العام ذاته الذي انطلقت فيه حملة المجلس الأميركي التبشيرية إلى فلسطين. كان البستاني، مثل أسعد تمامًا، مارونيًا سابقًا اعتنق البروتستانتية بملء إرادته، كما أنَّ السلطات الكنسية المارونية أدانته على غرار أسعد، ولكنَّ البستاني، على خلاف أسعد، عاش ونجح كمعلم مشهور وموسوعي وصحافي وشيخ من شيوخ الكنيسة، ومصلح عند تقاطع المهمة التبشيرية والإمبراطورية.

انشغل البستاني في عمل يشكِّل تحديًا لافتًا، إذ إنه بعد ثلاثة عقود قصيرة من اشتباك المبشرين الأميركيين والكنيسة المارونية فيما اعتقدوا أنه حرب وجود وبقاء لا هوادة فيها، كسر البستاني علنًا الصمت العربي العثماني الذي لف مأساة أسعد الشدياق، في 130 صفحة صغيرة مطبوعة بكليشيات عربية أميركية جديدة صقمها المبشر إيلي سميث. ولكن حيث إنَّ نقده انبثق عن حس أصيل وحقيقي بالانتماء إلى العالم الأصلي ذاته، وليس من منطلق حس بالتفوق والاستعلاء عليه، أنكرت سيرة البستاني، ورفضت أيضًا، الاستثنائية الانتصارية للمبشرين الأميركيين واقتناعهم بأنه من دون الوصاية والإرشاد الأميركيين، كان المجتمع المحلي سيبقى دائمًا سيفسأ هشة من أجزاء طائفية متنافرة. وقد عكس رد الاعتبار العربي لأسعد الشدياق الذي أهمل بإصرار، إلى حد بعيد، من جانب الأميركيين الثورة التاريخية والأدبية التي جعلها تحديث الإمبراطورية العثمانية ممكنة، والتي أدى المبشرون فيها دورًا متميزًا، وإن لم يكن منفردًا، من دون أدنى شك.

لم يكن البستاني أول من تذكر أسعد الشدياق بالعربية، فقد نشر المبشرون الأميركيون، في وقت مبكر من عام 1833، شهادة المتحوِّل «المضطهد من أجل شهادته على الحق»، وقد صدرت عن مطبعة جمعية الكنيسة الإنكليزية للتبشير في مالطة. ثم كتب فارس، شقيق أسعد الأصغر والمتحوِّل إلى البروتستانتية أيضًا، شجبًا واتهامًا مدمرًا للكنيسة المارونية عام 1855 من منفاه الاختياري في أوروبا، مذكِّرًا إياها بماضي الكنيسة الرومانية الكاثوليكية السيئ الذِّكر، ومذكِّرًا بأنَّ الزمن مهما طال فلم ولن

يمحو ذكرى شقيقه ولا حتى الرّشى أو التفاهات الضمنية أو التسويات الوسطية، مع ما اعتبره النظام القائم البالي والفاقد والدموي في جبل لبنان، الذي توّظت فيه الكنيسة المارونية ولا يستطيع ذلك، مصرّحاً بأنّه لا يمكن طيّ صفحة الماضي، كما لا يمكن تبييض صفحة البطريرك «ما دامت السماء سماء والأرض أرضاً»⁵⁰². لذلك، فإنّ الدلالة والأهمية الحقيقية لكتاب البستاني قصة أسعد الشدياق، ليستا في جعل الشهيد البروتستانتى مثلاً يُحتذى به، بل في الأسلوب المتروّي والمدرّوس، الذي استخدم فيه البستاني قصة أسعد كي يثير مسكونية غير مسبوقه، ثم لاحقاً تعدّدية ليبرالية جديدة لم يحتملها المبشرون الأميركيون بقدر ما استصعبتها الكنيسة المارونية.

لم تكن لرؤية البستاني بشأن التعايش العصري المبنية على المساواة العلمانية بين الأديان والثقافات التي بدأ تحزيبها في سيرة أسعد الشدياق وتوسّع فيها بشكل أشمل في أعقاب حرب 1860 استدلالات في كتابات المبشرين الأميركيين وبياناتهم، ولا موازي لها في المراسيم الإمبراطورية العثمانية الوفيرة أو في التشريعات القضائية الإسلامية، وحتى في الإخباريات المسيحية التقليدية في جبل لبنان. ولكن أن يقال إنّ البستاني كان سابقاً عصره، هو قصور تامّ عن الفهم والإدراك: إذ إنه كان نتاجاً جوهرياً لعصره، تُشكّل عبر تجربة طويلة وحميمية مع المبشرين الأميركيين، فقد كان من الرموز المهفة في الطائفة البروتستانتية، واستمر ذلك حتى وفاته عام 1883، لكنّ المفارقة تجلّت في تجسيده نقيضاً علمانياً لعصر طائفي، الأمر الذي لم يكن مقبولاً بالنسبة إلى كثيرين من المبشرين الأميركيين المتنقّذين. كما أنّ رؤية البستاني قد نوقشت وفُندت مراراً وتكراراً على المستوى المحلي، ولم تكن يوماً هامشية أبداً. وهذا بالذات هو الذي منح تبرئته لأسعد الشدياق المعنى والهدف، وهو الذي جعل الإنكار الماروني للبروتستانتية ينطوي على مفارقة تاريخية، كما جعل السردية التبشيرية الأميركية عن الحداثة تبدو مخادعة ومضلّلة.

فقراءة البستاني تعني في الواقع قراءة جيسوب وغيره من المبشرين الأميركيين، في ضوء مختلف كلياً عن ذلك الذي أراده الأميركيون وافترضوا أنّ روايتهم ستقرأ بناءً عليه. فكتابات البستاني، بطبيعتها وتسلسلها وكونها قد أتت قبل تمكّن المبشرين الأميركيين من اعتناق مسكونية أصيلة وحقيقية بوقت طويل، ساءلت جوهرياً وهَمّ وغرور التطور المتصوّر في التاريخ التبشيري وفي السردية الأوسع للتأثير

الأميركي والتأثير الغربي في الشرق الأوسط، والقائل روتينيًا إن الليبرالية والحدائة والتسامح تجري بوضوح وتلقائية من الغرب إلى الشرق، ومن أميركا إلى عالم عربي، وما عدا ذلك راكذ وجامد؛ ذلك بأن مسكونية البستاني لم تكن في الواقع محلية ولا أجنبية، كما لم تكن أميركية ولا عربية: بل كانت توليفة من العناصر هذه كلها، إذ لم تنبثق من مصدر تبشيري وحيد، بل تشكلت بقوة من التيارات الهادرة للإصلاح العثماني ومن التقاربية التي تعايشت من خلالها مختلف الأديان في جبل لبنان، بعضها مع بعض، منذ أمد بعيد. وفي حين رأى المبشرون الأميركيون، من أمثال جيسوب، في أحداث 1860 دليلاً على لزوم نبض تمديني أميركي لإصلاح عالم عربي انعزالي ومتخلف بصورة ميؤوس منها، اعتبرها البستاني نذير كارثة وطنية، حيث نمت مسكونيته وتطورت كرد فعل على ما اعتبره ثقافة طائفية شقاقية وموهنة، جعلت الأصل والانتساب الديني مركزياً على التمثيل السياسي الحديث، فخذثة بذلك شرخاً في المخيلة الوطنية الموحدة لمجتمع متنوع دينياً. وهكذا، تفضح هذه الأصول المعقدة لليبرالية العربية في جوهرها ما دأب جيسوب وعدد كبير من المؤرخين الأميركيين على نفيه منذ ذلك الحين: بأن الفضاء الذي افتتحته البعثات التبشيرية لم يحتج إلى أولية أميركية، وأن العرب العصريين كانوا أكثر من مجرد طينة غجنت بأيدي المحسنين الأميركيين. كما كشفت انعطافة البستاني ونزعاته الإنجيلية فضلاً عن ذلك ما عجزت عن فهمه الدولة العثمانية، علاوة على المسيحيين العرب والتبريريين المسلمين وعدد لا يحصى من مؤرخي الشرق الأوسط منذ ذلك الحين: أن المهمة التبشيرية في الشرق لم تكن مجرد تعبير بسيط من تعابير الإمبريالية الأميركية، بل أصبحت جزءاً لا يتجزأ من ثورة حديثة تورطت فيها الشعوب وتغيرت عبرها الثقافات بشكل راديكالي.



أعدت الإمبراطورية العثمانية اختراع ذاتها كدولة «متمدنة» و«متسامحة»، وتلفيق ذلك الأمر، عبر نصف القرن الذي ربط لحظة اضهاد أسعد ورواية البستاني عنها، بحيث أجبر الصراع اليانس من أجل البقاء في القرن التاسع عشر العثمانيين على اقتحام مجالات اعتبروها خارج ميدانهم سابقاً، فتدافعت السلطات الإمبراطورية إلى فرض نظام جديد للأشياء يمكن أن يصون السيادة الإمبراطورية في الوقت الذي يكسب استحسان العالم «المتحضر» ومصادقته، بدلاً من التسامح

الإمبراطوريّ المبني على تفوّق المسلمين على غير المسلمين، والذي اعترف أيضًا بالموارثة ومنحهم فضاءً للازدهار والنموّ في جبل لبنان في غفلة عن العثمانيين، وأتاح للمبشرين فرصة توطيد أنفسهم في بيروت. فما عاد من الضروري تأكيد الفوارق الدينية وإدارتها بين سكان الإمبراطورية، بل استدعى تحييدها وتجاوزها من جانب دولة تسعى للإصلاح، وتدعي الآن جاهدة تمثيلها جميع رعاياها على قدم المساواة.

بيد أنّ مشكلة البروتستانت بقيت قائمة، بحيث ازدادت جسارة المبشرين الأميركيين في اختيار مناطق جديدة للتبشير على خارطة الإمبراطورية، مع أنّ المتحوّلين على أيديهم ظلّوا يفتقرون إلى المكانة القانونية المعترف بها، الأمر الذي جعلهم عرضة لجميع صنوف التحزّشات، وأحيانًا الاضطهاد العلني من جانب طوائفهم وملهم السابقة، فلوحق العرب المتحوّلون إلى البروتستانتية واضطهدوا في حاصبيا من جنوبي لبنان عام 1844، تمامًا كما حلّ بالأرمن البروتستانت في إسطنبول عام 1846. وفي حين بالكاد أعارت السلطات الإمبراطورية انتباهًا لتسجيل دخول المبشرين الأميركيين عام 1820، إلّا أنّها اضطرت إلى اتخاذ موقف تأهّب ملحوظ بحلول منتصف القرن التاسع عشر، وفي غمرة الثورة اليونانية، علاوة على سلسلة الهزائم المدوية التي مُنيت بها على أيدي جيوش إبراهيم باشا المصرية في سوريا وأنطاليا، وفي أعقاب تحذيرات الخطر التي أطلقتها الكنائس الشرقية بعد توغّل المبشرين الأميركيين في عمق الإمبراطورية، حتى إسطنبول نفسها، وتزايد الشكاوى الصاخبة التي رفعها المبشرون والحكومة البريطانية.

تمثلت اللّازمة العثمانية المعيارية التي تردّت في منتصف القرن التاسع عشر في «إغواء» المبشرين الأميركيين للرعايا الإمبراطوريين كي يهجروا دينهم. فقد ادّعى العثمانيون أنّ المبشرين يُفسدون «قواعد الدين والمذهب» *avaid mezheblerini* في الإمبراطورية⁵⁰³، مؤكّدين أنّ المبشرين الأميركيين «المنتشرين في أنحاء العالم» قد «وصلوا مؤخرًا إلى الأراضي الإمبراطورية المحمية جيّدًا» كي ينشروا عقائدهم المحرّضة على الفتن⁵⁰⁴. كانت هذه الاتّهامات ضدّ المبشرين بالطبع ترجيفًا مباشرًا لصدى تلك الصرخة التي أطلقها البطريرك الماروني والسلطات الكنسية الشرقية المستثارة الأخرى، فظلّت معارضتهم للبروتستانتية على زخمها، واستمرّ إصرارهم على أنّ المتحوّلين هم بسطاء العقول، مذكّرين الحكومة العثمانية مرارًا وتكرارًا بأنّ خطر «البيبليستيين الحاضرين من أميركا» لا

يطال عامة الرعايا المسيحيين وحدهم، وإنما الدولة بأكملها⁵⁰⁵.

مع أنّ الساسة العثمانيين في إسطنبول أدركوا مأزق البطارقة الشرقيين، إلا أنهم أدركوا أيضًا أنّ الاضطهاد الديني بات الآن غير ملائم في عالم تسيطر عليه القوى الغربية العدوانية التي تراقب كل التحركات العثمانية عن كثب. لذلك سلّمت السلطات بأنّ المتحوّلين ما زالوا رعايا محميين من الحكومة الإمبراطورية بغض النظر عن عدد المرات التي بذلوا فيها ملّتهم أو طائفهم. كما أدرك العثمانيون أنه عندما لا تكون الحماية الإمبراطورية في المتناول، سيبرهن الضغط البريطاني والأميركي والفارسي ذاته، كما حدث بالفعل. فبينما تعهدت الحكومة للبطريك الأرمني في إسطنبول عام 1864 بعدم الاعتراف المطلق بطائفة بروتستانتية أرمنية مبتدعة حديثًا، على سبيل المثال، وذلك للحفاظ على «نظام الأشياء الديني» القديم قديم الزمن، إلا أنها جعلته يُدرك أيضًا أنه، وضمنيًا هم، باتوا يتحرّكون في ظلّ «قيود العصر والأوان»⁵⁰⁶.



أقر «مرسوم علي ومهيب» في تشرين الثاني/نوفمبر 1850 رسميًا بالبروتستانتية في الإمبراطورية العثمانية. وفي الواقع، فإنّ الفرمان الإمبراطوري الذي ادعى المبشرون أنه نابع كليًا من جهود ستافورد كانيغ، السفير البريطاني المتنفذ وصاحب النزعات الإنجيلية، حذا حذو سلسلة من التنازلات لطوائف مسيحية أخرى انشقت عن كنائسها الأرثوذكسية الأصلية بعد قرن من بعثات التبشير الكاثوليكي المدبر⁵⁰⁷. كما توسع أيضًا في مراسيم سابقة تعود إلى العام 1847 كانت قد مهدت الطريق بجدارة أمام تشكل طوائف بروتستانتية محلية منظمة.

أعلم السلطان الجميع بأنه لا يجوز، تحت أي ظرف من الظروف، المساس بـ«رعاياي من المسيحيين الذين اعتنقوا المذهب البروتستانتية»، وذلك بأنّ الإحسان والعطف الإمبراطوريين «يشملان جميع طبقات رعاياي». وهكذا، أعلن السلطان أنه تماشيًا مع ما عُرف عن «إرادته الرحيمة»، سترعى الطائفة البروتستانتية من الآن فصاعدًا شؤونها وتتعبّد بحرية «وتحيا بسلام وسكينة وأمان»⁵⁰⁸.

وهكذا، وبجزة قلم، شرعنت الحكومة العثمانية مكانة المتحوّلين البروتستانت في الإمبراطورية، كما أبطلت منطق الاضطهاد الماروني لأسعد الشدياق الذي انبنى واستند إلى «أجنبية» البروتستانت، لتتداعى

بذلك لغة الهرطقة القديمة متهاوية أمام خطاب «التدخل الإنساني الجديد»⁵⁰⁹.



شكل الاعتراف العثماني بالطائفة البروتستانتية مناورة دفاعية وإعلاناً عن أن الإمبراطورية غدت الآن جزءاً لا يتجزأ من عصر قرن تاسع عشر تنويري وإمبراطوري. وهكذا ارتدى التنازل الإمبراطوري وتستر بقناع الإرادة المطلقة، فذكرت لغة السيادة العلية بحقبة عثمانية عفا عليها الزمن، كما استدعت أيضاً تصميماً متأخراً لدحض الادعاءات والفرضيات الغربية عن افتقار الإمبراطورية إلى التسامح⁵¹⁰. ولكن سرعان ما أعقب الاعتراف بالبروتستانتية الإعلان الثوري الصادر عام 1856 على خلفية حرب القرم، مساوياً بالمعاملة جميع الرعايا بغض النظر عن الانتماءات الدينية، بحيث يعلن السلطان في المرسوم الإمبراطوري لعام 1856، وهو أحد إصلاحات التنظيمات الوسطية الأيديولوجية، عن رغبته في توطيد «حالة للأشياء تماشى وكرامة إمبراطوريتي والموقع الذي تحتله بين الأمم المتحضرة». وبهذا، بشر المرسوم الإمبراطوري ب «حقبة جديدة» أعلن فيها السلطان عن رغبته في «تحقيق سعادة جميع رعاياي المتساوين في نظري والأعزاء لدي ممن تربطهم جميعاً عرى الوطنية العميقة وروابطها»⁵¹¹.

لقد عكس التحول الخطابى، ثم القانونى، للرعايا من مجزء تابعين إلى مواطنى بلد واحد، قراءةً راديكالية لطبيعة التسامح الإمبراطوري. فأعيد على عجل تأويل قرون من الحكم التمييزى المعقد الذى تعاضم التسامح الإمبراطوري فيه، واضمحلاً بحسب الظروف على أنه دليل على تاريخ «تسامح» عثمانى إسلامى غير قابل للجدل امتد إلى زمن محمّد الفاتح. وسارع الساسة ورجال الدولة العثمانيون بالرد على النقد الغربى القاسى بأسطورة من تلفيقهم واختراعهم، مقارنين العصور الوسطى فى أوروبا بماضى الإمبراطورية، ومستخلصين ما اعتبروه نتيجة حتمية، جاء التعبير عنها كأفضل ما يكون فى مذكرة مطوّلة بعث بها وزير الخارجية الإمبراطوري إلى كل من لندن وباريس، مبيناً فيها قوانين الإسلام، وأن المسلمين العثمانيين كانوا «متفردين تقريباً فى التاريخ» بحمايتهم وتسامحهم مع الأقليات، إذ لم يفرض على أى أقلية خاضعة الدخول فى الإسلام؛ وكان أصحاب مختلف الديانات أحراراً دائماً فى عباداتهم؛ أما ما ارتكب من أخطاء ومغالطات فسيجري تعديلها على وجه السرعة، بحيث إن الدولة العثمانية الإصلاحية كانت ملتزمة بتجميل «أحوال جميع الرعايا

التابعين وتحسينها من دون تفریق في العرق والدين»⁵¹². وهكذا، وُلدت الدفاعية الإسلامية الحديثة كجزء لا يتجزأ من إستراتيجية إمبراطورية تصارع للبقاء.



