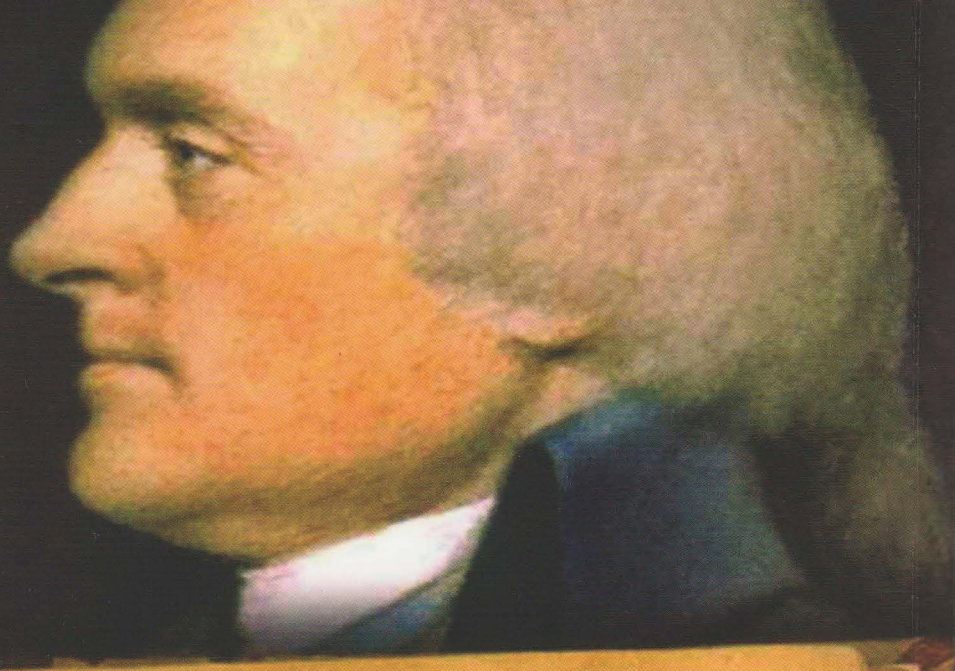




دينيس أ. سبلييرغ

جيفرسون والقرآن

الإسلام والآباء المؤسسون

ترجمة: فؤاد عبد المطلب

جيفرسون والقرآن
الإسلام والنباء المؤسسون

DENISE A. SPELLBERG

**THOMAS JEFFERSON'S
QUR'AN**

Islam and the Founders

**This translation published by arrangement with Alfred A. Knopf, an imprint
of The Knopf Doubleday Group, a division of Random House, LLC.**

دينيس أ. سبلييرغ

جيفرسون والقرآن

الإسلام والآباء المؤسسون

ترجمة: فؤاد عبد المطلب



الكتاب: جيفرسون والقرآن.. الإسلام والأباء المؤسسون

المؤلف: ديتيس أ. سبلييرغ

ترجمة: فؤاد عبد المطلب

جداول

للنشر والترجمة والتوزيع

الحمرا - شارع كراكاس - بناية البركة - الطابق الأول

هاتف: 00961 1 746638 - فاكس: 00961 1 746637

ص.ب: 5558 - 13 شوران - بيروت - لبنان

e-mail: d.jadawel@gmail.com

www.jadawel.net

مؤمنون بلا حدود

زنقة غابس - الرباط - المغرب

هاتف: 00212537730450

e-mail: info@mominoun.com

الطبعة الأولى

آب / أغسطس 2015

ISBN 978-614-418-289-5

جميع الحقوق محفوظة © جداول للنشر والترجمة والتوزيع

لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من الكتاب في أي شكل من الأشكال أو بأية وسيلة من الوسائل سواء التصويرية أم الإلكترونية أم الميكانيكية، بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو سواها وحفظ المعلومات واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر.

طبع في لبنان

Copyright © Jadawel S.A.R.L

caracas Str. - Al-Baraka Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2015 Beirut

المحتويات

إهداء	7
تقديم المترجم	9
الاستهلاكية وكلمات الشكر	15
المقدمة:	
تخيل المسلم مواطنًا عند تأسيس الولايات المتحدة	23
الفصل الأول:	
الأصول المسيحية الأوروبية للأفكار الأميركية السلبية ولكن الدقيقة أحيانًا حول الإسلام والمسلمين، 1529-1797	37
الفصل الثاني:	
الأسبقيات المسيحية الأوروبية الإيجابية للتسامح مع المسلمين، ووجودهم في أميركا الاستعمارية، 1554-1706	75
الفصل الثالث:	
ما تعلمه جيفرسون - ولم يتعلمه - من كتابه: آراؤه السلبية عن الإسلام، واستعمالاتها السياسية، المتباينة مع دعمه للحقوق المدنية الإسلامية، 1765-1786	131
الفصل الرابع:	
جيفرسون مقابل جون أدامز: مشكلة القرصنة الأفريقية الشمالية ومفاوضاتهما مع سفير مسلم في لندن، 1784-1788	187

الفصل الخامس:

هل يمكن لمسلم أن يصبح رئيسًا؟ الحقوق الإسلامية وإقرار الدستور، 1788 229

الفصل السادس:

جيفرسون يشن الحرب ضد قوة إسلامية، ويستضيف أول سفير مسلم، ويقرر أين يضع القرآن في مكتبته، ويؤكد دعمه للحقوق الإسلامية، 1790-1823 279

الفصل السابع:

ما بعد التسامح: جون ليلاند، محام مؤيد لحقوق المسلمين، 1776-1841 335

كلمة ختامية:

لماذا لا يمكن لمسلم أن يصبح رئيسًا؟ نماذج القرن الثامن عشر المثالية للمواطن المسلم ومغزاها في القرن الحادي والعشرين 377

إهداء

لذكرى الذين وصلوا أولاً:

سياستيانا كامبوتشيارو بافوني وأنطونيو بافوني
ودفيرا غولدمان سبلييرغ وزفي هيرش سبلييرغ
ولجميع طلابي، مع الأمل.

تقديم المترجم

تعمل مؤلفة هذا الكتاب دينيس أ. سبلييرغ أستاذة مشاركة في تاريخ ودراسات الشرق أوسطية في جامعة تكساس، حيث تُدرّس مقررات حول الحضارة الإسلامية والإسلام في أوروبا وأميركا. وهي باحثة أميركية متخصصة في التاريخ الإسلامي وناشطة في مجال حماية الحقوق المدنية. كتبت عددًا من البحوث، وأصدرت كتابًا مهمًا ضمن منشورات جامعة كولومبيا في نيويورك عام 1994 بعنوان: «السياسة، والتذكير والتأنيث، والماضي الإسلامي: تراث عائشة بنت أبي بكر». وصدر كتابها الحالي «توماس جيفرسون والقرآن: الإسلام والآباء المؤسسون» أول مرة عن دار نوبف في نيويورك في تشرين الأول/أكتوبر عام 2013. يتألف الكتاب من استهلاكية وكلمات شكر، وتقديم من المؤلفة، ويلي ذلك سبعة فصول، وكلمة ختامية، وقائمة ملحوظات، وفهرس شامل لأعلام ومفاهيم وكلمات مفتاحية وعناوين وأنظمة وقوانين وغيرها. ويصل الكتاب في نسخته الإنكليزية إلى (416) صفحة.

تُظهر دينيس أ. سبلييرغ في هذا الكتاب الأصيل والمضيء جانبًا غير معروف كثيرًا، لكنه مُهم فيما يتعلق بقصة الحرية الدينية الأميركية، وهي قصة مثيرة اضطلع الإسلام فيها بدور مدهش. ففي العام 1765م، أي قبل أحد عشر عامًا من كتابة «بيان الاستقلال» قام توماس جيفرسون باقتناء نسخة من القرآن الكريم، فكان ذلك بمنزلة الإشارة الأولى إلى اهتماماته بالإسلام الذي استمر طوال حياته، كما تابع الحصول على مزيد من الكتب حول لغات الشرق الأوسط وتاريخه والأسفار إلى المنطقة، مدونًا ملاحظات كثيرة حول الإسلام ولا سيما الأمور التي يمكن ربطها بالقانون الإنكليزي العام، المبني على العرف والعادة. لقد سعى جيفرسون إلى فهم الإسلام، على الرغم من وجود مشاعر ازدراء شخصية أساسية لديه حيال هذا الدين، وهي مشاعر كانت تستحوذ معظم معاصريه من البروتستانت في إنكلترا وأميركا. بيد أنه على خلاف الكثيرين منهم، تمكن جيفرسون عام 1776م من تصور المسلمين بصفتهم مواطنين مستقبليين في بلاده الجديدة.

تخوض سبلييرغ في بحثها الجديد، فتسرد على نحو أخاذ السبيل الذي استطاعت من خلاله مجموعة صغيرة من الآباء المؤسسين، كان جيفرسون الأبرز بينهم، أن تنظر إلى أفكار حركة التنوير فيما يخص التسامح بين المسلمين، الذين كان يُنظر إليهم بصفتهم أبعد الناس عن المجتمع الغربي، من أجل تشكيل ما كان يُعدُّ حوارًا تأمليًا صرفيًا يهدف إلى وضع أساس عملي في النهاية للحكم في أميركا. وبهذه الطريقة، غدا المسلمون، الذين لم يكونوا معروفين كثيرًا في المستعمرات، موضوعًا خارجيًا مُتخيَّلًا للتعددية الأميركية الدينية الغدّة وغير المسبوقّة في آن، والتي ستضم أيضًا الأقليات الدينية الموجودة فعليًا من يهود وكاثوليك وغيرهم. لقد أصبح الحوار الحقود حول احتواء المسلمين، والذي هاجم المعارضين الكبار بسببه جيفرسون طوال حياته، أمرًا حاسمًا في المحاكمة النهائية للمؤسسين وقرارهم في تجنب تأسيس أمة بروتستانتية، كما كانت النية معقودة بخصوص ذلك.

ومع استمرار الشكوك حول الإسلام، وازدياد أعداد المواطنين الأميركيين لتصبح بالملايين، تغدو رؤية سبلييرغ لمفهوم الآباء الجذري مُلحّة أكثر من ذي قبل. ويأتي كتاب «جيفرسون والقرآن» في وقته من حيث النظر إلى المثل التي وُجدت حين أُسست أميركا، وإلى التضمينات الجوهرية بالنسبة إلى حاضرها ومستقبلها. لقد ظهرت نسخة القرآن الكريم المترجمة إلى الإنكليزية التي اقتناها توماس جيفرسون عام 1765م للعيان على نحو جلي عام 2007م، والتي استخدمها عضو الكونغرس المنتخب عن ولاية مينيسوتا كيث إليسون بصفته أول نائب مسلم، والتي جُلبت له بغية أداء القَسَم قبل تسلّمه مهامه الوظيفية. ويأتي هذا الكتاب عبر شرح جديد في حينه، ليس لأنه أثر مباشرة في فكر جيفرسون - إذ إنه من غير المعروف تمامًا إلى أي حدّ قرأ المجلدين اللذين يضمن الكتاب؟ وما الأشياء التي تعلمها منه؟ - بل لأن وجوده في مكتبة جيفرسون الخاصة يُذكرنا بالمواقع المتقدمة التي أحرزها فيما يتعلق بالتسامح الديني، وإلى أي حدّ أدت تلك المواقع إلى تشكيل أفكار الآباء المؤسسين بخصوص المسلمين، هذا مع العلم أن معظم الآباء المؤسسين لم يكونوا في الغالب قد قابلوا مسلمين من قبل. وتوضح سبلييرغ أطروحتها على نحو ما من خلال وصف الطرق الضئيلة - ولكن المبهمة - التي صادف أن تقابل من خلالها المستوطنون الأميركيون مع مسلمين، إذ كان يُظن أنهم يمثلون التخوم الخارجية لتجمّع سكاني أميركي متنوع. وتحاول الباحثة التقلب في كتاب جيفرسون،

واستخلاص نتائج، مع أشياء أخرى، حيث كان جيفرسون يحتفظ بنسخة مترجمة من القرآن الكريم على رفوف مكتبته. بيد أن تعاملات جيفرسون الدبلوماسية والسياسية، التي تُظهر مقاربة معقدة وعميقة التفكير حيال الإسلام، هي ربما أكثر كشفًا لمواقفه الحقيقية. ويدرّنا ذلك بتلك الحملة الانتخابية التي اتسمت بالفوضى ضد جون آدامز، التي كان فيها جيفرسون أول مرشح أميركي للرئاسة يُتهم على نحو مُغرض بأنه مسلم.

قرّظ الكتاب عدد من المؤلفين من خلال مراجعاتهم له في صحف ومجلات شهيرة. فقد أوردت صحيفة «نيويورك تايمز» وصفًا له في عمود مراجعة الكتب بأنه: «أخاذ... ومُلهم... إن كتاب «جيفرسون والقرآن» يلج حقلاً بحثيًا جديدًا». كما كتب جوناثان ب. بيركي في صحيفة «سان فرانسيسكو كورنكل» الكلمات الآتية: «كتاب رائع... تقدّم فيه سبليغ إطارًا تاريخيًا قيمًا للكفاح من أجل التسامح الديني والتضمين. ويُشكل كتابها في ذاته خطوة في إطار السعي نحو الشمولية في عملية البناء المستمرة للتاريخ الأميركي». ووصفه ر. ب. بيرنشتاين في «الديلي بيست»: «يتفحص كتاب «توماس جيفرسون والقرآن» التقاطع، في مرحلة تأسيس الأمة، بين فكرتين متنافستين في الحرب الثقافية... العلاقة بين الإسلام وأميركا، والعلاقة الصحيحة بين الكنيسة والدولة. والقصة التي يرويها يجب أن تكون معروفة بالنسبة إلى معظم الأميركيين، ومألوفة بالنسبة إلى مؤرخي تأسيس الأمة. ومع هذا، فإن سبليغ في كتابها، تسلّط من خلال استخدام الإسلام بصفته محكًا، إضاءات جديدة على قصة قديمة... كتاب سبليغ مُوثّق إلى حدّ كبير... ويُعدّ من القراءات الأساسية في هذه السنين المضطربة». وكتب أيضًا جون ميتشام، الحائز جائزة بوليتزر ومؤلف كتاب «توماس جيفرسون: فن القوة»: «قامت هنا دينيس سبليغ بشيء عظيم من خلال استعادة مادة رؤية جيفرسون وروحها بالنسبة إلى الحرية الدينية الحقّة. كان التحول بالنسبة إلى جيفرسون والكثير من زملائه المؤسسين من فكرة «التسامح» إلى «الحرية» يشير إلى تغير عميق، إذ ييسط الحماية والملاذ أيضًا لأولئك الذين يدينون بدين مختلف أو الذين لا دين لهم. ومن خلال التركيز في فهم جيفرسون للإسلام تسرد سبليغ قصة جديدة بطريقة جذابة تظهر لنا أن الماضي الذي من المؤكد أنه لم يكن كاملاً، ما زال في إمكانه أن يعلمنا الكثير على الرغم من انقضاء سنين عدة».

مدّح الكتاب أيضًا برنارد بيلون، الحائز جائزة بوليتزر مرتين ومؤلف كتاب «السنين الهمجية» بأنه: «كتاب أسر يأتي في حينه، ويشرح بالتفصيل شمولية التسامح الديني

لدى جيفرسون، إذ لم يكن تأمله حيال المواطنة الكاملة والمساواة ينحصر في اليهود والكاثوليك، بل تعداه إلى المسلمين أيضًا، في حين أنه يظل متقبلًا للنظرة التقليدية حول (أخطاء) الإسلام. وتوثق سبلييرغ بالتفصيل (أين، ومتى، وكيف جرى تضمين المسلمين في المثل الأميركية). ولا يُعدُّ هذا الكتاب، كونه استكشافًا لمدى تعددية المؤسسين، إضافة ملحوظة إلى فهمنا لجيفرسون فحسب، بل هو تعليق مهم على عالمنا المعاصر. فضلًا عن ذلك، فإن علي أساني، مدير مركز الأمير الوليد بن طلال لبرنامج الدراسات الإسلامية في جامعة هارفارد يصف هذا الكتاب قائلًا: «تستكشف سبلييرغ في هذا الكتاب، الذي يدخل حقلاً جديدًا، السبيل الذي سلكه الآباء المؤسسون في أميركا للوصول إلى تسامح ديني بصفته مثالاً أعلى أساسيًا في أميركا، هنا ليس بالنسبة إلى المجموعات البروتستانتية المختلفة فحسب، بل بالنسبة إلى مواطنيها المسلمين في المستقبل أيضًا. أما فيما يتعلق بالمواقف المتسامحة نحو الكاثوليك واليهود والمسلمين، فإن كتابها يستكشف السبيل الذي قاد المفكرين الأميركيين الأوائل الكبار إلى النظر في الحرية الدينية من خلال أوسع أبوابها، ليقدم تصحيحًا حاسمًا لأولئك الذين يعارضون في أيامنا هذه خطة أصيلة للأمة بخصوص التعددية الدينية. وفي تتبع تطور هذه الأفكار ما وراء الأطلسي، تكون سبلييرغ قد وضعت أسس العمل النقدي بالنسبة إلى أولئك المهتمين في طرائق الفهم الأوروبية والأميركية للإسلام والتنوع الديني في أيام تأسيس الولايات المتحدة». إن التقويمات المختلفة الواردة أعلاه ذات دلالة كونها صادرة في معظمها من مؤلفين وكتاب أميركيين، وليس من مسلمين، وبذلك تكتسب أهميتها وتستحق النظر فيها.

يدور هذا الكتاب حول موضوع: أميركا والإسلام في عصر التنوير، ويشكل بذلك محاولة استكشاف مفصلة في الموقع الذي كان ينطلق منه الغرب خلال عصر النهضة، وتوَّج في النهاية بنظرات الآباء المؤسسين للحرية الدينية. وعلى الرغم من أن الإسلام كان دينًا بعيدًا ونظامًا عقديًا غير مفهوم بصورة مقبولة بالنسبة إلى المؤسسين، فإنهم دافعوا عن نظم معتقدات خارجية مثل الإسلام. ولو كان جيفرسون أو آدامز على قيد الحياة لأثار غضبهما ذلك الجهل المطبق والتعصب الأعمى للسياسيين في أيامنا هذه ولا سيما للزعماء المتحدثين، الذين يُدلون بأحاديث عدائية تنكر على المسلمين حصولهم على الحريات نفسها التي يتمتع بها غيرهم، وخصوصًا (المسيحيين). ولكم يتمنى المرء لو كان هذا الكتاب أيضًا يدور حول الأحداث حين أقدم كيث إيلسون على أداء القسم على

نسخة جيفرسون من القرآن وَتَبَعَاتِهَا، إذ لا تزال مسألة العلاقة بين أميركا والمسلمين غير واضحة - إن لم تكن عدائية أساسًا - ومكانتهم فيها تحتاج إلى مراجعة وتدقيق. وربما كان من الأفضل تجنب الخوض في هذا الموضوع نظرًا إلى تعقيدِه والتوجه إلى نظرة الآباء المؤسسين إلى دور المسلمين التشاركي في إدارة حكومة الأمة الجديدة. لقد قام الآباء بذلك مع أن نظرتهم إلى المسلمين كانت افتراضية؛ لأن حضور المسلمين لم يكن مريثًا في دائرة الفعل الاجتماعي أو السياسي للأمة الناشئة. ويُظهر كتاب سبليغ كيف قام جيفرسون وزملاؤه بالتفكير في كيفية قيام الأمة بحل المشكلات المعقدة، كما يُظهر أيضًا أن الحل الأمثل ما زال بعيد المنال.

لقد كان جيفرسون والمؤسسون يعرفون الإسلام على نحو ما، ومعرفتهم بالمسلمين لم تكن وافية. وربما كان ذلك جزئيًا بسبب العمى غير المقصود؛ لأن الكثير من العبيد الذين جُلبوا من أفريقيا كانوا مسلمين، غير أن ذلك لم يكن ليشير انتباه المؤسسين؛ لأن معرفتهم بهم كانت تتركز في فكرة عامة وهي أنهم كانوا أناسًا مختلفين كثيرًا عنهم. ولم يكن لدى الكثير من الأميركيين، إن كانوا أساسًا يفكرون في هذه القضية، شكوك في أن المسلمين يشكلون خطرًا على أميركا وعلى الدين المسيحي. وهذا ما جعل أولئك الذين ينافحون عن التسامح الديني في الأمة الجديدة، مثل جيفرسون وماديسون وجورج واشنطن، يتخذون من المسلمين شبحًا متخيلاً، أو سيناريو في أسوأ الأحوال، لإظهار أنهم حتى في ذلك الوقت، يجب ألا يكون هناك تقييدات على إمكانية أن يمارسوا طقوسهم الدينية وأن يشاركوا بصورة كاملة في الحياة بصفتهم مواطنين. وبالنظر إلى المقدمة التاريخية التي كتبتها سبليغ، تبدو آراء جيفرسون حول هذا الموضوع جذرية على نحو مدهش. فقد كان جيفرسون نفسه، مثل الكثير من المؤسسين، ربوبيًا (يعتق المذهب الربوبي)، وهو مذهب يرى أن الله كان موجودًا كخالق في بداية الكون، لكنه ينكر المعجزات والوهية المسيح.

إن كتاب سبليغ والتبصرات التي يقدمها حول الإسلام ونسخة جيفرسون من القرآن الكريم التي كان يحتفظ بها تفتح أعيننا اليوم على موضوع جديد سيظل يستدعي محاولات استكشاف لقضايا مهمة في الحاضر كما في المستقبل، الأمر الذي يدفعنا أيضًا إلى التطلع لأعمالها البحثية مستقبلاً. إنه كتاب بحثي من الطراز الأول وذكي يجب أن يقرأه أناس يدينون بجميع الأديان، لذلك تأتي أفكاره المتقنة والمهمة في هذه الأيام

بصفتها وثيقة الصلة وضرورية في هذه المرحلة من العلاقة بين المسلمين وأميركا. إنه يقدم لقرائه معلومات نحتاج إليها جميعًا حول السبيل الذي سلكه قادة الأمة الأميركية الشجعان والأسباب التي دعتهم إلى ذلك - من جيفرسون إلى إيزنهاور - في دفاعهم عن التسامح والحرية الدينية.

يتطرق الكتاب إلى نشوء التسامح الديني وتطوره وأهم الشخصيات الفاعلة فيه، ويجب أن يقرأه الأميركيون جميعًا قبل غيرهم لعلهم يتمكنون من رؤية خروقات حقوق الإنسان داخل بلادهم وخارجها، لأنهم بقرائه سيحصلون على فهم لكفاح الآباء المؤسسين لتحقيق الحرية الدينية. وسيكتشف أولئك الذين لا يعتقدون بأحقية المسلمين في الحصول على حريتهم الدينية أن الكاثوليك والمعمدانين واليهود كانوا أيضًا يشكّلون طبقة من الدرجة الثانية في أميركا ولا يمتلكون القدرة على التصويت أو تقلد المناصب. وقد يثير الكتاب حفيظة القراء الغربيين، ولا سيما الأميركيين، نظرًا إلى احتفاء الباحثة بالإسلام والمسلمين موضوعًا لبحثها بالارتباط مع موضوع التسامح الديني والتذكير باهتمام الأميركيين الأوائل بهذه العلاقة، ونظرًا إلى ورود نقاط معيّنة في كتابها مثل انتقادها المتكرر للشخص الذي يرتكب خطأ في إطلاق صفة مؤلف القرآن في أثناء الحديث عن النبي ﷺ، ولا سيما فيما يتعلق بموقف الربوبيين. ولعل الكتاب أيضًا لا يعجب المتشددون من الأديان المدروسة ممن لا تناسبهم أفكار المؤلفة؛ لأنها لم تتوجه في الكتاب توجّهًا دينيًا خاصًا يناسبهم في النظر إلى المسائل المثارة. إن الكتاب يدفع القراء جميعًا، ولا سيما المسلمين، إلى إعادة النظر في أوضاعهم في الخطاب الأميركي المؤسس من خلال التطرق إلى سابقة حاسمة في التاريخ الأميركي حين غدت حقوق المواطنة للسكان، ومن بينهم المسلمون موضع جدل حاد. في أيّ حال، ينبغي للقارئ العربي تحديدًا النظر في أفكار الكتاب بدقة وأمانة، فقد لا تعجبه أحيانًا أو لا يتفق معها أحيانًا أخرى، وذلك ليتمكن من تشكيل رأي نقدي موضوعي حيال الرؤى المطروحة في سبيل الوصول إلى الحقيقة. لقد بذلت جهدي في تقديم ترجمة دقيقة وواضحة قدر الإمكان خدمة للقارئ العربي الكريم... والله من وراء القصد.

فؤاد عبد المطلب

الاستهلاكية وكلمات الشكر

وإذا نزل عندك غريب في أرضكم فلا تظلموه. كالوطني منكم يكون لكم الغريب النازل عندكم، وتحبه كنفسك، لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر.

سفر اللاويين 19: 33-34 (ترجمة JPS الجديدة)

في صباح ممطر من نيسان 2011، طلبت كتاب توماس جيفرسون والقرآن من غرفة الكتب النادرة في مكتبة الكونغرس. وفي الخارج، كان الزنبق يتألق في بقع لامعة حمراء حول بناء الكابيتول. ذكّرني الزهور بأصولها في الإمبراطورية العثمانية. كان السلطان قد أرسلها أولاً على شكل هدايا دبلوماسية إلى الحكام الأوروبيين في القرن السادس عشر، ومع منتصف القرن السابع عشر، وصلت تجارة بصلات هذه النباتات إلى درجة مسعورة في هولندا⁽¹⁾. وكان جيفرسون سيضيفها إلى حديقته في مونتيشيلا عام 1806⁽²⁾. وهكذا كان، عبر اتصال مع المسلمين منذ عهد بعيد، أن وصلت هذه الزهرة المذهلة أخيراً إلى أميركا الشمالية، حيث تهيمن الآن رمزاً للربيع.

لم يتطلب الأمر أكثر من بطاقة المكتبة اللازمة ورقم النداء المعني، وصل مجلدا جيفرسون والقرآن بشكل غير رسمي إلى مكتبي خلال أقل من عشر دقائق. جلست

(1) للتجارة العثمانية والأوروبية المبكرة في هذا الترف، الذي بدأ فعلاً في القرن السادس عشر، انظر أريل سالزمان، «عصر الزنبق: اللقاء والصراع في ثقافة المستهلك الحديثة المبكرة (1550-1730)»، في دراسات الاستهلاك وتاريخ الإمبراطورية العثمانية، 1550-1922، إعداد دونالد كواتايرت (ألباني: منشورات جامعة الولاية في نيويورك، 2000)، 84، 87، 89؛ مايك داش، الهوس بالزنبق: قصة أكثر زهرة مطلوبة في العالم والعواطف الاستثنائية التي أثارها (نيويورك: كراون، 1999)، 34، 224. ومع أن الزنبق انتشر في إنكلترا منذ عام 1582 وربما عبر إلى مستعمراتها الأميركية الشمالية في القرن السابع عشر، فقد أصبحت الزهور عابرة للأطلسي أيضاً في الوقت نفسه لوصول هولنديي بنسلفانيا، الذين عدّوا الأوراق التويجية الثلاث للزنبق رموزاً للثالث المقدس. وقد أشبع العثمانيون أيضاً الزنبق برموز دينية إسلامية قوية لكنها مختلفة جداً.

(2) إدوين م. بيتس وهازيلهورست بولتون بيركنز، حديقة زهرة توماس جيفرسون في مونتيشيلا، مراجعة بيجر ج. هاتش، الطبعة الثالثة. (مونتيشيلا، فرجينيا: مؤسسة نصب جيفرسون التذكاري، 2000)، 25-26.

مندهشة. كان كنزًا وطنيًا لي أن أقرأه. ولأنني مؤرخة ومواطنة، فكرت لسنوات فيما يمكن أن يعنيه كتاب جيفرسون والقرآن. والآن، فجأة، أصبحت قادرة على لمس غلافي الكتابين الجلدتين البنين، وأسمع حفيف الصفحات المصفرة وأنا أقلبها. كان المجلدان حساسين، كما اعتقدت، أكثر من أن يلمسهما أي شخص. ولم أستطع منع نفسي من أن أتذكر قسًا مشوشًا لتجتمع غير موجود تقريبًا عقد قبل ثمانية أشهر في فلوريدا مؤتمرات صحفية واعدًا بإحراق نسخ متعددة من القرآن احتجاجًا على مسجد مقترح في مدينة نيويورك. (أجرى تهديده قبل عدة أيام في آذار 2011، مع عواقب وخيمة في أفغانستان)⁽¹⁾ اعتقد كاهن فلوريدا أنه يمارس حقه في التعديل الأول لإبداء رأيه حول مدى اعتقاده بأن الإسلام سيء. وبشكل غير مقصود، كشف عن قلة معرفته بالأهمية التاريخية للقرآن لدى البروتستانتين في كل من أوروبا وأميركا. إذ بالنسبة إليهم، فقد كان شائعًا منذ القرن السابع عشر ترجمة النص المقدس للقراء المسيحيين أكثر من وضعه في النيران.

أما بالنسبة إلي، فقد مثلت صفحات جيفرسون والقرآن دليلًا تاريخيًا مقدسًا، ليس على حقيقة الإسلام، بل على قدرة بعض أوائل الأميركيين وتوقعهم إلى تعرف ذلك الدين. وبما أنني أستاذة للتاريخ الإسلامي، فقد أردت معرفة ما يعلم الأميركيون القدماء عن الإسلام وكيف عرفوا الدين وتاريخه. ولدهشتي، وجدت أن الكثير من الأميركيين في عصر التأسيس، على الرغم من تراث التضليل العنيد من أوروبا، رفضوا الاستسلام للمخاوف المعاصرة التي تروج لاضطهاد المسلمين. وفضلوا أن يكونوا ورثة سلالة أقل شهرة لكنها مهمة للتسامح الأوروبي نحو المسلمين، سلالة كان تأثيرها مغفلًا حتى ذلك الوقت في التاريخ الأمريكي المبكر.

كانت ترجمة جيفرسون الإنكليزية ذات المجلدين للقرآن قد لفتت الانتباه الوطني في كانون الثاني/يناير 2007، حين اختار كيث إليسون، أول عضو كونغرس مسلم في البلاد،

(1) دامين كيف وآن بارنارد، «الكاهن ويفرز حول خطط لإحراق القرآن»، نيويورك تايمز، 9 أيلول 2010، <http://www.nytimes.com/2010/09/10/us/100bama.html?pagewanted=all>؛ عناية نجفيزة ورود نورلند، «الأفغان يتنقمون لإحراق قرآن فلوريدا، ويقتلون 12»، نيويورك تايمز، 1 نيسان 2011، http://www.nytimes.com/2011/04/02/world/asia/02afghanistan.html?_all من الجدير بالملاحظة أن مركز قانون الفاقة الجنوبي قد عين الكاهن تيري جونز ومركزه Dove World Outreach ومقره في فلوريدا مجموعة كراهية ضد الإسلام؛ انظر روبرت شتاينباك، «الدائرة الداخلية المعادية للإسلام»، تقرير مخابرات، رقم 142 (صيف 2011)، مركز قانون الفاقة الجنوبي.