أشار الوعد بالانعتاق إلى قطع مدروس و مترؤ مع ماؤ اعثبر الآن غير تنويري. ربما لم يكن التغير الرسمي من سياسة تمييز إلى أخرى مساواتية مهفًا وخطيرًا بالنسبة إلى المجتمع العثماني، كما كان تحرير العبيد في الولايات المتحدة؛ إذ لم يكن مسيحيو الإمبراطورية العثمانية ببساطة مقموعين في شيء يماثل الأسلوب التغريبي والممنهج الذي طُبّق على السود في أميركا الشمالية، إلا أنه عكس معضلة مشابهة إلى حد مثير فيما يتعلّق بالاندماج الوطني في سياسات شديدة التنوع؛ ذلك بأنّه تمامًا كما أدى إلغاء العبودية في الولايات المتحدة إلى تساؤلات ثورية لم تجد لها حلًا بعد بشأن العلاقة بين العزق والسياسة في أميركا، كذلك طرح التزام الإمبراطورية العثمانية الرسمي عام 1856 بالمساواة في المعاملة بين المسلمين وغير المسلمين أسئلة عويصة عن العلاقة بين الدين والسياسة في المقاطعات العثمانية أيضًا. ولكن كان هنالك بالطبع اختلافات وفوارق هائلة بين الولايات المتحدة والإمبراطورية العثمانية، ليس أقلها واقع التوسع المذهل والسريع للولايات المتحدة على حساب الهنود آنذاك وتحكّمها في مصيرها أكثر مما كانت عليه الإمبراطورية بمراحل.

لقد تركّزت مأساوية الانعتاق العثماني على أنه كان يرمي إلى استرداد الرعايا من أيدي المبشرين والدول الأجنبية في حقبة لم تعد فيها سيادة الإمبراطورية مهيمنة. فقد ابتدأت حقبة المهمة التمدينية العثمانية المبتغاة بعد عقود من استهلال المبشرين الأميركيين واليسوعيين مشاريعهم الساعية لإعادة تشكيل الإمبراطورية العثمانية، والتي كانت مدعومة بالسطوة المتزايدة على التوالي لكل من بريطانيا وفرنسا (وأميركا بعد منتصف القرن)⁵¹³. كما أنّها ابتدأت بعد أن شرع رجال ونساء متأثرون بالتبشير البروتستانتي، في أماكن مثل بيروت، في رسم مفهومهم الخاص للحضارة. علاوة على أنّ الانعتاق العثماني قد قوّض منذ بدايته على أيدي القوى العدوانية الأوروبية. فقد تم احتلال الجزائر من جانب الفرنسيين في 1830، وقامت حركات الاستقلال في البلقان بقضم أوصال أراضي الإمبراطورية على نحو مستمر. كما قاد التدخل الأوروبي في جبل

لبنان في أربعينيات القرن التاسع عشر، ولاسيما البريطاني والفرنسي منه، إلى تجزئة غير عملية بالمطلق على طول الحدود الدينية، أفضت في نهاية المطاف إلى الكارثة الطائفية عام 1860.



كان من الواضح أنَّ الإصلاح العثماني يشكّل عملية متفاوتة في أحكامها وتطبيقاتها، بحيث شرعنت في مدن مثل بيروت فضاءات «متمدنة» جديدة في الإمبراطورية، مكّنت المبشرين الأميركيين ومنتحوليهم من الازدهار على الرغم من الأرثوذكسيات الراسخة. أما في جبل لبنان الريفي المجاور، فقد اتحد التوكيد العثماني الجديد على المساواة الدينية بشكل كارثي مع قراءة طائفية غريبة للأرض وقاطنيها، مكّنتها مجتمعين من تقويض أسس النظام القديم المبني على التمييز الاجتماعي، لا الديني، والذي هيمنت فيه العائلات الكبيرة وليس المذاهب والطوائف على المشهد المحلي. وهكذا، ففي هذه السياقات المترابطة للحدثة في بيروت والطائفية في جبل لبنان، والإصلاح العثماني والتبشير الأميركي، برز المواطن التابع البروتستانتي العثماني واقفا قائما بذاته في بيروت في منتصف القرن التاسع عشر. وكذلك، أُعيد اكتشاف رواية أسعد الشدياق في مثل هذه الظروف لثمنح أشد تأويلاتها ليبرالية ومسكونية، ولكن ليس على أيدي المبشرين الأميركيين، وإنما من جانب ابن الطائفة البروتستانتية المحلية الأكثر شهرة.



تمكّن بطرس البستاني من دمج حافزي «التمدين» العثماني والتبشيري الأميركي المستثارين، أحدهما ضد الآخر، أكثر من أي شخصية أخرى، كما قام بفضح الهرمية الصارخة لكل منهما أكثر من أي شخصية أخرى أيضًا، بحيث ادّعى كل حافز منهما تخليص ما زعم أنهم المواطنون الأصليون الجهلة من الحافز الآخر: ذلك بأن أولئك الذين اعتبرهم المبشرون أطفالاً أغرازا في المسيح، من العرب المقموعين والمحتاجين إلى الإرشاد والوصاية الأميركيين، كانوا بالنسبة إلى الدولة العثمانية بيادق لا تدري عن نفسها، تحزّكها أيدي الغرباء الأشرار. وقد وُصف الأهالي وعمولوا في الحالتين كأتباع بكم في الماهية، ليس لديهم سوى القليل من الإدراك، وطبعًا لا يملكون الحق المتأصل في التمثيل. بيد أنَّ البستاني كان إنجيليًا ملتزمًا مثلث هويته العربية نجاح المهمة التبشيرية الأميركية، ولكنها كشفت عن حدودها العنصرية أيضًا. كما كان في الوقت ذاته

تجسيدًا للتنظيمات التي كشف تركيزها في الفكر المستقل زيف المخاوف العثمانية وفرضياتها عن نفاق المتحولين، الذين شربوا بدون إدراك كأس الإحسان الأميركي المسفمة. فقد دافع البستاني عن حزية الضمير التي بدت جذورها الإنجيلية جلية، لكنه دافع في الوقت ذاته دفاعًا بليغًا عن التعايش كهدف رئيس، سعى إليه طوال حياته وليس مجرد وسيلة لغاية مسيحية أو إستراتيجية للحفاظ على السلطة الإمبراطورية.



وُلد البستاني في جبل لبنان في قرية صغيرة بالقرب من دير القمر عام 1819. وقد فتح عينيه على عالم لبناني تهيمن عليه الأسر المتنفذة التي حدت الجغرافية الإقطاعية لهذه البقعة من الأرض، حيث كانت القرية التي وُلد فيها تقع تحت سيطرة الجنبلاطيين الدروز وسيادتهم. كان للبستاني أقرباء يحتلون مناصب عليا وسفلى في الكنيسة المارونية، تمامًا مثل أسعد الشدياق. فقد كان عبد الله البستاني مطران أبرشية صيدا للموارنة، وهو الذي أوصى بتعليم بطرس مع حفيد أخيه (الذي سيخلف عبد الله لاحقًا في مطرانية صيدا) في الكلية المارونية في عين ورقة، التي قضى البستاني فيها عشر سنوات من دون إبداء رغبة في السفر إلى روما لمتابعة دراسة اللاهوت، وذلك من باب الحرص على أمه الأرملة.

بيد أننا لا نعرف سوى القليل عن تلك المرحلة من حياته باستثناء أنه قرع باب المبشرين الأميركيين في بيروت أخيرًا بحثًا عن عمل، في نهايات 1840. وتتمامًا مثل أسعد، ارتاب الأميركيون في نيته بادئ الأمر، مع خشيتهم الأولية من «أننا ربما نقع في قضية أسعد آخر»، نظرًا إلى التشابه في مساري الشدياق والبستاني في تلك الحقبة من صعود القوة البريطانية والإصلاح العثماني الذي دفع بالحقق البطريركي الماروني إلى أن يأخذ مجراه⁵¹⁴.

تغيّرت بيروت التي أصبحت مركزًا لعمليات التبشير الأميركي في سوريا بشكل ملحوظ في منتصف القرن، معجلة في ولادة المدينة العصرية في العقود التي تلت عام 1860، والتي احتفى هنري هاريس جيسوب فيها بصورة منحازة ومغرضة⁵¹⁵؛ ذلك بأن الجيشان العسكري والسياسي الذي تلا القصف البريطاني لبيروت في أيلول/سبتمبر من عام 1840، لم يُعق توسع المدينة، التي سرعان ما عاد إليها المبشرون الأميركيون الذين غادروها بسبب الحرب التي شهدت عودة الحكم

العثماني لسوريا. فأعيد افتتاح مدارسهم وكلية الصبيان على الرغم من قرار المبشرين بنقلها بعيداً عن المدينة لكونها لم تعد «مكاناً هادئاً ومنعزلاً نسبياً»⁵¹⁶. وقد كان المتحوّل المتعلّم على يد الإرسالية التبشيرية، غريغوري وورتابت، أكثر مغالاة في وصفه للمدينة أمام جمهور في هاليفاكس، نوفا سكوشيا عام 1856، بحيث يقول، «إنّ بيروت القديمة هي على غرار مدينة أدنبرة القديمة سوداء وقذرة... بينما المدينة الجديدة جميلة وتقع في مكان لطيف تظلّه أشجار التوت»⁵¹⁷. ولم تكف المدينة بالتوسع خارج أسوارها العتيقة، بل ربطتها البواخر الفرنسية والنمساوية والبريطانية بانتظام بعدة مرافئ عبر المتوسط وأوروبا بحلول عام 4581⁵¹⁸.

وقد علّق رخالة أميركي على مدى تغيير المدينة ما بين الزيارتين اللتين قام بهما في عامي 1841 و1852 على الرّغم من الهيجان في جبل لبنان، مقدّراً أنّ عدد سكان بيروت قد تضاعف في تلك الحقبة ليصل إلى قرابة ثلاثين ألف نسمة، مضيّقاً أنّ الشوارع قد رُفمت، وتمّ بناء ضاحية جديدة، وتضاعفت التجارة بشكل ملحوظ. وقد أقام المبشرون الأميركيون بمنازل حجرية متزفة تطلّ على مشاهد رائعة، وامتلكوا مبنى للإرسالية بالقرب من باب المدينة الجنوبي الغربي، بينما ضمّ البناء القريب من المقبرة الأميركية، التي دفن فيها بليني فيسك وبيتر أبوت القنصل البريطاني الأسبق، كنيسة صغيرة «مؤتمنة جيّداً بالمقاعد بفضل سخاء القنصل الأميركي والمقيمين الفرنسيين». وقد خدم البناء كنيسة للإرسالية وكمطبعة لها، أما الغرفة الكبيرة في الطابق الثالث فكانت مخصّصة لأعمال ترجمة الكتاب المقدس⁵¹⁹.

ولكن، مع هذا، أخفق التطوّر المدني لبيروت، والأمان والبحبوحه اللذان نعمت بهما الإرسالية الأميركية وسط الألاستقرار السياسي في جبل لبنان المجاور، في إيجاد حلّ لمسألة التحوّل، بحيث استمرّ المجلس الأميركي ومبشروه يكافحون في تعليل ندرة المتحوّلين في سوريا في الوقت الذي شهد تحوّل الكثيرين في إرساليات أخرى. فبحسب مبشّر متشائم، كانت الرعاية المحليّة في بيروت تتشكل عام 1842 من «الخدم والمعاليين والمترقّبين»، على الرّغم من إقراره بأنّ البستاني قد بات «بروتستانتياً راسخ الإيمان وينطوي على ضمير حيّ ومُجَبّ»⁵²⁰. لكن الوضع تحسّن نوعاً ما بعد عقد من الزمن حين اتخذ البستاني المبادرة من أجل تأسيس كنيسة بروتستانتية منفصلة للسكان الأصليين في المدينة،

وذلك عام 1848، تضيفت تسعة عشر عضواً وأربع نساء⁵²¹. وكانت أراضي التوراة قد زُودت في ذلك الحين بثلاثين مدرسة ابتدائية وقرابة تسعمئة تلميذ. أما المتحولون، فقد بلغوا خمسة وسبعين متحولاً فقط في عموم سوريا العثمانية، ليس بينهم قس واحد⁵²².

ولكن تحوّل بيروت، في حدّ ذاته، والفرص التعليمية التي وفّرها الأميركيون، والتي جذبت البستاني وغيره إلى الإرسالية بداية الأمر، قد ولدت قلقاً ملحوظاً بين بعض المبشرين الأميركيين. فإذا كان المبشر اليسوعي فرنسوا بدور قد رثى زوال «اللباس الإبراهيمي» في مطلع الخمسينيات من القرن التاسع عشر لمصلحة الأزياء الغربية في بيروت، مُنوّهاً بأنّ «أكثر من واحد من عربنا قد تحرّر من حزامه وثوبه وشرواله من أجل ارتداء البناتيل الضيقة وتدخين السيجار والتسكّع في المقاهي وازدراء هموم الآخرة»، فإنما كان يرّد صدى فزع المبشر الأميركي صاموئيل وولكوت فحسب؛ ذلك المبشر الذي أدان بيروت ولعنها «لانفتاحها على أسوأ العناصر الأجنبية»⁵²³. كما شهد الترميم البريطاني للحكم العثماني مغادرة عدد من طلبة كلية اللاهوت في بيروت صفوف الدراسة لمزاولة العمل ك مترجمين وأدلاء⁵²⁴.

لم يكن الخوف العمومي من الحداثة، التي ذلّت على الرّغم من كلّ شيء وبشكل غير مسبوق، العوائق أمام العمل التبشيري، بل كان الخوف من سطوتها «المفسدة» على السكان المحليين الذين لربّما يصبحون باختصار لامشركيين، ويتصرّفون بخلاف ما يتوقّعه الغربيون منهم، وربما سيتطلّعون أيضاً إلى المساواة في الشكل والجوهر مع الرجال والنساء المحسنين كما اعتبر المبشرون أنفسهم الآتين من البعيد لإنقاذهم. وكما صاغها روفوس أندرسون، سكرتير المجلس الأميركي للمراسلات المتنقّذ في بوسطن، فإنّ المشكلة تتلخّص في كون المدارس التبشيرية الأميركية قد خلقت، ببساطة وبجهد مضمّن حتى أربعينيات القرن الثامن عشر، فرضاً علمانية لأبناء البلاد الذين أصبحوا، بحسب مفرداته، «مؤنجلين



الرسم 10. بطرس البستاني. المصدر: مكتبة كلية اللاهوت في جامعة
يال. أوراق هنري هاريس جيسوب (Henry Harris Jessup)
.Papers, RG 117, Box 10/44

في أفكارهم وأذواقهم ومشاربهم إلى حد جعلهم يأنفون ويشمئزون
من أبناء وطنهم، وحتى من لسانهم العربي الشريف وغدوا غير ذوي نفع
لشعبهم»⁵²⁵.

كانت هناك وجهة عملية للقلق والتوجس من ناحية واحدة على
الأقل، إذ لم تكن الإرسالية راغبة في هدر مواردها الثمينة في إنتاج أفراد
معلمين لا يطورون هدفها المحدد بدقة، وكان لا بد من أخذ الاعتبارات
المالية في الحسبان، ولاسيما أنّ المجلس الأميركي قد عانى نقصاً في

التمويل نظرًا إلى حجم عملياته الممتدة عبر العالم، علاوة على تشجيع روفوس أندرسون المستمر من أجل الاقتصاد في المصاريف. بيد أن القلق كانت له دوافع عنصرية ملموسة أيضًا، بحيث اتكأت نظرية التبشير عند أندرسون على مقدّمة تفترض فضاءات وطنية «منفصلة»، يحتلّها كلٌّ من الأهالي والمبشرين، بينما شجّع التعليم العلماني الذي أخضع فيه التبشير المباشر بكلمة الله لمقتضيات المعرفة العملية، ما دفع أندرسون إلى الشك في أنها «دوافع ارتزاقية جشعة بين المسيحيين المحليين»⁵²⁶؛ إذ لم يكن هدف النشاط التبشيري الأسمى تنشئة رجال ونساء متمدّنين يطمحون إلى رواتب متساوية مع الأميركيين، أو على الأقل مستوى حياة أفضل مما في استطاع ظروفهم «الأصلية» احتمالها وتوفيره، وإنما كان «تحويل الناس وهدايتهم نحو الله»⁵²⁷. ذلك بأنّ شبح إخفاق مدرسة الإرسالية الأجنبية في منتصف عشرينيات القرن التاسع عشر بعد الهرج والمرج اللذين أحدثتهما جراءة الطلبة الهنود بالزواج من نساء بيض، قد حوّم فوق رؤوس أفراد الإرسالية السورية في أربعينيات القرن التاسع عشر وخمسينياتها.

لقد ثقن رعايا عثمانيون، من أمثال أسعد خياط وجون وورتابت وميخايل ميشاقه وبطرس البستاني وفارس الشدياق، ارتباطهم بالمبشرين ومدارسهم وتعليمهم باللغة الإنكليزية⁵²⁸. وقد كان تقديرهم للإرسالية التبشيرية الأميركية نابغًا بالضبط من كونها وسّعت آفاقهم ومداركهم، ولم يجدوا أي تناقض بالضرورة بين تعلّم الإنكليزية واحتقار ثقافتهم العربية. ولكنّ أندرسون أراد تحرير أولئك الرجال من الوهم كي يدركوا أنّ المجلس الأميركي يتطلّع ببساطة إلى رواة وإخباريين ومساعدين من السكان الأصليين يعبدون الطريق أمام كنيسة للسكان الأصليين. وهكذا، أمر أندرسون بتدريس العربية فقط في مدارس الإرسالية وتقليص التعليم باللغة الإنكليزية، بحيث إنّ التحوّل إلى المسيحية يجب أن يسبق التحوّل إلى المدنية كما أصرّ، بغض النظر عن إدراك المبشرين على أرض الواقع في سوريا أنّ التعليم العلماني واللغات الأجنبية كان المطلب الملح للطلبة أكثر من أي شيء آخر سواه⁵²⁹. أي أنّ أندرسون انتقد المبشرين لاعتمادهم، في تقديره، على المدارس بدلًا من تعويلهم على «العمل البولسيّ الرسوليّ على القلوب»⁵³⁰. وطالب بتأسيس كنائس محلية للسكان الأصليين بدعم ذاتي وتكاثري ذاتي وحكم ذاتي أيضًا⁵³¹. ولكن، باستثناء كورنيليوس فان ديك الذي التحق بإرسالية التبشير السورية عام 1840، وويليام ولوانزا بيتتون الجديرين بالذكر، فقد أصرّ جميع المبشرين بالتماشي مع نظرائهم البريطانيين والأميركيين في كلّ جزء آخر من العالم تقريبًا، على أنّ

السكان الأصليين، بغض النظر عن الفوارق المسلّم بها بين فرد من جزر الساندويش أو من سوريا، كانوا في الإجمال غير جاهزين كفاية، وغير إنجيليين كفاية، وغير متحضّرين بما يكفي بعد كي ينالوا استقلالهم⁵³².

تركّز جزء من هذه الخلافات على قابلية وجود راعي أبرشية مستقلّ من بين السكان الأصليين في الجانب النظري، ونوقشت معظمها بصدق وإخلاص، كما طرحت الأمثلة ما بين القديس بولس إلى لوثر فالعهد الجزئي، سوى أنها كانت جميعًا جزءًا من شأن متكتّم ومغلق دار أساسًا بين مجلس أميركي ومبشرين أميركيين بشأن طبيعة وآليات نشاط تبشيري وعجز في روحانيات «السكان الأصليين» جاور ما بين السورين وسكان جزر السانويتش. ولكن بقدر ما دعم أندرسون التعليم باللّغة العربية، إلا أنّ منظوره بشأن المتحوّلين السورين كان استعلائيًا في صلبه، إذ رأى أنه يتحتّم عليهم، كسكان أصليين، الاكتفاء بموقعهم التابع والأدنى في الحياة، فلا يجوز أن يطمحوا أو أن تغدّي مطامعهم بموقع أبعد من ذلك الذي يراه مجلس أميركي محسن وباز مناسبًا لهم. فمع أنه أرادهم أن يحبوا لغتهم العربية التي لم يكن يعرفها، لكنه أرادهم أن يعوا جيدًا أنّ العرب ليسوا أميركيين في نهاية المطاف.

وهكذا، كزّس اجتماعًا يتيقًا للبروتستانت المحليين في غضون رحلته إلى بيروت عشية 21 آذار/مارس 1844. وقد حضّ البستاني، الذي حضر الاجتماع، أندرسون على عدم نسيان الطائفة الصغيرة من السكان الأصليين، ومدّها بالرسائل والوسائل لتعليم العامة عن طريق التبشير. كما أخبر أندرسون بأن ما يمدّ رفاقه البروتستانت بالأمل هو صلاة الآخرين في البلاد البعيدة من أجلهم، وأنّ هذا الرابط المباشر بالعالم الخارجي حاسم في عون الطائفة ومؤازرتها. فأجابه أندرسون بأنّ «الإخوة من السكان الأصليين» وهو مقيد ومحدّد لمعنى اعتاد الأميركيون إضافته كي يجتثوا أيّ وهم في المساواة في الأخوية التبشيرية في المسيح سيتابعون العمل من أجل المسيح، ولكن لن تجمعهم روابط مباشرة بالمجلس الأميركي، بل عليهم التعامل مع المبشرين المقيمين فقط. فقد كان هنالك هرميات يتوجب المحافظة عليها في إمبراطورية الإحسان هذه، ذلك بأنّ المسيحية الكونية لا تلمح أو تنطوي ضمنا على المساواة، فكيف ستعنيها بالفعل!⁵³³



عمل بطرس البستاني في أربعينيات القرن الثامن عشر بمبلغ 300 دولار أميركي في السنة، في الوقت الذي كان المبشر الأميركي يتقاضى

الضعف، وأحيانًا أضعاف أضعاف هذا المبلغ سنويًا⁵³⁴. وقد ألمح بطرس، وهو المبشر غير المعين، والذي عمل مترجمًا في غرفة في الطابق الثالث من مقر الإرسالية وناسخًا ومعلمًا في بيروت في البدء، ثم في قرية عيبه، ألمح إلى نصيره المبشر السابق إيلي سميث بعدم رضاه عن الراتب المتدنّي، معقّبًا بأنه «مصمّم على زيادته». حتى إنه أخبر المبشر الأميركي باعتقاده أنه، أي سميث نفسه، قد وقف عائقًا «أمام زيادته في الماضي»⁵³⁵. ولكنه تمكّن بحلول عام 1851، وبدعم من فان ديك، من أن يصبح المترجمان الأول في القنصلية الأميركية، الأمر الذي ضاعف راتبه عمليًا.

بدأ المتحوّل من السكان الأصليين بإدراك عمق الأبوية التي وسمت أندرسون ومعظم المبشرين الأميركيين، بيد أنّ نظرتهم الإجمالية إلى نشاط الإرسالية التبشيري بقيت إيجابية. ونظرًا إلى عدم اطلاعه على سيل المراسلات الأميركية السريّة عن «قلوب السكان الأصليين الجشعة والطامعة»، استمرّ في العمل



الرسم 11. مشهد لبيروت (كنيسة الإرسالية الأميركية)، المصدر: مجموعة بلاتشفورد، دائرة الأرشيف والمجموعات الخاصة في مكتبة جافيت في الجامعة الأميركية في بيروت، Blatchford Collection, Archives and Special Collections Department, Jafet Library, American University of Beirut, Ph 1/197

على ترجمة الكتاب المقدس التي بدأها سميث عام 1847 في مطبعة الإرسالية التي أعاد سميث إحياءها⁵³⁶.

استغلّ البستاني، كما فارس الشدياق من قبله، تقاطع الإصلاح الإمبراطوري والمساعي التبشيرية، إلا أنه بعكس المجلس الأميركي والمبشرين الذين آمنوا بانقسام ثنائي ضيق بينهم كمبشرين أميركيين من البيض وبين «السكان الأصليين» من العرب التابعين في الإمبراطورية العثمانية في منتصف القرن، لم يفكر في لغة ومفردات عنصرية بقدر ما كانت لغته دينية، إذ لم يتعرّض العرب للاستعمار المباشر من الأوروبيين باستثناء الجزائر، كما لم تشهد سوريا العثمانية فصلًا عنصريًا صريحًا أو إنسانية منتهكة كالتّي تجلّت في المستعمرات الأوروبية، أو في الجنوب الأميركي ما بعد إعادة الإعمار، كي تنتج أو تفضي إلى إنتاج مفكرين مقوليين على غرار دو بوا (W.E.B. De Bois).

لذلك، لم يكن هناك من داعٍ للبستاني كي يعرّف نفسه في تضاد صارخ مع الأميركيين، وإنما التضاد فقط في العلاقة بهم. وقد ساعد عام 1844 على تأسيس أبرشية بروتستانتية في بلدة حاصبيا إلى الجنوب الشرقي من جبل لبنان⁵³⁷. كما عمل بجهد إلى جانب المبشر فان ديك في الكلية الفرخلة إلى قرية عبيه في مناطق السيطرة الدرزية من جبل لبنان، وذلك لفترة وجيزة ما بين عامي 1846 و1847. وقد كانت التجربة تشكّلية، لأنّ فان ديك كان من المبشرين الأميركيين القلائل (بالإضافة إلى سميث) الذين أتقنوا العربية؛ وكان أكثر الأميركيين انفتاحًا على فكرة أخوة مسيحية حقّة، كما كان مأخوذًا بأهمية التحصيل العلمي العلماني⁵³⁸.

ساهم البستاني بحماسة مع فان ديك في جمعية جديدة مستقلة عن الإرسالية الأميركية، تدعى الجمعية السورية للفنون والعلوم، وتأسست في بيروت عام 1847، واجتمعت بانتظام حتى عام 1852. تشكّلت الجمعية في غالبيتها من السكان الأصليين، لكن رؤساءها كانوا من المبشرين الأميركيين، ابتداءً بويليام طومسون ثم إيلي سميث. وقد اجتمعت شهرًا لبحث مسائل تتعلّق بالفنون والعلوم مع رفضها الآفات الولوج في «العقائد والطقوس الدينية»⁵³⁹. عكس دستور الجمعية علامات الزمان، مؤكّدًا فضاءات علمانية جديدة في بيروت، حيث تمكّن رجال أميركيون وعرب من مختلف المشارب والخلفيات من اللقاء رافضين جوهريًا فلسفة التبشير، كما تجلّت عند روفوس أندرسون، والحملة الصليبية الروحية الصريحة للرعيّل الأول من المبشرين، فضلًا عن نبذ الكنيسة المارونية العنيف للمبشرين وبتحوّلهم.

عكس انشغال البستاني وطلوعه في هذه الجمعية المجاهرة

ب«علميتها» الطابع الذي لا يُخفى للإنجيليين الأميركيين. وقد أدرك البستاني أنه قد نما إلى حد كبير في ظلّ الإرسالية، وكان لا يزال مؤمناً آنذاك بالتعاون مع أولئك الرجال، من أمثال فان ديك وسميث وطومسون، الذين اعترفوا بواقع عالم محليّ خارج نطاق الإرسالية كانوا مضطرين إلى التفاعل معه على الرغم من قيود أندرسون وتضييقاته على التعليم العلماني. تزوّج البستاني براحيل عطا التي نشأت وتعلّمت في كنف سارة سميث زوجة إيلي الأولى. وقد جسّد الاثنان معاً ثنائياً من «السكان الأصليين» شبه نموذجي: بروتستانتي مؤمن ومتعلّم ومثقف وأديب في خدمة الإرسالية ومتزوّج بامرأة مثقفة تقيّة ووّرة هفها الوحيد بناء مسكن إنجيلي وتنشئة عائلة مسيحية.

لذلك، لم يكن مستغرباً التطابق الكليّ لخطاب البستاني عن تعليم المرأة الذي طرحه على شكل محاضرة في الجمعية السورية عام 1850، مع منظور تبشيري جنسوي للأسرة المسيحية النموذجية، بحيث نادى بتربية النساء على أيدي رجال وّرعين وأتقياء لإخراجهنّ من حالة الجهل، مذكّراً بأنّ تعليمهنّ أمر حاسم، ولاسيما إذا ما أريد منهنّ تنشئة أطفال صالحين والحفاظ على منزل مرتّب، وكفي يقمن بواجبات الطبخ والتنظيف والخياطة، وكفي ينلن الخلاص ويخلّصن الآخرين بدورهنّ. وقد حثّ البستاني مستمعيه الذكور على التأمل في حقيقة كون المجتمعات لا تتطوّر من دون تعليم مناسب للنساء، كما لا يُعتبر الرجال أصحاب معرفة وأحرازاً ضمنيّاً إذا لم يُشركوا نساءهم في هذه المعرفة والحريّة⁵⁴⁰. غير أنّ جرأة حجج البستاني عن ضرورة تعليم المرأة التي أعلنها قبل رسالة تحرير المرأة الأكثر شهرة، والتي أطلقها المصري قاسم أمين عام 1899 بزمان طويل، وناقشت كون تحرير النساء التدريجي لا يتعارض مع الإسلام، كشفت إلى أيّ مدى أعاد البستاني إنتاج إطار تبشير أميركي قسّم العالم شعوباً وقبائل متطوّرة ومتخلّفة. وقد أثنى البستاني، على سبيل المثال، على الاستعمار البريطاني للهند، لأنّه حرّر النساء ظاهريّاً من الساتي (التضحية بالأرامل)، وأوضح أنّه يعتبر نساء سوريا في منتصف المسافة بين نساء أوروبا و«برابرة الدنيا»، جامعاً بهذا نساء الهند وأفريقيا ونساء أميركا الأصليّات في سلّة واحدة⁵⁴¹.

عكست مناداة البستاني بنهضة الحضارة العربية، التي تبدأ بالنساء وتمتدّ إلى جميع فروع المجتمع، اكتشاف المجلس الأميركي في منتصف القرن ل«العرب»، بحيث صرحت الميشينيري هيرالد عام 1844، على

سبيل المثال، بأنَّ «العرب شعب رائع يمتلك عناصر الشخصية النبيلة»⁵⁴². وقد صقل إيلي سميث هذا الوصف بعد ست سنوات بشرحه لجمهور من الأميركيين سبب كون «العرق العربي هو المفضل لدي»: لقد كان لديهم أدب وشعر، «روح السمو»، وسجلٌ حافل بالإنجازات في العلوم والرياضيات والفلسفة والتاريخ، علاوة على لغة عربية تجعل الإنكليزية تضحل وتتلأشى «في الضالة أمام جمالها وقوتها»⁵⁴³. وفي الواقع، ذكّر سميث الأعضاء العرب من مستمعيه، ولا بدّ من أنّ البستاني كان واحدًا منهم في اجتماع للجمعية السورية عام 1852، بقدرتهم على أن يصبحوا حدائين، قائلاً «أما بالنسبة إلى نسبكم لأسلافكم العرب، فإنّ آدابهم هي حلقة الوصل بين العالم القديم الموشى بالعلوم الرومانية والإغريقية وبين الحديث الزاخر بعلوم الأوروبيين وأبحاثهم المعقّمة الشاملة»⁵⁴⁴. وعندما أسهب البستاني عام 1859 مذكّرًا بأمجاد العرب الماضية في العصر العباسي الوسيط، وحاتًا أبناء قومه على «الصحوّة» في القرن التاسع عشر، وعندما افتخر بلغته العربية الأصلية رائيًا انحطاط العرب، وعندما قارن بين حاضر العرب المؤسف وبين علوم الأوروبيين وتطوّرهم، فإنّه إنما كان يرسم مخطّطًا وضعيًا جريئًا للإصلاح العربي على كفا تبشيرية⁵⁴⁵.



إذا، كان البستاني، بحسب الظواهر، مثالًا للمعلّم من السكان الأصليين، بحيث سهّل عمل المبشرين كما شرعن الخطاب التبشيري وأعاد إنتاجه. بيد أنّ أ. ل. طيباوي، المؤرّخ الأهم للإرسالية السورية، أدرك قبل عقود من الزمن أنّ دلالة البستاني وأهمّيته تكمنان في تمثيله عملية تحوّل اتخذت منحى علمانيًا غير متوقّع، عجز المبشرون عن كبح جماحه كما رفضوا المصادقة عليه⁵⁴⁶. لذلك، لا بدّ، باختصار، من قراءة أعماله جنبًا إلى جنب مع محاوريه من المبشرين كردّ لاذع على تحذيرهم الإنجيلي. وكذلك، ردّ على تطوّرات طائفية أخرى أشدّ وضوحًا ومحليّة في الوقت ذاته، فإن كان المبشرون ومتحوّلهم قد احتفوا «بالعرق العربي»؛ وتحذّثوا عن «البربريّة»؛ وكان الطرفان إنجيليين؛ وآمن كلاهما بحريّة الضمير والتعليم والثقافة؛ إنما كان لمعتقداتهما مضامينُ سياسيّة واسعة الاختلاف.

لقد استند احتفاء المبشرين ب «العربي» إلى تخليهم عن «الهندي» في الوطن، وجاء الحديث عن العرق العربي «الحي»، كما فعل جيسوب عام 1884، لتأكيد وتطبيع إبادة الأعراق «الميتة»، وهو الأمر الذي كان مستفحلًا في الولايات المتحدة وفي مستعمرات أوروبية مختلفة في

النصف الثاني من القرن التاسع عشر، من دون مساءلة جذية تذكر. وعندما أخبر طومسون عام 1844 أندرسون بأنّ هناك قواعد بين «أولئك الناس للاعتناء بأنفسهم أكثر من سكان جزر الساتويتش أو أفريقيا»، لم يكن يفترض مساواة العرب بالأميركيين، بل كان يفترض ضمناً وصاية الإرسالية الأميركية على العرب⁵⁴⁷.

وفي المقابل، بُنيت إنجيلية البستاني على الوعد غير المنجز لقوة السكان الأصليين وفعاليتهم. إذ إنَّ دعوته من أجل نهضة ثقافية عربية قد عمّمت وعلمت صراعه الشخصي المعقّد مع الإيمان الذي أيقظ شخصاً بفكر إنجيلي مما دُعي بالموت الروحي وتحدي الأرثوذكسيات السائدة التي استتبعته. غير أنّ النهضة تطلّبت، في كلتا الحالتين، استبطاناً طويل الأمد، واحتاجت إلى الفعالية، واعتمدت على مبدأ «حزبة الفكر» الذي وضعه البستاني جنباً إلى جنب مع «الفكر المستعبد»، متيحاً للمرء وضع ذاته في مواجهة صادقة ونقد ذاتي لعلاقته بالله والآخرين، وممكناً إيّاه بالتالي من تقديم موقعه في العالم ومعالجته بالشكل الصحيح⁵⁴⁸. وهكذا مفصل المسيحي المجاهر بإنجيليته فكرة ثقافة عربية محدّدة بتوسّع ووضوح، ربطت المسلم والمسيحي عبر لغة عربية مشتركة وتاريخ مشترك ومتداول من الصعود والانحطاط، والذي واكب «الجنس العربي» ليلج القرن التاسع عشر مراوفاً خلف نظرائه الأوروبيين «المتطوّرين».

يؤكد اعتزاز البستاني باللغة العربية وبتاريخ العرب القروسطي فكرته التي مفادها أنّ العرب كانوا خلاقين ومبدعين للثقافة وليسوا مجرد متلقين أو ناقلين لها⁵⁴⁹. ولكن، على الرغم من أنّ سرديّة الأمجاد القديمة والجمود الحالي مستعارة من المبشرين مباشرة، فإنّ مناقشة البستاني «أبناء العرب» في القرن التاسع عشر كي يبادروا إلى نهضتهم الخاصة لم تقتض إضعاف الولاءات الدينية المختلفة جداً، أو خضوع العرب للغرب، أو خضوع المسيحيين للمسلمين، بل كانت ليبرالية أصيلة في ثورتها في عالم متعدّد الديانات سكنه في ظلّ الهيمنة الغربية.

بيد أنّ نهضة «العرب» التي دعا إليها البستاني عام 1859 لن تغدو ممكنة عبر الإخلاص والتفاني للعقائد البروتستانتية، وإنّما من خلال التقدير الواضح والمدروس من جانب أبناء وطنه، مسلمين ومسيحيين، للحظة متفردة من القرن التاسع عشر، جمعت، بحسب البستاني، بين مبشرين أميركيين محسنين وسنطان عثماني إصلاحية⁵⁵⁰. ولأنّ تفاعله مع المبشرين قد فتح أمامه الآفاق على غرار أسعد وقارس الشدياق، فإنّه أصر

على أن اللقاء مع الأجنبي، غيّر المألوف عبر الاستكشاف الحسي أو الذهني، أساسيًّا لمعاودة العرب اكتساب العلوم والمعرفة.