أداء قَسَمه للمنصب على النص المقدس للمؤسس. في ذلك الوقت، اعتقدت أن الغضب الذي عبّر عنه بعضهم على انتخاب عضو الكونغرس إليسون والقَسَم على القرآن كان يمكن تفاديه لو عرف الأميركيون أكثر تاريخ تأسيسهم بشكل أفضل، وهو ماضٍ هياً مكاناً أخيراً لعضو الكونغرس إليسون، ليس على الرغم من دينه، بل بسببه.

إن فكرة المسلم كمواطن وموظف رسمي اتحادي ليست فكرة جديدة في الولايات المتحدة. فقد وردت أولاً في القرن الثامن عشر. ومع ذلك فإن بعضهم يزعم اليوم أنه حتى مفهوم المواطن المسلم في المجال الانتخابي يهدد هوية الأمة. وأنا أناقش العكس في هذا الكتاب: إن مفهوم المسلم الأميركي كمواطن يثير بشكل مثالي ذكريات نماذجنا الوطنية. وفي الحقيقة، إن إدراج المسلمين كمواطنين مستقبليين في النقاش السياسي الوطني المبكر يظهر مقاومة واضحة لفكرة ما لا يزال بعضهم يتخيل أن أميركا أمة مسيحية.

بدا هذا الكتاب حول الماضي الأميركي عرضياً لدي بما أنني مختصة في التاريخ الإسلامي. في البداية تساءلت لماذا كانت مسرحية فرنسية، ظاهرياً حول النبي محمد، جرى عرضها في بالتيمور خلال الحرب الثورية. ولفهم هذا قبل أكثر من عقد، كانت لدي ميزة حضور المدرسة الصيفية المثالية: حلقة الأستاذ برنارد بايلين الدراسية الدولية حول تاريخ العالم الأطلسي في جامعة هارفارد. وبدأت أخوض هذا الحوض الأطلسي الجديد وأجد أن التجربة قد سببت تغييراً كبيراً في بحثي الأكاديمي، الذي افترضت بشكل خاطئ أنه سيكون مؤقتاً.

بحلول عام 2005، في مؤتمر الحلقة الدراسية الأطلسية التذكاري العاشر، وجدت وثيقة جديدة حول المسلمين في النقاش السياسي الأميركي المبكر. ومن جديد، كنت محظوظة في دعوتي لتقديم هذا البحث إلى بعض طلاب تاريخ الأطلسي. وكان رد الأستاذ بايلين المهتم بأفكاري والمتحمس لها حول توماس جيفرسون وآرائه عن الحقوق الإسلامية متأصلاً في معرفته الأعمق لهذه المصادر البنيوية. وأقنعني اهتمامه بهذه الأفكار بأن ما اعتقده الناس حول المسلمين كمواطنين عام 1788 يجب تضمينه في دراسة الدستور. هل كانت توجد بيانات أكثر حول المسلمين كمواطنين محتملين في عصر التأسيس؟ خلال السنوات السبع التالية، عرفت مدى ذلك الرد الإيجابي.

في فترة انتخاب عضو الكونغرس إليسون وأداء قَسَمه الخاص للوظيفة على كتاب جيفرسون عام 2007، اعتقدت كمؤرخة أنه ربما يكون لدي شيء أساهم به، أكثر من حقيقة ملكية جيفرسون المجردة للنص الإسلامي المقدّس. أردت معرفة لماذا ضَمَّن جيفرسون وآخرون المسلمين في نماذج الأمة الناشئة. عند هذا المفصل، قدّمني الأستاذ بايلين إلى جين غاريت، محرّرة اللطيفة الصبورة في نوف. كان كتاب توماس جيفرسون والقرآن قد ولد كمشروع كتاب - بمباركة محررة كانت في الحقيقة متحمسة للمشروع. أقدم امتناني العميق إلى تحمّل جين، على الرغم من الحقيقة الحزينة بأنني أخفقت في إكمال المسوّدة النهائية قبل تقاعدها. وأقدم شكري العميق إلى جورج أندرو لتحريره المتبصر للمرحلة النهائية من هذه المخطوطة وإلى كيم جوهيا، مساعده.

ثمة الكثير من العيون والأيدي والأدمغة أبرع مما لدي دعمت تطوّر هذا الكتاب وتحسينه. وأظّل أشعر بالتواضع لأن الأستاذ بايلين، المشغول دائماً، استغرق وقتاً خلال السنوات القليلة الماضية لقراءة مسوّدة فصلين طويلين ومبكرين واستطرايين حول جيفرسون، وأخيراً، ما اعتقدت أنه المسوّدة الأخيرة للمخطوطة. وأنا أحتفظ بتعليقاته. وقد أنقذني الكثيرون من حماقة واضحة. وإذا بقي أي منها، فهي خطئي، وليست له أو للكثير من الزملاء والأصدقاء الذي أرادوا مساعدتي أيضاً.

على مر السنين، سعدت ببعد نظر عدد كبير من العلماء والأصدقاء. والأول بين هؤلاء روبرت م. حداد، الأستاذ الذي ألهم أولاً اهتمامي بالتاريخ الإسلامي وأنا طالبة جامعية. ومنذ تلك الأيام قبل فترة طويلة استمرت حكمته ولطفه اللذان أبقي ممتنة لهما إلى الأبد. ولقد آمن أنفر إيمون، المتحمس والنشيط دائماً، بهذا المشروع منذ البداية. وعلّق على كل كلمة تقريباً في هذا النص، مشيراً إلى أخطاء في المنطق، وثغرات في النقاش، ومشاكل في تقديمي للماضي الإسلامي. ولأنه كان ذات مرة طالب الخريج الموهوب، قد أمضى وقتاً من واجباته كأستاذ بارز للقانون الإسلامي من أجل دعم مدرّبه السابقة.

في جامعة تكساس بأوستن، قدّمني زميلي نيل كميل، الخبير في التاريخ الأطلسي للدين والعنف، إلى مصدر محوري، وهو دليل كشف كيف نظم جيفرسون الكتب في مكتبته الضخمة. وغير ذلك، كان عمل نيل المهم، قلعة الروح: العنف والغيبيات والحياة

المادية في عالم هوغنوت الجديد، 1517-1751، قد أكد أهمية طحان إيطالي في القرن السادس عشر اسمه مينوكيو. وباستثناء قراءته الأساسية لهذا الشخص، فإن تحليل نيل البارع لمجموعة متسامحة جدًا من المحتجين الهولنديين في لونج آيلند خلال القرن السابع عشر أيضًا قد فتح إمكانات جديدة للتفكير في التعددية الدينية الحديثة المبكرة. وبالإضافة إلى اقتراح هذه الاتجاهات في البحث، فإن نيل قرأ بكرم جميع فصول الكتاب.

حلّت ليندا فيريرا بكلي، البارعة في الخطابة والتحمل، بعناية عقدة النقاشات كلها خصوصًا في المقدمة والخاتمة. وقرأت جانيت ديفيس، خبيرة الدراسات الأمريكية والتواريخ العالمية، أغلب فصول الكتاب، على الرغم من جدول أعمالها المرهق. وساهم زميلي سيد أكبر حيدر، الكريم دائمًا، أيضًا بنقد قيم للخاتمة. وأشكر أيضًا للمؤرخ أ. أظفر موين دقته ومرحه في تسهيل عدة مقاطع صعبة.

تستحق خبرة الزملاء الآخرين أيضًا شكري. وعلى الرغم من كونه في إجازة، فإن لوري غرين ناقش فصلًا وقدم تعليقات ثمينة. وقدمت مرفت حاتم، التي دعمت المشروع منذ البداية، اقتراحات أساسية وتشجيعًا في الوقت المناسب لتحسين ترتيب الكتاب. وأنقذ كاريل بيرترام بعزم المقدمة والفصلين الأولين من التجسيد المحرّف كمسودة أولى، مكرسًا الكثير من الوقت لحل التشويشات التنظيمية. وقدم كيم أليديو وإليزابيث إنغلهارت اقتراحات مفيدة أيضًا في مراحل مبكرة من تطوّر الكتاب. وقدمت سوزان بويتشر بسخاء نصيحة خبيرة حول الإصلاح، مع أنه في هذا العصر خصوصًا تبقى جميع الأخطاء لي وحدي.

وأنا ممتنة لمرغريت لاركين، وهي مستعربة استثنائية، لأمسية جديرة بالذكر شاركت خلالها بآرائها الثاقبة حول الفروق القاعدية العربية الدقيقة في قصة عبد أميركي مسلم. ويشق طريقهما عبر خط اليد العربي الأفريقي الشمالي في القرن الثامن عشر ساعدتني ليندا بوكسبرغر وأبراهام ماركوس أخيرًا على رؤية وتدقيق اللغة العربية الأصلية في المعاهدات الأميركية الأساسية. ومع مرور السنين، تولى الطلاب المساعدون تومي بكلي وريم الغنيمي وزيد حسن وإليزابيث نوتينغ وشارون سيلزل مهمات بحث مختلفة بعناية.

وقدمت إليّ كلية الفنون الحرة في جامعة تكساس بأوستن بسخاء في آن، إجازة مدعومة وإجازة من دون راتب لتأليف هذا الكتاب. وقدم لي كارتون إيفان، مدير معهد يوتا للعلوم الإنسانية عام 2007، وأعضاء آخرون من المعهد تشجيعاً ثميناً في مرحلة مبكرة. وفي عام 2009، تدخلت مؤسسة كارنيغي بالجائزة الكبيرة لمنحة كارنيغي لديهم، والتي من دونها لم يكن ممكناً إنهاء هذا المشروع. ودفعني الوساطة في الوقت المناسب من غايل ديفيس، مدير قسم التاريخ البارز آنذاك، لتقديم طلب منحة كارنيغي المبدئي في جامعتي حين كنت خلاف ذلك ربما سأغفل الموعد النهائي.

أقدم شكري إلى منشورات جامعة كولومبيا للسماح لي بالاستفادة من جزء مبكر من الفصل 1 الذي ظهر أولاً في تكريم مستشار أطروحتي الرائع ريتشارد و. بوليت باسم «الإسلام على مسرح القرن الثامن عشر: محمد فولتير يعبر الأطلسي»، في آراء من الحافة: مقالات لتكريم ريتشارد و. بوليت، إعداد نغوين يافاري، ولورانس ج. بوتر، وجين مارك ران أوبنهايم (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا لمعهد الشرق الأوسط، 2004)، 245-260. وأقدم شكري أيضاً إلى المحررة جوليا سايمون للسماح لي باستعمال أجزاء نسخة مبكرة من الفصل 5، المنشور سابقاً باسم «هل يمكن لمسلم أن يصبح رئيساً؟ نقاش دستوري من القرن الثامن عشر»، دراسات من القرن الثامن 39 (2006): 485-506. (أنكر الآن مسؤوليتي عن الفقرة النهائية من تلك المقالة كلياً.) وأقدم شكري إلى المحرر غريغوري ستاريت للسماح لي باستعمال أجزاء من «الإسلام في أميركا: مغامرات في الاستشراق الجديد»، مراجعة دراسات شرق أوسطية 43 (2009): 25-35.

كان هذا عقدًا أولاً طويلاً وقاسياً من القرن الحادي والعشرين لعدة أصدقاء مقربين ولعائتي المباشرة. في جامعة تكساس، فقدت مستشارتين قويتين. الأولى، إليزابيث و. فرنيا، الرائدة في دراسة النساء المسلمات الشرق أوسطيات، وأتذكرها كزميلة نادرة. وباهتمام ثابت، قرأت مسودة مبكرة جداً لأحد فصول هذا الكتاب، مصرة على أن لديها ثقة في المشروع في حين أن القليل من الآخرين فعل ذلك. وفي قسم التاريخ، أصغت جانيت ميزل، وهي معلمة مدهشة وصديقة مخلصة، إلى أفكار بكرم مألوف. وعلى الرغم من سنوات المرض، فإن أمانتها وإحساسها بالإنصاف لم يتراجعا. كانت هاتان المرأتان عملاقتين بأسلوبهما الخاص، وأفتقدتهما كليهما بعمق. ولا تزال شجاعتهم النموزجية تجاه المصيبة ملهمة.

لم يكن ممكنًا أن أكمل هذا المشروع، أو أستمر في عملي، من دون تدخل بولا مالكي الاستثنائي، التي ساعدت على الاهتمام بكل من والديّ المريضين والمسنين خلال فترة ثماني سنوات صعبة. وليس من المبالغة إضافة أن بولا، الروح العظيمة والتكسائية الكريمة جدًّا، قد أنقذت عائلتي وسلامة عقلي. ومن دون خبرتها المحترفة في أمور المسنين، وطاقاتها، وحصافتها، الممتازة دائمًا مع إحساسها المرح الثابت، لكنت عجزت عن التعليم أو الكتابة خلال فترات متعددة من مرض والديّ. وبعد أن قامت برعاية الكثيرين بمثل هذا اللطف، صدمني موتها المفاجئ عام 2012. وفقدت في صداقتها قوة دائمة التغيير، وشخصية نادرة ويتعذر وجود بديل لها. كانت قادرة على السخرية من أي شيء ما عدا التعصب. وأنا أشعر بغيابها على نحو عميق لأنها لم تعد هنا كي أشكرها على كل سنواتها من القوة والدعم.

قرب بداية هذا العقد المنصرم، بعد سنوات من المعاناة، ماتت أمي. وقبل سنتين من نهاية هذا المشروع، لحق بها أبي فجأة. إنني حزينة على فقدهما، وكنت أعرف أنهما كانا سيتفهمان أن هذا كتاب. كان أبي، إسرائيل أبراهام، المعروف لدى أصدقائه في الطرف الجنوبي من بوسطن باسم لاري، وأمّي، أنجيلينا ريتا، التي كانت تفضل اسم آن، شخصين أرادا التلاؤم إلى حد كبير مع بلدهما عندما اعتقدا أن ذلك يعني اختيار اسمين مميزين بشكل أقل وضوحًا دينيًا وعرقيًا. لقد آمنا كلاهما بالله ووجد أحدهما الآخر على الرغم من الفوارق الدينية. وفي وجه التحامل، كانا يثبتان دائمًا أنهما صادقان مع أنفسهما وكل واحد مع الآخر.

لما سألت أمي عن رأيها بأهم خصائص الفرد، أجابت فورًا، «الإنصاف». وكانت أغنية أبي المفضلة، «يجب أن تكون متعلمًا»، من المسرحية الموسيقية عام 1949 جنوب المحيط الهادي، تعلن بشكل غنائي «أن الحقد والخوف» درسان تعلّمهما مبكرًا عن «الناس الذين يختلف لون جلدهم والذين ليعيونهم شكل غريب». لكن أبي رفض أن يكره جميع الناس الذين يكرههم أقرباؤك». لم يحاضر أي من والديّ قط، لكنهما كانا معلمين قويين.

كانت سلامتهما، بقدر رفضهما لجعل الدين مانعًا للاحترام أو المحبة، لقد شكّلا عالمي، كما فعل إصرارهما المشترك على أن جميع الناس يستحقون المعاملة بمساواة - من دون استثناء. لما بدأت ألاحظ فكرة أن المسلم مواطن عند تأسيس الولايات المتحدة كانت موضوعًا مثيرًا للجدل مثل مواطنة اليهود والكاثوليك، أحسست وكأن دراستي

للعالم الإسلامي فادتني إلى تقدير سمة الماضي الأمريكي الذي أشرف عليه اختصاصيون. وهكذا فإن التاريخ كله سيرة ذاتية، حتى لو كانت غير مقصودة.

كوننا أميركيين، فإن الغالبية العظمى منا قد تتذكر أن أسلافنا بدؤوا هنا دخلاء ومهاجرين وغرباء، وليسوا مواطنين؛ وهو سبب مقنع أكثر لتذكر القاعدة الذهبية. لقد كان جيفرسون سيفعل ذلك في نهاية حياته، متبعًا أثر نموذج معلن في الذين قاتلوا قبله ضد اضطهاد المسلمين.

المقدمة

تخيل المسلم مواطنًا عند تأسيس الولايات المتحدة

[هو] يقول «يجب عدم استثناء الوثني والمحمدي [المسلم] واليهودي من الحقوق المدنية للكومنولث بسبب دينه».

توماس جيفرسون، مقتبسًا من جون لوك، 1776

لَمَّا كان معظم الأميركيين جاهلين أو مضللين أو ببساطة خائفين من الإسلام، تخيل توماس جيفرسون المسلمين مواطنين مستقبليين لأمتة الجديدة⁽¹⁾. وقد بدأ ارتباطه بالدين مع شراء قرآن، قبل إحدى عشرة سنة من كتابته لإعلان الاستقلال. ولا يزال قرآن جيفرسون في مكتبة الكونغرس، مشكلاً رمزاً لعلاقته المعقدة هو وأميركا المبكرة مع الإسلام وأتباعه. وتظل تلك العلاقة ذات أهمية بارزة إلى يومنا هذا.

يكشف امتلاك جيفرسون للقرآن اهتمامه بالدين الإسلامي، لكنه لا يفسر دعمه لحقوق المسلمين. وقد قرأ جيفرسون أولاً عن «الحقوق المدنية» الإسلامية في عمل أحد أبطاله الفكريين: فيلسوف القرن السابع عشر الإنكليزي جون لوك⁽²⁾. كان لوك قد دعا إلى

(1) لدراسة تُعدّ المجالات الأميركية تضمنت سلسلة من المواقف نحو المسلمين، تحتوي على «فضول ساذج وغرابة استحواذية وتقييم جغرافي سياسي وتواضع لطيف وتعصب غير خجول»، انظر روبرت باتيستيني، «المحات الآخرين قبل الاستشراق: العالم الإسلامي في النشرات الدورية الأميركية المبكرة، 1785-1800»، الدراسات الأميركية المبكرة 8، رقم 2 (ربيع 2010): 446-474، مقتبس في 447.

(2) أول شخص سيربط بين جيفرسون واهتمام لوك بالحقوق المدنية الإسلامية هو المؤرخ البارز ورئيس قسم مخطوطات مكتبة الكونغرس، جيمس ه. هنتن، «الآباء المؤسسون والإسلام»، نشرة معلومات مكتبة الكونغرس =

التسامح مع المسلمين - واليهود - متبعًا خطى قلائل آخرين في أوروبا فكروا في المسألة على مدى أكثر من قرن قبله. ويجب فهم أفكار جيفرسون حول الحقوق الإسلامية ضمن هذا السياق الأقدم، وهي مجموعة معقدة من الأفكار عبر الأطلسي التي ستستمر بالتطور إلى درجة كبيرة جدًا منذ القرن السادس عشر حتى التاسع عشر.

وسط العنف المسيحي بين الطوائف في أوروبا، اختار بعض المسيحيين، بداية من القرن السادس عشر، أن يكون المسلمون القضية القياسية لتعيين الحدود النظرية لتسامحهم مع جميع المؤمنين. وبسبب هذه السوابق الأوروبية، أصبح المسلمون أيضًا جزءًا من النقاش الأميركي حول الدين وحدود المواطنة. ومع بدء تشكيل حكومة جديدة في الولايات المتحدة، كان المؤسسون الأميركيون، وكلهم بروتستانتون، يشيرون كثيرًا إلى أتباع الإسلام وهم يفكرون في المجال الصحيح للحرية الدينية والحقوق الفردية بين سكان الأمة الحاليين والمحتملين. وناقش جيل التأسيس ما إذا كان على الولايات المتحدة أن تصبح بروتستانتية بشكل حصري أو حكومة توافق ديني. وفي حال الثانية، إذا كانت المساواة السياسية - الحقوق الكاملة للمواطنة، بما في ذلك الوصول إلى المنصب الأعلى - يجب أن تمتد إلى غير البروتستانتين. عندئذٍ كان ذكر المسلمين كمواطنين محتملين للولايات المتحدة قد أجبر الغالبية البروتستانتية على تخيل سمات مجتمعهم الجديد بعد التسامح. وألزمهم هذا على التساؤل عن طبيعة الحرية الدينية: قضية «الاختبار الديني» في الدستور، مثل التي ستوجد على المستوى الرسمي في القرن التاسع عشر؛ ومسألة «ترسيخ ديني»، محتمل من المسيحية البروتستانتية؛ ومعنى انفصال الدين عن الحكومة وما مدها.

كانت مقاومة فكرة المواطنة الإسلامية متوقعة في القرن الثامن عشر. فقد ورث الأميركيون عن أوروبا نحو ألف سنة من التشويهات السلبية لسمات الإيمان الدينية والسياسية. ومع الأخذ في الاعتبار هيمنة هذه الاعتراضات المناوئة للإسلام وشعبيتها، كان مفاجئًا أن بضعة أميركيين بارزين لم يرفضوا استبعاد المسلمين فحسب، بل حتى إنهم تخيلوا يومًا يكونون فيه مواطنين في الولايات المتحدة، بحقوق كاملة ومتماثلة. كان هذا

61، رقم 5 (2002): 1، <http://www.loc.gov/loc/lcib/0205/tolerance.html>. يمكن العثور على أول تحليل لتركيز جيفرسون في القرآن كامتداد لاهتمامه بالتاريخ والدين، من دون الإشارة إلى لوك، في مقالة رائدة وكتاب لاحق تأليف كيفين ج. هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، الأدب الأميركي المبكر 39، رقم 2 (2004): 247-261؛ وكيفين ج. هايز، الطريق إلى مونتشيلا: حياة وذهن توماس جيفرسون (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2008)، 9، 130، 201، 258، 259، 316.

الدفاع الأميركي المفاجئ العادل بشكل استثنائي عن الحقوق الإسلامية الامتداد المنطقي للسوابق الأوروبية المذكورة. ومع ذلك، على جانبي الأطلسي، كانت هذه الأفكار هامشية في أحسن الأحوال. إذًا، كيف، استمرت فكرة أن المسلم مواطن ذو حقوق على الرغم من المعارضة القوية منذ البداية؟ وما مصير ذلك المثل الأعلى في القرن الحادي والعشرين؟

يقدم هذا الكتاب تاريخًا جديدًا لعصر التأسيس، تاريخًا يفسر كيف ولماذا تبنى توماس جيفرسون وآخرون أفكارًا أوروبية حول التسامح مع المسلمين ثم تحركوا بعيدًا منها. يجب القول منذ البداية إن هؤلاء الرجال الاستثنائيين لم يكونوا مدفوعين بأي تقدير متأصل للإسلام كدين. فقد ظل المسلمون، بالنسبة إلى غالبية البروتستانتين الأميركيين، خارج الحد الخارجي للذين يمتلكون معتقدات مقبولة، لكنهم مع ذلك، أصبحوا رموزًا لمفهومين متنافسين لهوية الأمة: الأول يبغي، بشكل أساسي، الوضع البروتستانتي الراهن، والآخر يدرك كليًا التعددية المتضمنة في الخطابات الثورية للحقوق الثابتة والعالمية. وهكذا بينما قاتل بعضهم لاستثناء مجموعة كانوا يخشون أن يتنبأ إدراجها بإلغاء شخصية الأمة البروتستانتية في النهاية، وهي أقلية محورية، بروتستانتية أيضًا، تدرك المنفعة والعدالة النهائية لأميركا متعددة دينيًا، بدؤوا الدفاع عن حقوق المواطنين المسلمين المستقبليين.

في أي حال، لقد فعلوا ذلك، ليس لأجل المسلمين الفعلين، لأن لا أحد منهم كان معروفًا آنذاك أنه يعيش في أميركا. وبدلًا من ذلك، دافع جيفرسون وآخرون عن الحقوق الإسلامية لأجل «مسلمين متخيلين»، وهو تشجيع سببت مواطنته النظرية العالمية الحقيقية للحقوق الأميركية. وفي الحقيقة، كان هذا الدفاع عن مسلمين متخيلين سيخلق أيضًا مجالًا سياسيًا للتفكير بحقوق أقليات مكروهة أخرى كانت أعدادها في أميركا، مع أنها قليلة، حقيقية جدًا، وهي اليهود والكاثوليك. ومع أن المسلمين هم الذين جسدوا مثال الإدراج، فإن اليهود والكاثوليك غالبًا ما كانوا يرتبطون بهم في النقاش الأميركي المبكر، عندما قاتل جيفرسون وآخرون من أجل حقوق جميع من هم من غير البروتستانتين⁽¹⁾.

(1) يصف نعومي كوهين اليهود والمسلمين بأنهم «ارتبطوا» مع «منحرفين مميزين آخرين سبب تمتعهم بالحقوق السياسية سخرية بالدين المهيمن»؛ انظر نعومي كوهين، اليهود في أميركا المسيحية: مسعى المساواة الدينية (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1992)، 13، 16-17، 24-26، مقتبس في 24؛ جيرارد ف. برادلي، «عبارة الاختبار غير الديني ودستور الحرية الدينية: آلة عملت وحدها»، مراجعة قانون احتياطي الحالة الفرية 37 (1986-1987): 702؛ آرثر هرتسبرغ، اليهود في أميركا: أربعة قرون من المواجهة المضطربة (نيويورك: سايمون وشوستر، 1989)، 15.

في عام 1783، سنة استقلال الأمة الرسمي عن بريطانيا العظمى، كتب جورج واشنطن إلى المهاجرين الكاثوليكين الأيرلنديين الجدد في مدينة نيويورك⁽¹⁾. كان للأقلية الكاثوليكية الأميركية البالغة نحو خمسة وعشرين ألفاً آنذاك قليل من الحماية القانونية في أي ولاية كانوا، وبسبب مذهبهم لم يحق لهم شغل منصب سياسي في نيويورك⁽²⁾. وأصرَّ واشنطن على أن «صدر أميركا» «مفتوح لاستقبال... المظلومين والمضطهدين من جميع الأمم والأديان؛ والذين سرحب بهم للمشاركة في جميع حقوقنا وامتيازاتنا»⁽³⁾. وكان سيكتب خطابات مماثلة أيضاً إلى المجتمعات اليهودية، التي بلغ عدد سكانها الكلي نحو ألفين فقط آنذاك⁽⁴⁾.

بعد سنة، في عام 1784، ضم واشنطن المسلمين نظرياً إلى عالمه الخاص في جبل فيرنون. وفي رسالة إلى صديق بحثاً عن نجار وبناء بالأجر للمساعدة على إنشاء بيته في فرجينيا، وضح أن مذاهب العمال - أو عدم وجودها - لا تهم على الإطلاق: «إذا كانوا عمالاً جيدين، قد يكونون من آسيا أو أفريقيا أو أوروبا. وقد يكونون محمدين [مسلمين] أو يهوداً أو مسيحيين من أي طائفة، أو قد يكونون ملحدين»⁽⁵⁾. وبشكل واضح، كان المسلمون جزءاً من فهم واشنطن للتعددية الدينية - نظرياً على الأقل. لكنه لم يكن يتوقع فعلاً أي مقدّمي طلبات مسلمين.

ومع أننا عرفنا منذ ذلك الحين أنه يوجد فعلاً سكان مسلمون في أميركا القرن الثامن عشر، فإن هذا الكتاب يبيّن أن المؤسسين وأبناء جيلهم لم يعرفوا ذلك. وهكذا ظلت دائرتهم الانتخابية الإسلامية دائرة متخيلة مستقبلية. لكن حقيقة أن واشنطن وجيفرسون

(1) بريت إ. كارول، أطلس روتلدج التاريخي للدين في أميركا (نيويورك: روتلدج، 2000)، 90-95؛ فرانسيز نيوتن ثورب، إعداد، دساتير الاتحاد والولاية، الدساتير الاستعمارية، وقوانين عضوية أخرى للولايات والمناطق والمستعمرات الآن أو سابقاً التي تشكل الولايات المتحدة الأميركية، 7 أجزاء. (واشنطن العاصمة: مكتب مطبعة الحكومة الأميركية، 1909)، 5: 2637؛ مورتن بوردين، اليهود والأثراك والكفار (تشابل هيل: منشورات جامعة كارولينا الشمالية، 1984)، 13.

(2) كارول، أطلس روتلدج التاريخي للدين، 90-95.

(3) «جورج واشنطن إلى أعضاء جمعية المتطوع والسكان الآخرين لمملكة أيرلندا الذين وصلوا مؤخرًا إلى مدينة نيويورك»، 2 كانون الأول 1783، في كتابات جورج واشنطن من مصادر المخطوطة الأصلية، 1745-1799، إعداد جون س. فيتزباتريك، 39 جزءاً (واشنطن العاصمة: مكتب مطبعة الحكومة الأميركية، 1938)، 27: 254.

(4) في عام 1790، كتب واشنطن إلى التجمعات اليهودية في سافانا ونيويورك وفيلادلفيا ونيويورك وتشارلستون وريشموند؛ انظر بول ف. بولر الابن، جورج واشنطن والدين (دالاس: مطبعة الجامعة المنهجية الجنوبية، 1963)، 152-162؛ للخطابات الفعلية، انظر 184-188؛ كارول، أطلس روتلدج التاريخي للدين، 52.

(5) «جورج واشنطن إلى تنتش تلغمان»، 24 آذار 1784، في كتابات جورج واشنطن، 27: 367. (لقد صححت تهجي واشنطن الأصلي «Athiests»).

قد ربطا بها أهمية رمزية ليست عرضية. فكلتا الرجلين كانا وريثي ثنائي التقاليد الأوروبية المعارضة نفسه.

الأول، الذي ساد، صوّر الإسلام بأنه نقيض «الدين الحقيقي» للمسيحية البروتستانتية، بالإضافة إلى أنه مصدر الحكومات الاستبدادية في الخارج. وللتسامح مع المسلمين - لقبولهم جزءاً من مجتمع في معظمه بروتستانتي مسيحي - كان يعني الترحيب بـ «معتنقون ديناً عدّه معظم الأوروبيين والأميركيين في القرن الثامن عشر زائفاً وغريباً ومهدداً»⁽¹⁾. وكان الكاثوليك يُعدّون بشكل مشابه في النقاش التأسيسي البروتستانتي الأمريكي⁽²⁾. وفي الحقيقة، كان مذهبهم، مثل الإسلام، سيُعدّ مصدرًا للاستبداد وبالتالي مناقضاً للأفكار الأميركية عن الحرية.