الرسم 12. د. كورنيليوس فان ديك. المصدر: المجموعة الخاصة، مكتبة كلية اللاهوت، جامعة يال، أوراق هنري هاريس جيسوب، Henry Harris Jessup Papers, RG 117, Box 10/44

لذلك، سخر البستاني من أولئك الذين رفضوا الفكر الغربي وازدردوه لكونه غريبًا فقط، كما لام ووبّخ أولئك الذين دعاهم بـ المتفرنجين أو المُسَمِّين بالغرب لتبنيهم أزياء الغرب ولغته باستغفال وطيش على حساب «لغتهم الشريفة»⁵⁵¹. وهنا نجد أصداء حادة من روفوس أندرسون وإيلي سميث تخترق خطاب البستاني مرّة أخرى. إلا أنه يوجد في القلب من كامل لغة الثقافة والأصالة التي استمدّها البستاني من المبشرين دعوةً إلى

الحوار الثقافي، جعلت ممكنة عبر ليبرالية متحوّل واعية وهادمة في نهاية المطاف لولاءات تبشير أميركي متحجرة الهرمية ومعرقنة بدهاء.

لقد نظر إلى الفوارق الثقافية على أنها مؤشّر على إنسانية مشتركة متحققة بدرجات مختلفة، تمامًا مثل المبشرين الأوائل الذين وطنوا بأقدامهم السواحل العثمانية. ولكنه آمن، بخلاف المبشرين الأوائل وغالبية من خلفهم، بأنّ التبشير الحقيقي يستدعي انفتاحًا على الآخرين، وأنّ الفجوة الأخلاقية والعلمية القائمة بين الأمم الغربية «المتعدنة» و«العرب» لا تدلّ على صراع بين «المسيحية» و«المحفدية» يستدعي أن يقهر أحدهما الآخر، بل اعتبر البستاني التفاوت التقني والتعليمي البين بين رعاته المبشرين وعالمه الشرقي بمثابة دليل على شرط تاريخي ناجم عن القرارات المصيرية للعرب أنفسهم، بحيث إنّ تطوّرهم وخلصهم يعتمدان كليًا في نهاية المطاف عليهم أنفسهم، وليس على إحسان الآخرين، على الرغم من إقراره عن طيب خاطر بوجود دور لذلك الإحسان.

وهكذا، تمسك بطرس البستاني بأسعد الشدياق على أنه شخص ممجّد، ولكن مأساوي: أول زهرة تنبت من التربة الخصبة للقاء عابر للحضارات، والتي قُطفت بفجاجة قبل أوانها. إذ لم يكن موت الشدياق بالنسبة إليه أمرًا محتمًا؛ وهنا بالذات تكمن مأساته بحسب اعتقاده. وهكذا، قام البستاني بإحياء ذكرى أسعد الشدياق عام 1860 قبيل الأحداث الطائفية التي روعت جبل لبنان، وحوّلت بطرس البستاني بطريقة راديكالية⁵⁵².



أسرّ البستاني إلى روفوس أندرسون غايته من وراء إحياء قصة الشدياق في رسالة نادرة وفدّة، كُتبت بالإنكليزية في مطلع 1860، غايتها:

نشر عمل متكامل عن حياته باللغة العربية لفائدة أبناء بلادنا والموارنة منهم على وجه الخصوص الذين لا يسعهم إلا أن يكونوا مهتمين ومستفيدين من مثال شخص انتمى يومًا ما إلى كنيستهم. وأنا أهني نفسي على التوفيق في إيجاد العديد من الأمور المتعلقة بحياة هذا الشاهد على الحقيقة، وإذا لم يكن في ذلك الكثير من التفاؤل فإنّ حياته تُعتبر من أكثر الدلائل قيمة على عظمة نعمة الله في قلوب البشر⁵⁵³.

وسّع البستاني منظوره هذا من القضية في مقدّمته العربية، لتقرأ

إن كثيرين من أبناء هذه البلاد والأجانب قد سمعوا باسم أسعد الشدياق وعرفوا بعض الأمور من قصته، وذلك في الغالب من أفواه قوم متعصبين له أو عليه فلم يتيسر لهم الوقوف على الحقيقة. وقد داخل قصته أوهام كثيرة وأقاويل شتى عديمة الصحة توجب لو ما شديداً على مضطهديه ناسبة لهم أعمالاً لم يفعلوها وغايات لم تخطر لهم ببال، كما أنها تنسب إليه نفسه صفات وأعمالاً ومقاصد غير مقارنة للصحة⁵⁵⁴.

لقد كانت رواية البستاني سيرة تتسم بالتقديس من دون شك، بحيث استمدت سرديتها الأساسية خطوطها من مصادر عذة، بما فيها رسائل من أسعد وشقيقه فارس وطنوس. فقد نشر فارس في باريس قبل عدة أعوام، وذلك عام 1855، سيرته الذاتية في عمل المعني وظريف في الشكل والأسلوب والمقال، الساق على الساق في ما هو الفرياق أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام، سرد فيه بأسلوب ساخر، وإن كان مراً، اضطره أسعد كجزء من سرديته أوسع عن رحلاته في أوروبا ومالطة ومصر مع تعليقاته عليها⁵⁵⁵. علاوة على أن طنوس نشر في بيروت عام 1859 كتاباً تاريخياً مهماً عن جبل لبنان، دعاه كتاب أخبار الأعيان في جبل لبنان. وقد استقى البستاني من كلتا الروايتين، ولكنه اعتمد أيضاً على وثائق المبشرين وشهادة إيمان أسعد بالعربية التي طبعت في مطبعة جمعية التبشير الكنسية في مالطة عام 1833، وأعاد البستاني نسخها كاملة من جديد. شذدت سرديته على صراع أسعد مع إيمانه واعتناقه البروتستانتية واضطهاده، وأكدت الخيارات الفردية المدروسة التي قام بها هو ومعاصروه من الموارنة الذين عطف البعض منهم عليه، بينما قسى آخرون قلوبهم وأغلقوا عقولهم نحو طالبهم وصديقهم وزميلهم وأخيهم السابق. بيد أن تبرئة البستاني لأسعد الشدياق كانت إعلاناً جريئاً عن إمكانيات «عصر» جديد من المعرفة والإصلاح والتنوير والتحرر في القرن التاسع عشر، سبق ومجده في خطابه عن ثقافة العرب في العام الذي سبق، أكثر من كونها أي شيء آخر، بحيث يصف جوهر رواية أسعد بالعبارات التالية:

ولا ريب أن حرية الضمير لا يمكن سلاطين هذا العالم أن يمنحوها. وإذا اجتمعت قوات الأرض وجهتهم بأسرها فلا

تستطيع أن تنزعها من قلب ممتلكها. ولا يقدر الاضطهاد والجور والسجون أن تقيدها. وإذا ذاق أحد حلاوة هذه الحزبة السماوية مزة فلا يعود سبيل إلى إرجاعه ثانية إلى العبودية. فإنها حزبة نازلة من فوق وقد أعطيت لبني البشر بعدما اشترت وخنمت خنفاً محكفاً بدم الرب يسوع المسيح، وأعطى بها صك قد تثبت بقسم قوي ووعد وطيء من قبل الله الضابط الكل الذي لا يمكن أن يغير في كلامه. فاجتهد أيها القارئ العزيز في الحصول على هذه الحزبة والمحافظة عليها بكل إحراز واحترار.⁵⁵⁶

إن مجرّد السرد اللافق لتاريخ أسعد الشدياق المحظور يُعتبر تبرؤاً صريحاً من أشكال النظام السابق وأساليبه، التي، وللمفارقة، كان طنوس شقيق أسعد الأكبر قد عبّر عنها بوضوح في العام الذي سبق، من خلال عمله التاريخي الضخم عن جبل لبنان، والذي قامت المطبعة الأميركية في بيروت بنشره بمساعدة البستاني وتحريره.⁵⁵⁷

فبينما ركّز البستاني في شخص فرد منشق، لجأ طنوس إلى أرثوذكسيات النظام القديم، جاعلاً من تاريخ جبل لبنان تاريخاً للأسر الدرزية والمارونية الراسخة، ومسهّلاً في أصولها وإقطاعياتها وحروبها وتحالفاتها وعلاقاتها بالولاية العثمانيين. أما إلى أي مدى دخل العائمة في هذا التاريخ، فقد كان في جعلهم دعائم سلبية في صراعات الرجال العظام فحسب، إذ يدخلون التاريخ ويخرجون منه، بحسب ما يستدعي السرد. وقد أوضح طنوس أنه أراد من تاريخه أن يكون تاريخاً محدّثاً. وأما ما يسترعي الانتباه أكثر، فهو صمته المطبق فيما يتعلّق بمصير شقيقه، واشتمال هذا الصمت فوق ذلك على الرجال والأسر التي ظلمت شقيقه واضطهدته، من أمثال الحبشيين والشهابيين. فقام طنوس بذكر أسعد في سلسلة أنساب الشدياق من دون أن يدوّن حرفاً واحداً عن تحوّل أو اضطهاده، أو حتى ذكر المبشرين الأميركيين الذين عمل هو نفسه لديهم يوماً ما.⁵⁵⁸

لم ينجم هذا السهو المتعمد عن كره طنوس للشقيق الذي علّمه وسجّله في عين ورقة فقط ليراه يسقط ويتهاوى فيما اعتبره هرطقة بروتستانتية، ثم يموت ميتة لم يكن من داع لها على الإطلاق في نظره، بل إن طنوس قد حاول في الواقع إنقاذ أسعد، غير أنه لم يكن راغباً في قطعة مكشوفة مع الكنيسة المارونية أو المجازفة بالمزيد من التشويه

لعائلته، الأمر الذي دفعه كي يصبح شريكاً في المقابل في محو ذكرى أخيه من أجل ترابط التاريخ «الصحيح» الذي قام بسرده، وتماسكه. فقد كانت إنجيلية أسعد التبشيرية وتشديده على ضرورة أن يحيا المرء الإيمان متناقضة، عدا عن كونها خارج المكان في رواية عن الأنساب المتوارثة من غير تفنيد. كما أنّ تشديد أسعد على نقطة تحوّل حاسمة في صلب التحوّل وقطيعتها التامة مع ما اعتبره ماضيًا غير أخلاقي وغير مسيحي، إن لم يكن لتنسجم بيسر مع تأريخ كانت بنيته دورية وليست مجرد تأريخ مرتّب زمنياً فحسب، بحيث عاش العظماء الذين روى سير حياتهم في ظلّ التسامح العثماني الذي نما وتقلص في دورة أبدية تقريباً من العقاب والثواب والطرّد والاندماج في «دايرة رضا» الأمراء⁵⁵⁹. ويلوح أنّ الحقيقة الوحيدة الثابتة في العالم الذي يستحضره تاريخ طنوس هي الفرقة شبه الأزلية بين الوجهاء أصحاب المكانة وبين العامة، وتعددية الأديان التي تشي وإن لم تعوّق التوافقية والاتكالية المتبادلة بين الأسر الحاكمة. بالرغم من أنّ أسعد قد مُحي بفعالية من تاريخ طنوس، بينما ذكر يوسف حبيش على صفحات التاريخ كرجل تشامخ كريم المحتدّ سعى جاهداً لمنع المناوشات والمصادمات الطائفية عام 1841، والتي ألقى طنوس بمسؤوليتها على عاتق مسيحيي دير القمر الذين «نبذوا أوامر» مشايخهم الدروز⁵⁶⁰. إنّ تصوير البطريرك الماروني كزعيم حقيقي للموارنة، في الوقت الذي قاد سعي الدروز للانتقام إلى حرب مفتوحة، يشكّل الذروة في رواية طنوس: في اللحظة التي ينهار فيها النظام القديم باعترافه، وتصبح حينها لغته السردية طائفية بصورة تصادمية منقّرة وأكثر لاجحة في نغمتها مركزاً لمزة واحدة في «الخيانة» التي تعرّض لها موارنة الشوف على يد زعامتهم السابقة في ساعة الضيق والشدة، بدلاً من تركيزه في سياسات الأسر والبيوتات النخبوية⁵⁶¹. وهكذا، نشر طنوس أنشودة تسبيحه لعصر زائل بواسطة الطباعة، وعلى خلفية نظام قديم منحلّ وأيديولوجيته المتمثلة في سياسات النخب والدين.

كذلك، قام البستاني عبر واسطة الطباعة والنسخ الميكانيكي بأحرف مطبوعة الإرسالية الأميركية ذاتها بكشف عبثية المحاولة المارونية الفجة، والمأساوية في حالة طنوس لطمس حكاية أسعد الشدياق. ففي سرد قصة أسعد من بيروت ونشده «قارئ» متعلّم ومجهول، تعبّر عن رفض صريح للعلاقة بين السلطة والمعرفة كانت قد حدّدت النظام السابق. كما ميز ووسم تصوير البستاني الجلي لمصير أسعد، ورفضه النسيان والصفح عما مضى، ونشره المتعمّد لفضيحة يقرأها الجميع، مثل كتاب

فارس الشدياق، الساق، المذكور سابقًا، مع فارق أن الجمهور الأساسي الذي أراده كان متمثلًا أمامه في بيروت، أكثر من مجزء ثورة طباعة على ثقافة النسخ، وأكثر من حلول موضوع حديث في مجتمع متخيل من القزاء العرب امتد إلى ما بعد الهوية الاعترافية⁵⁶². فقد ميز قطيعة جوهريّة مع السلطة الزمنية للنظام القديم التي كانت قد عززت شكلاً معينا من التسامح، وشكلاً معينا من التعايش كجزء لا يتجزأ من هيمنة القلة على الكثرة. أي بكلمات أخرى: قدرة الولاة العثمانيين على تعرية الملاحدة الكفار وفضحهم في مرحلة حاسمة، وضمهم في مرحلة أخرى، وقدرة النخبة المدنية المحلية على التمرّد على السلطة الإمبراطورية والخضوع لها بالتناوب، وقدرة القادة الكنسيين على رؤية عالم من الهراطقة الخطرين في لحظة معينة وإدراك عالم من الأعيان المماثلين في لحظة أخرى؛ القدرة على الاحتفاء بالشدياقيين ولكن محو أسعد، والقدرة على الترويع والمسامحة. ارتبط كل ذلك وتوثق في لعبة ومناورة سياسيتين. وقد اعتمدت هذه السياسة على رغبة ورضا كل من الحكام والمحكومين بالعودة إلى الوضع الراهن السابق، واستئناف موقعهم المناسب في الهرمية الواسعة، والتغاضي عما يجب التغاضي عنه في عالم من العبيد والأسياد، من السادة والخدم، ومن البطاركة والرعية.

كان الرفض المطلق لأداء دور التابع المطيع أو الماروني المخلص، والصراحة حيث كان الصمت هو القاعدة المرعية، يعني في الواقع رفضاً وتبرؤاً من هيمنة النظام القديم الذي فرض السكون الديني والسياسي في عالم متعدّد الديانات. ولكن في حين كال فارس الخبير بأحوال الدنيا الازدراء للبطريرك لعقليته الدفاعية الضيقة، انفرد البستاني باستخلاص عبرة أخلاقية واحدة مما وصفه باضطهاد ظالم لفرد. فقد دلّت تبرئته على محاولة لاستنصال الجغرافيا الإقطاعية التي هيمنت على مشهدة جبل لبنان. وبدلاً من طرح قراءة طائفية للأرض وقاطنيها (كما كان يفعل الأوروبيون والأميركيون والكنيسة المارونية آنذاك)، طرح البستاني قراءة نقدية تخصصية ومميّزة للأرض وسكانها.

ولكن، بقدر ما تمثّلت دوافع البستاني الأولية وراء نشر سيرة أسعد الشدياق في حثّ الموارنة العقلانيين على إعادة النظر بشأن ما جرى ضد شخص بريء باسمهم مجتمعين، إلا أنه رفض القبول باستنتاجات المبشرين الأميركيين بشأن العاساة، حتى وهو ينسخ بعض عباراتهم حرفياً، بحيث استحال التوفيق بين شدياق البستاني والتمثلات الأميركية

المختلفة للشهيد ذاته؛ ذلك بأنّ فهم المبشرين الأميركيين أقحم شخص «أسعد الشدياق» بداية في هيكل نوعي للشهداء من «السكان الأصليين» الذي ضمّ إلى جانبه كاترين براون الشيروكية وهنري أبوكيا الهاوايي. ولكنهم حوّلوا محتته بعد عام 1860 إلى تبرير للمجاهرة بالنشاط التبشيري الحديث بين العرب. بيد أنّ كلاً من نسخ الرواية التبشيرية المبكرة والمحدثة اللاحقة قد كُيفت وأعدت لترجمة التفوق الأخلاقي والروحي والثقافي الأميركي على الشرق المفترض أنّ القراء الأميركيين يشعرون به، إلى دعم مستمرّ للمشروع التبشيري في الشرق، بحيث ارتكزت هذه النسخ على فرضية أنّ الكنيسة المارونية كانت مستبذة باظراد، وهذه الاستعارة تخض حالة مشرقية عمومية، واختصاراً لتعضب الكنيسة الكاثوليكية الأعمى.

لقد ردت أمثلة أسعد الشدياق «ابن يوسف المكثي بأبي حسين بن منصور الشدياق بن جعفر بن فهد بن شاهين بن جعفر بن رعد الحصري اللبناني الماروني» على يدي البستاني، إلى سردية متجدّرة محلّياً إلى حد بعيد⁵⁶³. فبدلاً من الشخصيات الصنمية والقوالب النمطية للروايات الأميركية، أنسن البستاني أبطاله الرئيسيين. وهكذا سرد بالتفصيل حياة أسعد في الفصل الأول من كتابه (قصة) وبقصائد مكتوبة بقلم أسعد لم تعرف طريقها إلى سير الأميركيين. تم بين تصويره بالطيرك الماروني على الرّغم من تشوّشه الحقيقي من أزمة الإيمان عند أسعد، وقد قرّر أخيراً، بل اختار، إجبار أسعد على الخضوع، سوى أنّه عجز في نهاية المطاف عن كسر إرادة المتحوّل.