ولمواجهة هذه المخاوف، استفاد جيفرسون ومؤيدون آخرون للمواطنة غير البروتستانتية من تيار ثانٍ للفكر الأوروبي، أقل شعبية لكنه حاسم، تيار افترض التسامح مع المسلمين بالإضافة إلى اليهود والكاثوليك. وأولئك الأوروبيون القلائل، الكاثوليك والبروتستانت معاً، الذين ناصرُوا هذه الأفكار أولاً في القرن السادس عشر ماتوا، غالباً،

(1) لدراسة وجهات النظر الأميركية عن العالم الإسلامي بما أنه «أداة بلاغية مفيدة جداً»، انظر تحليل روبرت ج. أليسون المهم، الهلال محجوب: الولايات المتحدة والعالم الإسلامي، 1776-1815 (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 2000)، 35-59، مقتبس في 59. شكل متخصص من «الاستشراق» الأمريكي عرفه تيموثي مار، الجذور الثقافية للإسلام الأميركية (نيويورك: منشورات جامعة كامبردج، 2006)، 1-114. ظن إدوارد سعيد أولاً «أواخر القرن الثامن عشر بأنها نقطة بداية محددة بشكل تقريبي جداً» في دراسته عن الآراء الأوروبية حول الشرق الأوسط، مع أن سياسة أميركا الخارجية هناك في ذلك الوقت لم تتطابق مع نموذج التفوق العسكري الأوروبي الصاعد، الذي وصفه سعيد بأنه «الفارق المتأصل بين التفوق الغربي والضعف الشرقي». ورثت أميركا في القرن الثامن عشر أفكاراً أوروبية أساسية عن الإسلام والشرق الأوسط يمكن اعتبارها استشراقية، لكن الولايات المتحدة لم تكن بعد في موقع الهيمنة السياسية أو العلمية بتعريف المنطقة. وبدلاً من ذلك، ظلت الولايات المتحدة أقل قوة عسكرياً من العالم الإسلامي لكنها مع ذلك كانت عرضة للسوابق الأوروبية السلبية حول المنطقة؛ انظر إدوارد سعيد، الاستشراق (نيويورك: فينتيج، 1979)، مقتبس في 3، 42. يتضمن آخرون وافقوا على سابقة سعيد القوية توماس س. كيد، «هل الاقتداء بمحمد أسوأ من الشيطان؟ استعمالات أميركية مبكرة للإسلام»، تاريخ الكنيسة 72، رقم 4 (كانون الأول 2003): 767-778، توماس س. كيد، المسيحيون الأمريكيون والإسلام: الثقافة الإنجيلية والمسلمون من الفترة الاستعمارية إلى عصر الإرهاب (برينستون: منشورات جامعة برينستون، 2009)، 12. استفاد علماء الأدب والثقافة الأمريكيين كثيراً من سابقة سعيد، ولكن مع تحذيرات؛ انظر على سبيل المثال ماليني جوهر شويلر، الاستشراقات الأميركية: العرق والأمة والنوع الأدبي، 1790-1890 (آن آربر: منشورات جامعة ميشيغان، 1998)، 3؛ باتستيني، «لمحات عن الآخرين قبل الاستشراق»، 447، 468-469؛ فؤاد شعبان، الإسلام والعرب في الفكر الأميركي المبكر (دورهام، كارولينا الشمالية: مطبعة أكورن، 1991)، 199-205؛ مروان م. عبيدات، الأدب الأميركي والاستشراق (برلين: ك. شوارتس، 1998)؛ جيفر كوستيلو بريزينا، «أمة في السلاسل: الأسرى البرابرة والهوية الأميركية»، في مواضيع الأسر: الكتابة والحجز والمواطنة والأمة في القرن التاسع عشر، إعداد جيسن هاسلام وجوليا م. رايت (تورنتو: منشورات جامعة تورنتو، 2005)، 201-219.

(2) توماس س. كيد، إله الحرية: تاريخ ديني للثورة الأميركية (نيويورك: كتب أساسية، 2010)، 16-20؛ جون بتر، مغمور في بحر الإيمان: نصير الشعب الأميركي (كامبردج، ماسشوستس: منشورات جامعة هارفارد، 1999)، 52، 198.

من أجلها⁽¹⁾. وفي القرن السابع عشر، عانى الذين أيدوا التسامح الديني الشامل كثيرًا من الموت أو السجن أو الإبعاد أو النفي، النخبة وعامة الناس على حد سواء. أما فئات الذين يطلق عليهم اسم الزنادقة في أوروبا فقد تضمنت فلاحين كاثوليكين وبروتستانتين، وعلماء نظريين بروتستانتين في الدين والسياسة، ومنشقين بروتستانتين متحمسين، مثل المعمدان الإنكليزي الأول - ولكن لم يكن بينهم أشخاص ذوو سلطة سياسية أو ذوو أهمية. ومع أنهم غير منظمين، فقد عارض هؤلاء الأقلية باستمرار أخوتهم في الدين بالدفاع عن المسلمين النظريين ضد الاضطهاد في ولايات الغالبية المسيحية.

وبما أنه عضو في المؤسسة الأنغليكانية خلال القرن الثامن عشر وقائد سياسي بارز في فرجينيا، كان جيفرسون يمثل نوعًا مختلفًا من مؤيدي الأفكار التي كانت لفترة طويلة سمة الضحايا المعارضين للاضطهاد والنفي. وبسبب منزلته الخاصة، تطلب تصديقه الخاص للمواطنة الإسلامية اعتبارًا جديًا في فرجينيا - والأمة الجديدة. وإلى جانب بعض البروتستانتين الأميركيين المشاركين له في الرأي، قدم مخططًا وطنيًا جديدًا لم يكن مقبولًا سابقًا. وهكذا بدأت أفكار ظلت طويلة على حافة الفكر الأوروبي تصب في الاتجاه العام للحوار السياسي الأميركي عند استهلاله.

ليس الأمر أن هذه الأفكار لاقت ترحيبًا عالميًا. فحتى رجل بسمعة جيفرسون الوطنية سيهاجمه معارضوه السياسيين لإصراره على أن حقوق جميع المؤمنين يجب حمايتها من التدخل والاضطهاد الحكوميين. لكنه استمد دعم طيف واسع من الدوائر الانتخابية، بمن فيهم الأنغليكانيون (أو الأسقفيون)، بالإضافة إلى معارضة المشيخيين والمعمدانين، الذين عانوا من اضطهاد ارتكبه زملاؤهم البروتستانتيون. ولم تكن لدى أي طائفة وجهة نظر إيجابية بالإجماع حول مواطنين أميركيين كاملين غير البروتستانتين، ومع ذلك فإن دعم الحقوق الإسلامية كان يعبر عنه بعض أعضاء كل منها.

في القرن الثامن عشر كان ما يقترحه مؤيدو الحقوق الإسلامية استثنائيًا حتى على مستوى نظري كامل. وكانت المواطنة الأميركية - التي تضمنت البروتستانتين الذكور البيض الأحرار فقط - ستجرد في الواقع من الدين. وكان العرق والجنس سيظلان

(1) ثمة دليل على أفكار مماثلة عن التسامح حتى في وقت سابق، في أواخر القرن الخامس عشر؛ انظر الفصل 2 في ستوارت ب. شوارتس، يمكن خلاص الجميع: التسامح الديني والخلاص في العالم الأطلسي الأيبيري (نيو هافن: منشورات جامعة ييل، 2008)، 53.

حاجزين، ولكن ليس الدين. وكان التشريع في فرجينيا سيصبح مجرد البداية، والتعديل الأول بعيداً من نهاية القصة؛ وفي الحقيقة، كان جيفرسون وواشنطن وجيمس ماديسون سيعملون باتجاه نموذج الفصل هذا خلال حياتهم السياسية كلها، تاركين الأمر في النهاية إلى الآخرين لمواصلة المهمة وإنهائها. يوثق هذا الكتاب، للمرة الأولى، كيف أن جيفرسون والآخرين، على الرغم من فهمهم السلبي والخطأ غالباً للإسلام، قد تابعوا ذلك النموذج بدعم حقوق المسلمين وجميع من هم من غير البروتستانتين.

قبل عقد من إشارة جورج واشنطن للانفتاح على العمال المسلمين عام 1784 أدرج امرأتين عبدتين من غرب أفريقيا بين ملكيته الخاضعة للضريبة. كانت «فاتيمر» و«فاتيمر الصغيرة» أمًا وابنة - ومن دون شك في أنهما سُميتا على اسم ابنة النبي محمد فاطمة (توفيت عام 632)⁽¹⁾. ودعم واشنطن الحقوق الإسلامية، غير مدرك أبداً أنه بامتلاكه للعبيد كان يحرم المسلمين من أي حقوق على الإطلاق، بما في ذلك حق ممارسة دينهم. وربما تكررت هذه السخرية المأساوية أيضاً في مزارع جيفرسون وماديسون، مع أن الدليل على دين عبيدهم يظل أقل من جازم. ومع هذا، فبعد أسرهم ونقلهم من غرب أفريقيا، ربما بلغ عدد المسلمين الأميركيين الأوائل عشرات الآلاف، وهو عدد من المؤكد أنه أكبر من عدد اليهود المقيمين وربما حتى الكاثوليك⁽²⁾. ومع أن بعضهم قد خمن أن قليلاً من العبيد المسلمين السابقين ربما خدموا في الجيش القاري، فإن ثمة دليلاً بسيطاً مباشراً على أي ممارسة للإسلام ولا دليل على أن هؤلاء الأفراد كانوا معروفين لدى المؤسسين⁽³⁾.

(1) ماري ف. تومسن، «جبل فيرنون»، في موسوعة التاريخ الأمريكي الإسلامي، إعداد إدوارد إ. كيرتس، 4، جزءان (نيويورك: حقائق على الملف، 2010)، 2: 392.

(2) مايكل أ. غوميز، الهلال الأسود: تجربة وتراث المسلمين الأفريقيين في الأمريكتين (نيويورك: منشورات جامعة كمبرج، 2005)، 166؛ مايكل أ. غوميز، تبادل رموز بلادنا: تحويل الهويات الأفريقية في الجنوب الاستعماري قبل الحرب الأهلية الأمريكية (تشابل هيل: منشورات جامعة كارولينا الشمالية، 1998)، 66.

(3) يمكن وجود الإشارة التاريخية الوحيدة إلى «سنة» مسلمين خدموا في الحرب الثورية الأمريكية على موقع ويب الذي يتضمن عدة أخطاء زمنية حول المسلمين في القرن الثامن عشر. وهو يقدم خمسة أسماء فقط. كان أحدهم العبد بيتر سالم، الذي تحرر لاشترائه في معركة تل بونكير في بوسطن. ويفترض أن يكون مسلماً استناداً إلى كنيته، التي قد لا تعكس التراث الإسلامي مع أن سالم كلمة عربية. ويمكن لكنية «سالم» أن تشير بدلاً من ذلك إلى سالم، ماستشوستس، وهي بلدة ساحلية مهمة شمال بوسطن. لم يكن هذا التخمين موجوداً في معالجات أكاديمية أخرى؛ انظر «مجموعات قصص المسلمين الأميركيين: تقديم تراث أميركا الإسلامي، العقد الأول من القرن الثامن عشر» <http://www.muslimsinamerica.org> للزعم غير القابل للإثبات بأن كريستوس أتوكس، الذي أطلق البريطانيون النار عليه عام 1770 خلال مذبحة بوسطن، كانت له جذور محلية أميركية، سوداء وإسلامية، انظر جيرالد ف. ديركس، المسلمون في التاريخ الأمريكي: تراث منسي (بلتسفيل، ميريلاند: منشورات أمانا، 2006)، 206.

وفي أي حال، لم يكن لهم أي تأثير في النقاش السياسي اللاحق حول المواطنة الإسلامية.

أخضت حقائق العرق والعبودية التي لا يمكن دحضها المؤمنين أنفسهم الذين دافع عن حرياتهم رجال مثل جيفرسون وواشنطن وماديسون، والذين استقر أسلافهم في أميركا منذ القرن السابع عشر، مثلما فعل البروتستانتيون⁽¹⁾. وفي الحقيقة، عندما تخيل المؤسسون المواطنيين المسلمين المستقبلين، ربما تخيلوا أنهم بيض، لأنه بحلول تسعينيات القرن الثامن عشر «كان يمكن أن يطالب بالمواطنة الأميركية الكاملة أي مهاجر أبيض حر، بغض النظر عن الانتماء العرقي أو المعتقدات الدينية»⁽²⁾.

لم يكن المسلمان الفعليان اللذان سيلاقيهما جيفرسون عمداً خلال حياته عبدین أفريقيين غربيين أسودين لكنهما سفيران أفريقيان شماليان من أصول تركية. وربما ظهرا له أنهما داكثان أكثر منه، لكنه لم يعلق على بشرتهما أو عرقهما. (إما أن يكون مراقبون آخرون قد أخفقوا في ذكر هذا أو أنهم أكدوا ببساطة أن السفير المعني لم يكن أسود)⁽³⁾. لكن جيفرسون لم يكن آنذاك مهتماً بأي من الدبلوماسيين بسبب الدين أو العرق؛ وقد تعامل معهما بسبب قوتها السياسية. (كانا، طبعاً، حرّين أيضاً).

ولكن حتى في وقت سابق من حياته السياسية - كسفير ووزير خارجية ونائب رئيس - لم يسبق أن شعر جيفرسون ببعد ديني تجاه الصراع مع السلطات الإسلامية الأفريقية الشمالية، التي هدد قراصنتها الشحن الأميركي في البحر المتوسط وشرق الأطلسي⁽⁴⁾.

(1) غوميز، الهلال الأسود، 3-184. للملخص الأقدم لهذه اللقاءات، انظر ألان د. أوستن، المسلمون الأفريقيون في أميركا قبل الحرب الأهلية: كتاب مرجعي (نيويورك: غارلند، 1984). في مناطق العالم الجديد الإسبانية، كان المسلمون الذين يعلنون ظاهرياً بأنهم مسيحيون ومعروفون باسم المورييسكو موجودين قبل القرن السابع عشر؛ انظر كارولين ب. كوك، «معايير محرمة: هجرة المورييسكو إلى أميركا الإسبانية، 1492-1650» (مناقشة دكتوراه، جامعة برينستن، 2008).

(2) مقتبس في مارلين س. بيزلر، «ملجأ للبشرية»: أميركا، 1607-1800 (إيثيكا: منشورات جامعة كورنيل، 1998)، 330-331، مقتبس في 331؛ قمم غانيا بصيري، تاريخ الإسلام في أميركا (نيويورك: منشورات جامعة كمبردج، 2010)، 152.

(3) كان مراقب معاصر، وهو السيناتور وليم بلومر أوف نيو هامبشير، بعد الاجتماع بالسفير التونسي قد كتب أنه وصف نفسه بأنه «تركي»، وعلق عليه هذا الرجل بأن «بشرته قاتمة تقريباً مثل بشرة هجين [مولد]»، في حين أن الآخرين كانوا في حاشية السفير «رجالاً سوداً ضخاماً»؛ انظر مذكرة وليم بلومر حول الإجراءات في الولايات المتحدة، 1803-1807، إعداد إيفريت سومرفيل براون (نيويورك: ماكميلان، 1923)، اقتباسات في 358-359.

(4) أكد أليسون هذا كمنظور أميركي عام، الهلال محبوب، 35-60. الفكرة بأن وجهة نظر جيفرسون حول القراصنة الأفريقيين الشماليين كانت ترتبط مباشرة بوجهة نظره السلبية عن الإسلام، وثمة نقاش يعكس أكثر رأي جون =

وكما يبين هذا الكتاب، كان جيفرسون وهو رئيس يصبر على حكام طرابلس وتونس بأن أمته لم تشعر بأي تحيز ضد الإسلام، حتى إلى حد التعبير عن إعلانه الاستثنائي بعبادة الرب نفسه مثل أولئك الرجال.

كانت المساواة بين المؤمنين التي أرادها جيفرسون في الوطن هي نفسها التي أعلنها في الخارج، محاولاً في السياقين فصل الدين عن السياسة، أو هكذا بدا الأمر. وفي الحقيقة، يبدو تقدير جيفرسون المحدود ولكن الفريد للإسلام عنصراً قليل الأهمية لكنه نشيط في سياسته الرئاسية الخارجية مع شمال أفريقيا - وأكثر معتقداته الإلهية التوحيدية الشخصية. وربما كان الاثنان متضافرين تماماً، مع فهم جيفرسون المصدري البسيط ولكن الفاعل للقرآن الذي لديه.

ومع ذلك، كرجل في زمانه، لم يكن جيفرسون محصناً ضد المشاعر السلبية حول الإسلام. فهو يستعمل حتى بعض الصور الأكثر شعبية المعادية للإسلام الموروثة من أوروبا لدفع حججه السياسية المبكرة حول فصل الدين عن الحكومة في فرجينيا. ومع ذلك وفي النهاية لم يكن جيفرسون وآخرون غير مشهورين أيضاً قادرين على فصل فكرة المواطنة الإسلامية عن كراهيتهم للإسلام، عندما صاغوا «مجتمعا سياسياً متخيلاً»، شاملاً خارج كل ما سبق⁽¹⁾.

ويظل الصدام بين المبدأ والتحامل الذي تغلب عليه جيفرسون نفسه في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر اختباراً للأمة في القرن الحادي والعشرين. فمنذ أواخر القرن التاسع عشر، أصبحت الولايات المتحدة في الحقيقة مقراً لمواطنين مسلمين أميركيين متنوعين وفاعلين، لكن هؤلاء السكان لم يكونوا قط موضع ترحيب كلي. وبينما كان التحامل المنظم ضد المسلمين في زمن جيفرسون يمارس بشكل خاص ضد سكان أجنبية وخياليين غير مقيمين، فإن الهجمات السياسية اليوم تستهدف مواطنين مسلمين أميركيين حقيقيين مقيمين. وخصوصاً في أعقاب 9/11 وما يسمى بالحرب على الإرهاب، ظهر حوار عام

= أدامز، أكده مايكل أورين، القوة والإيمان والخيال: أميركا في الشرق الأوسط 1776 حتى الآن (نيويورك: و. نورتن، 2007)، 17-70. لم يركز جيفرسون في دين الإسلام على أنه مشكلة السياسة الخارجية الأفريقية الشمالية الأساسية، وهو موقف أكده بشكل صحيح ولكن غير موثق في مقالة قصيرة كتبها من قبل سياستيان ر. برينج، «قرآن توماس جيفرسون»، عالم أرامكو السعودي 62، رقم 4 (تموز/ آب 2011): 7.

(1) مقتبس في بنديكت أندرسن، مجتمعات متخيلة: انعكاسات على أصل وانتشار القومية، مراجعة وإعداد (لندن: الصفحة اليسرى، 1991)، 6.

متعصب ضد الإسلام لتبرير حرمان المواطنين المسلمين الأميركيين من ممارسة حقوقهم المدنية الكاملة والمتساوية.

فمثلاً، اعتادت الافتراءات الحديثة ضد الإسلام رفض شرعية ترشيح رئاسي احتوى على أصداء مخيفة لنماذج مؤسسة سابقة. ونوقشت الإمكانية القانونية لرئيس مسلم أولاً بنقد لاذع خلال نقاش يتضمن مؤسسي أميركا. وكان توماس جيفرسون سيصبح في تاريخ السياسات الأميركية أول من يعاني من التهمة الخاطئة بأنه مسلم، وهو اتهام عُدَّ أقصى افتراء بروتستانت في القرن الثامن عشر. وكان خضوع مرشح رئاسي في القرن الحادي والعشرين للهجوم الخاطي نفسه تقريباً، والذي لا يزال يفترض بأنه مدان جداً سياسياً لأي إمكانية مرشح مسلم أميركي حقيقي لمنصب منتخب، يظهر أهمية تفحص كيف دخلت الصور المتعددة للإسلام والمسلمين الوعي الأميركي أولاً وكيف أصبحت حقوق المسلمين أولاً مقبولة كنماذج وطنية. وأخيراً، لا يمكن تقدير مكانة المواطنة الإسلامية في أميركا اليوم بشكل صحيح من دون ترسيخ السياق التاريخي لأصولها في القرن الثامن عشر.

أصبحت الحقوق الأميركية الإسلامية حقيقة نظرية مبكراً، لكنها كحقيقة عملية كانت أبطاً بكثير في تطورها. وفي الحقيقة، إنها موضع اختبار يومي. ومؤخراً علّق جون إسبوزيتو، وهو مؤرخ مميز للإسلام في أميركا المعاصرة، «إن المسلمين مدافعون للتساؤل: ما حدود هذه التعددية الغربية؟»⁽¹⁾ يوثق كتاب توماس جيفرسون والقرآن أصول هذه التعددية في الولايات المتحدة لبيان أين ومتى وكيف كان المسلمون متضمنين أولاً في النماذج الأميركية⁽²⁾.

(1) جون إسبوزيتو، ما يحتاج معرفته كل شخص حول الإسلام (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2002)، 228، 172 (اقتباس).

(2) لمعابنة متطورة لتجربة المسلمين الأميركيين، انظر جين سميث، الإسلام في أميركا (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 1999). ظهرت طبعة ثانية لهذا العمل عام 2009. التاريخ الأكثر توسعاً للمسلمين في أميركا وتأثيرهم، مع تركيز في «المسلمين الأحياء في أميركا الاستعمارية وقبل الحرب الأهلية»، تأليف غانيا بصيري، تاريخ الإسلام في أميركا، مقتبس في 13. يمكن العثور على محاولة حديثة لتحليل مفهوم المواطنة في النظرية السياسية الغربية والقانون الإسلامي في أندرو ف. مارتش، الإسلام والمواطنة الليبرالية: البحث عن إجماع متداخل (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2009). يقدم مارتش تحليلاً مقنعاً للقضية التي لا تتضمن سوابق تاريخية أميركية. لوجهة نظر مختلفة جداً عن القانون الإسلامي ومكان القرآن في الحوار السياسي الأميركي الحديث، انظر كاثلين م. مور، الإثامة غير المألوفة: القانون الإسلامي في الولايات المتحدة وبريطانيا (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2010)، 81-101.

وحتى الآن، اقترح أكثر المؤرخين بأن المسلمين لم يمثلوا شيئاً أكثر من النقيض المسجد للقيم الأميركية⁽¹⁾. وتصرّ هذه الأصوات نفسها أيضاً على أن الأميركيين البروتستانتين عرّفوا دائماً كلاً من دين الإسلام وممارسيه بأنهم أصلاً غير أميركيين. وفي الحقيقة، يفترض أكثر المؤرخين أن نشوء الولايات المتحدة كظاهرة أيديولوجية وسياسية حدث بشكل يعارض مفاهيم القرن الثامن عشر حول الإسلام بأنه دين زائف ومصدر حكم استبدادي⁽²⁾. ومن المؤكد أن ثمة دليلاً على هذه الفرضيات في الجدل الديني العنيف والسياسات الداخلية والسياسة الخارجية والمصادر الأدبية الأميركية المبكرة⁽³⁾. ومع ذلك فإن هنالك، ملاحظات مهمة أيضاً حول الإسلام والمسلمين تضع الاثنين في ضوء أكثر تأكيداً، بما في ذلك دلائل أساسية للمسلمين على أنهم مواطنون أميركيون مستقبليون في نقاش تأسيسي مهم حول الحقوق. وتظهر هذه المصادر أن البروتستانتين الأميركيين لم يحسبوا أن الإسلام بشكل ثابت «دين أجنبي تماماً»⁽⁴⁾.

(1) تتضمن الأعمال المهمة التي تجد دليلاً على هذا الزعم أليسون، الهلال محجوب، 15-18، 35-59، 61-106؛ مار، جذور ثقافية، 1-114؛ كيد، «هل الاقتداء بمحمد أسوأ من الشيطان؟» 766-790، وبنحو أحدث، كيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام، 11-36؛ شعبان، الإسلام والعرب في الفكر الأميركي المبكر، 1-81؛ عبيدات، الأدب الأميركي والاستشراق، 3-40. ثمة آراء مختلطة أكثر بقليل عن المسلمين في مصادر أدبية حول شمال أفريقيا مقدمة من جوهر شويلر، الاستشراقات الأميركية؛ بول بايلر، مقدمة العبيد البيض، السادة الأفريقيون: مختارة أدبية عن روايات أسر البرابرة الأميركيين (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 1999)، 1-51؛ كوستيلو بريزينا، «أمة في السلاسل»، 201-219؛ يعقوب راما برمان، «صوت الديمقراطية البربري: الأسر الأميركي في البرابرة والخيال المتعدد الثقافات»، الأدب الأميركي 79 (آذار 2007): 1-27؛ جيمس لويس، «هجم البحار: حكايات أسر البرابرة وصور المسلمين في الجمهورية المبكرة»، مجلة الثقافة الأميركية 13 (صيف 1990): 75-84؛ باتيستيني، «لمحات الآخرين قبل الاستشراق»، 446-474. يمكن وجود عمل جديد عن الأسرى الأوروبيين والأميركيين في لورانس أ. بسكين، أسرى ومواطنون: عبودية البرابرة والجمهور الأميركي، 1785-1816 (بالنمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، 2009)، 137-214؛ وأن تومسن، البرابرة والتنوير: المواقف الأوروبية نحو المغرب في القرن الثامن عشر (لايدن: إ. ج. بريل، 1987)، 11-92. يقدم دليلاً عكسياً على مجموعات سلبية كلياً و/أو معارضة من المقدمات الثقافية حول الإسلام بتعابير اقتصادية جديّة تأليف فرانك لامبيرت، حروب البرابرة: الاستقلال الأميركي في عالم الأطلسي (نيويورك: هيل أند وانغ، 2005)، 3-13. لوجهات نظر بريطانية معقدة أكثر عن الإسلام والمسلمين قبل 1750، انظر ليندا كولبي، الأسرى: بريطانيا والإمبراطورية والعالم، 1600-1850 (لندن: جوناثان كيب، 2002)، 99-113.

(2) أليسون، الهلال محجوب، 17، 3-106؛ مار، جذور ثقافية، 1-81. لأصداء تعريف كل من أليسون ومار للآراء الأميركية عن شمال أفريقيا كونها «نوعاً من مرآة معكوسة لديمقراطيتها واستقامتها وتنويرها»، انظر مايكل أورين، القوة والإيمان والخيال، مقتبس في 32.

(3) لمعابنة الآراء الثقافية عن الإسلام والخطابات السياسية المحلية الأميركية، وبعث أكثر، تحليل حروب البرابرة و«تراثهم»، انظر أليسون، الهلال محجوب، 13-59؛ مار، جذور ثقافية، 1-114. ثمة تركيز في الاستعمالات بين البروتستانتية للإسلام والخطب الأميركية المبكرة مقدمة من كيد، «هل الاقتداء بمحمد أسوأ من الشيطان؟»، وكيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام، 10-11، 18.

(4) مقتبس في إسبوزيتو، ما يحتاج معرفته كل شخص، الطبعة الأولى، 172.

يوثق هذا الكتاب التأكيد المكافئ على أن المسلمين، البعيدين من كونهم غير أميركيين بشكل حاسم، كانوا مركزين بعمق في مفهوم مواطنة الولايات المتحدة منذ نشوء البلاد، حتى لو لم تكن هذه الأفكار الشاملة مقبولة آنذاك من غالبية الأميركيين⁽¹⁾. ومع تركيزه في آراء جيفرسون عن الإسلام والمسلمين والعالم الإسلامي، يحلل أيضًا رؤى جون أدامز وجيمس ماديسون. وهو لا يقتصر على هؤلاء المؤسسين الأساسيين. وجميع الذين شاركوا في الصراع المتعلق بحقوق المسلمين، المتخيلة والحقيقية، ليسوا محددين بالنخب السياسية المشهورة التي تتضمن معارضين مشيخين ومعمدانيين ضد مؤسسة فرجينيا الدينية؛ والمحامين الأنغليكانيين جيمس آيرديل وصموئيل جونستن في كارولينا الشمالية، اللذين دافعا عن حقوق المسلمين في مؤتمر الإقرار الدستوري لولايتهما؛ وجون ليلاند، وهو واعظ معمداني إنجيلي وحليف جيفرسون وماديسون في فرجينيا، الذي أثار في كونيكتيكت وماستشوستس دعم مساواة المسلمين، والدستور، والتعديل الأول، ونهاية ترسيخ الدين على المستوى الرسمي.

تتخلل حياة عبيدين مسلمين أميركيين من أصل أفريقي غربي، وهما إبراهيم عبد الرحمن وعمر بن سعيد، هذا السرد أيضًا. هذان العبدان كانا قد تعلمتا باللغة العربية، والثاني كتب سيرته الذاتية بتلك اللغة. ويذكرنا بوجود عشرات آلاف العبيد المسلمين الذين لم يكن لهم حقوق ولا صوت ولا أمل بالمواطنة الأميركية ضمن هذه المناقشات المبكرة حول المساواة الدينية والسياسية لممارسي الإسلام المستقبليين الأحرار.

كان المسلمون المتخيلون، مع اليهود والكاثوليك الحقيقيين، غرباء كليًا في معظم حوار أميركا السياسي عند التأسيس⁽²⁾. وكان اليهود والكاثوليك يكافحون حتى القرن

(1) كتب جيمس هتسن مناقشة من صفحتين عام 2002 بأن جيفرسون ومؤسسين آخرين تعمدوا تضمين المسلمين «في رؤيتهم عن الجمهورية المستقبلية»؛ انظر «الآباء المؤسسون والإسلام». تميز جيفرسون وواشنطن وماديسون بأنهم مساندون للتعددية، التي تنسب إلى «خلفياتهم العرقية» تأليف أكبر أحمد، رحلة في أميركا: تحدي الإسلام (واشنطن العاصمة: مطبعة مؤسسة بروكنغز، 2010)، 58-61.

(2) يشير الذين يدرسون اليهود والكاثوليك في حوار التأسيس إلى المسلمين أحيانًا فيما يتعلق بالمصادر التي تربط المجموعات الثلاث، لكنهم إما يرفضون هذه الإشارات من دون سياق تاريخي أو يعدّون المسلمين وسائل لجعل اليهود والكاثوليك أبعد حتى من البروتستانتين القياسيين. يطرح آرثر هرتسبرغ إشارات إلى المسلمين فيما يتعلق باليهود بأنهم «غرباء»؛ انظر هرتسبرغ، اليهود في أميركا، 15. يقدم مورتن بوردين إشارات متعددة إلى المسلمين في دراسته المهمة عن اليهود، لكنه لا يوضحها أبدًا؛ انظر بوردين، اليهود والأثراك والكفار، 14، 16، 33. يرى نوعي و. كوهين، مثل هرتسبرغ، أن المسلمين علامات تضع اليهود خارج المعايير المسيحية؛ انظر كوهين، اليهود في أميركا المسيحية، 24-25. يشير جيرارد ف. برادلي إلى المسلمين بأنهم «وراء أفق اللطف كليًا»؛ انظر برادلي، «عبارة الاختبار غير الديني»، 702. تظهر إشارات إلى المسلمين في أعمال حول علاقة الدين بالدولة في عصر =

العشرين ليكسبوا عملياً الحقوق المتساوية المؤكدة لهم نظرياً، مع أن حتى هذه العملية لا تجتث الإجحاف كلياً ضد أي مجموعة⁽¹⁾. ومع ذلك، من بين المجموعة الثلاثية الأصلية للغرباء الدينيين في الولايات المتحدة، يظل المسلمون فقط أهداف الحوار المدني الكبير للسخرية والتهميش، ولا يزالون في عدة مناطق يُنظر إليهم على أنهم ليسوا أميركيين كلياً⁽²⁾. يعيد هذا الكتاب تدوين المسلمين في سرد تأسيسنا على أمل توضيح أهمية السوابق التاريخية الحاسمة عندما تتحدى فكرة أن المسلم مواطن، مرة أخرى، بشكل عنيف⁽³⁾.

= التأسيس ولكن من دون تفسير في ليونارد ليفي، عبارة التأسيس: الدين والتعديل الأول (تشابل هيل: منشورات جامعة كارولينا الشمالية، 1994)، 10، 47، 55، 59، 68، ومايكل ماك كونييل، «الأصول والفهم التاريخي لممارسة الدين الحرة»، مراجعة قانون هارفارد 103 (1990): 1473 رقم 323.

(1) لأفضل تاريخ لصراع القرن العشرين هذا لكل من اليهود والكاثوليك، انظر كيفين م. شولتس، أميركا الثلاثية الأديان: كيف أبقى الكاثوليك واليهود أميركا ما بعد الحرب على وعدها البروتستانتية (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2011).

(2) ربما كان أول من لاحظ الاستبعاد المستمر للمسلمين من «تعددية ثلاثية» من «البروتستانتين والكاثوليك واليهود» في القرن العشرين هو المؤرخ وليم ج. ماكولوغلين، حرية الروح: كفاح المعمدانين في نيو إنغلند، 1630-1833 (هانوفر، نيو هامبشير: منشورات جامعة براون/ منشورات جامعة نيو إنغلند، 1991)، 11. لدراسة مفهوم المسلمين بأنهم «ليسوا أميركيين كلياً»، انظر إيفون يريك حداد، ليسوا أميركيين تماماً: تشكيل الهوية العربية والإسلامية في الولايات المتحدة (واكو، تكساس: منشورات جامعة بايلور، 2004).

(3) استعمل بعض العلماء، بمن فيهم أنا، نموذج إدوارد سعيد عن الاستشراق لتمييز المسلمين كونهم آخرين مثاليين في فكر القرن الثامن عشر الأمريكي، جزء ثنائي لا ينتهي من «هم» و«نحن» الذي كان سعيد يسميه في السياق الأميركي. لكن قصدي في هذه الدراسة ليس تعريف أو تحديد أشكال جديدة أو قديمة للاستشراق في أميركا، بل توثيق المعارضة الأكثر مراوغة لهذه الرؤى السلبية. لعمل سابق مع تأكيد على الاستشراق، انظر د. أ. سبليغ، «الإسلام على مسرح القرن الثامن عشر: محمد فولتير يعبر الأطلسي»، في آراء من الحافة: مقالات لتكريم ريتشارد و. بوليت، إعداد نغوين يافاري، لورانس ج. بوتر، وجان مارك أوبنهايم (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا لمعهد الشرق الأوسط، 2004)، 245-260، ودينيس أ. سبليغ، «الإسلام في أميركا: مغامرات في الاستشراق الجديد»، مراجعة الدراسات الشرق أوسطية 43، رقم 1 (صيف 2009): 25-35. لم يوثق سعيد ولا الاختصاصيون الأميركيون قط ما يمكن احتسابه نموذجاً مضاداً للمستشرق. يمكن العثور على محاولة فريدة لمناقشة شكل من الاعتقاد المؤيد للإسلام في إنكلترا مع اقتراح مختصر بنقله إلى الجمهورية الأميركية المبكرة في هوميرتو غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 1670-1840 (بالتييمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، 2012)، 1-29، رقم 243. وحتى الآن لم يركز مؤرخو أميركا المبكرة في تصحيح أو توضيح الصور المشوهة للمواد المعادية للإسلام. وكانت النتيجة قبولاً مطلقاً للإشارات المعادية للإسلام من دون الانتباه إلى التشويهاً والأخطاء والسخرية المملقة. أدى التأكيد على هذه البيانات السلبية بشكل غير مقصود إلى قبول هذه التشويهاً على أنها قياسية. لا يقدم هذا النوع من التحليل تبصراً فيما يؤمن به المسلمون فعلاً أو لماذا أصبح هذا التفضيل بشكل خاص مصدر إشكال للأميركيين. والأكثر أهمية، إن مؤرخي الإسلام في أميركا المبكرة لم يركزوا في استثناءات قاعدة معاداة الإسلام السائدة للمزاعم السلبية كلياً.

الفصل الأول

الأصول المسيحية الأوروبية للأفكار الأميركية السلبية ولكن الدقيقة أحياناً حول الإسلام والمسلمين، 1529-1797

الآن، بمقارنة التركي بالبابا، إذا أمكن طرح سؤال، ما إذا كان أي منهما هو المسيح الدجال الأصح أو الأعظم، فمن السهل الرؤية والحكم، بأن التركي هو العدو الأكثر انفتاحاً ووضوحاً ضد المسيح وكنيسته.

جون فوكس، مجمع إنكليزي لروايات الشهيد البروتستانتي، 1570

السيف والقرآن في يدي الداميتين،
سيف رمضان الصمت على بقية البشرية.

من مسرحية فولتير التعصب، أو محمد النبي، 1742

لن أضع الكتاب المقدس لدينا في أي رأي مقارن بقرآن محمد؛ لكنني لا أستطيع تجنب ملاحظة أنه استثنائي، وأن المحمدي يجب أن يكره المسيحي بسبب دينه، والمسيحي يمقت المسلم لعقيدته؛ في حين أن قرآن الأول يعترف بقدسية المخلص المسيحي [هكذا]، ويأمرنا الكتاب المقدس للثاني بأن نحب أعداءنا. وإذا اتبع كل منهما الأوامر الواضحة لكتابه المقدس، فإنه سيكشف عن كراهية وبغض الآخر وتدميره.

رويال تايلر، روائي أميركي وعضو في محكمة
فيرمونت العليا، من روايته، الأسير الجزائري، 1797

حين بلغ جون ليلاند الثانية عشرة عام 1766، اعتقد هذا الحليف المستقبلي لتوماس جيفرسون أنه كان يسمع عن «الخداع المحمدي» كل يوم أحد من كاهن أبرشيته في ماستشوستس⁽¹⁾. وفي الحقيقة، بحلول عام 1776 كان أكثر البروتستانتين الأميركيين يعتقدون أن الإسلام من اختراع محمد، وأنه نبي مزيف ومخادع. وبغض النظر عن طائفتهم، كانوا جاهزين عمومًا ليس من المنبر فحسب، بل بالكتب والمسرح لأسوأ تفكير حول الإسلام والمسلمين. في أي حال، لم يكن هذا الرأي إبداعًا أميركيًا، لكنه تراث من سوابق أوروبية⁽²⁾. وفي غياب الكثير من الأدلة المضادة، كان لدى البروتستانتين الأميركيين مبرر ضعيف للتفكير في الإسلام على نحو مختلف عن أخوتهم في الدين عبر الأطلسي⁽³⁾. كان هذا التحيز سيجد طريقه ضمن تطور الجدل السياسي في كل من بريطانيا والولايات المتحدة. وفي تطوير الحوار حول الحرية الفردية ودور الحكومة، كان الحكم الإسلامي سيميز بالاستبداد، على عكس المثل السياسية العليا الإنكليزية - الأميركية⁽⁴⁾.

كان التحامل البروتستانتي الأمريكي على الإسلام، مع أنه موروث مباشرة عن السوابق الأوروبية، يوجد بين الكاثوليك على القارة. ظهرت هذه الآراء السلبية أولًا بين المسيحيين الشرقيين عندما انتشر الإسلام من الجزيرة العربية عبر جميع أنحاء الشرق الأوسط في القرن السابع. ووجد المسيحيون الشرقيون أنفسهم فجأة خاضعين لأقلية دينية جديدة. وكان ردّهم الفوري على هذه السيطرة رفض الإسلام على أنه دين ونظام سياسي في آن⁽⁵⁾. وفي جدل

(1) مقتبس في جون ليلاند، «مقتطفات من الرقم اثنين، خطبة قصيرة مدتها ست عشرة دقيقة»، في كتابات جون ليلاند الأكبر، إعداد ل. ف. غرين (نيويورك: ج. و. وود، 1845)، 410.

(2) هذه ليست فكرة جديدة. تسود الاعتراضات المضادة للإسلام في أكثر الأعمال التاريخية. انظر على سبيل المثال روبرت ج. أليسون، الهلال محجوب: الولايات المتحدة والعالم الإسلامي، 1776-1815 (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 2000)، 35-59؛ توماس س. كيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام: الثقافة الإنجيلية والمسلمون من الفترة الاستعمارية إلى عصر الإرهاب (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 2009)، 12-13؛ تيموني مار، الجذور الثقافية للإسلام الأميركية (نيويورك: منشورات جامعة كامبريدج، 2006)، 5-9. ثمة استثناء واحد لهذا النموذج هو ديفيد س. رينولدز، الدين في القصة: ظهور الأدب الديني في أمريكا (كامبريدج، ماستشوستس: منشورات جامعة هارفارد، 1981)، 15-20. وبشكل أحدث، إدوارد إ. كيرتيس الرابع، «أنماط»، في موسوعة التاريخ الأمريكي الإسلامي، إعداد إدوارد إ. كيرتيس الرابع، جزآن (نيويورك: حقائق على الملف، 2010)، 2: 529-530.

(3) كيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام، 11-12، 15-17.

(4) أليسون، الهلال محجوب، 35، 57-59.

(5) المؤرخ الذي لاحظ أولًا، «كانت توجد صورة مسيحية أُهملت فيها التفاصيل (حتى في ظل ضغط الحقائق) إلى أقل درجة ممكنة، ولم يجر إهمال المخطط التمهيدي العام قط ... كانت توجد آثار من الاختلاف، ولكن ضمن إطار مشترك فقط»، لدى نورمان دانيال، الإسلام والغرب: عمل صورة (أدنبرة: منشورات جامعة أدنبرة، 1966)، اقتباس في 260. انظر أيضًا ر. و. ساوذن وجهات نظر غربية عن الإسلام في العصور الوسطى (كامبريدج، ماستشوستس: =

عنيف لاحق، واصل المسيحيون، بغض النظر عن طائفتهم، تأكيد تفوق دينهم وبأنه الدين الحقيقي على الآخرين كلهم. وعلى عكس المسلمين، الذين ارتضوا بأن اليهود والمسيحيين هم أهل الكتاب وتلقوا الوحي من الله نفسه، رفض علماء الدين المسيحيين أي تدخل مع التقليد الإسلامي. كذلك رفض المسيحيون العقيدة الإسلامية بأن القرآن كان وحي الله النهائي والتام إلى جميع البشر، وأنه ألغى الانحرافات البشرية التي ظهرت في اليهودية والمسيحية. وبدلاً من ذلك، شجب علماء الدين المسيحيون الدين الإسلامي كونه إفساداً لدينهم اخترعه محمد أو اقتبسه، وفقاً لروايات مختلفة، من راهب زنديق أو من اليهود أو الشيطان⁽¹⁾.

يتفحص هذا الفصل كيف عبر الأطلسي التحامل المسيحي ضد المسلمين، بعد ألف سنة من وصول الإسلام، مع تأثير عميق في المعتقدات الدينية والسياسية الأميركية عند تأسيسها. ويتبع أيضاً كيف استخدم المسيحيون من جميع الطوائف وبشكل متكرر، الخطابات المعادية للإسلام بعضهم ضد بعض لأسباب مذهبية وسياسية وشخصية. وقد شكل النقاش البروتستانتي حول الإسلام وجهات النظر الأميركية عن الحكومة بطرائق نادراً ما يعترف بها اليوم.

الإسلام والمسيح الدجال، علم اللاهوت البروتستانتي

وجذور الفكر المضاد للإسلام في أوروبا

ورث البروتستانتيون الأميركيون عداؤهم للإسلام مباشرة من مصلحي القرن السادس عشر البروتستانتين في أوروبا، الذين عرّفوا المسيح الدجال وفقاً للإسلام. ودعموا هذا بالاستناد إلى الكتب المقدسة، بما فيها سفر دانيال وسفر الرؤيا، اللذان

= منشورات جامعة هارفارد، (1962)، 91-92، 108-109؛ إدوارد سعيد، الاستشراق (نيويورك: فينتيدج، 1994)، 61-73؛ دانيال ج. ساهاس، يوحنا الدمشقي حول «هرطقة الإسماعيليين» (لايدن: إ. ج. بريل، 1972)، 127-159؛ جون تolan، المسلمون: الإسلام في الخيال الأوروبي خلال العصور الوسطى (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 2002)، 40-67.

(1) دانيال، الإسلام والغرب، 184-188. فكرة أن الإسلام باستثناء يوحنا الدمشقي في القرن الثامن كان يُعدّ حتى القرن الثاني عشر شكلاً من عبادة الأصنام أو الوثنية ونقها دانيال، الإسلام والغرب، 70، 105-134؛ ساهاس، هرطقة الإسماعيليين، 93-95، 131-137؛ ألبيرتو فيريرو، سايمون ماغوس في التقاليد المسيحية القديمة وخلال العصور الوسطى والحديثة المبكرة (لايدن: إ. ج. بريل، 2005)، 221؛ فريدريك كوين، خلاصة الهرطقات كلها: صورة الإسلام في الفكر الغربي (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2008)، 24-43، 221. جرى وصف فكرة الراهب المسيحي الضالّي بأنه زنديق أولاً من يوحنا الدمشقي؛ دانيال، الإسلام والغرب، 4-5. أشير لاحقاً إلى الراهب نفسه بأنه مسيحي نسطوري ضالّي. وفي ما بعد عُرف باسم سرجيوس (أو بحيرا في النصوص الإسلامية)؛ انظر سوزان ر. بوينشر، «العارفون والغرباء»، في مسيحية الإصلاح، إعداد بيتر مائيسون (مينابوليس: مطبعة فورتريس، 2007)، 239.

ظهرا، طبعاً، لمخاطبة مخاوف دينية وسياسية مختلفة كلياً قبل فترة طويلة من ظهور الإسلام. في أيّ حال، وبتفسير مبتكر، يمكن تعريف المسيح الدجال بشكل مختلف على أنه نبي، أو سلطان الإمبراطورية العثمانية، ثم القوة العسكرية الإسلامية الأقوى في آسيا وأوروبا⁽¹⁾. وفي إشارات أخرى، كان يستشهد بالجيش العثماني كله على أنه ظهور للمسيح الدجال.

تصور المصلح البروتستانتي الألماني مارتن لوثر (1483-1546) المسيح الدجال مجسداً كعدوٍّ مزدوج، كاثوليكي وإسلامي في آن، وكتب، «إن شخص المسيح الدجال هو في الوقت نفسه البابا والتركي». وكان لاحقاً سيلطف مقولته السابقة، زاعماً أن روح المسيح الدجال هو البابا، لكن «جسده» هو جسد «التركي»⁽²⁾. ويكلمة «تركي»، أشار لوثر إلى السلطان العثماني، الذي عدّه بشكل خاطئ القائد الروحي والسياسي الأعلى للإسلام ويمثل البابا للكاثوليكية. وتصور النقوش الخشبية البروتستانتية الألمانية من القرن السادس عشر رؤية لوثر للمسيح الدجال بأنه وحش برأسين - أحدهما البابا بلباس رأسه الاحتفالي والآخر السلطان العثماني المعمم⁽³⁾. وفي الأحوال كافة، لم يكن لوثر أول مسيحي يتصور المسيح الدجال وفقاً للإسلام. ففي القرن الثاني عشر أكد علماء دين كاثوليكيون أن محمداً كان سلف المسيح الدجال⁽⁴⁾. ومع أن لوثر شجب الكاثوليكية لأنها مناوئة لرؤيته الحقيقية للمسيحية، فقد وجد على الرغم من هذا، أن سمات الجدل العنيف في روما ضد الإسلام مفيدة بما يكفي لتناسب حاجاته الخاصة.

في عهد لوثر، هدد التوسع العثماني أوروبا الغربية، بعد أن بدأ بابتلاع المسيحيين في أوروبا الشرقية خلال القرن الرابع عشر. وفي عام 1453 سقطت القسطنطينية، المعقل الأخير للإمبراطورية البيزنطية المسيحية، بأيدي الأتراك العثمانيين. وفي القرن السادس عشر، واصل العثمانيون التقدم في أوروبا، وهزموا الجيش الهنغاري عام

(1) روبرت فولير، تسمية المسيح الدجال: تاريخ هوس أميركي (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1995)، 3، 33، 157.

(2) مقتبس في جورج و. فوريل، «لوثر والحرب ضد الأتراك»، تاريخ الكنيسة 14، رقم 4 (كانون الأول 1945): 264.

(3) ر. و. سكريتير، من أجل الناس البسطاء: الدعاية الشعبية للإصلاح الألماني (أكسفورد: مطبعة كلارندن، 1994)، 182-183، بليتس 150-152. أقدم شكري إلى كارولين كاستليوني لهذا المرجع.

(4) دانيال، الإسلام والغرب، 184-185.

1526 وحاصروا فيينا للمرة الأولى عام 1529. ومع أن ذلك الحصار الأول أخفق، فإن المخاوف الأوروبية من القوة العسكرية الإسلامية كانت ستستمر خلال القرن السابع عشر، حتى عام 1683، حين حاول العثمانيون الاستيلاء على العاصمة النمساوية مرة ثانية ونهائية. ومع أن هذا الهجوم كان سيفخق أيضًا، وكان الخطر العثماني سينحسر بحلول عام 1700، فإن ذكرى الفتوحات العسكرية التركية ظلت رمزًا فاعلاً في الفكر المسيحي حتى القرن الثامن عشر⁽¹⁾.

اعتقد لوثر أن الله سمح للعثمانيين بالانتصار على الكاثوليك عقابًا على معتقداتهم الشريرة، وأكد أيضًا أن الصلوات المسيحية «الحقيقية» قد تهزم الأتراك. أما من جهته، فقد كان السلطان العثماني ينظر إلى لوثر وبروتستانتين آخرين على أنهم حلفاء محتملون ضد العائلة المالكة الألمانية الأعداء الكاثوليكين للأتراك، وهي تهمة أنكرها لوثر بسرعة هو وبروتستانتون آخرون مع أنهم يعلمون أن غزو العثمانيين في أوروبا الشرقية عامل طائفتهم على نحو أفضل مما فعل اضطهاد الكاثوليك⁽²⁾. ومع ذلك كان معارضو لوثر الكاثوليكين يشكون في معارضته للعثمانيين. وقد دعم في النهاية الحرب ضد المسلمين، وحث المسيحيين على ألا يقلقوا من قتل الأتراك؛ ووفقًا لتفسير لوثر لسفر دانيال، كانت أرواح المسلمين مدانة، ومحكومًا عليها بالجحيم الأبدي⁽³⁾. وعدّ لوثر أيضًا نصّهم الأكثر قدسية، القرآن، «كتابًا كريهًا ممتلئًا بالكفر»⁽⁴⁾. ودعم عام 1542 النشر في بازل، بسويسرا، لترجمة لاتينية للقرآن ليعرف المسيحيون مباشرة «أكاذيبه وخرافاته»⁽⁵⁾. ولتعريف أتباعه أكثر، ترجم لوثر أيضًا جدلاً عنيفًا لاتينيًا من القرن الثالث عشر ضد الإسلام وكتب مقالتين ضد العثمانيين⁽⁶⁾. وكان إنتاجه الأدبي جزءًا من اتجاه أكبر في الكتابة عن الإسلام والعثمانيين، وبحلول عام 1600، وبمساعدة وصول آلة الطباعة، كان

(1) نيبيل مطر، الإسلام في بريطانيا، 1558-1685 (نيويورك: منشورات جامعة كمبردج، 1998)، 110.

(2) فوريل، «لوثر والحرب ضد الأتراك»، 260.

(3) كوين، خلاصة الهرطقات كلها، 44.

(4) فوريل، «لوثر والحرب ضد الأتراك»، 259، 263 (اقتباس)؛ أدامز س. فرانيسكو، مارتن لوثر والإسلام: دراسة في الجدل العنيف والدفاعات خلال القرن السادس عشر (لايدن: إ. ج. بريل، 2007)، 4-5، 45-69، 75-121، 174-237؛ شون فولي، «المسلمون والتغير الاجتماعي في حوض الأطلسي»، مجلة التاريخ العالمي 20، رقم 3 (2009): 380-385؛ إيفيل غريسليس، «لوثر والأتراك»، العالم الإسلامي 64، رقم 3 (تموز 1974): 180.

(5) مقبس في تolan، المسلمون، 275.

(6) كوين، خلاصة الهرطقات كلها، 44؛ تolan، المسلمون، 275.

المؤلفون الأوروبيون قد أنتجوا نحو ستة آلاف عنوان حول موضوع الأتراك العثمانيين المخيف والساحر في آن⁽¹⁾.

كان جون كالفن (1509-1564)، مصلح القرن السادس عشر البروتستانتي الفرنسي، عالمًا دينيًا آخر أثرت آراؤه حول الإسلام في البروتستانتين الأميركيين مباشرة. وعلى غرار لوثر، عرّف المسيح الدجال وفق الحالة الإسلامية، لكنه تصوّر النبي محمدًا بدلًا من السلطان بأنه توأم البابا مع «اثنين من قرون المسيح الدجال»⁽²⁾. كان علم اللاهوت الكالفني إلى حد بعيد الأكثر تأثيرًا في البروتستانتين بأميركا الشمالية. وهكذا كان معظم الأميركيين الأوائل، بغض النظر عن طائفتهم البروتستانتية، سيتبنون فكرة كالفن حول الإسلام والمسيح الدجال كونها حقيقة لاهوتية.

مثلما شوّه مارتن لوثر وجون كالفن سمعة الكنيسة الكاثوليكية والبابا بمقارنتهما بالإسلام، استخدم معارضوهما الكاثوليكيون إساءات مماثلة ضد هذين المصلحين البروتستانتين. وأكدت السلطات الكاثوليكية:

يهدم التركي الكنائس ويحطم الأديرة - كذلك يفعل لوثر، يحول الأتراك الأديرة إلى إسطبلات للخيول ويصنعون مدفعًا من أجراس الكنيسة - كذلك يفعل لوثر. يتهك التركي ويعامل بشكل فاسق جميع الإناث، العلمانيات والمتدينات معًا. ولوثر سيء مثله لأنه يغري الرهبان والراهبات بالخروج من أديرتهم إلى زيجات مزيفة⁽³⁾.

وزعمت مقالة كاثوليكية في القرن السادس عشر أنهما «يريدان تحطيم الدين المسيحي، وينكران قدسية المسيح، ولا يقتصر الأمر على أن إنجيل كالفن المزيف ليس أفضل من قرآن محمد فحسب، بل إنه من نواحٍ عديدة شرير وكره أكثر»⁽⁴⁾. وهكذا كان الإسلام بالنسبة إلى المسيحيين من جميع الطوائف سلاحًا لتشويه سمعة إخوانهم المؤمنين،

(1) مرغريت مسيرف، إمبراطوريات الإسلام في فكر عصر النهضة التاريخي (كمبردج، ماستشوستس: منشورات جامعة هارفارد، 2008)، 14؛ إليزابيث ل. أيزنشتاين، آلة الطباعة وسيلة للتغيير (كمبردج: منشورات جامعة كامبردج، 1979)، 3.

(2) مفتبس في جان سلومب، «كالفن والأتراك»، في مواجهات مسيحية إسلامية، إعداد إيفون يريك حداد ووديع ز. حداد (غيزفيل: منشورات جامعة فلوريدا، 1995)، 134.

(3) مفتبس في ج. غريغوري ميلر، «الجهاد المقدس والإرهاب المقدس: آراء عن الإسلام في أدب الكتيبات الألماني، 1520-1545» (مناقشة دكتوراه، جامعة ميشيغان، 1994)، 146.

(4) مفتبس في ألبرت حوراني، أوروبا والشرق الأوسط (بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا، 1980)، 26.

وسببت أنه فاعل، وليصبح في النهاية مخصصاً لهجمات سياسية وشخصية إضافية على جانبي الأطلسي⁽¹⁾.

لم يكن فهم الإسلام بأنه تهديد ديني وعسكري مقتصرًا على القارة الأوروبية. ففي إنكلترا، كان جون فوكس (1516-1587)، وهو بروتستانتي، دُون في ثمانية مجلدات مصورة معاناة أخوته في الدين كونهم شهداء التعصب الكاثوليكي، قد أضاف عام 1566 قسمًا من مثني صفحة يذكر باختصار أصول الإسلام لكنه غالبًا ما يركز في التاريخ العسكري العثماني⁽²⁾. ووصف فوكس «الوحشية والذبح الرهيبيين» من «المستبدن الأتراك على أجساد الرجال المسيحيين المساكين، ضمن فترة السنوات الثلاثمئة الأخيرة هذه». ولتحريك تعاطف قرائه، بالغ في الأعمال التركية الوحشية واستعباد المسيحيين المقهورين، وقارن حتى «الشهداء» المسيحيين الجدد من الغزوات العثمانية بالمسيحيين الأوائل الذين عانوا من «الاضطهاد الأول للرومان»⁽³⁾. والواقع، أن العثمانيين قد التزموا بالأمر القرآني، ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (القرآن 2: 256)⁽⁴⁾. وقد سمح القانون الإسلامي فعليًا لكل من المسيحيين واليهود بالإبقاء على دينهم كونهم مؤمنين متسامحًا معهم، ما داموا يدفعون جزية سنوية ويقبلون عدم الأهلية الأساسية التي أكدت مكانتهم السياسية والدينية التابعة (القرآن 9: 29)⁽⁵⁾.

لكن فوكس أشار بدقة إلى ابتكار عثماني جرى عكس الأمر القرآني بالتسامح الديني: ممارستهم في القبض على أولاد وشبان مسيحيين في دول البلقان وإجبارهم على التحول إلى الإسلام. بعد ذلك كان يجري تدريب الأسرى على أنهم حملة بندقية أو مدراء موالون للسلطان فقط. ولقد أصبحت هذه القوات المعروفة أصلًا بالتركية باسم «القوات

(1) توماس س. كيد، «هل الاقتداء بمحمد أسوأ من الشيطان؟» فوائد أميركية مبكرة للإسلام، تاريخ الكنيسة 72، رقم 4 (كانون الأول 2003): 767، 774، 776، 787؛ كيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام، 1-2.

(2) توماس س. فريمان، «فوكس، جون (1516/1517-1587)»، قاموس أكسفورد للسيرة الذاتية الوطنية، 58 جزءًا (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2004)، 20: 165-209.

(3) جون فوكس، أفعال وآثار جون فوكس، مع حياة ودفاع كاتب سيرة حياة الشهداء تأليف القس المرحوم جورج تاونسند، دكتور في اللاهوت (لندن: جورج سيللي، 1870)، 4: 80، 39-41، اقتباسات في 4: 80.

(4) محمد م. بيكتال، ترجمة، معنى القرآن المجيد: النص وترجمة توضيحية (نيويورك: اتحاد العالم الإسلامي، 1977)، 40؛ يوهانان فريدمان، التسامح والإجبار في الإسلام: العلاقات الدينية المتبادلة في التقليد الإسلامي (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، 2003)، 87-120.

(5) فريدمان، التسامح، 6-7.

الجديدة» مشهورة بالإنكليزية باسم الانكشاريين⁽¹⁾. ندد فوكس بهذه المؤسسة كونها «تشكل كل العبودية والاسترقاق اللذين يعاني المسيحيون منهما في ظل سيطرة الأتراك، الذين لا يمكن تحملهم مطلقاً». ورثى لحال الأسر المسيحية التي عانت بسبب أولادها الذين «يقتلعون من دين المسيح» ويصبجون «أعداء مجاهرين للمسيح وكنيسته، ويشنون حرباً ضد السماء، ويهلكون إلى الأبد»⁽²⁾.

اختتم فوكس ملحقه عن العثمانيين بتلاوة «صلاة ضد الأتراك»، حاولت حشد المؤمنين ضد «الغضب الخبيث لهؤلاء الأتراك المسلمين المتوحشين، ضد جوج وماجوج، وجميع الرعاع الخبيثاء للمسيح الدجال، أعداء ابنك المسيح، ربنا ومخلصنا». وباستحضار المعركة الأخيرة بين جوج وماجوج في سفر الرؤيا، أجرى فوكس مقارنة مألوفة آنذاك بين البابا والسلطان العثماني، مقررًا «أن التركي هو العدو الأكثر صراحة وجلاء ضد المسيح وكنيسته». لكنه لا يستطيع أن يقرر في النهاية ما إذا كان السلطان العثماني أو البابا قد استنزف وأراق دمًا مسيحيًا أكثر⁽³⁾. وبمساعدة الرسوم التوضيحية سيصبح عمل فوكس «الأكثر تأثيراً» لدراسة الشهداء البروتستانتين في مستعمرات أميركا البريطانية⁽⁴⁾.

الإسلام نقيض للمسيحية الحقيقية :

هجمات همفري بريدو على الإيمان العقلاني بالله والتوحيدية في إنكلترا، 1697

تبع كتاب فوكس جدل عنيف شعبي مشابه ضد الإسلام من رجل إنكليزي آخر، سيتبين أنه مؤثر جدًا في المستعمرات الأميركية. ففي عام 1697، كتب رجل دين أنغليكاني اسمه همفري بريدو (1648-1724) الطبيعة الحقيقية للخداع المعلن بشكل كامل في حياة محمد. مع حوار ملحق لتبرئة المسيحية من هذه التهمة، مقدم للتفكير في المؤمنين العقلانيين خلال العصر الحالي، لمهاجمة كل من المؤمنين العقلانيين والتوحيديين. وباتهامه أن هذه الطوائف تقول بأن «إنجيل المسيح خدعة»، شبههم بريدو هكذا بأتباع

(1) بالتركية، yeni ceri.

(2) فوكس، أفعال، 4: 36.

(3) المصدر نفسه، 4: 122.