لقد وُبخ البستاني، على غرار المبشرين الأميركيين، الكنيسة المارونية بقسوة، وفندتوكيداتها التي مفادها أنّ تحوّل أسعد يعود إلى جنوه أو ربما رشوته من جانب المبشرين الأميركيين. ورسم بدلاً من ذلك لوحة لرجل حزكه ارتباطه الروحي والفكري الأصيل بالمبادئ البروتستانتية، وقد عومل بقسوة وُترك في نهاية المطاف ليواجه مصيره كشهيد. أراد البستاني من جعل قصة أسعد مثلاً لما اعتبره إيماناً «حقاً» في مواجهة عقيدة الطاعة العمياء. وقد كان هذا الإيمان الإنجيلي حاسماً بالنسبة إلى منظور البستاني الليبرالي، لكنه لم يكن مرتبّطاً بمبادئ بروتستانتية معينة، بل ارتبط بإيمان عام بحزبة الفرد الكونية بأن يؤمن من دون إكراه، وأن يبحث ويسأل عن الحقيقة على الرّغم من العقبات المادية والتضييق الطائفية. وهكذا، اختتم سرديته معلناً أنّ عقوبة

الشدياق لم تكن خطأ أخلاقياً ومعنوياً فحسب، وإنما عقوبة ظالمة أيضاً، نظراً إلى افتقار البطريرك إلى السلطة الشرعية التي تخوّله إكراه أسعد على الطاعة:

ولا يُخفى أنّ هذا القصاص إنّما وقع عليه بسبب المذهب فقط، لا لأنه أتى مُنكراً أو ارتكب جنائية في حقّ جاره أو أميره أو في حقّ الدولة. ولو فعل ذلك لوجب محاكمته أمام حاكم شرعي. والجميع متفقون على أنّ أذيال البطريرك قد تضرّجت بدم أسعد كيفما كانت الصورة التي مات بها. وبما أنّ البطريرك قد ذهب إلى عالم الحقّ فلا ينبغي لنا أن نقف على هذا المعنى بل يكفيننا القول إنّ البطريرك قد وقع بسبب ذلك تحت لوم العقلاء من أبناء طائفته وغيرهم ممن لم تُعمّ الفرض أبصارهم ولا غشت الطاعة العمياء بصائرهم وأنّ إساءته إلى أسعد إنّما هي إساءة إلى ذات السلطان الذي كان أسعد مستظلاً تحت ظلّه. وإذا كان ليس للبطريرك حقٌّ أن يخطف من بيت أسعد درهماً واحداً ولو شاء، لأنّ كليهما في الحقوق سواء، فكيف جاز له أن يخطف روحه⁵⁶⁴.

إنّ الاستنتاج لافت، ويبدو واضحاً أنّه مستلهم من اتهام فارس الشدياق الصاعق للكنيسة المارونية، بل إنّ أجزاء منه نُقلت مباشرة عن الساق⁵⁶⁵. بيد أنّ نقد البستاني قد أطر بحذر لإفساح المجال للمصالحة، مستبدلاً التهكم اللاذع والحنق وحتى القنوط المتجلى في ذكريات فارس بشأن مصير أخيه البانس، بسرديّة مواظبة مملّة كانت من ميزات أسلوب البستاني. وقد أفسح المجال في روايته بترك مساحة لأصوات المعارضين الموارنة وغيرهم من الأصوات المشرقية. كما بهرّ سرديّته بشواهد وأمثلة عن كهنة موارنة حثوا البطريرك على إعادة النظر باحتجاز أسعد⁵⁶⁶. أما إذا كانت التفاصيل التي وفرها مبالغاً فيها، أو مختلقة، كما أصرّ ناقد متأخر، فهذا أمر ليس في صلب موضوعنا⁵⁶⁷. لكنّ إصراره على أنّ «الجميع متفقون» على ملامة البطريرك الماروني لم يلطف من نقد البطريرك بقدر ما جعل نقده أكثر عرضة وانقياداً لمشروع الإصلاح الأوسع لـ «الجنس» العربي الذي كان البستاني ملتزماً كلياً به.

باختصار، ذهب البستاني بعيداً في تبديل مضامين موت أسعد الشدياق. فبدلاً من مجرّد سرد سيرة شهادة بروتستانتية تغدق الازدراء والعار على أعداء الإيمان، استعاد توكيد أسعد ذاته في إمكانية أن يكون

المرء إنجيليًا ومارونيًا في أن معًا، حتى كاد البستاني يكون تجسيدًا ثانيًا لأسعد الشدياق. بيد أن بطرس قد نجا حيث لم يفعل أسعد. ولم ينجح فحسب، بل نجح وازدهر في فضاء إنجيلي بات الآن محميًا ومشرعًا ومختلفًا، تولد من تقاطع النشاط التبشيري الأميركي والإصلاحات العثمانية. وهكذا، رُفد البستاني روايته عن أسعد الشدياق بمعتقداته عن إمكانية أن يصبح التنوع الديني أساسًا لنوع جديد من التعايش الليبرالي، يتيح. بل يوجب فصل الكنيسة عن الدولة بدلًا من أن يكون تهديدًا يستوجب الاحتواء والإخضاع.

أدرك البستاني أن المبشرين قد أتاحوا لأسعد الشدياق، بل للشرق، على وجه العموم، إمكانية التواصل مع السلطة بطريقة جديدة. فتركيز المبشرين في وجوب قراءة الفرد المعتقد البروتستانتي بمحض إرادته واقتناعه بصحته، فإنهم قد منحوا الامتياز للتعاطي الفكري المباشر على الإكراه المادي، وطالبوا بـ «الدليل» التوراتي لتسوية ممارسات دينية معينة. ولا يمكن إنكار وجود شيء جاذب بشدة لأفراد، كالشدياق والبستاني، في هذا النوع التبشيري (الذي أصر خصوم التبشير على أنه مضلل ومخادع). غير أن البستاني قد حوّل رسالة تبشيرية عن الخلاص البروتستانتي الإقصائي مبنية على تدمير كل أشكال الانتماءات الدينية الأخرى، إلى رسالة خلاص شمولية، يمكنها في رأي البستاني على الأقل التوفيق بين أشكال متعددة من التقوى والورع.

ففي حين تطلّع البستاني والمبشرون إلى مجتمع من دون سادة وعبيد، آمن المبشرون بأن على مثل هذا المجتمع محاكاة رؤيتهم شبه المثالية للولايات المتحدة من ملابس النساء وأساليب الأكل والأثاث المستخدم، وفوق كل ذلك الرب البروتستانتي الذي يصلون له والعمل وفق رؤيتهم المعرقة للعالم الذي تؤثر فيه الولايات المتحدة البازة المحسنة من طرف واحد. بينما طرح البستاني، في المقابل، نموذجًا لتعايش المسلمين والمسيحيين جنبًا إلى جنب مع الثقافات الغربية، وليس التبعية لها.



لم تصبح المضامين العلمانية لسيرة أسعد الشدياق، التي كتبها البستاني، واضحة إلا بعد العنف الطائفي الكارثي الذي ألمّ بجبل لبنان ودمشق عام 1860، مخلقًا حصيلة تُعدّ بألاف القتلى من الرعايا المسيحيين العثمانيين، وآلاف آخرين لاجئين مشردين تغض بهم ضواحي بيروت، حيث يقطن المبشرون، وترك النزاع الطائفي النظام الاجتماعي

المسيطر السابق ممزقًا وباليًا، كما كشف أخيرًا عن ندبة طائفية حفرت عميقًا في المشهد الدمى. فقد تركت حرب 1860 ندوبها العميقة في الوعي المحلي، كما حفرت الحرب الأهلية الأميركية في الوعي القومي الأميركي، وقطعت بالنسبة إلى أولئك الذين علّقوا في اضطرابها قرنهم التاسع عشر من النصف بالحدة ذاتها التي قسمت الحرب الأهلية التاريخ الأميركي بالنسبة إلى الأميركيين. وقد شرع بطرس البستاني في هذا السياق تسطير الورقة بالقلم مرّة أخرى، بينما انشغل الدروز والموارنة بتبادل الاتهامات الفزة بشأن الصراع في جبل لبنان، في حين بقي المسيحيون في دمشق هلعين من المسلمين الذين واجهوا بدورهم في الشهور الأخيرة من عام 1860 العقاب العنيف لإمبراطورية عثمانية محزجة ومربكة.

بينما كان القناصة الغربيون والمبشرون يمتنون أنفسهم معتقدين أنّ الأحداث تبشّر «بنزعات النمر المسلم الجبار الأخيرة»، عجلّ العثمانيون بإرسال جيش حديث إلى سوريا للذود عن شرف الإسلام «المتحصّر» على رؤوس الحراب الإمبراطورية⁵⁶⁸. وقد شهد إرهاب الدولة اللاحق إعدام العشرات من مثيري الفتن المزعومين من المسلمين في دمشق بعد تحقيقات آلية متعجلة، علاوة على تحييد جبل لبنان وتهديته بالكامل، وقد حكّم على جلّ زعمائه الدروز بالموت، كما جرّدت عائلاته المعروفة من مزاياها القديمة في جمع الضرائب والإعفاءات، وبعد أن أقنعوا أنفسهم ونظراءهم الأوروبيين بأنّ العنف في جبل لبنان كان انفجارًا لتعصب عشائري «موغل في القدم». وأخيرًا صرّح الولاة العثمانيون عام 1861 بأنّ جميع ذبول الأحداث المتأخرة وآثارها قد اجثت، وإلى الأبد⁵⁶⁹.

بيد أنّ البستاني أدرك من حطام عالمه اللبناني زيف هذا الزعم. فمن المستحيل تبخر المخاوف والبشاعات الطائفية بمجرد بيان إمبراطوري، وليس بالعنف والقوة الإمبراطورية وحدها بالتأكيد. لذلك قام البستاني بتحديد أساس علماني ومساواتي جديد للتعايش تحت الاسم المستعار «محب للوطن»، نشر في سلسلة من إحدى عشرة صفحة عريضة معنونة ب: نفير سوريا، طبعت بين 29 أيلول/سبتمبر 1860 و22 نيسان/أبريل 1861، خاطب البستاني فيها مواطنيه الذين، بحسب قوله، يعيشون في الأرض ذاتها، ويتكلمون اللّغة ذاتها، ولهم العادات والتقاليد ذاتها، بصرف النظر عن دياناتهم المختلفة؛ أبناء «سوريا» الذين يرغب في إيقاظهم. لقد وقف شخص «المحب للوطن» المحلي، الناطق بالعربية، النثبط، الفرد

المجهول، العلماني، في تناقض صارخ مع التعويذة العثمانية الرسمية للسلطان كتجسيد لأمة عثمانية تتألف من مختلف الطوائف والجماعات الخاضعة. وهكذا، حث البستاني مواطنيه على ألا ينسوا الأحداث التي روعت المنطقة، أو يفسلوا أيديهم منها، بل عليهم مواجهة الأسباب التي أدت إلى العنف. فقد أرادهم أن يفهموا مزة، وإلى الأبد، اسنحالة التقدم والمدنية والحق بأوروبا وبعث أمجاد الماضي، إلا برفع «فاصل بين» بين الدين والسلطة المدنية. كما دعا إلى خلاص الرجال والنساء الذاتي من عبودية «التعضبات والأغراض المذهبية والطائفية والعائلية»، وإدراك أن الدين يمنح أسساً أخلاقية وليس سياسية لأمة القرن التاسع عشر، فيصرح بأن حب الوطن من الإيمان، وفي هذا استشهاد بقول يعزى إلى الرسول محمّد، وذلك في مسعى لرسم خط واضح بين الدين الذي يشرف وبين تضاده، أي الطائفية المهينة⁵⁷⁰.

نهد البستاني أولئك «المتعصبين» ضد «أهالي سوريا»؛ أولئك الذين يلقحون إلى أن السوريين غير قادرين فكرياً وأخلاقياً على إحداث نهضتهم الخاصة⁵⁷¹. وفي هذا انقذ غير المباشر للمبشرين الأجانب، تأكيد مدى ما وصله البستاني في قطيعته مع المجال الأبوي والمحدود للعمل التبشيري، مع أنه قد اعترف في نصير سوريا بدّينه الدائم للخطاب التبشيري الأميركي؛ كما لفح إلى المجازنة التبشيرية الكلاسيكية المتمثلة في «وثنيني» الهند و«متوخشي» أفريقيا، في محاولة لموضعة السوريين في منتصف الطريق، ما بين قطبي البربرية والمدنية. إلا أن مثل هذه الأوصاف قد شكّلت بالنسبة إليه أدوات أدبية تسهم في توضيح مأزق عربي فحسب، وليست خطابات متجدّرة في تجربة التمييز العرقي والهيمنة وممارستها.



شرع البستاني في مهفته التمديدية عام 1368⁵⁷²، بإنشاء مدرسته الشهيرة بـ«المدرسة الوطنية» في حي جديد من أحياء بيروت سعياً لغرس قيم الوطنية المسكونية في جيل جديد من الطلبة المجتذيين من خلفيات متنوّعة: لاحترام الاختلافات الدينية بدون التطرّق إلى المسائل الطائفية؛ ورفض الهداية والدعوة الدينية على وجه التحديد؛ وجعل الوحدة الوطنية أساساً للحياة العصرية من خلال التعليم الصارم⁵⁷³. وقد غطى المنهاج العربي للمدرسة الداخلية، التي فاق عدد تلاميذها عدد أولئك في مدرستي البعثة التبشيرية الأميركية في بيروت، المواد الأدبية

والعلمية، كما تعلم التلاميذ الإنكليزية والفرنسية واليونانية واللاتينية والتركية أيضًا. حتى إنَّ ويليام ولوانزا بينتون، اللذين ظردا من الإرسالية نظرًا إلى استقلاليتها المتحدية الجريئة، قد أرسلتا طفليهما إلى مدرسة البستاني، «على الرغم من اقتصارها على الأولاد العرب فقط»⁵⁷⁴. وتأكيذاً على قطيعته مع فلسفة التبشير الأميركي، أصرَّ البستاني على أنَّ أساس التعليم القويم يرتكز على الإيمان الديني المعتدل، وليس المسيحية الإنجيلية، في حدِّ ذاتها. ولهذا، حرص على تدريس التلاميذ من مختلف الأديان مسلمين ودروزًا ومسيحيين من مختلف الطوائف دياناتهم المعنية، كل على حدة⁵⁷⁵.

كزمت الدولة العثمانية البستاني على أعماله المتأخرة، وعلى مدرسته، وعلى الموسوعة الضخمة التي بدأ بكتابتها، وعلى قاموس عربي جديد مُهدى إلى السلطان العثماني عبد العزيز، ومنحه رجال الدولة الإمبراطورين جائزة مالية ووسامًا إمبراطوريًا على الزغم من التعويذة العثمانية بشأن نفاق المتحوّلين⁵⁷⁶. بيد أنَّ هذا التقارب لم يُخفِ اختلافًا أساسيًا استمرَّ في فصل الدولة الإمبراطورية عن رعاياها الليبراليين، من أمثال البستاني، أو فصل البستاني عن المصلحين المعاصرين له، والذين اعتبروا أنفسهم حماة التقاليد الدينية المتواترة. لقد كان القرن التاسع عشر بالنسبة إلى الدولة العثمانية، عصرَ توترٍ ودفاعية: إذ لم يُقصد بالإصلاحات الإمبراطورية تحرير الرعايا كما يبدو، وإنما شذهم بحزم أكبر إلى السلطة المركزيّة⁵⁷⁷. بينما كان القرن التاسع عشر بالنسبة إلى البستاني، قرنٌ إمكانيات بالرغم من حرب 1860، أو ربما بسببها. فبقدر ما كان قادرًا على تحرير ذاته من التقوى الوزعية الانتصارية المتأصلة لدى بعثة التبشير الأميركيّة، إلا أنه لم ينكر أبدًا دينه لها، أو صداقته لمبشرين من أمثال كورنيليوس فان ديك. وقد اختلف في هذه الناحية جوهريًا عن العديد من المفكرين الإصلاحيين الرئيسيين في تلك الحقبة الذين كانوا مشدوهين بإنجازات المبشرين التعليمية، ولكن انحصر انشغالهم الرئيس في هموم مجتمعاتهم وطوائفهم الضيقة بدلًا من التقدم العلماني العام⁵⁷⁸، بحيث أصدر المفكر الإسلامي الإصلاحي الشهير محمد رشيد رضا، على سبيل المثال، فتوى تمنع الطلاب، على وجه الدقة، من الالتحاق بالمدارس التبشيرية التي وصفها بالمدارس العلمانية، لأنها تهدد بسلخهم عن الإسلام، وهي محاكاة مضحكة وغير مفهومة على الإطلاق لتصورات روفوس أندرسون العرقية بشأن «تجريد السكان الأصليين من قوميتهم»، كما هي

صدي لمنشور البطريرك الأصيل ضد المبشرين الأميركيين عام 1827⁵⁷⁹. وبينما انشغل معظم الإصلاحيين في فترة الإمبراطورية المتأخرة بقضايا الحضارة والتخلف والإصلاح، دافع البستاني عن مشروع وطني ليبرالي، أمل في أن يتجاوز الفوارق الدينية ويسمو عليها، في الوقت الذي لم يتمكن الإصلاحيون المسلمون المتكفون والكنائس المارونية والروم الكاثوليكية والأرثوذكسية إلا من طرح مشاريع عنصرية تثبت الفوارق الدينية، دفعت بهم إلى افتتاح مدارس أبرشية لمنافسة مدارس المبشرين. لا لتحل محلها بالمفهوم العلماني.

لقد حمل البستاني كمؤسس لأول مدرسة مسكونية حقيقية، وإن لم تكن علمانية، في الإمبراطورية العثمانية، رؤيةً عصريةً اختلفت بامتياز عن تلك التي اختطتها لنفسها الكلية السورية البروتستانتية (SPC)، وهي مؤسسة جديدة للتعليم العالي افتتحها المبشرون الأميركيون على أملاك مستأجرة من البستاني عام 1866، وبمحاذاة مدرسته. كانت الكلية مستقلة عن المجلس الأميركي، إلى حد كبير، وذلك لرغبة المبشرين الصريحة في التحرز من حظر أندرسون للتعليم الديني وتشيده على فعالية السكان الأصليين. بيد أن مثالية الكلية المسيحية وسمتها التبشيرية قد انحرفتا عبر قراءة أميركية عنصرية للعالم، مردّها إلى منتصف القرن، عبر دانيال بليس رئيسها الأول عنها ببلاغة وجيزة: «نحن نفتح أبوابها لأفراد الفئات العرقية الأكثر تقدماً والأشدّ تخلفاً. أما بالنسبة إلي، فأنا أقبل بشعب البغمي من أواسط أفريقيا، إذ لربما أصبح البعض منهم بعد مرور عدة آلاف من السنوات قادةً للكنيسة والدولة. ولم لا؟ أفلم يخلق الله جميع الأمم والشعوب من دم واحد كي يسكنوا على وجه البسيطة جمعاء؟⁵⁸⁰»

لقد قرّمت الكلية الممولة جيداً، وهي سلف الجامعة الأميركية في بيروت اليوم، جهود البستاني الفردية بشكل يتعدّد اجتنابه. فمع أن مدرسة البستاني خدمت في البداية كشعبة إعدادية للكلية، غير أن مثل هذا التعاون كان متعدياً نظراً إلى الأهداف المتباينة التي حملتها كلتا المؤسستين. وسرعان ما انتقلت المؤسسة الأميركية إلى موقع جديد على أطراف المدينة غير المطوّرة بعد. وقد أعلن بليس في قول شهير في 7 كانون الأول/ديسمبر من عام 1871 عند وضعه الحجر الأساس لمبنى الكلية الرئيسي المصمّم في نيويورك والمبني بأفضل ما يوجد من الحجر الرملي بأيدي محلية رخيصة. «إنّ هذه الكلية لكل الرجال من دون اعتبار

للون والقومية والعرق والدين، إذ يمكن للرجل الأبيض والأسود أو الأصفر، وللمسيحي واليهودي أو المحمدي أو الوثني، الالتحاق بها والتمتع بجميع مزايا هذه المؤسسة لمدة ثلاث أو أربع أو ثماني سنوات، ومغادرتها وهو يؤمن بآله واحد أو بعدد من الآلهة أو بدون إيمان على الإطلاق. ولكن يتعذر على المرء الاستمرار معنا طويلاً من دون أن يعرف ما نؤمن بأنه الحقيقة ودوافعنا لهذا الإيمان»⁵⁸¹. كان هذا حساً لافتاً يتفوه به مبشر بروتستانتى ملتزم. بيد أن هذا الحس كان أميركياً بامتياز، من حيث إن بليس قد استحضر التصنيفات العرقية للأبيض والأسود والأصفر (ولكن ليس الأحمر قطعاً)، الذي ما كان ليعني شيئاً في سياق عثماني، مفشياً مدى ما وصل إليه النشاط التبشيري الأميركي في أربعة عقود: من «جزيان الزمن» الذي دل على حماسة الزخم الألفي للهجمة الأولى على «إمبراطورية الشز»، إلى تكيف تواق مع واقعها المعقد. لقد بدا واضحاً أن الجيل المؤسس من المبشرين الأميركيين قد شكّل جزءاً من جهد أوسع لدرد التشريد الكلي للهنود الأميركيين. ولكن تم استبداله بجيل جديد من المبشرين الملتزمين بالبناء الأبوي التدريجي للأعراق الأخرى الأدنى، التي لم يتضح أنها محكومة بالهلاك كما صور الهنود، ولكنها مع ذلك في منزلة أدنى من الرجال والنساء الأميركيين.



حاول البستاني جاهداً إقناع المبشرين بدعم مسار مدرسته غير البروتستانتى وغير الطائفي، لكن ذلك أسفر عن اتهامه بالأنانية والتكبر والإفراط في الغرور من جانب عدد من الأميركيين المتنقذين، بمن فيهم بليس. وعندما كتب البستاني مقالة تنتقد المدارس الأجنبية في آذار/مارس 1874، بعد أن طبعت المطبعة الأميركية هجوماً على مؤسس الكنيسة المارونية، كتب بليس البيوريتاني عن ابن الكنيسة البروتستانتية المحلية الأشهر بأنه، «رجل سيئ ووقح، وحجر عثرة»⁵⁸². ولكن لم يتفوق على المبشر الأميركي في تحامله إلا ديفيد ستيوارت دودج، وهو من الواهبين المؤسسين ومدّرس الإنكليزية في الكلية ورئيس مجلس أمنائها في نيويورك لاحقاً، وقد وبّخ البستاني واصفاً إياه بـ«ابن الشرق الماكر المخادع». ويستطرد دودج قائلاً بحقد وضغينة «يجب أن يحدّد له مكان يلزمه على ألا يُعتبر أبداً شخصاً يمكن الوثوق به في أي جزئية»⁵⁸³.

لقد بات البستاني الرسول غير المرغوب فيه لإنسانية مسكونية لم تقصدها الإرسالية الأميركية يوماً، بحيث أرست الكلية السورية

البروتستانتية بفعالية نظامًا متكاملًا منح الامتياز للأساتذة الأنغلو سكسونيين البيض على من أتوا لإنقاذهم. وقد باشرت الكلية التدريس باللغة العربية، أخذة على نفسها عهدًا مقدسًا بنقل الإدارة تحت إشراف السكان الأصليين الكامل خلال أقصر مدة ممكنة. ولكن بحلول عام 1884، وبعد الاحتلال البريطاني لمصر، والأزمة بشأن الداروينية التي عصفت بصفوف الأساتذة الاكثر ليبرالية، أصبحت الإنكليزية اللغة؛ «المشربة بروح التطور» كما يصوغها بليس، لغة التعليم وما زالت كذلك حتى يومنا هذا، كما لا تزال السيطرة الأميركية على ما غدت تدعى عام 1920 بالجامعة الأميركية في بيروت قائمة إلى الآن. وقد كان القُداس الديني القسري هو القاعدة المرعية إلى أن اضطرت الإدارة الأميركية أخيرًا، وفي أعقاب ثورة جمعية تركيا الفتاة عام 1908، وتمرد طلابي في السنة التي تلتها، إلى إرخاء قبضتها، لكن من دون أن تفلتها عن المؤسسة. فتم استبعاد السكان الأصليين بانتظام عن مناصب الأستاذة بأسلوب ممنهج حتى عام 1895، واستمرت الفوارق في سلم الرواتب وفي التعيينات المبنية على أسس عرقية إلى حين انهيار الإمبراطورية العثمانية وسقوطها⁵⁸⁴.

بيد أن التقاطع الأولي العنيف للتواريخ الأميركية والعربية المختلفة قد أنتج من البستاني مناصرًا بليغًا لحوار داخل الثقافات وعبرها، لم يكن حتميًا، في أي حال من الأحوال؛ أي أن صدامًا ثقافيًا أنتج نقيضه باختصار، وهذا ما أدرك المبشر الأميركي كورنيليوس فان ديك مغزاه ودلالاته بكل وضوح. وقد حضر فان ديك بعد عام من استقالته من منصبه كطبيب في الكلية السورية البروتستانتية في أعقاب إجراءات بليس الصارمة ضد الآراء الليبرالية وضد تشغيل المواطنين الأصليين في المؤسسة، التي جاءت ردًا على الأزمة بشأن تعاليم داروين ومذهبه عام 1882 جنازة البستاني سنة 1883 ملقيا فيها خطابًا تأيينيًا بالعربية ل «أخي وحببي»⁵⁸⁵. لقد كان البستاني، كما أدرك هو جيدًا، نتاجًا امتيازًا لعصر انتقالي؛ عصر تطور مدعى من قبل الجميع وممتلك من لا أحد، ولكنه أدرك أيضًا أن البستاني لم يكن نبي هذا العصر الأوحده، كما لم يكن أقواه.

هناك في نهاية المطاف مقارنة تنويرية تُستخلص بين شخص بطرس البستاني، الذي طبع كتيبات غفلاً من الاسم تحث قومه على تفادي الكارثة الطائفية، وبين جريمايا إيفرتس، رئيس المجلس الأميركي الذي قام في أواخر عشرينيات القرن التاسع عشر بتأليف سلسلة من الكراريس تحت الاسم المستعار «ويليام بين» في محاولة يائسة للحيلولة دون طرد

هنود الشيروكي من جورجيا.

وفي الحالتين سعى رجلان مثاليان بنزعة إنجيلية لتوعية قوميهما بالأهمية الملحة والأخلاقية للمسائل الكبرى في عصريهما المعنيين: التسامح العرقي في أميركا والتسامح الديني في الإمبراطورية العثمانية. كما سعى كلاهما لدفع مستقبل أمتيهما بعيدًا عن أولئك الحاملين منظورًا ضيقًا عن الطبيعة البشرية. لقد كانت هناك فوارق بينة بلا شك بين الرجلين، إذ انسجم إيفرتس مع الرجال المتنقذين، وكان ملتزمًا كليًا بموقف تبشيري عدائي مبني على الإقصاء الحتمي للهنود وجميع الثقافات الوثنية الأخرى إلى جانب رفضه إبادة الهنود. وكان عليه أن يكافح وأن يفشل في تخفيف حدة الانحراف العنصري عند الغالبية العظمى من مواطنيه. كذلك اضطر البستاني إلى تحذير قومه وحضهم على نبذ التعصب الديني، وإن لم ينجح إلا جزئيًا في مسعاه هذا، علاوة على اضطرار المتحول البروتستانت الذي غدا معلمًا مسكونيًا إلى مواجهة شوفينية خلفاء إيفرتس التبشيريين وتعصبهم أيضًا.

على الرغم من تباعد سبل وتباين مواقع كل منهما في مجتمعه المعني، فإن كليهما أصرّ على قدرة الكائنات البشرية على التغلب على اختلافاتها الموقته والتضافر حول تشابهها الجوهرية. لذلك عبّر البستاني عن مطلب أصيل في ممارسة الليبرالية، التي لم تكن مشتقة من سياق التبشير والإمبراطورية، ولا مستقلة عنهما تمامًا. وقد كان إيمانه بالمساواة السياسية بين المسلمين والمسيحيين والغرب والشرق مكروهًا ليس عند المبشرين الأميركيين فحسب، بل أيضًا لدى الكثير من معاصريه العرب. في حين دلّ رفضه السماح بالإخماد الماروني لرواية أسعد الشدياق أو التلاعب الأميركي بها واستغلالها، على إمكانيات عالمه وقيوده في القرن التاسع عشر. وكانت له يد في تشييد وتجسيد الأفكار الشرق والغرب، الطائفية والوطنية، الثقافة والحضارة، التقدم والبربرية التي استهلكته طوال حياته، وحددت طابع القرن الذي تلاه إلى يومنا هذا. كما لم يجد بطرس البستاني غضاضة في الاقتباس من الثقافات الأجنبية، تمامًا مثل أسعد وفارس الشدياق، وإعادة التفكير في أسس ثقافتها.

وأخيرًا، ناضل المتحول البروتستانت لإعادة تعريف التعايش من إستراتيجية إمبراطورية أو تكتيك تبشيري إلى أسلوب حياة، ومن حالة إذعان واستسلام إلى واقع تقارب طويل وحميم مع الآخرين من أتباع الديانات المختلفة، ومن سلسلة معقدة من الإشارات والرموز التي بنت

مجتمعًا بادي اللامساواة إلى تعايش قد يصبح شيئًا أكثر جرأة: تماهيًا واعيًا وجليًا ومرتبطًا للأفراد كرعايا متساوين ومتحضرين في مجتمع سياسي أكبر من المجموع الكلي لأجزائه الدينية المتباينة.

ولكن، كان وسيبقى هنالك ثمن مكلف لمثل هذا النوع من التعايش، الذي شجّع ولا يزال يشجّع، لكونه مثاليًا ومواعظيًا، نوعًا معينًا من الرقابة الذاتية والتردد، هذا إذا لم يكن عجزًا تامًا عن الغوص الجدي في لحظات التاريخ الحالكة، التي قد ترتطم بفكرته المسكونية الداعمة. بيد أن هنالك ثمنًا للطائفية يفوق ذلك بكثير، وكذلك للعنصرية أيضًا.



الرسم 13. د. دانيال بليس عام 1905 وقد ناهز 82 عامًا. المصدر: هنري هاريس جيسوب، ثلاثة وخمسون عامًا في سوريا، المجلد الأول،

502(1) خبريات أسعد الشدياق الذي اضطلع لأجل إقراره في الحق (مالطة، 1833)، مجموعة المكتبة البريطانية. فارس الشدياق، الساق على الساق في ما هو الفرياق أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام (1855؛ بيروت: دار مكتبة الحياة، ن.د.)، 188.

Basbakanlik Devlet Arsivi, Istanbul (hereafter BBA), HR MKT (1)503
.4/18 (1) and BBA, Cevdet Hariciye 4959

[BBA, Semail-i Muhimme 967, 12Ra 1262 [15 April 1846 (2)504

505(1) أرشيف البطريركية المارونية، بكركي، لبنان (تاليا BA)، درج يوسف حبيش، مسودة غير مؤرخة إلى الوالي العثماني المفترض أنه سليم باشا من الشواهد الداخلية. وقد قدم التماس ماروني في الواقع عام 1841 وتم استلام رد عثماني إيجابي. انظر أ.ل. طيباوي *A. L. Tibawi, American Interests in Syria: A Study of Educational Literary and Religious Works* (Oxford: Clarendon Press, 1966), 93-94
للاتماس الرومي الكاثوليكي، انظر BBA, HR MKT 25/49, Leff. 2 4 Ca 1265
.[[29 March 1849

[BBA, Semail-i Muhimme 967, 12Ra 1262 [15 April 1846 (2)506

Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The roots of sectarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 110-111
Papers of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, deposited at Houghton Library, Harvard University (hereafter ABC), Near East, 1823-1860, Miscellaneous Letters, Documents, vol. 4, "Farewell Address; Presented by the American Missionaries, at Constantinople to the Lord Viscount Stratford de Redcliffe with the reply of his Excellency

508(2) الترجمة هنا من ملحق في E. D. G. Prime, *Forty Years in the Turkish Empire, Or Memoirs of the Rev. William Goodell*, 5th ed. (New York: Robert Carter and Brothers, 1878), 483-484
من أجل نسخ عربيّة وعثمانية شبه مطابقة للإعلان، انظر Eli Smith's Arabic papers in ABC 50 Box 1. See also the National Archives, Kew, Foreign Office, Great Britain, series

424/1, *Correspondence Respecting the Condition of Protestants in Turkey*, 1841-1851, Canning to Palmerston, 26 November 1850, enclosure 2 in no. 105, 137-138

509(3) تعود العبارة إلى المبشرين الأميركيين، انظر مذكرتهم إلى اللورد كاولي في 21 كانون الأول/ديسمبر 1847، المغلف 1 من كاولي إلى بالمرستون، 29 كانون الأول/ديسمبر 1847، رقم 99، في *Correspondence Respecting the Condition of Protestants in Turkey*, 1841-1851, 126-127

510(1) انظر Selim Derengil, "There is no Compulsion in Religion: On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire, 1839-1856," *Comparative Studies in Society and History* 42 (2000): 547-575

Hatti Humayun Of 1856, reproduced in J. C. Hurewitz, ed., 511(2) *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record, vol.1 European Expansion, 1535-1914* (New haven): Yale University Press, 1975), 315-318

Archives du Ministère des Affaires Etrangères, Paris, AE 512(1) MD/T ser. Mémoires et Documents, Turquie, 1840-1863, vol. 51, no. 9, "Mémoires transmis à Londres et Paris Par Aali Pasha," May 1855. See also Fuad Andic and Suphan Andic, *The last of the Ottoman Grandees: The Life and the Political Testament of Ali Pasa* (Istanbul: Isis Press, 1996)

See Selim Deringil, *The Well Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909* (London: I.B. Tauris, 1999), see also Ussama Makdisi, "Ottoman Orientalism," *American Historical Review* 107 (2002): 768-796

Tibawi, *American Interests*, 99. ABC 16.8.1, Syrian Mission, 514(1) vol. 2, Wolcott to Anderson, 14 December 1840

Jens Hanssen, *Fin-de-Siècle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital* (Oxford: Clarendon Press, 2005), 3-17 جيسوب، انظر الفصل 6.

ABC 16.8.1, Syrian Mission, vol. 1, William Thomson's 516(3) committee report on the results of the seminary, 6 April 1844

- Gregory M. Wortabet, *Syria and The Holy Land, Being a* (4)517
.Course of Lectures, rev. ed. (Halifax, 1856), 38
- Gregory Wortabet, *Syrian and the Syrians: Or Turkey in the* (5)518
Dependencies, 2 vols. (London: James Madden, 1856), 1:7-8. See
 May Davie, *Beyrouth et ses Faubourgs, 1840-1940: Une intégration*
.inachevée (Beirut: CERMOC, 1996), 35-37
- Edward Robinson, *Later Biblical Researches in Palestine and* (1)519
in the Adjacent Regions: A Journal of Travels in the Year 1852 (Boston:
 .Crocker and Brewster, 1857), 25
- ABC, 16.5 vol. 3, Near East, 1828-1842, Miscellaneous (2)520
 Letters, Wolcott to Anderson, 1 June 1842. See also Tibawi,
 .*American Interests*, 96-100
- .Tibawi, *American Interests*, 121 (3)521
- A. L. Tibawi, *Arabic and Islamic Themes: Historical* (4)522
Educational, and Literary Studies (London: Luzan and Company,
 .1974), 261
- François Badour to Louis Allard, Beirut, 14 June 1852, (1)523
 reproduced in Sami Khuri, ed. *Une histoire du Liban à travers les*
.archives des jésuites, 1846-1862 (Beirut: Dar el Machreq, 1991), 350
 وكما فسر الكوت، فإن البعثة قامت بمجهود ضخم لتعليم عدد من الأولاد وإيوانهم، لكنها
 «خسرت» معظمهم بعد القصف البريطاني لبيروت عام 1840 واستعادة العثمانيين
 للنظام، بحيث إنهم بحثوا عن وظائف مدنية وكسب مريح.
- ABC 16.8.1, Syrian Mission, vol. 1, William Thomson's (2)524
 .committee report on the results of the seminary, 6 April 1844
- Cited in Paul William Harris, *Nothing but Christ: Rufus* (1)525
Anderson and the Ideology of Protestant Foreign Missions (New York:
 .Oxford University Press, 1999), 75
- (1)526 مذكرة في المصدر نفسه، 128.
- ABC FM, Report to the Prudential Committee of a Visit to the (2)527
 Missions in the Levant by Rufus Anderson (Boston: T. R. Marvin,

25), 1844. ليس مستغرباً أن الرواية بحذافيرها قد جرت مع الأرمن المتحولين إلى البروتستانتية في إسطنبول. انظر Harris, *Nothing But Christ*, 127.