(4) سوزان جستر، «ما المقدس» حول العنف في أميركا المبكرة؟ القتل والموت باسم الله في العالم الجديد، المؤلف رقم 1 (تشرين الأول 2005): 6-7.

المخادع المطلق، النبي محمد⁽¹⁾. وناقش بريدو بأن محمدًا «تظاهر بأنه تلقى وحيه كله من الملاك جبريل»، وقد «لفق» سور القرآن مستندًا إلى مصادر يهودية ومسيحية⁽²⁾.

عقد بريدو مقارنات أخرى بين الإسلام والطائفتين البروتستانتيتين الجديديتين. لم يكن المؤمنون العقلانيون في إنكلترا «مجموعة دينية منظمة» قط؛ ومع ذلك فإنهم كانوا يُعدّون خطيرين بتأكيدهم أن الله يمكن فهمه بالعقل البشري⁽³⁾. وكان المقلق أكثر رفضهم للمعجزات والسلطة القدسية للكتاب المقدس⁽⁴⁾. كذلك عارض المؤمنون العقلانيون التعصب الديني وفرض رجال الدين للأرثوذكسية المسيحية⁽⁵⁾. والأكثر أهمية أن المؤمنين العقلانيين رفضوا، مثلهم مثل التوحيديين، كلاً من قدسية المسيح والثالوث المقدس؛ وكلاهما، مثل المسلمين، آمنوا بوحداية الله⁽⁶⁾. وفي الحقيقة، فإن بعض المؤمنين العقلانيين والتوحيديين نظروا، بشكل إيجابي، إلى التوحيد الإسلامي المتشدد، مما سبب الكثير من دعر نقّادهم⁽⁷⁾.

ادعى بريدو أنه يعرف العربية، التي ربما تعلّمها في مدرسته الثانوية ويست مينستر في لندن وفي كليته كنيسة المسيح، في أكسفورد؛ لكن أعماله المنشورة لا تظهر إلا اهتمامًا قليلًا بالمصادر الأصلية للدين⁽⁸⁾. وبدلاً من ذلك، ردد الطبيعة الحقيقية للخداع المعلن بشكل كامل في حياة محمد مجرد صدى لنصوص إنكليزية سابقة في تصويرها للنبي بأنه

(1) همفري بريدو، الطبيعة الحقيقية للخداع معروضة بالكامل في حياة محمد. مع حوار ملحق لتبيرة المسيحية من هذه التهمة، مقدم للتفكير بالإيمان العقلاني في العصر الحالي (لندن: إ. كورل، ج. هوك، وت. كالديكوت، 1716)، 16-20. التأكيد على النبي بأنه «مخادع» معروف بأنه «تصنيف شرقي» على عكس المسيح؛ انظر إدوارد سعيد، الاستشراق، 72؛ أليسون، الهلال محبوب، 37-39، 41.

(2) بريدو، الطبيعة الحقيقية للخداع، 141-144.

(3) مقتبس في ريتشارد ه. بوبكين، «تحدي الإيمان العقلاني»، في من الاضطهاد إلى التسامح: الثورة المجيدة في إنكلترا، إعداد أولي بيتر غريل، جوناثان ي. إسرائيل، ونيكولاس تياك (أكسفورد: مطبعة كلارندن، 1991)، 195.

(4) كيري وولترز، المؤمنون العقلانيون الثوريون: كفار أميركا العقلانيون المبكرون (أمهرست، نيويورك: منشورات برومبيوس، 2011)، 8.

(5) بوبكين، «تحدي الإيمان العقلاني»، 20.

(6) إرنست كامبل موسر، «الإيمان العقلاني»، في موسوعة الفلسفة، إعداد دونالد م. بورتشر (ديترويت: مرجع ماكملان الولايات المتحدة الأميركية، 2006)، 2: 680-693.

(7) كيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام، 17؛ هومبرتو غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 1670-1840 (بالتيمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، 2012)، 5، 10-11، 47-48، 134.

(8) ج. ج. تومر، الحكمة والتعلم الشرقيان: دراسة العربية في إنكلترا القرن السابع عشر (أكسفورد: مطبعة كلارندن، 1996)، 289-292.

مخادع. وفي عام 1678، قبل بريدو بتسع عشرة سنة، كان لانسيلوت أديسن قد نشر باسم مستعار كتابًا عنوانه الدولة الأولى للمحمدية، أو وصف لمؤلف ومذهب ذلك المخادع⁽¹⁾. وباستناده إلى بعض المنشورات الإنكليزية المعاصرة، وترجمات لاتينية ضعيفة من نصوص عربية، وجدل مسيحي عنيف من العصور الوسطى، كان بريدو سيقوم بتأكيدات خاطئة كثيرة حول الإسلام⁽²⁾.

ربما ألف بريدو كتابه ردًا على أطروحة وضعها هنري ستوب عام 1671⁽³⁾. لقد أنكر ستوب تهمة أن الإسلام انتشر بالسيف، وصوّر النبي في ضوء إيجابي فريد من نوعه⁽⁴⁾. وكان نقاش عمل ستوب المؤيد للإسلام قد منع نشره؛ ومع ذلك، جرى توزيعه على نطاق واسع بشكل مخطوطة⁽⁵⁾. وعلى العكس، كان تفنيد بريدو سيصبح شعبيًا جدًا في إنكلترا، مع ثلاث طبعات في السنة الأولى وضعفها في السنين التالية على جانبي الأطلسي⁽⁶⁾. ظهرت طبعة بريطانية لبريدو في فيلادلفيا عام 1758 وفي كونيتيكت عام 1784؛ وجرى نشر طبعة أميركية في فيرمونت عام 1798⁽⁷⁾. ومن خلال كتاب بريدو، تطوّر النبي في الحوار السياسي الأميركي من مجرد مخادع ديني ليصبح مقاتلاً متطرفاً أيضاً حمل «السيف في يد، والقرآن في اليد الأخرى»⁽⁸⁾.

(1) جيمس ر. جيكون، هنري ستوب، البروتستانتية الراديكالية والتنوير المبكر (كمبردج: منشورات جامعة كامبردج، 1983)، 114؛ مروان م. عبيدات، الأدب الأميركي والاستشراق (برلين: ك. شوارتس، 1998)، 18.

(2) ب. م. هولت، «معالجة التاريخ العربي بقلم بريدو وأوكلي وسيل»، في مؤرخو الشرق الأوسط، إعداد برنارد لويس وب. م. هولت (لندن: منشورات جامعة أكسفورد، 1962)، 293-294؛ تومر، الحكمة والتعلم الشرقيان، 292. لاحظ تشويهاات بريدو أيضًا كيفين ج. هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، الأدب الأميركي المبكر 39، رقم 2 (2004): 249-250.

(3) يعتقد هوميرتو غارسيا أن بريدو كان يرد مباشرة على هنري ستوب؛ انظر غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 51.

(4) جيكون، ستوب، 115.

(5) هنري ستوب، رواية ظهور وتقدم المحمدية: مع حياة محمد وتبرير له ولدينه من افتراءات المسيحيين، إعداد حافظ محمود خان شعرائي (لاهور: مطبعة أكسفورد وكمبرج، 1911؛ تقديم 1975).

(6) ب. م. هولت، مدافع في القرن السابع عشر عن الإسلام: هنري ستوب (1632-1676) وكتابه (لندن: تروست الدكتور وليمز، 1972)، 9؛ تومر، الحكمة والتعلم الشرقيان، 291. يقول تومر إنه تم نشر ثلاث طبعات لبريدو في إنكلترا السنة الأولى، مقابل اثنتين لهولت. لتأكيد توزيع أكبر بكثير لمخطوطة ستوب، انظر غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 30-59.

(7) أليسون، الهلال محبوب، 41؛ كيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام، 9.

(8) مقبس في ديفيد أ. بايلين، المواقف من الأديان الأخرى: الدين المقارن في بريطانيا القرنين السابع عشر والثامن عشر (مانشستر: منشورات جامعة مانشستر، 1984)، 103.

استعمالات أميركية مبكرة للإسلام، المسيح الدجال والافتراءات ضد الإخوة البروتستانتيين

بعد عبور الأطلسي وجد الجدل العنيف ضد الإسلام جمهورًا جاهزًا في التجمعات البروتستانتية على امتداد المستعمرات الأميركية. وعلى غرار أسلافهم الأوروبيين، شوّه الوعاظ الأميركيون عبر الطوائف سمعة الإسلام (أو النبي أو السلطان العثماني) كونه أحد التجليات المزدوجة للرأس للمسيح الدجال⁽¹⁾. وفي مستعمرة خليج ماستشوستس، كان الزعيم البيوريتاني كوتون ماذر (1663-1728) وآن هاتشينسن المنفية (توفيت عام 1643) سيّجبان الإسلام، مستحضرين الصورة المألوفة لرأس المسيح الدجال العثماني المندمج برأس البابا⁽²⁾. وفي نيويورك، ميّز القس اللوثري إريك تويباس بجورك المسيح الدجال بدمج صورة مارتن لوثر المشوّه للبابا و«محمد»⁽³⁾.

لكن هذا التشويه لسمعة الإسلام لم يمنع التّبني الانتقائي لأفكاره وممارساته. ففي كتابه عام 1721 الفيلسوف المسيحي، يوجه ماذر قراءه المسيحيين ليتفوقوا على المسلمين في تقواهم ومساعدتهم الثقافية: «ليتجاوز ولاؤنا المحمديين بقدر فلسفتنا!»⁽⁴⁾ ومع أن ماذر شوّه سمعة الإسلام كدين، فإنه وجد فيه مثلاً مفيداً للتوفيق بين علم الطبيعة والفلسفة. وكان قد قرأ ترجمة إنكليزية عام 1686 لفيلسوف العصور الوسطى المسلم ابن طفيل (توفي عام 1185)، بيّنت أن المنطق البشري أدى بشكل حتمي إلى الإيمان بوجود الله⁽⁵⁾. وجد ماذر هذه الفكرة مهمة جدًا بحيث إنه مع ازدائه العام للإسلام سيّحت، «أيها القارئ، حتى المحمدي سيريك واحدًا، من دون أي معلم، لكن المنطق برؤية جدية للطبيعة، أدى إلى الاعتراف بإله مجيد». حتى إن ماذر أعلن «بأن الله إلى هذا الحد قد عدّ محمدًا!» - وهكذا يعترف بحلّ الإسلام لمشكلة فلسفية تمتّى

(1) كوين، خلاصة الهرطقات كلها، 43-47.

(2) مار، الجذور الثقافية، 29، 97، 102-103؛ كيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام، 8؛ كوين، خلاصة الهرطقات كلها، 24، 30، 38، 43.

(3) كيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام، 8.

(4) كوتون ماذر، الفيلسوف المسيحي، إعداد ويتون و. سولبرغ (أوربانا: منشورات جامعة إيلينويز، 1994)، 111؛ أليسون، الهلال محجوب، 47.

(5) سولبرغ، مقدمة لماذر، الفيلسوف المسيحي، ل 23.

هو نفسه أيضًا أن يحلّها⁽¹⁾. كانت أول ترجمة لاتينية لأطروحة ابن طفيل الإسلامية التي سبق أن امتدحها ماذر قد أثرت في الفيلسوف الإنكليزي جون لوك ليطور فكرًا من أفكار التنوير الأساسية.

ولكن في غالبية كان مثال الإسلام مستعملًا للاستخفاف، وتعلّم البروتستانتيون الأميركيون من جميع الطوائف أيضًا استعماله ضد إخوانهم المسيحيين عندما انصرفوا دينيًا⁽²⁾. وفي عام 1676، كان روجر وليمز، البيوريتاني الذي أدت أفكاره المخالفة للعرف إلى إبعاده من خليج ماستشوستس، قد استحضر صورة ضد الإسلام لإدانة الكويكرين في مستعمرته الجديدة في بروفيدانس، بجزيرة رود. وكرر وليمز أن القرآن هو اختراع النبي محمد حين اتهم جورج فوكس، مؤسس جمعية الأصدقاء الدينية، أو الكويكرين، بأنه أطلق مزاعم خاطئة بالشكل نفسه على الوحي القدسي⁽³⁾. ووفقًا للتقاليد الكاثوليكية في العصور الوسطى التي تنبأها البروتستانتون لاحقًا، درّب النبي حمامة، الرمز المسيحي للروح القدس، كي يخدع أتباعه للاعتقاد بأن وحيه قدسي⁽⁴⁾. لكن وليمز ميّز أيضًا بشكل صحيح العقيدة الإسلامية الجوهرية بأن محمدًا، خاتم الأنبياء ورسول الله الأخير، ألغى وحي موسى والمسيح، النبيين المرسلين سابقًا من المصدر القدسي نفسه. وهكذا استنتج وليمز أن المسلمين والكويكرين كانوا ضحية خداع وحي زائف⁽⁵⁾.

في أيّ حال، على الرغم من إدانته العنيفة لجورج فوكس، تقبّل وليمز وسامح الكويكرين في مستعمرته الجديدة حين كان من المحتمل إعدامهم في خليج ماستشوستس. وبشكل مشابه، ناقض تشهيره بمؤسس الإسلام آراءه المختلفة جدًا حول المعاملة المناسبة للمسلمين الأفراد، كما سيجري تفصيله في الفصل التالي. وحتى الخطب المهمة والمؤثرة لليقظة الكبيرة، وهي إحياء للتأجج الديني البروتستانتي الإنجيلي

(1) ماذر، الفيلسوف المسيحي، 11-12.

(2) الفكرة بأن هذه الافتراءات أطلقها البروتستانتون بعضهم ضد بعض أوجدها كيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام، 14؛ كيد، «هل الاقتداء بمحمد أسوأ من الشيطان؟»، 767، 774، 776، 787. ظهرت هذه الفكرة في وقت سابق لمؤلفين بريطانيين عن الإسلام؛ بايلين، مواقف نحو أديان أخرى، 104.

(3) روجر وليمز، جورج فوكس كشف جحوره، إعداد القس ج. لويس ديمان، في كتابات روجر وليمز الكاملة، 7 أجزاء (نيويورك: رسل وروسل، 1963)، 5: 125.

(4) دانيال، الإسلام والغرب، 283، أيضًا 13، 32، 39، 41، 231، 234-235، 240، 287، 341، 382.

(5) وليمز، جورج فوكس، 5: 125، في الهامش.

في جميع أنحاء المستعمرات الأميركية خلال ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر، ميزت الوعاظ الذين طبقوا هذه الخطب المضادة للإسلام على الأوضاع الجديدة الدينية والشخصية معاً. وقد وعظ القس الكاثوليكي الأميركي جونان إدواردز (1703-1758)، وهو شخصية أساسية في الحركة، وكتب ضد الإسلام، مؤكداً أن دمار الكنيسة الكاثوليكية والإسلام معاً سترافق يوم الحساب كما تنبأ به سفر الرؤيا⁽¹⁾.

نحو تلك الفترة، قام الواعظ الإنجيلي البريطاني المتجول جورج وايتفيلد (1714-1770) بعدة رحلات عبر الأطلسي وقوبل باستحسان كبير. كان وايتفيلد شعبياً، لكنه أدان أيضاً أسقفاً أنغليكانياً بقسوة، معلناً أنه «ليس مسيحياً حقيقياً أكثر من محمد، أو من كافر»⁽²⁾. لكن هذه الإساءات كانت شائعة جداً إلى حد أن حتى وايتفيلد نفسه لم ينج من هجمات مماثلة: وأمطره ناشره السابق بألفاظ ضد الإسلام، ودعاه «محمداً، قيصراً، مخادعاً، دون كيشوت، شيطاناً، وحشاً، خاطئاً، المسيح الدجال»⁽³⁾.

في عام 1739، احتشدت جموع غفيرة لسماع خطب وايتفيلد في فيلادلفيا. ولاحظ بنجامين فرانكلن أن رجال الدين المحليين رفضوا تركه يعظ من منابرهم، لذلك «كان مجبراً على الوعظ في الحقول». ولمعالجة المساعدين «المعرضين للجو البارد» خلال هذه الاجتماعات في الهواء الطلق، كلف أوصياء المدينة بإنشاء بناء جديد «خصيصاً لاستعمال أي واعظ من أي معتقد ديني قد يرغب في قول شيء لشعب فيلادلفيا». وأضاف فرانكلن بأن «تصميم البناء» لن يلبي حاجة طائفة معينة، لذلك حتى إذا أراد مفتي القسطنطينية أن يرسل داعية ليبشّرنا بالمحمدية، فإنه سيجد منبراً في خدمته»⁽⁴⁾.

كان تسامح فرانكلن الديني الشامل كما يبدو وتضمنين الإسلام في تخطيط موقع تجمّع فيلادلفيا الديني الجديد هذا قد تجاهل حقيقة أنه حتى إذا كان رجل دين مسلماً مبعوثاً من نظام الأتراك العثمانيين المكروه، فمن المؤكد أن وايتفيلد وبروتستانتين آخرين

(1) مار، الجذور الثقافية، 89؛ كيد، المسيحيون الأمريكيون والإسلام، 13-17.

(2) مقتبس في بويد ستانلي شلنذر، «وايتفيلد، جورج (1714-1771)»، قاموس أكسفورد للسيرة الذاتية الوطنية، 58: 643؛ كيد، المسيحيون الأمريكيون والإسلام، 13-14.

(3) مقتبس في شلنذر، «وايتفيلد»، 58: 646.

(4) بنجامين فرانكلن، السيرة الذاتية وكتابات أخرى، إعداد رولف ب. ناي (كمبردج، ماستشوستس: مطبعة ريفرسايد، 1958)، 97.

سيحتكرون البناء لتشويه سمعة الإسلام⁽¹⁾. كان إدراج فرانكلن للإسلام كونه دينًا أميركيًا محتملاً رأيًا غير عادي بالتأكيد، رأيًا سيمقته معظم الأميركيين البروتستانتين ويرفضونه.

الاستبداد والطفيان،

الوصف السياسي البريطاني والأميركي للإمبراطورية العثمانية، 1720-1776

وضع الرأي عن النبي بأنه مقاتل متعصب أساس الفكرة بأن الإمبراطورية العثمانية، التي يحكمها السلطان وجيشه الدائم من الانكشاريين، كانت خلاصة الاستبداد. في هذا الافتراء السياسي، كان البابا والسلطات الكاثوليكية، مثل فرنسا وإسبانيا، مرتبطتين ثانية بالعثمانيين، تمامًا مثلما كان الإسلام والكاثوليكية مندمجين لتمثيل المسيح الدجال في صورة مزورة⁽²⁾. تبني الأميركيون كمستعمرين ومتمردين ومواطنين في أمة جديدة، بعدما غدّوا لمدة طويلة عقيدة بروتستانتية متعلقة بالعالم الآخر، تبّنوا بسرعة هذه المخاوف السياسية من الإسلام والكاثوليكية. وكانت هذه الشكوك ستؤثر لاحقًا أيضًا في التحامل ضد المسلمين والكاثوليك كونهم مواطنين في الدولة الجديدة.

تعززت الكراهية الأميركية للإمبراطورية العثمانية في القرن الثامن عشر أكثر بالمقالات المعادية للحكومة التي أثارت إيديولوجية حزب الأحرار التي ظهرت آنذاك في إنكلترا. أكدت هذه الأطروحات أهمية الحقوق الفردية، بما في ذلك الحق الطبيعي لتشكيل حكومة توافقية، وحرية الكلام وممارسة الصحافة، والعبادة بحرية من دون رقابة حكومية⁽³⁾. وكان متأصلًا في هذه الحريات البريطانية الاستثنائية الاعتقاد بأن حكومة أخلت بهذه الحقوق يمكن أن تسقط شرعًا. واقترح أعضاء حزب الأحرار النظام العثماني نقيضًا لهذه النماذج، مؤكدين أن رعايا السلطان هم عمومًا «عبيده». وبداية من أواخر القرن السابع عشر عدّ

(1) أوجد فكرة مماثلة حول الكاثوليك واليهود كأهداف لنقد ناشئ كبير أولًا ه. و. براندز، الأميركي الأول: حياة وأزمة بنجامين فرانكلن (نيويورك: آنكر، 2002)، 149.

(2) برنارد بيلين، الأصول الأيديولوجية للثورة الأميركية، طبعة موسعة (كمبردج، ماستشوستس: مطبعة بيلناب في منشورات جامعة هارفارد، 1992)، 63.

(3) المصدر نفسه، 35-52؛ بولين ماير، من المقاومة إلى الثورة: الراديكاليون الاستعماريون وتطوير المعارضة الأميركية لبريطانيا، 1765-1776 (نيويورك: فينتيدج، 1974)، 27-48.

العثمانيون رمزًا للاستبداد سمح للإنكليز بتوجيه نقد مقنع لحكومتهم⁽¹⁾. كان وصف حزب الأحرار للعثمانيين سيّعب الأطلسي أخيرًا ويصبح نقیض المثل السياسية الأميركية العليا. وهكذا أراد الأميركيون تأكيد حقوقهم كرعایا بریطانيين، بشكل يعارض الحكومة العثمانية وجميع الحكومات الإسلامية الأخرى - وهو نموذج سيسود عبر الثورة وخلال صياغة الدستور وإقراره⁽²⁾.

بين نصوص حزب الأحرار، كانت نصوص جون ترنشارد (1662-1723) وتوماس جوردن (توفي عام 1750) قد أثرت في الثورين الأميركيين بشكل خاص. اتحد الاثنان أولاً لإصدار أسبوعية في لندن اسمها حزب الأحرار المستقل، كوسيلة لمهاجمة المؤسسة الدينية. ومنذ عام 1720 إلى 1723، تبنى ترنشارد وجوردن الاسم الأدبي كاتو الأصغر (95-46 ق.م.)، على اسم الناقد الروماني للفساد السياسي، ومؤلف سلسلة من الكتيبات المعروفة باسم رسائل كاتو، أو مقالات في الحرية والمدنية والدين ومواضيع مهمة أخرى، صدرت أولاً في المجلة اللندنية ونُشرت لاحقاً على شكل كتاب⁽³⁾. في هذه المقالات كانا يهاجمان بشكل متكرر الإمبراطورية العثمانية ودول أفريقية شمالية على أنها رموز الاستبداد الديني والسياسي الإسلامي لتقديم جدول أعمالهما في حزب الأحرار⁽⁴⁾.

في إحدى المقالات حول الملكية المطلقة، صوّر ترنشارد وجوردن «سلطة» السلطان العثماني بأنها «استبدادية كلياً: إرادته، بمعنى آخر، رغبته، خياله الغريب، أو غضبه، هي قانونه الوحيد، والحدود الوحيدة لسلطة نائب وصي الله»⁽⁵⁾. على غرار ذلك، كان السلطان إسماعيل سلطان المغرب (حكم عام 1672-1727) يدعى «مستبدًا مسلحًا» طاغية، شن «حرباً قاسية... على رعایاه غير المسلحين»⁽⁶⁾. أشار مثال حزب الأحرار هذا إلى هجمات

(1) أول من لاحظ هذا كظاهرة عبر الأطلسي أثرت في المستعمرات الأميركية كان بيلين، الأصول الأيديولوجية، 63-64 رقم 8. انظر أيضاً أليسون، الهلال محجوب، 47، 52-53، 56؛ كيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام، 18؛ مار، الجذور الثقافية، 23-26.

(2) أليسون، الهلال محجوب، 35، 57-59.

(3) بيلين، الأصول الأيديولوجية، 36.

(4) المصدر نفسه، 63-64 رقم 8؛ أليسون، الهلال محجوب، 47، 52-53، 56.

(5) جون ترنشارد وتوماس جوردن، رسائل كاتو، أو مقالات في الحرية المدنية والدينية، ومواضيع مهمة أخرى، إعداد رونالد هاموي، جزآن (إنديانابوليس: صندوق تمويل الحرية، 1995)، 2؛ 526.

(6) المصدر نفسه، 1؛ 183.

القوى البحرية الأفريقية الشمالية على السفن الإنكليزية من المغرب والجزائر وتونس، وليبيا بداية من القرن السادس عشر. وكانت البحرية البريطانية ستقمع التهديد بحلول عام 1750، ولكن حين كان ترنشارد وجوردن يكتبان رسائل كاتو، ظل قراصنة أفريقيون شماليون يسيطرون على البحار⁽¹⁾.

بأخذ صفحة من الجدل العنيف البروتستانتية، ربطت رسائل كاتو الاستبداد بالإسلام مؤكدة أن المشكلة في جميع الحكومات الإسلامية هي الدين المشترك بينها: «الدين المحمدي، الذي يفرض استسلامًا أعمى لجميع أوامر [السلطان]، تحت طائلة الإدانة»، تاركًا رعايا السلطان في «أوضاع العبيد الخاضعة الذليلة». ومع ذلك كان مؤلفا رسائل كاتو مدرّكين أيضًا أن الوصف المتطرف للعثمانيين، على الرغم من أن خطاباتهم سياسية مفيدة، فإنها لم تكن دقيقة كليًا. حتى الانكشاريون، الأكثر إرهابًا، القوات العثمانية حملة البندقية، كما اعترف مؤلفا رسائل كاتو، «قتلت المستبدين» أحيانًا⁽²⁾. وفي الحقيقة، خلال القرن السادس عشر، كانت الانتفاضات المحلية في دمشق ومقدونيا وبغداد قد اجتاحت الإمبراطورية العثمانية.

في عام 1622 أصبح عثمان الثاني (حكم عام 1618-1622) أول سلطان يغتاله تمرد انكشاري، واضعًا سابقة سيئة. وبعده كان آخرون أيضًا سيخلعون، بمن فيهم محمد الرابع عام 1687، إثر الحصار الفاشل الثاني لفينا. كان ترنشارد وجوردن سيعرفان أيضًا أنه في عام 1703 أجبر تمرد انكشاري السلطان مصطفى الثاني (حكم عام 1695-1703) على التنازل⁽³⁾. لكن مؤلفي رسائل كاتو ربما لم يعرفا - ومن المؤكد أنهما لم يعترفا - بأن في هذه الانتفاضة الأخيرة أفرادًا من العلماء أو السلطات الدينية والتجار انضموا أيضًا إلى النخبة العسكرية في إسطنبول. وأكد هذا الاعتقاد البريطاني أن الإسلام تبني سلبية سياسية طائشة.

في مقالة بعنوان «أثبتت الحكومة الاعتبارية عدم توافقها مع الدين الحقيقي، سواء

(1) تميز عام 1750 كونه نقطة تحول في السيطرة البحرية البريطانية على البحر المتوسط، انظر ليندا كولي، الأسرى: بريطانيا والإمبراطورية والعالم، 1600-1850 (لندن: جوناثان كيب، 2002)، 103.

(2) ترنشارد وجوردن، رسائل كاتو، 1: 461.

(3) كارولين فنكل، حلم عثمان: قصة الإمبراطورية العثمانية، 1300-1923 (نيويورك: كتب أساسية، 2005)، 200-201، 325، 329.

الطبيعي أو المنزل»، ناقش ترنشارد وجوردن بأن الدين «الحقيقي» لا يمكنه «العيش في ظل حكومات استبدادية». وزعما أن الدين الإسلامي في الإمبراطورية العثمانية «تأسس على الخداع، وامتزج بعنف شائن ومؤكّد؛ وبدينهم، يُعدّ منفذ الإعدام الإمبراطوري، إلى جانب قرآنهم، أقدس شيء لديهم»⁽¹⁾، وهي آراء رددت صدى آراء يريدو، الذي كان عمله في الأمور الدينية والتاريخية معروفاً لدى هذين المؤلفين⁽²⁾. وجد مزيج الخداع والعنف المرتبط بالقرآن جمهوراً جاهزاً بين البروتستانتين في بريطانيا والمستعمرات الأميركية.

بشكل متوقع، ظهر السلطان التركي العثماني («المدعو بالتركي») والبابا كونهما رأسَي المسيح الدجال ثانية في إحدى رسائل كاتو، مكررين الفكرة البروتستانتية المروّج لها منذ القرن السادس عشر. وهكذا تحوّل رمز ديني أصلاً في هذه المقالات إلى رؤية سياسية عن الظلم الفردي:

حين يتعلم الناس أن يحترموا الجزائريين واللصوص والمستبدّين، باسم الحكام الموقر، وأن يعبدوا أسماء الرجال وأشخاصهم، مع أن أعمالهم هي أعمال الشياطين: إذا هنا تتأكد العبودية وتتحقق، عبودية الجسد، المرتبطة بعبودية العقل، الظلم المعزز بالوهم. هذا هو مدى العبودية البشرية. وبهذا يحكم التركي والبابا. إنهما يقيان سلطتهما الرهيبة والدموية بالوقار المزيف، والسيف بالقدر نفسه⁽³⁾.

كانت الانقسامات واضحة وجامحة على جانبي الأطلسي: الخداع الإسلامي مقابل الحقيقة المسيحية البروتستانتية والاستبداد العثماني مقابل الحرية الإنكليزية.

واصلت هذه المقالات المضادة للإسلام إلهام الثوريين الأميركيين، الذين ربما قرؤوا إعادة طبعات رسائل كاتو في الصحف من نيو إنغلند إلى المستعمرات الجنوبية⁽⁴⁾. لذلك حين بدؤوا بتطبيق نظرية حزب الأحرار السياسية في رسائل كاتو دفاعاً عن حقوقهم شوّه المتمرّدون الأميركيون سمعة الاستبداد البريطاني بتعابير ضد الإسلام.

(1) ترنشارد وجوردن، رسائل كاتو، 1: 462، 470-471.

(2) المصدر نفسه، 1: 224، 333، 350-376، 381-382، 394، 403، 2: 941.

(3) المصدر نفسه، 2: 907.

(4) بيلين، الأصول الأيديولوجية، 35-36، 44-52؛ أليسون، الهلال محبوب، 47، 52-53.

«محمدي»، و«مسلم»⁽¹⁾. (كان لدى توماس جيفرسون تنوعه الإملائي الخاص لكلمة: «محمدي».) وكانت الإشارة الأميركية إلى الدين بأنه «المحمدية» بدلاً من الإسلام، كما فعل كل من الكاثوليك والبروتستانت تاريخيًا في أوروبا، قد فاقت المفاهيم الخاطئة الأوروبية الموروثة عن المعتقدات الإسلامية⁽²⁾.

أشار الإنكليز والأميريكيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى المسلمين أيضًا بتسميات أدق عرقيًا. وفي عام 1785، استعملت صحف أميركية مختلفة تعابير «عربي»، و«مغربي»، و«تونسي»، و«طرابلسي». وكان تعبير «بربري» أكثر صعوبة في الأصل والتطبيق⁽³⁾. اشتقت هذه الكلمة الإنكليزية من كلمة **Maurus** اللاتينية، وتعني شخصًا من موريتانيا، اسم المنطقة الشمالية الغربية من شمال أفريقيا منذ العصور الرومانية. وعرقيًا يمكن أن تعني الكلمة البربري أو العربي، الذي فتح شبه الجزيرة الأيبيرية وحكمها حتى إعادة الغزو، في حين أن بعضهم ظلوا سكانًا رعايا حتى عام 1614. وحتى أواخر القرن السابع عشر، أشار التعبير أيضًا إلى شخص أسود أو أسمر البشرة، وفي هذه الحالة كان يشار إليه بكلمة «بربري أسود»⁽⁴⁾. وكان المعنى الثلاثي لكلمة «بربري» هو المسلم، مع أن المسلمين لم يستعملوا هذا التعبير لأنفسهم.

إذا كانت الكلمات المعبرة عن المسلم مشحونة بالتعقيدات، فإن الكلمة المعبرة عن النص المقدس الإسلامي كانت كذلك. والمعنى العربي للكلمة هو «تلاوة»، إشارة إلى الوحي الشفهي الذي أصبح كتابًا بعد وفاة النبي. والترجمة الصوتية الدقيقة للأحرف العربية إلى الإنكليزية يجب أن تصبح القرآن، لكن هذا التهجي لم يكن مستعملًا قط في أوروبا خلال فترة العصور الوسطى أو بداية العصور الحديثة. وكان الأكثر شيوعًا في كل من الفرنسية والإنكليزية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر تعبير «القرآن»، الذي دمج بشكل خاطئ أداة التعريف العربية «ال» مع التهجي الفرنسي «قرآن». لذلك عندما دُعا الأوروبيون «القرآن»، كانوا يدعونه عمليًا «ال قرآن»، وهو تقليد عدّه فولتير حماقة، حتى

(1) روبرت باتيستيني، «لمحات عن الآخرين قبل الاستشراق: العالم الإسلامي في الدوريات الأميركية المبكرة، 1785-1800»، دراسات أميركية مبكرة 8، رقم 2 (ربيع 2010): 474.

(2) مار، الجذور الثقافية، 6.

(3) باتيستيني، «لمحات عن الآخرين»، 473-474.

(4) «بربري»، قاموس أكسفورد الإنكليزي، 6: 645.

وهو يحتفظ به⁽¹⁾. كان «قرآن» تهجياً شائعاً آخر في القرن الثامن عشر، وهو ما سيستعمله جورج سيل عنواناً لترجمته الإنكليزية عام 1734، التي سيضمّمها توماس جيفرسون في النهاية إلى مكتبته. لكن الأميركيين فضّلوا كلمة القرآن، أو «قرآن محمد»، ملمّحين بشكل خاطئ إلى أن النبي كان مؤلف النص المقدّس.

بهذه التشويهات للإسلام وأتباعه المنتشرين، كان يمكن للتصورات الخيالية أن تزيد سوء الفهم الشعبي فحسب. ويذكرنا التحليل التالي لعملين من القرن الثامن عشر بالخيار الذي واجهه المؤلفون الأوروبيون والأميريكيون في تصوير الإسلام: التكرار والإسهاب في الاعتقادات الخاطئة النموزجية، أو تصوير الدين وأتباعه بدقة أكثر. كان المفهوم الثاني سيثبت في النهاية أنه متطرف جدّاً بالنسبة إلى الجمهور البروتستانتي الأمريكي في القرن الثامن عشر.

التلقي الأميركي للأفكار الأوروبية حول الإسلام ورواية خيالية أميركية عن الدين، 1742-1797

ألّف أول مسرحية عن الإسلام عُرضت في أميركا فرانسوا ماري أرويه، المعروف أكثر باسم فولتير (1694-1778). التعصب، أو محمد النبي، ظاهرياً حول عصر تأسيس الإسلام، وعُرضت أولاً في باريس عام 1742، قبل سنتين من تقديمها بالإنكليزية في لندن. وبحلول عام 1776، كان إحياء المسرحية قد أصاب نجاحاً على مسرح لندن. وخلال الحرب الثورية، كانت محمد ستعرض على كلا الجانبين، أولاً من القوات البريطانية عام 1780، ولقوات التحالف الأميركية والفرنسية بعد سنتين⁽²⁾. وفي فرنسا وبريطانيا وأميركا، عدّت هذه المسرحية نموذجاً للهجمات الدينية والسياسية ضد أعداء مختلفين، أجنب ومحلين، كلهم مسيحيون. اختار فولتير تصوير سعي النبي العدواني فقط لغاياته السياسية بشكل ساخر جعله مخادعاً دينياً ومتعصباً سياسياً في آن. وعبر تعديل للماضي الإسلامي المحرّف، تعمّد فولتير أن يتلقّى المشاهدون الفرنسيون رسالة أعم حول شرور الاضطهاد والترمّت الدينين. ولما كان العنف الكاثوليكي ضد البروتستانتين سياسة وطنية، استعمل فولتير سياقاً إسلامياً متخيلاً لتجنّب اللوم المباشر من رجال الدين والحكومة. لكن ذريعتة

(1) أحمد غوثي، صور الإسلام في كتابات القرن الثامن عشر (لندن: غري سيل، 1996)، 156؛ «القرآن»، قاموس أكسفورد الإنكليزي، 5: 260.

(2) التعريف الأسبق لأهمية انتشار مسرحية فولتير في بريطانيا ودبلن ونيويورك، ولكن ليس في بالتيمور، أوجده أليسون، الهلال محجوب، 43-46.

أخفقت في خداع الرقباء الكاثوليكين. وكانت المسرحية ستجد جمهورًا أكثر تقبلاً عند إعادة ترجمتها في سياقين بريطاني وأميركي. في الأول، وبإضافة مقدمات جديدة وإعلانات صحفية ومراجعات، أصبحت هذه المسرحية التي تدور ظاهريًا حول محمد مشحونة بمخاوف تتعلق بالدين والحرية السياسية⁽¹⁾.

وكان الأميركيون الذين في حالة حرب مع بريطانيا سيتبعون الأمر نفسه في تعديل أوغاد المسرحية المسلمين لخدمة غاياتهم الأيديولوجية.

على عكس تصوير فولتير المشوّه للإسلام، قدّمت رواية الأميركي روبرت تايلر عام 1797 الأسير الجزائري تصويرًا أدق للدين. وزعم تايلر أن أسرَ بطله في الجزائر كان يستند إلى حقائق جرى اختيارها من تجارب أميركية حقيقية، تتفق مع نوع أدبي بريطاني أقدم من قصص الأسر الأفريقية الشمالية التي كانت مألوفة لدى الأميركيين⁽²⁾. وخلافًا لفولتير، سمح تايلر لشخصه المسلمين أن يتحدثوا بقوة وفي أغلب الأحيان بدقة حول معتقداتهم، ويعمل ذلك انتقد المؤلفين الأوروبيين لتعصبهم ضد الإسلام. وخلال هذا، أدان المؤلف التعصب الديني المسيحي وأبدى استياءه من ممارسة العبودية في أميركا (من الأميركيين البيض) وشمال أفريقيا (من المسلمين)⁽³⁾. وعلى غرار مسرحية فولتير، قدّمت الأسير الجزائري فرصة للأميركيين كي يفكروا في قضاياهم الدينية والسياسية الأكثر إلحاحًا من خلال منظور السياق الإسلامي⁽⁴⁾. لكن كلا الجاهدين الأدبيين كشفًا عن مؤلفيهما ومشاهديهما أكثر مما كشفًا عن موضوعيهما المزعومين⁽⁵⁾.

(1) أليسون، الهلال محجوب، 43-46. في المعارضة، يرفض غارسيا مسرحية فولتير لأنها «غير مألوفة»، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 5.

(2) جاك ب. مور، مقدمة لرواي تايلر، الأسير الجزائري (1797)، إعداد جاك ب. مور، جزءان. في 1 (غينزفيل، فلوريدا: نسخ طبق الأصل وإعادة طبعات للطلاب، 1967)، 1: 8. بدأت روايات الأسر الإنكليزية في القرن السادس عشر، لكن النوع الأدبي الواقعي والقصصي استمر في الثامن عشر. انظر نيل مطر، الأتراك والبربر والإنكليز في عصر الاكتشاف (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 1999)، 169-183؛ كولي، الأسرى، الفصل 2، «الهلال والبحر»، والفصل 4، «مواجهة الإسلام».

(3) ماليني جوهر شويلر، الاستشرافات الأميركية: العرق والأمة والنوع في الأدب، 1790-1890 (آن آربر: منشورات جامعة ميشيغان، 1998)، 49-58.

(4) أليسون، الهلال محجوب، 35-59، 94؛ مار، الجذور الثقافية، 7-8؛ جوهر شويلر، الاستشرافات الأميركية، 4، 8-10؛ باتيستيني، «المحات عن الآخرين»، 446، 472-473.

(5) أليسون، الهلال محجوب، 43-46، 57-59، 94؛ مار، الجذور الثقافية، 7-8؛ كيد، المسيحيون الأميركيون =

التعصب، أو محمد النبي تأليف فولتير،

الإسلام وسيلة لنقد التعصب الديني الكاثوليكي في باريس، 1742

في مسرحية محمد، أعاد فولتير رواية تأسيس الإسلام على أنها حكاية جدلية عن شرير فاسق، تضخّي رغبته المستمرة وسعيه وراء السلطة بكل من يقف في طريقه. ومنذ القرن الثامن، اتهم المسيحيون زيجات النبي المتعددة بأنها قد تكون دليلاً على رغبة جامعة فقط، مؤكدين تبايناً واضحاً مع عزوبة المسيح⁽¹⁾. وأصبح نقد زيجات النبي حجر زاوية لسيرته الذاتية الجدلية في مصادر كاثوليكية خلال العصور الوسطى، وستكرر في نصوص القرنين السابع عشر والثامن عشر البروتستانتية⁽²⁾.

كانت غالبية الشخصيات في محمد من ابتكار فولتير، من دون أي علاقة بالحقيقة التاريخية⁽³⁾. وأعادت حكيته تخيل كيف كان وثنيو مكة المتصلبون في القرن السابع مجبرين نتيجة العنف على التخلي عن إيمانهم وسيادتهم للنبي المزيف المخادع محمد. وفي الحقيقة، كانت الاتفاقية النهائية لمكة الوثنية مع قوات النبي التوحيدية عام 630 قد تمت بمعاودة قبل سنتين من ذلك. وعندما استسلمت المدينة، كان أربعة من سكانها فقط قد قتلوا⁽⁴⁾. لكن فكرة فولتير حول التعصب الديني لم تكن إعادة رواية هذا القرار السلمي ستساعد بها بشكل أساسي. وبتخيل قتل الوثنيين، يدين فولتير نصر الإسلام بدلاً من تمجيده كدين توحيدى جديد. ولإثارة الغضب أكثر ضد المسلمين «الظالمين»، يصوّر الوثنيين المكيين بأنهم شهداء أبطال صادقون حقيقيون.

وفي المقابل، يصور فولتير محمده بأنه مفترس فاسق، يشتهي شابة جميلة تدعى بالميرا، وهو اسم مأخوذ ليس من العربية بل من موقع قبل الإسلام في تدمر، سوريا. بعدما أسرها محمد وهي طفلة، تكبر بالميرا ولا تعرف أن أباه، الزبير، هو زعيم معارضة مكة الوثنية. ومع أن بالميرا توقّر محمداً لأنه شخصية أبوية وحاكم ونبي، فهي لا تبادله مشاعر ودّه. وبدلاً من ذلك تحب سيد، الذي أسر أيضاً وهو طفل، لكنها لا تعرف أنه أخوها.

= والإسلام، 12؛ جوهر شويلر، الاستشرافات الأميركية، 8-9، 4، 10؛ باتيستيني، «المحات عن الآخرين»، 446.

(1) دانيال، الإسلام والغرب، 101، 144-145، 242، 267؛ تولا، المسلمون، 54.

(2) دانيال، الإسلام والغرب، 96-102.

(3) ثمة اسم إسلامي موجود تاريخياً اختاره فولتير قد يكون اسم سيد، أو زيد، الذي كان ربيب النبي. انظر غوني، صور الإسلام، 136.

(4) جوناثان أ. س. براون، محمد: مقدمة قصيرة جداً (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2011)، 54.

يأمر محمد سيد باغتيال الزبير، أبيه. وبدافع الولاء لمحمد، ينفذ سيد الأمر، لكن محمدًا المخادع يسمّم عندئذ منافسه. وفي المشهد الأخير، تدرك بالميرا بشكل متأخر جدًا أن كلاً من أبيها وأخيها قد مات بتوجيه من المتعصب. يفقدها الحزن عقلها، وتنتحر، كاشفة طبيعة محمد الحقيقية مع نفسها الأخير:

أيها المخادع الملطخ بالدم... يا قاتل جميع أحبائي... أيها النبي المقدّس، الملك الذي خدمته، الإله الذي عبّدته! أيها الوحش! الذي ارتكب جنونه ومؤامراته الغادرة جريمتين بحق قلبين بريئين!⁽¹⁾

بينما يتعاطف الجمهور مع هذه المعاناة، يوضح فولتير رؤيته عن محمد، الذي يعترف وحده على المسرح بأنه مخادع عنيف: «السيف والقرآن في يدي الداميتين، / سيفرضان الصمت على باقي البشرية»⁽²⁾. وعندما تراجع خياره الأول عن القيام بدور محمد، وجد فولتير ممثلًا آخر قال إنه أفضل حتى من خياره الأصلي بسبب «مظهره الشبيه بالقرد»⁽³⁾. وعلى المسرح، كان الكاتب المسرحي يُعدّ شخصية محمد دون البشر وغير إنسانية.

لكن سخرية فولتير تكذب معرفته بالتاريخ الإسلامي الفعلي والعقيدة الدينية. بحلول عام 1738، حصل أيضًا على ترجمة جورج سيل الإنكليزية للقرآن، التي تضمنت قسمًا توضيحيًا طويلًا حول التاريخ والدين⁽⁴⁾. وبتجاهل هذه المعلومات الدقيقة نسبيًا المتوافرة لديه، يكشف فولتير قرارًا متعمدًا لتحريف التاريخ الإسلامي كوسيلة للتحذير ضد الاضطهاد والاستبداد الديني.

ومع أن إدانة فولتير لاضطهاد الكاثوليكين للبروتستانتين كانت غير مباشرة، فقد

(1) فولتير، محمد النبي أو التعصب: مأساة في خمسة فصول، ترجمة روبرت ل. مايرز (نيويورك: فريدريك أنغار، 1964)، 57.

(2) فولتير، التعصب، أو محمد النبي، مأساة، في أعمال فولتير الأدبية الكاملة، إعداد كرستوفر تود (أكسفورد: مؤسسة فولتير، 2002)، 20 ب: 207-208. بفرنسية فولتير الأصلية، «Le glaive et l'Alcoran dans mes sangla - tes mains/Imposerait au reste des humains».

(3) لوصف فولتير لشخصية «محمد» و«وجهه القردى»، انظر مجدي بدر، فولتير والإسلام، في دراسات عن فولتير والقرن الثامن عشر، الجزء 125 (بانبوري، المملكة المتحدة: مؤسسة فولتير، 1974)، 23؛ روبرت إدوارد ميتشل، «التكوين والمصادر والتأليف وتلقي مسرحية محمد لفولتير» (مناقشة دكتوراه، جامعة ولاية أوهايو، 1961)، 75؛ غوني، صور الإسلام، 137-138؛ أليسون، الهلال محبوب، 43.

(4) غوني، صور الإسلام، 134، 136؛ زياد المرسفي، قرآن التنوير: سياسة الترجمة وبناء الإسلام (أكسفورد: مطبعة ونورلد، 2009)، 81، 84.

ميزت السلطات التشابه ومنعت المسرحية بسرعة بعد افتتاحها في باريس عام 1742. واتهموا بدقة أن نية فولتير كانت مهاجمة المسيحية بدلاً من الإسلام؛ حتى إن بعضهم أكد أنه كان يشجع الإيمان العقلاني⁽¹⁾. استاء فولتير من الرقابة الكاثوليكية لمسرحيته، لكنه أقر بأن لدى السفراء العثمانيين في باريس سبباً مشروعاً للمعارضة⁽²⁾. وفي هذه الحالة اعترف، «بأن تشويه النبي عند استقبال المبعوث لن يكون أمراً لائقاً»⁽³⁾. وتبين أن شجب الافتراء على الإسلام مفيد جداً. وفي عام 1745، في محاولة رفع المنع، كتب فولتير مباشرة إلى البابا بنديكت الرابع عشر، مقدماً الولاء له بالإيطالية بما أنه «رأس الدين الحقيقي» ووصفاً النبي، بشكل غير مفاجئ، بأنه «مؤسس تلك الطائفة الزائفة والهمجية»⁽⁴⁾. لكن استراتيجيته البابوية أخفقت، ولم تعرض المسرحية ثانية في باريس حتى عام 1751.

محمد المخادع في بريطانيا على شكل دعاية

ضد فرنسا والكاثوليكية، 1744

عند افتتاح مسرحية فولتير في لندن عام 1744، تحت العنوان الإنكليزي الجديد محمد المخادع، كانت قد مرت ببعض التغييرات. فوالد بالميرا، المسمى ألكانور بدلاً من الزبير، لم يُعدّ آنذاك زعيماً عربياً، بل رئيس «مجلس شيوخ غير تاريخي»، وكان زفتنا، بدلاً من سيد، شقيق بالميرا وموضع تركيز محبتها. قام بالتغييرات مؤلفان بريطانيان بروتستانتان، ترجما التعصب لفولتير وأعادا صياغتها من أجل عرض لندن الأول⁽⁵⁾. تولى جيمس ميلر (توفي عام 1744)، وهو كاهن أنغليكاني، أمر الفصول الأربعة الأولى. وبين يديه، أصبحت

(1) بدر، فولتير، 96-97.

(2) فاطمة موه غوتشك، الشرق يواجه الغرب: فرنسا والإمبراطورية العثمانية في القرن الثامن عشر (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد)، 80.

(3) «La présence de l'ambassadeur turc risquait de provoquer un incident» لانتباسات، انظر جيروم فيريكرويس، Les Voltairiens (تندن: مطبعة 10: 1، 1978، KTO؛ مارفن كارلسن، فولتير والمسرح في القرن الثامن عشر (ويستبورت، كتيكت: مطبعة غرينود، 1998)، 55.

(4) حيث يصف فولتير البابا بأنه «al capo della vera religione»، والنبي بأنه «il fondatore d'una falsa» barbara seta، انظر فرانسوا ماري أرويه دي فولتير، التعصب، أو محمد النبي، (باريس: الإخوة غارنييه، 1938)، 222-223.

(5) هارولد لوتون بروس، «فولتير على المسرح الإنكليزي»، منشورات جامعة كاليفورنيا في فقه اللغة الحديث 8 (1918): 57.

المسرحية هجوماً على النظام الكاثوليكي المستبد في فرنسا، الذي وقف في مقارنة مع التسامح «الفذ» للحريات البريطانية البروتستانتية. كانت فكرة أن الإسلام والكاثوليكية معتقدان عنيفان انتشرا بالسيف، زعمًا بروتستانتياً شائعاً، وكان يستعمل حتى في إعلانات الصحف، التي ذكرت أن «الأصل منعه السلطة ليجري عرضه في فرنسا بسبب المشاعر الحرة والنبيلة المتعلقة بالتعصب والحماس، اللذين يشعان من خلالها؛ وأن الأمة وجدت أنها قابلة للتطبيق على نفسها، وفقاً لانتشار دين محمد الدامي»⁽¹⁾. وهكذا ساعدت المسرحية في أن حرية الدين والفكر بريطانية أصلاً. وكان رأي حزب الأحرار هذا حول الحقوق الفردية سيستمر في إلهام الثوريين الأميركيين بعد عشرين سنة.

لم تكن صدفة أن الإعلان عن محمد المخادع قد ردد صدى مفاهيم أساسية من رسائل كاتو. فكلاهما كان نتاج فكر حزب الأحرار. وربما كان جون هودلي (توفي عام 1776)، الذي تدخّل لإعادة كتابة الفصل الخامس والأخير من المسرحية حين مات جيمس ميلر عام 1744، هو الذي كتب أيضاً الإعلانات والمقدمة الجديدة للعمل. وقد وُصف هودلي بأنه «مؤلف كتيبات تحرري»، لكنه كان أيضاً ابن أسقف حزب الأحرار والأنغليكاني المشهور بنجامين هودلي (توفي عام 1761)⁽²⁾، الذي دافع عنه عام 1717 أحد مؤلفي رسائل كاتو عندما وعظ حول الملك بأن «الأناجيل لم تقدّم أي دعم نصي لأي سلطة كنيسة واضحة»⁽³⁾. وعندما حدث الخلاف، أصبح دعم آراء الأسقف هودلي تأكيداً عاماً لارتباط المرء بحزب الأحرار⁽⁴⁾.

حقاً ابن أبيه، ربما كتب هودلي الأصغر مقدمة مقفأة لمسرحية محمد المخادع امتدحت الحريات البريطانية الغائبة في فرنسا الكاثوليكية القمعية. وأكد أيضاً على مثل أبيه العليا في حزب الأحرار حول التسامح والمناوئة لسلطة رجال الدين:

لا يوجد هنا رجال دين يغتصبون العقل الذي ولد حرّاً،
لقد أمروا بالتعليم، وليس استعباد البشر؛

(1) مقتبس في آرثر هـ. سكوتن، إعداد، مسرح لندن، 1600-1800: تقويم المسرحيات، القسم 3: 1729-1747 (كاربونديل: منشورات جامعة جنوب إلينوي، 1961)، 1104.

(2) مقتبس في اليسون، الهلال محجوب، 234 رقم 14.

(3) مقتبس في رونالد هاموي، مقدمة لترنشارد وجوردن، رسائل كاتو، 1: 24؛ بيلين، الأصول الأيديولوجية، 37؛ بولين ماير، من المقاومة إلى الثورة (نيويورك: فيتيدج، 1972)، 27، 30.

(4) هاموي، مقدمة لترنشارد وجوردن، رسائل كاتو، 1: 24؛ غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 56.

بأمر الدين بوقف الاضطهاد هنا،
في الخارج، نظام كامل، وفي الداخل، كل دين السلام
الذي سيكون مقدسًا يجب أن يكون حرًا؛
سيشك الرجال - أين يظل المتعصبون هم الأساس⁽¹⁾.

بعد اقتطاع بعض أشعار المسرحية الشاملة في الفصل الأخير عام 1765، حققت محمد المخادع أخيرًا نجاحًا كإنتاج مسرحي وكتاب. وكان في النسخ المطبوعة منذ عامي 1776 و1777، رسوم محفورة لممثل اسمه بنسلي يرتدي ما يشبه الزي العثماني، مع «القرآن» في يد وسيف في اليد الأخرى، في صورة وحيدة قد جسدت مواضيع الاحتفال والعنف الديني⁽²⁾. وبعد إعادة نشرها مرات كثيرة، كانت المسرحية ستنتشر مكتوبة بشكل واسع على جانبي الأطلسي⁽³⁾. وكانت باللغة الشعبية كونها عرضًا مسرحيًا أساسيًا في لندن منذ عام 1776 وما بعده.

محمد المخادع وسيلة بريطانية لنقد الثورة الأميركية في مدينة نيويورك، 1780

في عام 1780 قدّم ضباط بريطانيون حاصرهم متمرّدون أمريكيون محمد المخادع في مدينة نيويورك⁽⁴⁾. وكتبوا مقدمة مقفأة جديدة، قرأها فرد في البحرية الملكية، ارتدى ثياب زعيم أميركي محلي، وأدان الخونة الأميركيين كونهم زنادقة:

اجعل الرعايا المرتدين الخاطئين يخجلون من الاعتراف،

(1) جون هودلي، مقدمة لجيمس ميلر، محمد المخادع (لندن، 1744)، مركز بحوث العلوم الإنسانية، جامعة تكساس في أوستن.

(2) جيمس ميلر، محمد المخادع، في مسرح بيل البريطاني (لندن، 1776)؛ جيمس ميلر، محمد المخادع (لندن، 1777)، مكتبة هوتن، جامعة هارفارد. توجد «صورة» مماثلة جدًا على رسم جصّي في المحكمة العليا في واشنطن العاصمة. أصبحت الصورة، المصممة في الثلاثينيات، هدف الاحتجاج الإسلامي الأمريكي عام 1997، عندما طلبت ست عشرة منظمة إسلامية أن تزيلها المحكمة العليا لأن التقليد الإسلامي السنّي يرفض أي رسم بصري للنبي، ولكن أيضًا لأن الرسالة المرسلّة إلى المشاهدين كانت أن محمدًا نشر دينه بالعنف. رفض رئيس المحكمة وليام رينكويس إزالة صورة النبي، مضيفًا أن امتلاك الصورة كان إشارة للشرف والسيف «الرمز العام للعدالة»؛ انظر مار، الجذور الثقافية، 1-2.

(3) بروس، «فولتير على المسرح الإنكليزي»، 147-148. أعيدت طباعة المسرحية في الأعوام 1776، 1777، 1782، 1786، 1795، و1796.

(4) أليسون، الهلال محبوب، 45.

بأن الهنود أكثر ولاء للتاج،
 من الذين ربّتهم البلاد الأصلية وحملتهم،
 وضمّتهم إلى صدرها، وأطعمتهم على هذا الشاطئ⁽¹⁾.
 يستمر الزعيم الهندي بتوقع نصر بريطانيا في أميركا، وهيمنتها التجارية على العالم،
 وهزيمة أعدائها الكاثوليكين في إسبانيا وفرنسا:
 سيغمد السيف عندما ينتهي التمرد القاسي
 وترتفع المدن، حيث نزع الجنود الشجعان.
 عندئذ سينقل إنتاج هذه الأرض،
 إلى الأسواق الأجنبية، وكل شاطئ بعيد
 استقبل تجارتنا، واعترف أيضًا
 بأننا بينما نكون صادقين مع إنكلترا الأصلية،
 سندفع إلى مواجهة فرنسا وإسبانيا،
 وبالتحالف معها، سنغزو العالم كله⁽²⁾.
 ربط الضباط البريطانيون الثوريين الأميركيين بقوات محمد، وهي إدانة للعدو ضد
 الإسلام⁽³⁾.

محمد المخادع نقد أميركي محتمل للاستبداد البريطاني، 1782

بعد سنتين قدّم الثوريون الأميركيون في بالتيمور عرضهم لمسرحية محمد المخادع.
 ومن المؤكد أن الأميركيين لم يتعاطفوا مع محمد، كون المسرحية حكاية عن أخطار
 الاستبداد⁽⁴⁾. وبدلاً من ذلك، شبّوها الملك جورج الثالث «بالمخادع». ولقد مدحت

(1) *Rivington's Royal Gazette*، مدينة نيويورك، 11 تشرين الثاني 1780.

(2) المصدر نفسه.

(3) بغض النظر عن المقدمة، فإن الجنود «ربما أحسوا تحت حصار المتطرفين الانفعاليين الذين كانوا يوقظون سكان المستعمرات الأبرياء لقتل أيهم الرمزي، جورج الثالث»، وهم بلا شك رأوا في المسرحية «إثباتاً لدورهم كحماة النظام المؤسّس»، من أولئك المتمردين الذين قد يحطمون «الإمبراطورية». لهذه الملاحظات، انظر أليسون، الهلال محجوب، 45.

(4) عُرضت المسرحية في الولايات المتحدة لاحقاً عامي 1795 و1796 في رد نقدي على عنف الثورة الفرنسية؛ انظر أليسون، الهلال محجوب، 45.

إعلانات الصحيفة المحلية القوات الفرنسية، التي لا تزال في البلدة منذ مساعدة الأميركيين على هزيمة البريطانيين في يوركتاون خلال السنة السابقة، على «لطفهم الكبير»، وعدّوا المسرحية «فرصة للإعلان بأن التحامل ضد الأمة الفرنسية الذي نسبته الإنكليز بإصرار إلى الأميركيين» كان زائفاً⁽¹⁾. وربما كان فولتير، المؤيد للثورة الأميركية، مسروراً أخيراً من الترحيب بمسرحيته.

لا توجد مقدمة خاصة لهذا العرض الأول في بالتيমور لمسرحية محمد، سوى مقدمة مهداة إلى جورج واشنطن لإنتاج معاصر آخر من شركة المسرح نفسها تعكس مشاعر الجمهور الأمريكي إثر نصرهم الأخير على البريطانيين. وامتدحت الممثلة التي روت المقدمة المزايا الثورية الرجولية للشجاعة والحرية والتحرر والاستقلال التي امتلكها زوجها المستقبلي المتخيل:

لأكون زوجة صبورة، ما أمنحه هو لعنة؛
ولكن عندئذٍ، أيتها العانس! يا إلهي! ذلك أسوأ بكثير،
ولكن انتظري، أي نوع من الرجال سيناسبنا أكثر؟
أحمق - لا، لا - لا نستطيع الموافقة هناك -
الشجاع هو الرجل بالنسبة إلي.
الذي يحارب من أجل الحرية المجيدة، سيجد
إمبراطوريته متأصلة في العقل النسائي.
إنه عبد خسيس الذي يلطخ اسم الرجل،
من يتزف دماً لأجل الحرية هو الذي سيعرض خطته؛
سيبقى المبدأ الكبير مرثياً،
ومع السيدات المستقلات أيضاً⁽²⁾.

(1) مقتبس في ج. توماس شارف، سجلات بالتيমور (بالتيمور: الإخوة تيرنبول، 1874)، 203-205. أقدم شكري إلى مارلين بيزلر لهذا المرجع. انظر أيضاً مجلة ميرلند ومعلن بالتيمور، 3 أيلول 1782، التي تذكر أن «نحو 500 جندي فرنسي يقفون في البلدة وقربها بقيادة الجنرال لا فاليت».

(2) مجموعة برنامج عرض المسرحية، ميسيسيبي 2415، جمعية ميرلند التاريخية، بالتيمور؛ مجلة ميرلند ومعلن بالتيمور، 28 حزيران 1782.

يعلن النقد اللاذع عن عروض بالتيমور لمسرحية محمد في 1 و 15 تشرين الأول/
أكتوبر 1782⁽¹⁾. وسيكون العرض الأميركي الأخير عام 1796، عندما يكون قد ساعد ربما
في انتقاد عنف الثورة الفرنسية⁽²⁾.

(By Permission.)

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

At the Theatre in Baltimore,

On TUESDAY EVENING, the 1st of October, 1782.

Will be presented, the TRAGEDY of

M A H O M E T,

THE IMPOSTOR.

(Translated from the French of the celebrated Voltaire, by the
Rev. Mr. Miller.)

(With new Scenes and Decorations.)