528(3) Wortabet, *Syria and the Holy Land*, 36. انظر فارس الشدياق رسائل إلى شقيقه طنوس من 11 أيار/مايو 1842، في: يوسف إبراهيم يزبك، تحرير، أوراق لبنانية، 3 مجلدات. (الحازمية، لبنان: دار الرائد اللبناني، 1983) 1: 359-360.

529(1) Tibawi, *Arabic and Islamic Themes*, 262-263. تكشف رواية مماثلة في إسطنبول في كلية سايروس هاملين بيبك. انظر Harris, *Nothing but Christ*, 131-132.

530(2) ABC 30, *Rufus Anderson papers*, vol. 10 (hereafter ABC 30.10), مذكرات نقاش لاجتماعات المبشرين خلال زيارة أندرسون للشرق 1843-1844. ويحتوي هذا المجلد على ثلاثة صناديق، بينما توجد الملاحظات عن أحاديته مع المبشرين في بيروت في الصندوقين الثاني والثالث. Meeting at Mission House, 11 March 1844

531(3) Harris, *Nothing but Christ*, 122.

532(4) See ABC 16.8.1, *Syrian Mission*, vol. 5, Van Dyck to Anderson, 17 August 1850, عن نقد كورنيليوس فان دايك القاسي لزملائه والذي أسز به إلى أندرسون، إذ قال أن «انعدام الثقة غير المبرر في تقوى السكان المحليين قد كان حجر عثرة ومعيقاً لنجاح الإنجيل في هذه البلاد». لمزيد من التفاصيل عن أندرسون وتفاعله مع البعثة السورية أنظر حبيب بدر، «بعثة التبشير للمسيحيين الإسميين: سياسة وممارسات مجلس المفوضين الأميركي للبعثات الأجنبية ومبشرها فيما يتعلق بالكنائس المشرقية والذي أفضى إلى تأسيس كنيسة بروتستانتية في بيروت (1819-1848)». (Ph.D. Diss, Princeton Theological Seminary, 1992)

533(1) ABC 30.10, meeting at Mission house, 21 March 1844

534(2) عن مختلف رواتب المبشرين الأميركيين في سوريا، انظر ABC C 30.10

535(1) ABC 16.8.1. *Syrian Mission* vol. 5. Smith to Anderson, 17 June 1851

536(2) الكلمات لروفوس أندرسون، انظر رسالته إلى أندرو سمرفيل المطبوعة والمورعة لمحطة الإرسالية في تركيا في ABC 2.1.1, *Letters to Foreign Correspondents*, vol. 26, Anderson to Sommerville, 4 June 1860. For the Arabic mission press, see Dagmar Glass, *Malta, Beirut, Leipzig, and Beirut again: Eli smith, The American Syria Mission, and the*

Spread of Arabic Typography in 19th Century Lebanon (Beirut: Orient-
(Institut der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, 1998

537(1) يوسف خوري، رجل سابق لعصره: المعلم بطرس البستاني 1819 1883،
(بيروت: دار بيسان، 1995)، 17.

Henry Diab and Lars Wahlin, "The geography of Education in (2)538
Syria in 1882 with a Translation of Education in Syria by Shahin
Makariyus, 1883, *Geografiska Annaler*, ser. B. *Human Geography* 65
(1983): 105-128. See also ABC 16.8.1, Syrian Mission, vol. 5, Van
ديك ونهضة الديار الشامية العلمية في القرن التاسع عشر (بيروت: دار سوريا للنشر)،
149 106.

Edward E. Salisbury, "Il Syrian Society of Arts and Sciences," (3)539
Journal of the American Oriental Society 3 (1853): 477-486;
quotation is on 478. انظر أيضًا: يوسف خوري، محرر، الجمعية السورية للعلوم
والفنون 1847 1852 (بيروت: دار الحمراء، 1990).

540(1) بطرس البستاني، «خطاب في تعليم النساء»، في: خوري، الجمعية السورية.

541(2) بطرس البستاني، «خطاب في تعليم النساء»، في: خوري، الجمعية السورية،
47.

542(1) *Missionary Herald* 40 (1844): 352

New York Morning Herald, 19 May 1840, 1,3,4, in Yale divinity (2)543
School Library, special collection, Eli Smith Family Papers, RG 124,
Box 3/2

Salisbury, "Il: Syrian Society of Arts and Sciences," 480 (3)544

545(4) يظهر هذا بوضوح في موسوعة البستاني، كتاب دائرة المعارف، التي أنهى منها
سنة مجلدات حين وفاته عام 1883. انظر طيباوي *Tibawi, Arabic and Islamic*
Themes, 249-250; also Fruma Zachs, *The Making of a Syrian Identity:*
Intellectuals and Merchants in Nineteenth Century Beirut (Leiden: Brill,
2005), 139-148

546(1) *Tibawi, Arab and Islamic Themes*, 251-252

547(2) ABC 30.10(2), Meeting at Mission House, 20 March 1844

الكلمات هي من ملاحظات أندرسون على إفادة طومسون في الاجتماع.

548(1) بطرس البستاني، «خطبة في أدب العرب»، بيروت، 15 شباط/فبراير 1859،
منسوخة في: خوري، الجمعية السورية، 101.

549(2) Stephen Sheehi, *Foundation of Modern Arab Identity* (2)
(Gainesville: University Press of Florida, 2004), 28-32.

550(3) البستاني، «خطبة في أدب العرب»، 117.

551(1) المرجع نفسه، 108 114.

552(2) بطرس البستاني، قصة أسعد الشدياق: باكورات سورية (بيروت: مطبعة
الإرسالية الأميركية، 1860). جميع الإشارات هي للنسخة المعاد طباعتها وأزخها يوسف
خوري، قصة أسعد الشدياق: مناظرة وحوار ملتهب حول حرية الضمير (بيروت: دار
الحمراء، 1991). ABC 16.8.1, Syrian Mission, vol. 6, Report of the Beirut
station for the Year 1860, تشير إلى أن ألفي نسخة من «حياة» أسعد الشدياق قد
طبعت وسفرت بستة قروش للنسخة. وأصدرت نسخة جديدة عام 1878.

553(1) ABC 16.8.1, Syrian Mission, vol. 6, Bustani to Anderson, 23
January 1860.

554(2) بستاني، قصة، 9.

555(1) Mohammed Bakir Alwan, "Ahmad انظر الشدياق، انظر
Faris ash-Shidyaq and the West" (Ph.D. Diss. Indiana University,
1970). انظر أيضًا يوسف خوري ويوسف إيبش، تحرير، مختارات من أتر أحمد فارس
الشدياق (بيروت: المؤسسة الشرقية للنشر والطباعة، 2001)، and Geoffrey Roper,
"Faris Shidyaq and the Transition from Scribal to Print Culture in the
Middle East," in George N. Atiyeh, ed. *The Book in the Islamic World:
The Written Word and Communication in the Middle East* (Albany:
State University of New York Press, 1995), 209-231.

556(2) بستاني، قصة، 39.

557(1) طنوس الشدياق، كتاب أخبار الأعيان في جبل لبنان، تحرير فؤاد إ بستاني،
مجلدان، (1895، بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1970): انظر أيضًا Kamal
Salibi, *Maronite History of Medieval Lebanon* (1959, Beirut: Naufal,
1991), 161-233 للمزيد عن طنوس الشدياق وأعماله.

558(2) الشدياق، أخبار الأعيان، 1: 119 120.

559(1) المرجع ذاته، 120.

560(2) المرجع ذاته، 2: 479.

561(3) المرجع ذاته، 486 487.

See in this regard Sheehi, *Foundation of Modern Arab Identity*, (1)562 124-125, and Roper, "Faris Shidyaq and the Transition from Scribal to .Print culture in the Middle East," 209-231

563(1) بستاني، قصة، 11: من أجل تحليل ممتاز للفوارق التبشيرية بين سرديتي البستاني وأيزاك بيرد عن قضية الشدياق، انظر David err, "Maronites and MissKionaries: A Critical Appraisal of the Affairs of As'ad al-Shidyaq (1825-1829)," in David Thomas, ed. *A Faithful Presence: Essays for .Kenneth Cragg* (London: Melisendi, 2003) 219-236

564(1) بستاني، قصة، 63.

565(1) قارن الشدياق، الساق، 187 188، مع البستاني، قصة، 63 64.

566(2) بستاني، قصة، 56 57 59، انظر أيضًا Kerr, «Maronites and .Missionaries,» 233

567(3) من أجل نقد ضاز لسردية البستاني، انظر المخطوط الدفاعي للماروني منصور الحتوني، حياة البطريرك يوسف حبيش، ميكروفيلم أ 000466، المجموعة الخاصة والأرشيف، مكتبة جافيت، الجامعة الأميركية في بيروت.

ABC 2.1, vol. 26, Andrew Somerville to Rufus Anderson, 5 (1)568 October 1860, included in Anderson to Missionary Station in Turkey, .1 November 1860

Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, (2)569 History and Violence in Nineteenth Century Ottoman Lebanon* (Berkeley: University of California Press, 2000), 146-165

570(1) نقاش نفيير سوريا مشتق من أسامة مقدسي، "After 1860: Debating Religion, Reform and Nationalism in the Ottoman Empire," *International Journal of Middle East Studies* 34 (2002): 601- .617

571(2) بطرس البستاني، نفيير سوريا، تحرير، يوسف خوري (بيروت: دار الحمراء،

(1990)، رقم 9، بيروت، 14 كانون الثاني/يناير 1861.

572(1) شدّد نقاد البستاني المحدثون، مثل جينس هانسن، على نظرة البستاني «البرجوازية إلى ذاته» بسبب خطابه عن المشروع التمديني للمدينة. *Fin de Siecle Beirut*, 227. ويؤكّد John Walter Jandoura, "Butrus al-Bustani: Ideas, Endeavors, and Influence" (PhD. Diss. University of Chicago, 1981) إن كون البستاني «مسيحيًا» قد كان حافزًا لمشاعره النقدية، الأمر الذي يطرح سؤالاً عن الذي منع آلاف المسيحيين الآخرين من التعبير عن مثل هذه الأفكار. انظر أيضًا تحليلًا لكتابات البستاني لدى Sheehi, *Foundation of Modern Arab Identity*, 15-45. بيد أنّ أحدًا من أولئك الكتاب لم يحلّل فكر البستاني التبشيري على الزغم من ضخامته وأهفيته الواضحة في جميع كتاباته، وخصوصًا العلاقة بين حس ب «اليقظة» الإنجيلية التبشيرية وحس أكثر علمانية ب «النهضة» القومية.

573(2) خوري، رجل سابق لعصره، 53 68: *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (1962; Cambridge: Cambridge University Press 1983), 99-102; Hanssen, *Fin de Siecle Beirut*, 164-169; Tibawi, *Arabic and Islamic Themes*, 242

574(3) Loanza Benton, "The Diaries Reminiscences and Letters of Loanza Goulding Benton (Mrs. William Austin Benton) and William Benton, Missionaries to Syria, 1847-1869," 116. إنّ هذه اليوميات هي صورة طبق الأصل لمخطوط منضّد وغير منشور وضعته مشكورة مارجوري بينتون تحت تصرفي. مذكور أيضًا لدى Hanssen, *Fin de Siecle Beirut*, 168, وهو يعطي منظورًا مقارنًا جيدًا لأعمال البستاني والمبادرات التعليمية الأخرى في المدينة في ذلك الحين.

575(1) خوري، رجل سابق لعصره، 58. عن فلسفة التعليم عند البستاني، انظر دائرة المعارف، المجلّد 6 (بيروت: مطبعة المعارف، 1882)، 86 88.

576(2) Jirji Zaydan (1902)، تراجع مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، مجلّدان، (القاهرة: الهلال، 1902)، 2:26. Tibawi, *Arabic and Islamic Themes*, 243; جرجي

577(3) Benjamin C. Fortna, *Imperial Classroom: Islam, The State, and Education in the Late Ottoman Empire*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), 50-60

578(4) Hanssen, *Fin-de-Siècle Beirut*, 169-178

- Norbert J. Scholz, "Foreign Education and Indigenous Reaction in Late ottoman Lebanon: Students and Teachers at the Syrian Protestant college in Beirut," 2 vols. (PhD diss. Georgetown University, 1997), 1:97-98. يمكن أن تجد العبارة التي استخدمها رضا «إبعاد الطلاب المسلمين والمسلمات عن الإسلام عبر وسائل شيطانية متنوعة»، في: صلاح الدين المنجد ويوسف قزما خوري، تحرير، فتاوى الإمام محمد رشيد رضا، مجلد 6 (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1970)، 2389. For Anderson's "denationalizing".
- see Tibawi, *Arabic and Islamic Themes*, 264. للمزيد عن رشيد رضا وردود الفعل الإسلامية على المبشرين، انظر محمود حداد Mahmoud Haddad, "Syrian Muslim Attitudes Towards Foreign Missionaries in the Late Nineteenth and Twentieth Centuries," in Eleanor H. Tejirian and Reeva Spector Simon, ed. *Altruism and Imperialism: Western Cultural and Religious Missions in the Middle East* (New York: the Middle East Institute, Columbia University, 2002), 253-274.
- Daniel Bliss, *The Reminiscences of Daniel Bliss* (New York: Fleming H. Revell, 1920), 212-213. (1)580
- (2)581 المصدر نفسه، 198.
- Daniel Bliss, *Letters from a New Campus*, (Beirut: American University of Beirut Press, 1994), 254. (1)582
- David Stuart Dodge to Daniel Bliss, 23 July 1865, Box 5, (2)583 Correspondence with D. S. Dodge (1864-1883), AA: 2.3.1, Archives and Special Collections, Jafet Library, American University of Beirut.
- (1)584 من أجل معلومات عن السياسات العنصرية في الكلية السورية البروتستانتية والأزمة بشأن تعليم داروين، انظر شفيق جحا Shafik Jaha, *Darwin and the Crisis of 1882 in the Medical Department and the First Student Protest in the Arab world in the Syrian Protestant college*, trans. Sally Kaya, ed. Helen Khal (Beirut: American University of Beirut Press, 2004), 102-106. ومن أجل رواية أكمل عن التمييز العنصري في الكلية، انظر Scholz, "Foreign Education and Indigenous Reaction in Late Ottoman Lebanon," 2: 311-332.
- (2)585 مذكرة لدى زيدان، تراجم مشاهير الشرق، 2:30.

الخاتمة

خلف هوارد بن دانيال بليس أباه كرئيس للكلية السورية البروتستانتية في إبان مطلع القرن العشرين بقليل. ثم أعلن بعد عقدين من الزمن في عام 1920 مجيء «المبشر العصري» الذي يقز «بامتنان وبلا ضغينة» بأن المسيحية ليست «القناة الوحيدة التي نُقلت عبرها الحقيقة الإلهية والخلصية»، بحيث يعترف بليس بأن مثل هذا المبشر «يأتي ليكمل لا ليخلق فحسب، إذ يصلي لجميع الناس بمشاركة وجدانية جديدة؛ لجميع المساجد والمعابد والكنس فضلاً عن الكنائس»⁵⁸⁶.

جاءت مقالة هوارد بليس الألفثة بعد قرن بالضبط من بدء المجلس الأميركي مهفته في الإمبراطورية العثمانية، أملاً استبدال ما اعتبره المجلس صروحاً للتقوى الزائفة التي عمّت وأخمدت الأرض المقدسة بكنائس مسيحية «نقية صرفة». علاوة على أنها قد أتت بعد ستين عامًا من تبرئة بطرس البستاني لأسعد الشدياق للمزة الأولى، ومناداته برؤية ليبرالية للتعايش كأسلوب حياة جديد وعصري، مماثل لما يدعى «تعددية الثقافات» في أميركا اليوم. وقد أذعن المبشرون الأميركيون بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية وكيفوا أنفسهم أخيرًا وعلنًا مع واقع كونيّ جهدوا طويلًا ضده. وفي ذلك العام بالضبط، غيّرت الكلية السورية البروتستانتية اسمها إلى الجامعة الأميركية في بيروت.

ليس المقصد هنا أن البستاني كان شخصًا استثنائيًا بقدر ما كان نتاجًا ليبراليًا نموذجيًا لامتزاج التواريخ العربية والأميركية، التي شرعت هويات جديدة وسلّمت بتواريخ جديدة، كما أجازت مفاهيم جديدة ومتناقضة أحيانًا للعالم الحديث. ومع ذلك، كان التقاطع ذاته للنشاط التبشيري الأميركي والإمبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر، الذي خلق ليبرالية البستاني، قد أنتج كما رأينا صدامية هنري هاريس جيسوب أيضًا ودفاعية المصلحين القوميين العثمانيين والعرب الذين ساووا المبشرين بالإمبريالية، بابتدال روتيني⁵⁸⁷. ولكن، لم تكن ليبرالية البستاني ولا هوارد بليس أمرًا حتميًا، وبالتأكيد لم يكن أيٌّ منهما بيئًا بذاته في مستهل المشروع التبشيري في المنطقة: بحيث تم إنتاج كليهما بمضامين ومحذوفات مختلفة من غير ريب كحصيلة تشابك عبر ثقافي طويل الأجل. لذلك، فإنّ تقدير هذه الحقيقة الأساسية يعني الابتعاد خطوة عن الحساسيات الأصولية والقومية العاجزة عن إدراك مكر التاريخ والرافضة له؛ وكذلك من أجل لفت الانتباه إلى تاريخ التوزط الأميركي الأوسع في

المنطقة، والذي لا تشكل هذه الرواية عن المبشرين الأميركيين وفتحهم الفاشل للشرق الأوسط إلا جزءًا يسيرًا منه. وفي اعتقادي، أن هذا التاريخ الأوسع في حاجة إلى المراجعة والتنقيح الجديين.

وآمل أن يسهم هذا الكتاب في قلب جوهرية اللغة التضليل الأميركية الاستثنائية أو الإسلامية، والتي كثيرًا ما توصلت بالقيم والحساسيات الجوهرية التي كانت في الواقع قد تغيرت راديكاليًا مع مرور الوقت؛ ذلك بأن الصورة الذاتية التي رسمها جيسوب أولًا قد أثبتت بقاءها وثباتها بشكل لافت تمامًا، لأن شكلها الإنجيلي البدئي قد تمكّن من اتخاذ صياغات أكثر علمانية، بحيث استدعت فكرة المبشرين الأميركيين، كرواد، النظر إلى الإمبراطورية العثمانية كامتداد للجهة الأميركية المختلقة الملققة؛ أي مشهدية شبه بربرية تعوزها حاجة ماسة إلى الاستعمار والتنوير على يد فردانية «أميركية» صارمة وفظة وتعليم ليبرالي، فضلًا عن تسامح ديني. لقد اعتمد مثل هذا المنظور وما زال يعتمد على نمذجة أميركا، بقدر ما اعتمد على مَشْرِقة العالم العربي، ليرى في الأولى ما يرفض أن يراه في الثانية؛ ويشتبك في عمل مقارن من دون مقارنة عادلة، وكل ذلك من أجل شرعنة أفكار متصورة مسبقًا وليس من أجل فهم الذات والآخر بشكل أفضل. كما أنه يعتمد، إضافة إلى مفهوم الحدائة الذي يوصف كأنه هدية وتقدمة أميركية إلى الشعوب «القابعة في الظلمات»، الشعوب التي يتمثل خيارها الوحيد إما بالرفض وإما بالتكيف مع أشكال غريبة وهجينة عن تاريخها وثقافتها⁵⁸⁸. إن مثل هذه التماثلات هي مصدر المفاهيم المعاصرة عن صراع دهري قديم جدًا بين «غربي مسيحي» متطور ومتسامح، ونقيضه الإسلامي المتعصب؛ التي عقلنت بدورها وسوّغت التصورات الحديثة المعاصرة عن «صدام الحضارات»، واختزالها الضروري للثقافات المتنوعة والنابضة والمتناقضة والمتعددة الديانات إلى كتل دينية أساسية متراصة ومتناغمة⁵⁸⁹.

يفند هذا الكتاب ويناقش مثل هذه الفرضيات والقضايا الماهوية الجوهرية، ليس من خلال إنكار عنف التاريخ أو واقع المواجهة الثقافية، بل عبر دراستها تاريخيًا، أي من خلال الحفاظ على مسافة بين التكتشف اللامنتظم للتاريخ وبين سردياته التي تجري بسلاسة عبر امتدادات زمنية هائلة. بيد أن الثقافات ليست كاريكاتيرات تُقحم في تضاد لبعضها بعضًا، فالاعتراف بمصادفة ليبرالية البستاني لا يعني أن نعكس ببساطة سياق وتعاقب سرديّة متوظفة لا تزال قوية عن بر وإحسان أميركيين نحو شرق

أوسط غير ليبرالي، من أجل الادعاء أنّ «العرب» كانوا سباقين في ليبراليتهم، ثم تبعهم الأميركيون. إذ ما كان مقدراً أن يكون هنالك بستاني بدون الإرسالية التبشيرية الأميركية، أو بدون السياق العثماني والعربي الذي حدّد قابليتها للتطبيق.

فالحديث وإصدار الأحكام على مشاكل الليبرالية وقيودها البينة في العالم العربي، مشروعٌ تمامًا، بيد أنّ الحديث عنها بافتراض أنّ الليبرالية مشكلة تامة وغير معقدة وغير خلافية في أميركا أو في الغرب عمومًا ليس كذلك⁵⁹⁰. فبدلاً من مقارنة الثقافتين العربية والأميركية كأنهما معنيتان على خط تطوّر واحد، تتصدّر أميركا (أو «الغرب») وتقود أو عليها التخلّي عن محاولتها قيادة شرق أوسط حروناً وتمرّداً إلى حدّات غربية بامتياز، فإنّ من المنطقي والأصحّ تعهّد تاريخ يكشف الانبثاق المختلف والمتزامن للحدّات في كلا الموقعين، في محاولة لفهم العلاقة المتفاوتة بينهما، بحيث إنّ «أميركا والعالم» لا يقتضي ضمناً عالمين يحلّان، كلّ على حدة، بل يمثل عالماً واحداً.



بيد أنّ الشروع في هذا النوع من التاريخ الجديد، كما فعلت، ومهما شابه النقص، لا يعني تجاهل الروابط التي تشدّ ظروفنا الحالية بماضي القرن التاسع عشر، الذي يُعنى هذا الكتاب به أساساً؛ ذلك بأنّ الإمبريالية الأميركية موجودة مهما اختار المرء أن يسمّيها، كما أنّها لا تبدو جليّة في مكان آخر من العالم بقدر ما تتجلّى في العالم العربي. إلّا أنّني قاومت عامداً فكرة تصنيف المبشرين الأميركيين إلى هذا العالم تحت ملصق «الإمبرياليين الثقافيين».

فكما حاولت أن أفسّر في هذا الكتاب، أنّه على الرغم من تزايد عنصرية المبشرين الأميركيين الواضحة بتقدّم القرن التاسع عشر وازدياد تصميمهم على تمييز أنفسهم عن السكان الأصليين ذواتهم الذين حوّلهم وعلموهم، فإنّهم لم يكونوا للدقّة إمبرياليين ثقافيين، إذ إنّهم لم يستطيعوا أن يكرهوا مباشرة ولا أن يعتمدوا على السياق الإكراهي القسري لدولة كولونيلية من أجل تسهيل عمل مؤسستهم، كما فعل أسلافهم البيوريتانيون في أميركا في وقت مبكر. كما أنّ إنشاء مؤسستهم الشهيرة التي لا تزال قائمة في الشرق الأوسط، وهي الكلية السورية البروتستانتية، لم يكن فعل خداع ثقافي بالقدر الذي كان إقراراً واعترافاً نهائياً بعقم

التبشير المباشر بالإنجيل في أراضٍ متعدّدة الديانات إلى حدٍ بعيد، علاوة على كونه تكيّفًا مع حاجة ومطلب محليّين للتعليم العلماني. وعندما كتب ديفيد س. دودج إلى دانيال بليس، «يا لها من نعمة بالتخلّص من آخر سلسلة من الأساتذة المبشرين المفتقرين إلى الحماسة، أنصاف المتعلّمين (بأفضل المعاني) العنيدون وغير الأميركيّين»، معبّرًا بذلك عن ارتياحه إلى تقديم جون وورتابت، الطبيب الأرمني البروتستانتي استقالته من الكليّة السورية البروتستانتية عام 1886، لم يكن يعكس إمبريالية ثقافية، بل قلقًا وخوفًا من غيابها⁵⁹¹؛ ذلك بأنّ نصف قرن من التجربة والخطأ المستمرّ، ومن الصّد والإحباط، والأهمّ من ذلك التحويل المتبادل بين المبشرين الأميركيّين وبيئتهم العربية، أثمر أخيرًا مؤسسة ما كان تشديدها العلماني الضمني متخيّلًا لمؤسسي الإرسالية الأميركيّة، ولا كان مقبولًا في نهاية المطاف بالنسبة إلى رجال من أمثال دودج ودانيال بليس. لقد كان استخفافهم وانتقاصهم بالسكان المحليّين مؤشّرًا أكيدًا على الاتجاهات العنصرية في الولايات المتّحدة أواخر القرن التاسع عشر؛ غير أنّهما اعتمدا إلى حدٍ كبير أيضًا على خوف حقيقيّ من أن تنفلت من سيطرتهم كليّة (هم) الواقعة في أحد أهم أركان العالم، التي لم تُستعمر رسميًا من جانب القوى الغربية بعد.

ولهذا السبب، نجد أنّ المقارنات السهلة بين النشاط التبشيريّ في القرن التاسع عشر وبين ما تفعله أميركا اليوم في الشرق الأوسط وبه، غير مقنعة أو مرضية على الإطلاق، بحيث إنّ سياسات النفط وإسرائيل علاوة على احتلال العراق، لا تؤشر على تواتر في التوزط الأميركيّ السابق، وإنما قطع راديكاليّ معه. فمع أنّه لا يزال هناك بالطبع العديد من الأميركيّين ممّن يستخدمون اليوم لغة تحويل العالم إلى الديمقراطية أو الحرية، ولا يزال آخرون يعتقدون جازمين بنسخة جديدة ورؤيوية للألفية أو ما يُدعى بالمسيحية الصهيونية على وجه الخصوص، غير أنّ أولئك لا يقارنون بإرسالية المجلس الأميركيّ إلى الدولة العثمانية التي تركّز عملها كليّة في المسيحيّين الشرقيّين والمسلمين في المنطقة، والتي هجر ممثلوها، كما شاهدنا، الحماسة الألفيّة من أجل المهمة الأصعب في تكييف أنفسهم مع الوقائع الأجنبية. ومن جانبهم، يؤيد الكثير من العرب والمسلمين بلاغية وخطاب صدّ «الصليبيّين»، مستحضرين بهذا (وإن كان من دون علم منهم) خرم البطريك الماروني ضدّ المبشرين الزاحفين الملهمين شيطانيًا. ولكن ما بين هذه الآراء العاطفية وهذه الاستمراريات في الشكل والتعبير، ثمة قرنان من التاريخ المعقّد أيضًا، ومن التغيرات

المثيرة في السياق، أعادت تشكيل كل من أميركا والعالم العربي جوهريًا.

طبعًا، ما زالت هناك مؤسسات، مثل الجامعة الأميركية في بيروت، تحتفظ بتذكارات ملموسة لماضيها التبشيري، أكثرها عيانية الأبنية التي تحمل أسماء المبشرين المؤسسين ورعاتهم الإنجيليين. لكن من البين أن الجامعة الأميركية في بيروت قد ناضلت للتكيف مع العسكرة الاستثنائية للشرق الأوسط الحديث في أعقاب الصراع العربي الإسرائيلي، وكحصيلة للحرب الباردة التي حدت في إبانها الولايات المتحدة المنطقة الغنية بالنفط مجالًا حيويًا ذا أهمية قصوى. وعلى سبيل المثال، كتب رئيس الجامعة جون ووتربيري في مجلة فورين أفيرز *foreign Affairs*، في أعقاب أحداث 11 سبتمبر، أن الجامعة الأميركية في بيروت كانت مثلًا أسى لل «القوة الناعمة» للولايات المتحدة، وبالتالي مصدر قوة أيديولوجية هائلة لأميركا في المنطقة، بحيث اضطر ووتربيري في رفضه فكرة أن القوة العسكرية الطاغية لأميركا كفيلة وحدها بإخضاع المنطقة، إلى الاعتراف بعلاقة علنية مكشوفة بالقوة الإستراتيجية للولايات المتحدة، ما كان لمؤسسي الكلية السورية البروتستانتية مع كل عنصراتهم إدراكها أو حتى قبولها بالضرورة⁵⁹².



أصبح لحم البستاني في التعايش ضرورة ملحة اليوم أكثر من أي وقت مضى، ولكن ليس كما حاول تحقيقه أولاً، أو كما سوّقه العديد من القوميين العرب العلمانيين والليبراليين في معظم القرن العشرين، من أمثال أولئك الذين تبثوا طريقته وأسلوبه في التفكير. لقد عكس تفريق البستاني بين الدين «الحقيقي» الذي كان متسامحًا وإيجابيًا وبين الدين «المزيف» الذي كان متعصبًا وصادميًا، انشغاله بحرب 1860 في جبل لبنان وتصميمه على تثقيف مواطنيه بعيدًا عن شفا الكارثة الطائفية. لكنه استبق وتوقع في إبان ذلك هُماً مركزياً للفكر القومي العربي أسطر التعايش من خلال تعزيز ودعم المقولات الدينية، بحد ذاتها، التي كان يسعى لتجاوزها والتسامي عليها.

لقد حزم لبنان، الذي تأسس جمهوريةً على أيدي الفرنسيين كجزء من تقسيم كولونيالي أوروبي للعالم العربي بعد الحرب العالمية الأولى، «النعرات الطائفية» بحزم، وما زال ينادي بقوة بالتعايش بين مختلف الأديان كعنصر جوهري في الحياة السياسية. وقد رأى لبنان، كسائر الدول

العربية من أمثال سوريا والعراق ومصر، وكذلك الإمبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر التي انبثقت جميع هذه الدول عنها، في التعايش روحًا قومية موحدة من أجل تبرير استقلالها عن الوصاية الأجنبية وتسويغه. ولكن، على الرغم من مناشدة البستاني فصل الدين عن السياسة بصورة قاطعة، فإنّ العكس هو ما حدث، بحيث جعل الدين السمة المعرّفة للنظام السياسي الطائفي في لبنان ولا يزال كذلك، وبحيث بات التعايش في لبنان، كما هو في العالم العربي الأوسع الذي ينتمي إليه، تعويذة عوضًا عن أن يكون جزءًا من سردية تاريخية موثوقة؛ فهو شيء يصرّح به بتحدٍ ودفاعية في وجه المنتقسين من الأجانب والمنظرين أصحاب الأيديولوجيات الطائفية في الوطن، ولكن من دون تقضيه تاريخيًا وجديًا.

لا مجال لإنكار أنّ المفكرين القوميين في العالم العربي كانوا يكتبون في جوّ عدائي مطبوع بالكولونيالية وضياع فلسطين والحروب والانقلابات العسكرية والثورات التي يستحيل تصوّرها من جانب نظرائهم في الولايات المتحدة، إلا أنهم ما زالوا يعارضون بعمق، إن لم يكونوا رافضين تمامًا، تقضي معنى السياقات الماضية للنزاعات الطائفية أو مناقشة طبيعة التحيز الإسلامي الإمبراطوري بنزاهة، أو تناول الشخصية المسيحية لأعلام عظام، مثل البستاني أو فارس الشدياق (المعروف والمحتفى به اليوم باسم أحمد فارس الشدياق نظرًا إلى تحوّلته إلى الإسلام)، بصورة جدية؛ ذلك بأنّ تفاؤل البستاني قد تبخّر عمليًا واختفى. وبالرغم من أنّ التاريخ العربي يشكل هوية ومصدر فخر هائل، فإنّه غدا حقلًا يتم الخوض فيه بحذر خشية أن تنبعث سردياته الخلافية المكبوحه، ولكن غير المنسية، فجأة وبعنف كما جرى في العراق. ولكن بقدر ما كانت مثل هذه المخاوف حقيقية ومفهومة، فإنّها قد حدّدت، وبفعالية، قسماً كبيرًا من التاريخ العربي كمنطقة محظورة.

لقد حكمت هذه الحساسية الدفاعية مزة أخرى على أسعد الشدياق بالتعتيم والغموض في أرض وطنه. وتقع الدلائل على مصيره في الأرشيفات المارونية غير مخفية، ولكن غير مستكشفة أيضًا، بحيث افترض تحوّل واضطهاده أمرين مهمين، ولهما دلالة فقط لدى الطائفة البروتستانتية المهتمشة سياسيًا في لبنان، فضلًا عن اعتبار قصته مصدر إخراج كبير للموارنة. لذلك، كانت رواية من الأفضل ألا تُروى انطلاقًا من الصمت شبه المطبق بشأن قضيته وبشأن تاريخ التوزط الأميركي المبكر في العالم العربي الذي منحها المعنى؛ أو أنّها ربما كانت حكاية لا أحد

يعرف كيف يرويها، لكونها لا تتطابق ببساطة مع الأفكار السائدة عن التعايش، ولا تتماشى مع المماثلة والمماهة التبسيطيتين للمبشرين الأميركيين مع الإمبريالية. ولكن، كما أخبرني أمين الأرشيف الماروني في بكركي، الرجل الذي تفوق طبيته الحدود وهو يسلم بدراية الوثائق التي «تدين» الكنيسة المارونية، الواحدة تلو الأخرى، إلى شخص اعتبره بروتستانتياً، وقد تحوّل أجداده في القرن التاسع عشر إلى البروتستانتية على أيدي المبشرين الأميركيين، فإنّ الأوان قد آن كي تعترف كلّ الطوائف، بمن فيها الموارنة، باللحظات الصعبة من ماضيها، وتتصالح معها بتنوّر وانفتاح.

إذ إننا في نهاية المطاف متضمنون جميعاً في تواريخ بعضنا بعضاً.

Howard S. Bliss, *The Modern Missionary* (Beirut: Trustees of (1)586 The Syrian Protestant College, 1920), 4-5. استخرجت من مقال نشر أصلاً في دورية Atlantic Monthly في أيار/ مايو 1920.

Selim Deringil, "An Ottoman View of Missionary Activity in Hawaii," reproduced in the *Ottomans, the Turks, and World Power Politics* (Istanbul: Isis Press, 2000), 131-135; see also Jens Hanssen, *Fin-de-Siècle Beirut* (Oxford: Oxford University Press, 2005), الذي يوسع الفكرة من منطلق المبادرات التعليمية المتنافسة في سياق عصرة بيروت.

To the Person" (1)588 العبارة من نقد مارك توين للعنيف للمبشرين والإمبريالية، "sitting in Darkness," which first appeared in the North American Review in 1901 and is reproduced in Mark Twain, *Following the Equator and anti-Imperialist Essays* (New York: Oxford University Press, 1996).

Clash of Definition," reproduced in his "انظر إدوارد سعيد، (2)589 *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 569-590.

(1)590 أنا مدين أيضاً لنقاش آن ستولر عن «سياسات المقارنة» في قراءتها لتأريخ الولايات المتحدة. انظر مقالها، "Tense and Tender Ties," in Ann Laura Stoler, ed. *Haunted by Empire: Geographies of Intimacy in North American History* (Durham: Duke University Press, 2006), 23-67. كذلك عمل برنارد لويس عن مسألة التسامح في الشرق الأوسط هو الأوضح في هذا الصدد، فهو نموذج للمقارنة المضلّة بين الغرب الليبرالي زعفاً وبين شرق أوسط حديث وفاسد؛ انظر على

The Jews of Islam (Princeton: Princeton University Press, سبيل المثال,
What Went Wrong? Western Impact and Middle والعمل الأحدث (1984
Eastern Response (New York: Oxford University Press, 2002). ولنموذج
Michael B. Oren, *Power, Faith, and Fantasy: America In* انظر
the Middle East, 1776 to the Present (New York: Norton, 2007).
Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979), يبقى بالطبع في
ضلب الموضوع.

Shafik Jeha, *Darwin and the Crisis of 1882 in the* مذكورة في (1)591
Medical Department and the First Student Protest in the Arab World in
the Syrian Protestant college, Now the American University of Beirut,
trans. Sally Kaya, ed. Helen Khal (Beirut: American University of
Beirut Press, 2004), 90

John Waterbury, "Hate Your Policies, Love Your Institutions," (1)592
Foreign Affairs 82 (2003): 58-68