Mahomet, Mr. LEWIS;
Mirvan, Mr. TILLYARD;
Ali, Mr. Atherton; Aminan, Mr. Pateron;
Zephira, Mr. SMITH;
Pharon, Mr. SHAKESPEARE;
Altamir, Mr. HEARD.
Palmira, Mrs. ROBINSON.

To which will be added, a FARCE, called

THE G H O S T.

Sir Jeffrey Cothart, Mr. LEWIS;
Captain Cothart, Mr. SYMINGTON;
Chief, Mr. ATHERTON;
Trudy, Mr. TILLYARD;
Roger, Mr. SHAKESPEARE;
Belinda, Mrs. ELM;
Dolly, Mrs. PARSONS.

The Doors to be opened at Half past Five, and to begin at
Half past Six o'Clock.

Boxes, One Dollar; Pit, Five Shillings.

Tickets to be had at Mr. James Young's, near the Fountain-
Inn---at the Exchange Coffee-House, Fell's-Point---and at the
Office of the Theatre, where Places for the Boxes may be taken,
from Ten to Twelve every Day.

Children in Laps will not be admitted.

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

BALTIMORE, Printed by M. L. GODDARD.

Gross Proceeds 43:6:3.

Expenses 11:5:0

Total 32:11:3

النقد اللاذع الذي يعلن عرض مسرحية فولتير محمد
في بالتيمور.

(1) «في مسرح بالتيمور مساء الثلاثاء الأول من تشرين الأول 1782، ستقدم مأساة محمد المخادع»، نقد لاذع، جمعية
نيويورك التاريخية، Y1782. النقد اللاذع بتاريخ 15 تشرين الأول 1782، يوجد أيضًا في جمعية نيويورك التاريخية.

(2) أليسون، الهلال محبوب، 45.

الأسير الجزائري والملا،

درس أميركي في الدين المقارن والتسامح، 1797

في عام 1797، نشر المحامي الأميركي والكاتب المسرحي رويال تايلر (1757-1826) الأسير الجزائري؛ أو حياة ومغامرات الدكتور أبدأيك أندرهيل، ست سنوات سجين بين الجزائريين. في هذا الوقت عانت الولايات المتحدة من أسر بحارتها على مدى أكثر من عقد، لأن الاستقلال عن بريطانيا ترك البلاد الجديدة من دون حماية بحرية أو تمويل كافٍ لعقد معاهدات مع دول القراصنة الأفريقية الشمالية. وبحلول عام 1793، كان أكثر من مئة أميركي قد أسروا وسجنوا في الجزائر، لكن المفاوضات لتحريرهم توقفت لعدم توافر الفدية⁽¹⁾. كانت مجموعة الأميركيين الأقدم التي تضم واحدًا وعشرين والتي أسرت عام 1785 قد حُجزت إحدى عشرة سنة في الجزائر. وجرى إنقاذ اثنين منهم بتبرعات خاصة؛ وسيموت النصف تقريبًا من المرض بانتظار حريتهم⁽²⁾. وفي عام 1797، قبل ستة أشهر من نشر رواية تايلر، أطلق سراح الباقين أحياء من مجموعة الأميركيين الأقدم مع من سُجن بعدهم نتيجة معاهدة⁽³⁾. وبحلول عام 1800، عقدت الولايات المتحدة معاهدات سلام مع السلطات الأفريقية الشمالية الأربع كلها: المغرب (1787)، الجزائر (1796)، طرابلس (1797)، وتونس (1799)⁽⁴⁾. لكن مشكلة القرصنة ظلت تشكل خطرًا كبيرًا فاختر توماس جيفرسون العمل العسكري ردًا على ذلك خلال فترة رئاسته الأولى، من 1801 إلى 1805. وباستثناء هجوم جيفرسون على طرابلس والهجوم النهائي على الجزائر عام 1815، تضمنت ما تدعى بالحروب البربرية، في الواقع، غارات الأساطيل الأفريقية الشمالية على السفن الأميركية.

خلافاً لرواية فولتير المتخيلة عن الماضي البعيد، عالجت الأسير الجزائري قضية

(1) باتيستيني، «المحات عن الآخرين»، 447. كان يوجد 130 أسيرًا أميركيًا في عام 1793؛ انظر ريتشارد ب. باركر، العم سام في شمال أفريقيا: تاريخ دبلوماسي (غينزفيل: منشورات جامعة فلوريدا، 2004)، 208.

(2) كانت حالات تفشي الطاعون الدبلي وذات الرئة شائعة في شمال أفريقيا خلال القرن الثامن عشر؛ انظر ه. ج. بارني، سجناء الجزائر: وصف للحرب الأميركية الجزائرية المنسية، 1785-1787 (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1966)، 86.

(3) ج. توماس تانسيل، وويال تايلر (كمبريدج، ماستشوستس: منشورات جامعة هارفارد، 1967)، 141.

(4) هنتر ميلر، إعداد، معاهدات وقوانين دولية أخرى في الولايات المتحدة الأميركية، 8 أجزاء. (واشنطن العاصمة: مكتب مطبعة الحكومة الأميركية، 1931)، 2: 185-227، 275-317، 329-425.

معاصرة ملحة عبر تجربة خيالية لمواطن من نيوهامشير أسره قراصنة جزائريون⁽¹⁾. ومع ذلك يشارك الشخص الرئيس، الدكتور أبدايك أندرهيل، على الرغم من رعبه من تعرضه للعبودية في الولايات المتحدة الجنوبية، في تجارة العبيد الأفريقية، كما فعل الكثير من مواطني نيو إنغلند المتقلين في البحار: «لغنت نفسي حتى بسبب الجزء الطوعي الذي تحملته في هذه التجارة اللعينة: فكرت في بلادي الأصلية، وخجلت»⁽²⁾.

و ذات يوم يتعرض الأميركي السعي الحظ للأسر في البحر من القراصنة الجزائريين. يتزين القرصان القائد بشكل غير عملي بالنسبة إلى سفينة قراصنة: «جلس القبطان، متألقاً في الحرائر واللؤلؤ والذهب، وعاقداً رجله على مسند مخملي لاستقبالي»⁽³⁾. وبينما كان أندرهيل يعاني من الآفات والعطش والجوع، يصادقه عبد أفريقي غربي، وفي إظهار لإنسانية عميقة يطعم الرجل الذي ساعد على استعباده⁽⁴⁾. يخجل تاجر الرقيق الأميركي السابق، الذي أصبح الآن عبداً، ويعاهد نفسه إذا كان «سيدوق مرة أخرى طعم حرية وطنه الأصلي»، عندئذٍ «سأكرس كل لحظة من حياتي للوعظ ضد هذه التجارة الكريهة»⁽⁵⁾. تجارة العبيد الأميركية⁽⁵⁾. لم يكن تايلر ولا قراؤه مدركين للسخرية المزدوجة للعبودية الأميركية: كان المسلمون بين الأفريقيين الغربيين الذين تم أسرهم وبيعهم إلى الأميركيين بصفة عبيد.

في عام 1788، سنة أسير أندرهيل، أُقرّ دستور الولايات المتحدة بعد نقاش ساخن. ويعلن أندرهيل بتوق، «ليذهب مواطنونا، الذين تجاهلوا بركات اتحادنا الفيدرالي، مثلي إلى أرض العبودية، وبعد ذلك سيتعلمون كيف يقدرون قيمة حكومتنا الحرة»⁽⁶⁾. وفي المقابل، يصوّر حاكم الجزائر بأنه طاغية إسلامي، مع «هلال ماسي» على عمامته، محوطاً

(1) تانسيل، رويال تايلر، 10-12.

(2) تايلر، الأسير الجزائري، 1: 166. قرأ أليسون الرواية بعناية على أنها انعكاس للمثل العليا الأميركية حول العبودية، الهلال محجوب، 94-95، ومار على أنها تصوير لإسلام استبدادي وولايات متحدة محبة للحرية، الجذور الثقافية، 55-58. والعرق أكثر تأكيداً لدى جوهر شويلر، الاستشرافات الأميركية، 50-58؛ انظر أيضاً رينولدز، الدين في القصة، 15-20.

(3) تايلر، الأسير الجزائري، 1: 184، 186 (اقتباس).

(4) المصدر نفسه، 1: 187.

(5) المصدر نفسه، 1: 185؛ مار، الجذور الثقافية، 55.

(6) تايلر، الأسير الجزائري، 2: 27.

بالسجناء وبشكل حرفي «يلحق الغبار رمزًا للتوقير والاستسلام»⁽¹⁾. وبهذا الخصوص، تردد رواية تايلر أصداء نظرية سياسية سابقة تميز الحرية البريطانية والأميركية من الاستبداد الإسلامي⁽²⁾.

بعد تجرده من كل شيء، يبقى أندرهيل أسيرًا في الجزائر لمدة ست سنوات، غير قادر على دفع فديته أو الحصول على مساعدة من حكومته، مثل الكثير من الأسرى الأميركيين الحقيقيين. وفي النهاية يصبح ملكية خاصة لضابط عسكري تركي سابق، لديه زوجة واحدة فقط، كما كان شائعًا، على الرغم من السماح بأربع، مثل «الأساليب الأبوية التي وصفها النص المقدس»⁽³⁾. وبكلمة أخرى، يرفض المؤلف هنا نموذج النشاط الجنسي المطلق العنان كما يُظن بين الذكور المسلمين في حين أنه يذكر القراء أيضًا بالسلوك المماثل لأنبياء العهد القديم. كان هذا يتحدى الإجماع العام في أوروبا والولايات المتحدة بأن تعدد الزوجات ممارسة إسلامية فاسدة بشكل غير عادي.

بعد الدفاع عن نفسه أمام مراقب، يرسل أندرهيل للعمل في مقلع حجارة، هو غالبًا قدر الأسرى المسيحيين الحقيقيين. ولضعفه من المعاملة القاسية، يحثه بريطاني تحوّل إلى الإسلام على ترك المسيحية والانضمام إلى الإسلام لنيل حريته⁽⁴⁾. وفي الحقيقة، كان عدة أوروبيين وبضعة أسرى أميركيين في شمال أفريقيا قد تحوّلوا هكذا إلى الإسلام⁽⁵⁾. وللمساعدة في تحويل أندرهيل، يرتب له صديقه لقاء مع «الملا»، وهو تعبير لرجل دين مسلم أكثر شيوعًا في تركيا وإيران والهند من شمال أفريقيا. ومع وعد بالاستراحة من الإشغال الشاقة خلال محاولة التحول هذه، يوافق أندرهيل على الاستماع إلى نقاشات مساندة للإسلام. ويُطمئن المؤلف القارئ بأن بطله الأميركي سيقاوم أي محاولة للتحويل إلى دين ظل محتقرًا لمدة طويلة على جانبي الأطلسي. ويتساءل «ماذا يمكن أن يقال لمصلحة نظام سخيف بشكل بغض جدًا مثل الخدعة

(1) المرجع السابق، 2: 6؛ جوهر شويلر، الاستشراقات الأميركية، 56؛ مار، الجذور الثقافية، 56.

(2) تانسيل، رويال، 168-69.

(3) تايلر، الأسير الجزائري، 2: 19، 20-21 (اقتباس).

(4) المصدر نفسه، 2: 24-27، 28-30.

(5) راي و. إروين، علاقات الولايات المتحدة الدبلوماسية مع سلطات شمال أفريقيا، 1776-1816 (نيويورك: روسل وروسل، 1931)، 204.

المحمدية»⁽¹⁾. ولكن بينما كان أندرهيل يصغي إلى سلسلة من النقاشات المقنعة حول السمات الإيجابية للإسلام وتاريخ المسيحية في التعصب الديني نحو الإخوة المسيحيين والمسلمين، يفاجئ رد فعله.

يكون رجل الدين المسلم مسيحيًا يونانيًا سابقًا من أنطاكية، أسره أيضًا القراصنة الجزائريون، الذين يطمنون أندرهيل بأن التحول إلى الإسلام سيتضمن مجرد إقناع عبر المناقشة. يقدم رجل الدين هذا بالتباين مع «كنيسة روما ومحققها القسا» الذين على النقيض من ذلك يستخدمون «كل شرف وفائدة التحول بوساطة الشواذ والزنازات والتعذيب». وهكذا يتم التعبير عن معارضة تايلر المتوقعة للكاتوليكية بشخصه المسلم الذي يفضل «النقاش العقلاني» على التعذيب⁽²⁾.

في خطابه المهمة، يؤكد المسلم أن الارتباط الديني حدث جغرافي وثقافي وليس خيارًا: «لو ولدت في نيو إنغلند، يا صديقي، فأنت مسيحي طهر كالفن. ولو ولدت في كامبانيا التابعة لروما، لكنت بابويًا»⁽³⁾. بعد أن خطط لإمكانات أن يكون أندرهيل ربما أصبح هندوسيًا، تابعًا للدلاي لاما أو كونفشيوس أو زرادشت، يتابع رجل الدين، «إن الرجل الحكيم لا يلتزم بدينه لأنه كان دين أسلافه. إنه سيتفحص مذاهب أمم أخرى، ويقارنها بمذهبه، ويتمسك بما هو صحيح». وحين يظل أندرهيل مرتابًا بصمت، يحثه رجل الدين كي «يتكلم بجرأة» ومن دون خوف، معترفًا بأن المسيحيين عدّوا الإسلام «خدعة محمدية». بعد ذلك يتابع رجل الدين مقارنة المزايا النسبية للمسيحية والإسلام بطرح أربعة أسئلة:

أولاً، أي منهما لديه الحجة الأقوى على أصله القدسي؟ وأي منهما غرس الأخلاق التقليدية؟ بمعنى أن أيهما لدينا أكبر مصداقية بأنه يأتي من عند الله؟ وأيهما يفترض أن يقوم بالأفضل للبشرية؟⁽⁴⁾

يناقش رجل الدين عندئذٍ أن «القرآن كتبه الله بنفسه»، لكن التوراة «كتبه البشر». وعندما

(1) تايلر، الأسير الجزائري، 2: 33.

(2) المصدر نفسه، 2: 38-39.

(3) المصدر نفسه، 2: 42؛ أليسون، الهلال محجوب، 94؛ جيل ليبور، «قناعات مسبقة: هل أراد المؤسسون أن تكون مخلصين لدينهم؟» نيويورك، 14 نيسان 2008، 71. أشكر نيل كميل لهذا المرجع.

(4) تايلر، الأسير الجزائري، 2: 42-43.

يعترض أندرهيل بضعف لأن لديه «دليلاً جيداً» على «الحقيقة» في التوراة، يؤكد رجل الدين أيضاً الأمر نفسه بالنسبة إلى الإسلام، معلناً أن النبي «تلقى الكتاب المقدس من يد جبريل»⁽¹⁾. ومع أن هذا لا يمثل بدقة الاعتقاد الإسلامي بأن الملاك جبريل نقل توجيهات قدسية بشكل شفهي على مر الزمن، فإن قصد تايلر هنا واضح: تصوير وحي الإسلام بأنه اتصال مباشر من الله، بدلاً من «مخادع» بشري، وهو موقف يدعم التقليد الإسلامي بدلاً من الجدل المسيحي العنيف.

يواصل أندرهيل مناقشة أن حقيقة المسيحية تثبت «من بداياتها الصغيرة وتزايدها الرائع». ويردّ المسلم بأن محمداً كان «أمياً»، ويضيف، «هل كان بإمكانه، وهو لا يعرف القراءة أو الكتابة، أن ينشر كتاباً أدهش العالم ببراعته؟»⁽²⁾ يتراجع أندرهيل المسيحي غاضباً: «لقد غلى دمي لسماع هذا الكافر يتباهى هكذا بانتصار ضد ديني»⁽³⁾. ويصرّ الأميركي عندئذٍ على أن انتشار الدين لم يتحقق بالإكراه، مقارنة بالإسلام: «لقد انتشر ديننا بسلام؛ وانتشر دينك بالسيف». ويردّ رجل الدين، «إن تاريخ الكنيسة المسيحية هو تفصيل لمذبحة دامية»، ويستشهد باضطهاد الإمبراطور الروماني المسيحي الأول قسطنطين، وطرده المسلمين من إسبانيا الكاثوليكية، و«إخضاع البروتستانتين الفرنسيين» في فرنسا الكاثوليكية⁽⁴⁾.

يتأكد العنف ضمن المسيحية بـماضي النصير؛ فقد جرى إبعاد جد أندرهيل من ماستشوستس البيوريتانية في القرن السابع عشر لأن «أفكاره عن التسامح الديني» كانت «تحررية أكثر من الذين حوله»؛ ويلاحظ أندرهيل عاطفياً أيضاً أن «آن هاتشينسن المشهورة» و«روجر وليمز الطيب» عانيا من المصير نفسه⁽⁵⁾. ولذلك يتحول النصير إلى رأي تايلر بأن التاريخ الديني المسيحي هو تاريخ من الاضطهاد العنيف للإخوة المسيحيين والمسلمين.

يقدم رجل الدين المسلم نقاشاً نهائياً يعكس الانتشار العالمي للإسلام وممارسة السماح للمسيحيين واليهود بالاحتفاظ بدينهم في الأراضي الإسلامية. ويؤكد المسلم المبدأ القرآني بأن لا إكراه في الدين (القرآن 2: 256). كما يستحضر الأمر القرآني لمعاملة

(1) المرجع السابق، 2: 43. يبدو أن التأكيد على عدم قدسية الكتاب المقدس في الأصل يعكس موقفاً عقلانياً.

(2) المصدر نفسه، 2: 44.

(3) المصدر نفسه، 2: 46.

(4) المصدر نفسه، 2: 46-49.

(5) المصدر نفسه، 1: 8.

العبيد بلطف وعقّهم عند إسلامهم. ووفقاً لهذا المبدأ حتى العبد سيُعدّ «أخاً» حالما «ينطق شهادة الإسلام المقدسة»⁽¹⁾.

يقارن رجل الدين هذا التسامح الإسلامي بـ «مسيحيي مزارعك الجنوبية» الذين «يعمّدون الأفريقي السيئ الحظ لدخول دينك، ثم يستعمل إخوتك المسيحيين مثل وحوش الصحراء». ولا يستطيع أندرهيل الدفاع عن ممارسة مواطنيه القاسية للعبودية⁽²⁾. ويعترف رجل الدين بتعقل، «تحتوي كتبك المقدسة على الكثير من القواعد الممتازة للحياة»، لكنه يأسف لأنها لا تحرّم «القمار» و«شرب النبيذ»، الممنوعين في الإسلام⁽³⁾.

يصغي أندرهيل إلى التماس أخير للتحويل و«تعلم وحدانية الله»، الذي يميزه تايلر بدقة أنه «عقيدة أساسية» للقرآن⁽⁴⁾. وهو لن يطلب منه «التبرؤ» من «نبيه» المسيح، الذي «يجلّه المسلمون لأنه رسول عظيم لله، ولكن مجرد الاعتراف بأن محمداً خاتم الأنبياء». وفي النهاية، يرفض الأميركي التحول، مع أنه لا يقدّم أي رد سريع بارع على نقاشات «رجل الدين الماكر» القوية⁽⁵⁾.

يكشف البطل، وهو صامت ظاهرياً، حيرته في مناجاة داخلية، ويقرّ بأنه «اشمأز من خرافات [رجل الدين]، وخجل من تأكيده، وتشوّش تقريباً من سفسطه»⁽⁶⁾. يعترف أندرهيل أيضاً بأن رجل الدين المسلم تحدّث اللاتينية «بطلاقة وبراعة»، ولكن من دون اللفظ «الصحيح» المستعمل في هارفارد⁽⁷⁾. (وهنا لا يستطيع المؤلف، خريج هارفارد عام 1776، مقاومة القليل من التعصب.)⁽⁸⁾ ومع ذلك، وتجاه الجدل العنيف الساحق ضد انتشار الإسلام في أميركا، فإن هيمنة رجل الدين المسلم في هذا النقاش الديني لا تكون غير متوقعة فحسب، بل غريبة أيضاً.

عندما يمرض أندرهيل، يزوره رجل الدين المسلم نفسه في المستشفى. يقاوم الأسير

(1) المرجع السابق، 2: 50؛ أليسون، الهلال محبوب، 50.

(2) تايلر، الأسير الجزائري، 2: 50.

(3) المصدر نفسه، 2: 52.

(4) المصدر نفسه، 2: 143.

(5) المصدر نفسه، 2: 53.

(6) المصدر نفسه.

(7) المصدر نفسه، 2: 56.

(8) تانسيل، رويال، 6.

محاولات متجددة لتحويله قائلًا، «إن دين بلادي هو كل ما تركته من النعم الكثيرة التي تمتعت بها ذات مرة بمشاركة مواطني». وهذا تصديق قوي للأمة، لكنه ليس حجة فاعلة لتفوق المسيحية. ويعترف أندرهيل بأن الملا أعجبه: «سحرنني الرجل، مع أنني كرهت دينه»⁽¹⁾. وهكذا يعترف أندرهيل بأنه وجد مسلمًا يستحق الاحترام على الرغم من دينه، مع أنه يختتم بجدل مسيحي نموذجي عنيف حول «طموح» النبي واختراعه «دينًا جديدًا»⁽²⁾.

لا يمتد تعاطف الرواية الظاهر مع الإسلام إلى أي من الكاثوليكية أو اليهودية. فاليهود يوصفون بأنهم «عرق مخادع» «عزوا أنفسهم بمسيح منتظر مجده محفوظ في حجراتهم المقدسة» و«تمرغوا في ثروة سرية»⁽³⁾. ويصف أندرهيل الحي اليهودي في الجزائر ويصوّر بدقة أهمية اليهود كوسطاء في الأعمال المصرفية والدبلوماسية للحكام الأفريقيين الشماليين⁽⁴⁾. يصادقه يهودي مسنّ، يساعد بلطف (ولكن خلافًا لطبيعتهم) على جمع المال له لشراء حريته حين يخفق مواطنوه في عمل ذلك؛ لكن فرصته للتحرر تحطم عندما يموت الرجل العجوز فجأة ويدّعي ابن اليهودي المحسن أنه لا يعرف بأمر إحسان أبيه⁽⁵⁾. ينقذ أندرهيل، الذي كان طبيبًا، حياة اليهودي الأصغر، لكن ناكر الجميل يبيعه إلى العبودية مرة ثانية⁽⁶⁾. ويوضع آنذاك على متن سفينة، وتدخل سعيد الحظ فقط من البحرية البرتغالية، يعود أسير الجزائر إلى الحرية⁽⁷⁾.

يحدث العرض الأكثر تمييزًا لعالمية تايلر حين يسخر أندرهيل من «الكراهية المتمزقة» لدى كل من جورج سيل، مترجم القرآن، والمناقش المناوئ للإسلام همفري بريدو⁽⁸⁾. يعلن أندرهيل أنه «سيحاول توجيه المسار المتوسط لعدم التحيز»، ومع أنه لم يكن موضوعيًا دائمًا، فقد أثبتت محاولته المجردة أنها جدلية⁽⁹⁾.

(1) تايلر، الأسير الجزائري، 2: 70، 72.

(2) المصدر نفسه، 2: 132-133؛ تانسيل، رويال، 172-173.

(3) تايلر، الأسير الجزائري، 2: 167.

(4) المصدر نفسه، 2: 168.

(5) المصدر نفسه، 2: 177-188.

(6) المصدر نفسه، 2: 187، 216-221.

(7) المصدر نفسه، 2: 221-223.

(8) المصدر نفسه، 2: 120-130.

(9) المصدر نفسه، 2: 129.

كان مراجع لمجلة بوسطن سيعترض على حجة رجل الدين الإسلامي بتفوق الإسلام، إذا ما قورنت بعجز أندرهيل عن القيام بحالة تلفت النظر إلى المسيحية⁽¹⁾. كان الروائي مجبراً على نفي تهمة «الخيانة». واعترف تايلر في دفاعه أنه تعمّد «إنهاء التحامل المبتذل ضد الإسلام»، وأنه، على عكس ما قاله بطله حول «الكراهية المتمتعة» لدى سيل، تبنّى بنفسه عمداً «تسامح سيل الطيب». ومع هذه النوايا، كان تايلر مجبراً على تشويه سمعة الإسلام ثانية علناً لمصلحة «حقائق المسيحية»، وكتب بشكل اعتذاري:

لأن المؤلف عدّ آنذاك، ويعدّ الآن، أنه، بعد كشف الإسلام في أفضل حالته، سيتضح الخداع المحمدي للذين يقارنون اللغة والخرافات الدينية والسخافات البشعة للقرآن، بالمذاهب والأخلاق واللغة الرفيعة للنظام الإنجيلي⁽²⁾.

لم يكن على تايلر أن يندعش للغضب العام في أميركا القرن الثامن عشر بسبب إخفاق دعم تفوق المسيحية المطلق على الإسلام. وتشير تهمة «الخيانة» ضمناً إلى أن تايلر لم يكن يعدّ مجرد كافر بل مسلم، لأن ذلك كان جزءاً مهماً من التعريف المسيحي لكلمة «كافر» في الإنكليزية منذ القرن الخامس عشر⁽³⁾.

ولم يكن تايلر أول أميركي يحاول تقديم رأي أكثر إيجابية عن الإسلام. فقبل ست سنوات، في عام 1791، احتوت مجلة نيويورك ماغازين على قصة بعنوان «محمد: الحلم»⁽⁴⁾. يدعى فيها النبي أولاً «مخادعاً»، لكنه يُعدّ عندئذٍ «رجلاً عظيماً»، ويعرّف الإسلام بأنه دين واعد بالخلاص والمبادئ الأخلاقية⁽⁵⁾. ولاحقاً، في عام 1801، بعد نشر الأسير الجزائري ببضع سنوات كانت رواية أخرى بعنوان الإنسانية في الجزائر ستصوّر مسلماً يحرر أسيراً أميركياً ويترك إرثاً لعمل هذا سنوياً⁽⁶⁾. لكن هذه الأعمال الثلاثة كانت استثناء بين النصوص المعاصرة التي ظلت معادية بشكل كبير للإسلام.

في نهاية القرن الثامن عشر، كان لا يزال خطراً دينياً وسياسياً اقتراح أن الإسلام احتفظ

(1) تانسيل، رويال، 172؛ أليسون، الهلال محبوب، 94؛ مار، الجذور الثقافية، 58؛ رينولدز، الدين في القصة، 16؛ ليبور، «قناعات مسبقة»، 74.

(2) مقتبس في تانسيل، رويال، 268 رقم 29.

(3) «كافر»، قاموس أكسفورد الإنكليزي، 5: 260.

(4) رينولدز، الدين في القصة، 17.

(5) المصدر نفسه مقتبس.

(6) المصدر نفسه، 17-18؛ أليسون، الهلال محبوب، 94-96.

ببعض المزايّا حتى للمسلمين. وفي الحقيقة، لقد فعل تايلر ذلك تمامًا في بعض فقرّ روايته. كما لام العداء المتبادل بين المسلمين والمسيحيين وقال إن كل مجموعة مسؤولة عن عنفها كونه إفسادًا لمعتقداتها:

لا يحترّضهم قرآنهم ولا كهتهم على السلب أو الاستعباد أو التعذيب. بوصي الأولون على نحو واضح بالإحسان والعدل تجاه أتباعهم. ولن أضع الكتاب المقدّس لدينا في أي رأي مقارنة مع قرآن محمد؛ لكنني لا أستطيع تجنّب ملاحظة أنه غير عادي، وأن المحمدي لا بد من أن يكره المسيحي بسبب دينه، والمسيحي يمقت المسلم لمذهبه؛ في حين أن قرآن الأولين يعترف بقدسية مسيح المسيحي، ويأمرنا كتاب الآخرين المقدّس بمحبة أعدائنا. وإذا اتّبع كل منهم الأوامر الواضحة لكتابه المقدّس، فإنه سيكف عن كراهية الآخر ومقته وتدميره⁽¹⁾.

كان الخطأ الحقيقي الوحيد في هذا المقطع المهم هو سوء فهم تايلر للموقف الإسلامي حول المسيح: فالقرآن يقبل المسيح على أنه نبي فقط، ولا يعترف «بقدسيته». لكنه باستثناء ذلك كان دعوة للتسامح المتبادل.

ومع ذلك، فقد كانت هناك سوابق أوروبية أقدم للتسامح الديني. وقد تحدث بعض المسيحيين المتفرقين بشجاعة ضد العنف الديني حين أثار السخط حولهم في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وتعرّض الكثيرون للاتهام بالهرطقة. حتى إن أقلية عارضت الاضطهاد المنظم من الدولة باسم الاختلاف المذهبي. ومن بينهم مجموعة ثانوية من الكاثوليك والبروتستانتين دافعت أيضًا عن المسلمين ضد التحويل الجبري واضطهاد الدولة والعنف. ولم تكن أفكارهم تُعدّ مقبولة قطّ وهم أحياء. لكن هذه الأفكار تطورت عبر القرون، ليتبناها أخيرًا جيفرسون والمؤسسون الآخرون على أنها حرية دينية، ومساواة سياسية، ومواطنة.

(1) تايلر، الأسير الجزائري، 2: 145.

الفصل الثاني

الأسبقيات المسيحية الأوروبية الإيجابية

للتسامح مع المسلمين، ووجودهم

في أميركا الاستعمارية، 1554-1706

ليكونوا زنادقة أو أتراكًا أو يهودًا أو أيًا كان لا يحق للسلطة الدنيوية معاقبتهم بأي شكل.

توماس هلويز، معمداني إنكليزي، 1612

وأنا أسأل ما إذا كان هؤلاء الذين يسهون في عبادات أو أديان أخرى (اليهود أو الأتراك أو أعداء المسيحية) ليسوا رعايا مسالمين وهادئين، وجيران محبين ومساعدين ومتعاملين عادلين ومنصفين وصادقين وموالين للحكومة المدنية؟ من الواضح أنه ممكن نتيجة كل منطق وتجربة في الكثير من المدن والممالك المزدهرة في العالم، لذلك لا يسيئون إلى الدولة والسلام المدني؛ ولا يتعرضون لعقاب السيف المدني...

روجر وليمز، منفي بيوريتاني إنكليزي إلى جزيرة رود، 1644

بالإضافة إلى ذلك، أعتقد أنك مخطئ، مما يبين أن تظاهرك ضد الاعتراف لليهود والمحمديين والوثنيين بالحقوق المدنية للكونولث أساسه خاطئ؛ ففي أي قانون موجود في إنكلترا يخسر الذين يتحولون إلى أي من تلك الأديان الحقوق المدنية للكونولث بعملهم هذا؟

جون لوك، فيلسوف إنكليزي، 1692

في 28 نيسان 1584، أخبر طحان ثرثار، من بلدة قرب البندقية بإيطاليا، محكمة التفتيش بأن المسيح أمر الجميع «أحبوا الله وجاركم»، وهو تطبيق للقاعدة الذهبية فسّره بأنه يتضمن المسلمين: «منحت عظمة الله روح القدس للجميع، للمسيحيين، للزنادقة، للأتراك، وللإهود؛ ويعدّهم كلهم أعماء، وسيخلصهم جميعهم بالأسلوب نفسه»⁽¹⁾. دعا دومينيكو سكانديلا، المعروف بلقب مينوكيو (توفي عام 1601)، إلى مساواة الإسلام واليهودية والمسيحية، وهي فكرة صادمة وضلالية للمحققين الكاثوليكين الذين آمنوا بعدم وجود خلاص خارج الكنيسة الكاثوليكية⁽²⁾. لكن الله، بتقدير هذا الطحان، لم يميز استناداً إلى دين أو طائفة مسيحية. وهذا يعني أن الكنيسة لم تؤكد بشكل خاص على الدين الوحيد أو الحقيقي - وهي هرطقة لا تطبقها محكمة التفتيش.

بما أن الطحان الإيطالي آمن بأن الله أحب وخلّص الجميع على حد سواء، فقد دافع عن التسامح الديني الشامل، مع أن «التسامح» كان كلمة لم يستعملها قط. ويعمل ذلك، اعترف مينوكيو من دون قصد بهرطقة أوريجين الإسكندري (توفي عام 254)، وأنه كان مداناً بذلك في محاكمته الأولى أمام محكمة التفتيش عام 1584: «أنت سلطت الضوء ثانية على هرطقة أوريجين بأن جميع الناس سيتم خلاصهم، اليهود والأتراك والوثنيين والمسيحيين وجميع الكفار، لأن روح القدس مُنحت لهم جميعاً على حد سواء»⁽³⁾. ولهذه المعتقدات الضلالية وغيرها، كان مينوكيو سيسجن لستين، في شروط قذرة. وبعد تدهور صحته أطلق سراحه، لكن محكمة التفتيش طلبت منه ارتداء ثوب مع صليب كدلالة تكفيرية، وأمرته ألا يتحدث أبداً عن معتقداته أو يغادر قريته⁽⁴⁾.

في تحقيقه المهم حول أصل الكون واضطهاد مينوكيو، الجبن والديدان، حاول كارلو جينزبرغ أولاً أن يفهم هذه المعتقدات ضمن سياق الإصلاح، وهو فترة العنف الديني

(1) مقتبس في كارلو جينزبرغ، الجبن والديدان: منظومة ميلر الكونية في القرن السادس عشر، ترجمة جون وأن س. تيديشي (بالتيمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، 1992)، 9-10.

(2) لاحظ جينزبرغ هذه المساواة الدينية أولاً؛ انظر المصدر نفسه، 92.

(3) المصدر نفسه مقتبس، 92-93. لدراسة إسبانيا والبرتغال وإمبراطوريتيهما عبر الأطلسي كموقعين لانتهاج محكمة التفتيش أوريجين بالهرطقة، كما أوحى به كارلو جينزبرغ، انظر ستوارت ب. شوارتس، الجميع يمكن خلاصهم: التسامح الديني والخلاص في العالم الأطلسي الأيبيري (نيو هافن: منشورات جامعة ييل، 2008)، 1-13. اعتقد أوريجين «أن اليهود أمة شريرة قاتلة للآلهة وتستحق المعاناة»؛ انظر مارفن بيرري وفريدريك م. شفائتر، إعداد، أساطير معادية للسامية: مختارات أدبية تاريخية ومعاصرة (بلومغتن: منشورات جامعة إنديانا، 2008)، مقتبس في 5.

(4) جينزبرغ، الجبن، 92-95.

في جميع أنحاء أوروبا الذي وضع الكاثوليك ضد البروتستانتين وطوائف البروتستانتين المختلفة بعضها ضد بعض.

كانت أفكار الطحان الضلالية حول التسامح نحو المسلمين تستند إلى افتراضه إمكانية خلاصهم المطلقة، وهو موقف غير عادي بين كل من الكاثوليك والبروتستانتين. وبشكل أعم، كان المسيحيون الذين دافعوا عن تسامح المسلمين قد فعلوا ذلك بهدف التحويل النهائي لاتباع الإسلام إلى المسيحية، كونه طريق المسلم الوحيد إلى الجنة. وكان المسيحيون الذين سيدافعون عن التسامح مع المسلمين كمسلمين أقلية فعلاً في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ولم يخالفوا كثيراً قطّ لإجماع الشعور ضد الإسلام بين الغالبية المسيحية. ومع ذلك تطورت هذه الأفكار عن التسامح الشامل إلى سياسة تَصَنَّت بوضوح التسامح الإسلامي في مختلف المجتمعات المسيحية على جانبي الأطلسي من القرن السادس عشر حتى السابع عشر⁽¹⁾. وأخيراً وضعت هذه الآراء المهمشة الأساس لأفكار القرن الثامن عشر حول المسلمين كمواطنين مستقبليين في الولايات المتحدة.

امتد دفاع مينوكيو عن المسلمين في خلاصهم ومساواتهم أمام الله أيضاً إلى اليهود، الذين سيرتبطون مع المسلمين بنقاشات أوروبية أخرى حول التسامح خلال هذه الفترة.

(1) يتضمن الكثير من التواريخ العامة للتسامح الديني الأوروبي إشارات متقطعة إلى المسلمين (أو الأتراك)، ولكن لا يوجد تاريخ مفرد لهذه الأفكار. هذا الفصل محاولة أولية ولكن ليست شاملة كلياً لتفحص الأصول المختلفة لهذه الأفكار. انظر، لأمثلة متبانية: هنري كامن، ظهور التسامح (لندن: ويندفلد ونيكولسن، 1967)، 65، 74، 78، 100، 116، 126-127، 133، 178، 201؛ بيريز زاغورين، كيف جاءت فكرة التسامح الديني إلى الغرب (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 2003)، 2، 7-8، 265، 279، 287؛ وجوزيف كلر الكلاسيكي، التسامح والإصلاح، ترجمة ت. ل. وستو، جزاء (نيويورك: مطبعة الاتحاد، 1960)، 1: 74-78، 87، 107-108، 111، 137، 161، 175، 220، 239، 420؛ 2: 38-39، 53، 72-76، 104، 109، 182، 198، 369، 401، 458، 463. وأنا لا أناقش، على سبيل المثال، جون غودوين (1594-1665)، وهو رجل إنكليزي دعم «حرية الضمير الكاملة لجميع الطوائف، حتى الأتراك واليهود والبابويين»، عام 1644، في السنة نفسها مثل روجر وليمز؛ انظر كامن، التسامح، 178؛ لكلر، التسامح، 2: 458. يخصص جون مارشال فصلين لأهمية حوار التسامح حول المسلمين واليهود؛ انظر جون مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة: التعصب الديني ومناقشات حول التسامح الديني في أوروبا الحديثة المبكرة و«التنوير المبكر» (كمبردج: منشورات جامعة كامبردج، 2006)، 371-395، 593-617. لدراسة عن الآراء «المتعاطفة» مع التاريخ الإسلامي المبكر على شكل حوار مساند للتسامح الديني مع المشيقيين المسيحيين ومعارض للحكومة الإنكليزية التي يعدها «مؤمنة بالنظام الجمهوري الإسلامي»، انظر هوميرتو غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 1670-1840 (بالنيمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، 2012)، 11-59. في أي حال، إن الدعم الكثير للتسامح مع المسلمين لا يتفق مطلقاً مع نموذج «الإيمان بالنظام الجمهوري الإسلامي». سيتعرض الكثيرون الذين اعتنقوا الدين العقلاني والتوحيدية، مثل جون لوك وجوزيف بريستلي، للنقد على أنهم مسلمون. يمكن العثور على اقتباس جون لوك لسابقة أساسية عن التسامح مع المسلمين من إدوارد باغشو في نبيل مطر، «جون لوك و«الأمم المعجمة»»، مجلة الدراسات الإسلامية 2، رقم 1 (1991): 68، 71.

وخلافاً للمسلمين، الذين كانوا قوة سياسية خارجية قوية وعاش معظمهم خارج المجتمع الأوروبي، كان اليهود أقلية مقيمة مشتتة لا تشكل أبداً خطراً عسكرياً على جيرانها المسيحيين⁽¹⁾. لكن اليهود، مثل المسلمين، كانوا يُعدون «غرباء دينيين كلياً»، أثار رفضهم للتحويل والاعتراف بأن المسيح هو المسيح المنتظر استياءً وعنفًا من آن إلى آخر⁽²⁾. وكان تعبير «كافر»، المرادف للمسلمين، سيطبق أيضاً نوعاً ما على نحو أقل على اليهود⁽³⁾. وبشكل استثنائي، كان اليهود متهمين أيضاً بأنهم قتلوا الآلهة، وبأنهم متواطئون أبديون في موت المسيح⁽⁴⁾. وفي أكثر العلوم الدينية الكاثوليكية والبروتستانتية، ظل المسلمون واليهود «بطرائق مختلفة، وجوداً جوهرياً وتهديداً ملموساً للمجتمع المسيحي»⁽⁵⁾. وسواء وُصفوا بأنهم أهداف للاضطهاد المسيحي أو التحويل الإجباري أو الخلاص أو التسامح، فقد ظل المسلمون واليهود مرتبطين بهذه النزاعات⁽⁶⁾.

يبدو أن بعض أفكار مينوكيو عن التسامح تردّد صدى معرفة قروية أوروبية مكتسبة سابقة من العصور الوسطى حول المسلمين في فرنسا وإيطاليا وإسبانيا الكاثوليكية. وهي تذكرنا بأن هذه الرؤى كانت موجودة حتى بين بعض العوام في أوروبا⁽⁷⁾. قبل عشرين سنة من محاكمة مينوكيو الأولى أمام محكمة التفتيش، عبرت قصيدة إيطالية لفلاح مجهول عن أفكار مشابهة لأفكاره. وفي قصائد لم تُنشر قطّ لكنها جزء من الثقافة الشفهية لفلاح غني، أعلن الشاعر أن لدى المسلمين واليهود والمسيحيين جميعاً «قانوناً» يستند إلى الوصايا

(1) نورمان دانيال، الإسلام والغرب: عمل صورة (أدبيرة: منشورات جامعة أدبيرة، 1966)، 18-192؛ زكري لوكان، تأكيد رؤى الشرق الأوسط: التاريخ وسياسة الاستشراق (نيويورك: منشورات جامعة كمبرج، 2004)، 36-37.

(2) مقتبس في بنجامين ج. كابلان، مقسم بالدين: النزاع الديني وممارسة التسامح في أوروبا الحديثة المبكرة (كمبرج: مطبعة بيلناب في جامعة هارفارد، 2007)، 296-294؛ سوزان ر. بوينشر، «العارفون والغرباء»، في مسيحية الإصلاح، إعداد بيتر ماثيسون (مينيابوليس: مطبعة فورتريس، 2007)، 242.

(3) كابلان، مقسم بالدين، 296. لمناقشة تعبير «كافر» للمسلمين، انظر «كافر»، قاموس أكسفورد الإنكليزي، 13 جزءاً (أكسفورد: مطبعة كلارندن، 1970)، 5: 260؛ زاغرين، التسامح، 5-6.

(4) ديفيد نيرنبرغ، مجتمعات العنف: اضطهاد الأقليات في العصور الوسطى (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 1996)، 14-15، 200-249؛ بيرري وشفايتسر، أساطير معادية للسامية، 2-3.

(5) مقتبس في كابلان، مقسم بالدين، 296.

(6) أحد أول من دمجوا آراء التسامح نحو المسلمين واليهود في عمله هو مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة؛ انظر الفصلين 12 و19.

(7) أودان أشكر زميلي نيل كميل لاقتراحه الأولي بأن أقرأ تاريخ جينزبرغ عن دومينيكو سكانديلا بالارتباط مع ملاحظاته المهمة حول هذا النص؛ انظر نيل كميل، قلعة الروح: العنف والغيبات والحياة المادية في عالم الهوغوث الجديد، 1517-1751 (بالتيهور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، 2005)، 192-202، 219، 889-892؛ جينزبرغ، الجين، 51، 152؛ ستوارت شوارتس، الجميع يمكن خلاصهم، 1، 8.

العشر التي أمرهم بها الله نفسه. وبوصف محمد أنه «نبي ومحارب عظيم في سبيل الله»، أمرت القصيدة الأتراك والمسيحيين بإنهاء نزاعهم:

أيها الأتراك وأيها المسيحيون بأمرى

لا تستمروا كما فعلتم في الماضي:

أيها الأتراك قوموا بخطوة إلى الأمام

وأنتم أيها المسيحيون قوموا بخطوة إلى الخلف⁽¹⁾.

لا يوجد إثبات بأن مينوكيو سمع تلاوة هذه الأشعار. ولا نعرف ما إذا كانت الكلمات قد انتشرت في القرى القريبة. في أي حال، إن مساواة الأديان التوحيدية الثلاثة والأمر القدسي للمسيحيين والأتراك بإيقاف النزاع العسكري (حتى إذا كان هذا يعني تراجعاً مسيحياً وتقدماً مسلماً إلى حالة جمود) كانت متفقة مع مفهوم الطحان عن الحياة. إن هذه المشاعر السلمية لافتة للنظر في ضوء التهديد العسكري العثماني المستمر لأوروبا الغربية. وقبل خمس وثلاثين سنة فقط، في عام 1529، حاول العثمانيون حصارهم المخفق الأول لفينا. وبحلول عام 1537، هاجم أسطول السلطان سليمان سواحل إيطاليا، مع بقاء الجيش العثماني تهديداً مهماً لأوروبا الغربية حتى نهاية القرن السابع عشر⁽²⁾.

أعاد مينوكيو صياغة مصدر أوروبي شعبي ثانٍ، معروف باسم أسطورة الحلقات الثلاث، وهي حكاية مجازية تطابق إله المسلمين مع إله المسيحيين واليهود⁽³⁾. في حكاية العصور الوسطى هذه، كانت الأديان الثلاثة كلها عائلة فعلية، والله والدها. وكما أخبر مينوكيو محققه بجرأة في محاكمة ثانية عام 1599، إن الله رحيم مع جميع أبنائه:

بالشكل نفسه، الله، الأب لديه أبناء مختلفون يحبهم، مثل المسيحيين والأتراك واليهود ومنح كلاً منهم الإرادة للعيش وفق قانونه الخاص، ونحن لا نعرف أيّاً

(1) جيتزبرغ، الجبن، 112-113، مقتبس في 113.

(2) كارولين فنكل، حلم عثمان: قصة الإمبراطورية العثمانية، 1300-1923 (نيويورك: كتب أساسية، 2005)، 127-128.

(3) اعترف مينوكيو بأنه قرأ الحكاية في ديكاميون («Cento novella») تأليف جيوفاني بوكاتشو. تبدو هناك أنها القصة الثالثة لليوم الأول، التي «منعتها» الكنيسة خلال زمن الطحان، ولكن تم توزيعها في «مجموعة قصص قصيرة من أواخر القرن الثالث عشر»؛ انظر جيتزبرغ، الجبن، 49-50؛ شوارتس، الجميع يمكن خلاصهم، 41.

منها هو الصحيح. ولهذا قلت إنني ما دمت قد ولدت مسيحياً فإنني أريد البقاء مسيحياً، ولو كنت قد ولدت تركياً فإنني أريد العيش تركياً⁽¹⁾.

إذا كانت المسيحية والإسلام واليهودية كلها أديان الله نفسه، إذاً لا يمكن لدين أن يدّعي التفوق. واستنتاج مينوكيو بأن المسيحية لم تكن هي الدين، ولكن مجرد دين واحد بين الثلاثة الملهمة إلهياً، كان ابتعاداً خطيراً عن الغالبية الواسعة لمعاصريه.

تمسك المحققون بكلمات الطحان الضلالية، وسألوه فوراً أي دين يمثل «القانون الحقيقي»⁽²⁾. كان الجواب الصحيح الوحيد مذهبياً - المسيحية - واضحاً، لكن مينوكيو رفض تقديمه. وبدلاً من ذلك، عرض سبباً اجتماعياً لوجود فوارق دينية. وأكد الطحان، «نعم يا سيدي، أعتقد أن كل شخص يُعدّ دينه هو الحقيقي، ونحن لا نعرف أي واحد هو الحقيقي: ولكن لأن جدي وأبي وقومي كانوا مسيحيين، فأنا أريد البقاء مسيحياً، واعتقد أن هذا هو الدين الحقيقي»⁽³⁾. الجواب الصحيح ولكن لأسباب خاطئة. هذا الإخفاق في تأكيد التفوق المقتضب للمسيحية أكد أن مينوكيو زنديق⁽⁴⁾.

لم يكن مينوكيو أول كاثوليكي في إيطاليا يتعرض لتدقيق أفكاره الغربية حول خلاص المسلمين واليهود. فقبله بأكثر من عقد وعلى بعد مئات الأميال أكد طحان آخر لم يقابله مينوكيو قط أن «العبريين والأتراك»، وجميع المؤمنين الآخرين يجب أن يحتفظوا بمعتقداتهم⁽⁵⁾. وثمة كلمات مماثلة ستوجد في سجلات محكمة التفتيش الإسبانية بداية من القرن الخامس عشر، حتى حين حرّمت قوانين كاستيليان في منتصف القرن الرابع عشر التحويل الإجباري لليهود والمسلمين في المناطق المسيحية⁽⁶⁾. وفي عام 1488، أعلنت فلاحه كاثوليكية اسمها جوانا بيريز أن «اليهودي الصالح سيتم خلاصه مع البربري الصالح، في قانونه، ولم خلقهم الله خلاف ذلك؟»⁽⁷⁾ ولم تكد تمضي أربع سنوات بعد

(1) مقتبس في جيتزبرغ، الجبن، 49.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه مقتبس، 49-50.

(4) المصدر نفسه، 51.

(5) الإشارة إلى لقب الطحان Pighino، أو «البدن»؛ انظر المصدر نفسه، 124-125.

(6) صموئيل ب. سكوت، ترجمة، «Siete Partidas»، في أبييريا المصور الوسطى: قراءات من مصادر مسيحية وإسلامية ويهودية، إعداد أوليفيا ريمي كونستابل (فيلادلفيا: منشورات جامعة بنسلفانيا، 1977)، 173-271.

(7) مقتبس في شوارتس، الجمع يمكن خلاصهم، 53.

ذلك، في عام 1492، حتى غزا صاحباً الجلالة الكاثوليكية فيردناند وإيزابيلا السلالة الإسلامية الأخيرة في إسبانيا وطرده اليهود بسبب معتقداتهم. وبداية من أوائل القرن السادس عشر، كان المسلمون في إسبانيا سيحولون بالقوة إلى الكاثوليكية.

وَتَقَّ ستيوارت شوارتس حالات أخرى كثيرة في سجلات محكمة التفتيش حول الخلاص الديني الشامل في مناطق السيطرة الإسبانية والبرتغالية على جانبي الأطلسي الكاثوليكين في القرن السادس عشر⁽¹⁾. ففي إسبانيا عام 1535، على سبيل المثال، حدث جدال عام بين رجل دين كاثوليكي وجوزيف أرايغو، الذي تكلم باسم الموريسكو، وهم المسلمون الذين حافظوا سرًا في معظم الأحيان على الإسلام بعد التحويل الإجباري. وأكد أرايغو، الذي يبدو أن اسمه يشير إلى هوية الموريسكو، أن «بعض الرجال المتعلمين بين البربر يقولون إن كل شخص يمكن خلاصه وفق قانونه الخاص»، بما في ذلك «اليهودي وفق قانونه، والمسيحي وفق قانونه»، و«كل منهم سيجد السعادة في قانونه ويعتقد أنه الحقيقة». وأعلن معارضة الكاثوليكي أن هذه الأفكار «مخطئة ومجنونة وغبية»⁽²⁾. وفي عام 1582، قبل سنتين من محاكمة مينوكيو الأولى أمام محكمة التفتيش، اقترح خبير مكسيكي في صنع الفطائر اسمه تومي دي مدينة، أن خلاص الفرد هو إرادة الله، بغض النظر عن دينه. وشجبه السلطات الإسبانية الكاثوليكية، كما سيحدث مع مينوكيو بعد سنتين، بسبب ما أسمته الكنيسة بدعة بيلاغوس (توفي نحو عام 418-420). وكان الراهب الإنكليزي قد اقترح أولاً فكرة أن جميع الناس صالحون في الواقع ويمكن خلاصهم بحسب جدارتهم⁽³⁾.

لم تكن آراء مينوكيو عن المسلمين مستمدة كلياً من حكايات قروية شفوية شعبية. وعلى عكس غالبية الفلاحين، كان الطحان متعلماً. وقد تمكن من الوصول إلى ترجمة إيطالية للكتاب المقدس، وأتتهم بامتلاك نحو دزينة أعمال أخرى. وكانت بين مجلداته الغالية التي جردتها محكمة التفتيش ترجمة إيطالية لرحلات السير جون ماندفيل، كُتبت أصلاً في فرنسا القرن الرابع عشر⁽⁴⁾. احتوى الكتاب على جغرافية حقيقية وخيالية للأرض المقدسة وأماكن في الشرق الأقصى مثل الصين.

(1) المرجع السابق، 43-118.

(2) المصدر نفسه مقتبس، 66.

(3) المصدر نفسه، 2، 138.

(4) جيتزبرغ، الجبن، 28-30، 41-51.

جرى وصف المعتقدات الإسلامية أيضًا في هذا العمل. وربما وجد الطحان شكوكه حول قدسية المسيح قد تأكدت بتعريف القرآن له بأنه نبي من البشر، لم يجر صلبه قط لكنه صعد إلى السماء في حين أن رجلًا آخر مات مكانه (القرآن 4: 157-158)⁽¹⁾. وفي الحقيقة، سيؤكد مينوكيو بأنه «بدا أمرًا غريبًا لي أن يسمح إله نفسه بأن يُعذَّ هكذا، لذلك شككت في أنه ما دام قد صُلب فهو لم يكن الله، لكنه نبي ما»⁽²⁾. ومع ذلك أبقى عمل ماندفيل في العصور الوسطى تفوق المسيحية على الإسلام واليهودية، وهو ما لم يفعله مينوكيو. وكان صاحب حانة محلي سيشجب الطحان كونه «أسوأ من تركي»⁽³⁾.

ثمة دليل مثير لكنه ليس حاسمًا بأن مينوكيو ربما قرأ القرآن، الذي تُرجم إلى الإيطالية عام 1547، قبل أربعين سنة من محاكمته الأولى. ويذكر سجل محاكمته الثانية عام 1599 «كتابًا غير محدد» ربما كان، أو لم يكن، القرآن⁽⁴⁾. وكان شخص غامض اسمه سايمون، وهو متحول يهودي إلى الكاثوليكية قابله مينوكيو في البندقية، قد شهد بأن الطحان وصف «كتابًا رائعًا» - كتابًا فقده. ومع أن مينوكيو لم يؤكد الزعم قط، فإن سايمون «حكم بأن [هذا] كان القرآن»⁽⁵⁾. وكان النص جغرافيًا ولغويًا في متناول الطحان، إن لم يكن في حوزته. وربما كان مينوكيو قد اجتمع حتى مع تجار أتراك عثمانيين حقيقيين في البندقية. وفي الحقيقة، فعلى الرغم من وجود حرب بين البندقية والعثمانيين عام 1570، فإن تجار أتراك مسلمين استقروا هناك في أواخر القرن السادس عشر وأوائل السبع عشر أكثر من أي مدينة أوروبية أخرى⁽⁶⁾.

في محاكمته الثانية والأخيرة التي بدأت عام 1599، أصبح الطحان مينوكيو موضع اتهام بعودته إلى معتقداته الضلالية الأصلية. وعند الضغط عليه لتوريط آخرين ربما يشاركونه آراءه، رفض وتعرض للتعذيب⁽⁷⁾. ورُبط ذراعا مينوكيو وراء ظهره. ثم رفع في الهواء من

(1) المرجع السابق، 43.

(2) المصدر نفسه مقتبس، 43، 101.

(3) المصدر نفسه مقتبس، 102.

(4) المصدر نفسه، 30.

(5) المصدر نفسه مقتبس، 101.

(6) كابلان، مقسم بالدين، 304-305. في عام 1621، بعد موت مينوكيو بعقدين، أنشأ البندقيون Fondaco dei Turchi على ضفاف القنال الكبير ليصبح مقرهم الرسمي. احتوى البناء المزخرف على متسع لخزن السلع والعبادة الإسلامية، مستندًا إلى مخطط فندق إسلامي، أو فندق تجاري، وهو بناء شائع في جميع أنحاء الشرق الأوسط.

(7) جينزبرغ، العجب، 110-112.

رسغيه، وهي تقنية صممتها محكمة التفتيش لخلع الأكثاف. وعندما لم يردّ الطحان على المحققين، وهو معلق من رسغيه في الهواء، هزوا الحبل ثانية. ومع ذلك لم يورط مينوكيو أي شخص آخر. وبعد نصف ساعة توقف التعذيب⁽¹⁾.

بعد سنتين، في عام 1601، تلقى مينوكيو حكمًا بالإعدام من محكمة التفتيش. وبوسمه زنديقًا، كان سيموت من أجل معتقداته المتسامحة غير التقليدية، زاعمًا حتى النهاية بأنها لم تكن لأحد غيره⁽²⁾. ومع أنه يستحيل إثبات ذلك، فإن أفكار الطحان حول التسامح مع المسلمين وخلصهم ربما تأثرت بما يدعى بالطوائف البروتستانتية الضالة مثل المؤمنين بتعميد البالغين، الذين اتخذوا مخبأ سرّيًا في شمال إيطاليا⁽³⁾. وأصرّ توماس مونتسر (توفي عام 1525)، وهو زعيم مؤمن بتعميد البالغين، على أنه «حتى إذا ولد شخص تركيًا فإنه لا يزال لديه بداية الدين نفسه، أي حركة روح القدس»⁽⁴⁾. وخلال اجتماعهم في البندقية عام 1550، روج المؤمنون بتعميد البالغين في شمال إيطاليا أيضًا للفكرة التي تبناها مينوكيو بأن المسيح لم يكن قدسيًا لكنه إنسان⁽⁵⁾. ولكن مهما يكن أصلها، فإن أفكار مينوكيو حول المسلمين واليهود والزنادقة كانت ستظل مدفونة في سجلات محكمة التفتيش حتى كشفها مؤرخ في القرن العشرين. ولم تغيّر تفكير أي شخص في القرن السادس عشر.

في المقابل، قبل نحو خمسين سنة من وفاة الطحان الإيطالي الغامضة، كان ردّ الفعل على التضحية بالزنديق البروتستانت مايكل سرفيتوس سيحفز التحدي المكتوب المنظم الأول لقتل الزنادقة المسيحيين المدعوم من الدولة. ولهذه الغاية احتوى النص أيضًا على عيّنات من المحاولات البروتستانتية الأولى لتشجيع موقف تسامح ديني نحو المسلمين

(1) المرجع السابق، 111. التعبير الإيطالي لأداة التعذيب هو *strappado*.

(2) المصدر نفسه، 128.

(3) المصدر نفسه، 18-19. الإيرل مورس ويلبر، تاريخ التوحيدية: السوسينية وأسبقياتهما، جزءان (كمبريدج، ماستشوستس: منشورات جامعة هارفارد، 1945-1952)، 1: 96-76.

(4) مقتبس في آدم س. فرانيسكو، مارتن لوثر والإسلام: دراسة في مجادلات القرن السادس عشر العنيفة والدفاعات (لايدن: إ.ج. بريل، 2007)، 46-47؛ روبرت ه. شوبيل، «التعاضد والتحويل والحملة الصليبية ضد الأتراك»، دراسات في عصر النهضة 12 (1965): 175. يمكن العثور على أمثلة سابقة للعالمية الدينية التي تتضمن الإسلام في روبرت ه. شوبيل، ظل الهلال: صورة عصر نهضة الأتراك، 1453-1577 (نيويورك: ب. ديغراف، 1967)، 219-120.

(5) ويلبر، تاريخ التوحيدية، 1: 84-85.

واليهود في أوروبا⁽¹⁾. وكانت هناك سوابق قوية لتضمين المسلمين في هذه النقاشات حول الزنادقة، لأن الإسلام في القرن الثاني عشر غالبًا ما وُصف في التعليم الكاثوليكي بأنه «قمة الهرطقة كلها»⁽²⁾. وخارج إسبانيا الكاثوليكية، حيث سيحدث الطرد النهائي للمسلمين بين عامي 1609 و1614، كانت المناقشات في أوروبا الغربية حول معاملة السكان المسلمين مهمة جدًا، مع أنها ظلت نظرية إلى حد كبير.

موت مايكل سرفيتوس، وخلاصة سياستيان كاستيليو الأولى للمناقشات ضد قتل الزنادقة والمسلمين واليهود عام 1554

جرى إحراق مايكل سرفيتوس على الخازوق عام 1553 أمام بوابات جنيف، بعمر يقارب الثانية والأربعين⁽³⁾. وشجب أطروحته عام 1531 حول أخطاء الثالوث المقدس كل من البروتستانتين والكاثوليك⁽⁴⁾. وبعد اعتقاله في وقت سابق من محكمة التفتيش الكاثوليكية في فرنسا، هرب سرفيتوس إلى مدينة جنيف السويسرية، حيث اتهمه المصلح البروتستانتي كالفن في النهاية ببدعتين: رفض الثالوث المقدس وتعميد الأطفال⁽⁵⁾. وكان شائعًا في ذلك الوقت لدى السلطات الدينية الأوروبية والدولة التعاون في انتزاع عقوبة الموت للبدع ضد العقيدة المسيحية. وافق معظم المسيحيين في أوروبا، على اختلاف طوائفهم، على إجراءات رجال الدين هذه. لكن القليلين لم يوافقوا.

كان كالفن قد شجب أفكار سرفيتوس، لكنه أدين أخيرًا من مقاطعة جنيف، التي

(1) زاغورين، التسامح، 97؛ سياستيان كاستيليو، حول الزنادقة: إن كان يجب اضطهادهم وكيف يجب معاملتهم: مجموعة آراء رجال مثقفين قدماء وجدد. ترجمة رولند ه. بيتن (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 1935)، 3، 217؛ جينزبرغ، الجبن، 122.

(2) مقبس في دانيال، الإسلام والغرب، 187؛ جون تolan، المسلمون: الإسلام في الخيال الأوروبي خلال العصور الوسطى (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 2002)، 135-169. يستمر بحث مهم عن المسلمين الحقيقيين في فرنسا وإنجلترا خلال الفترة قبل الحديثة، انظر برنارد فنسينت وجوسيلين داخلي، إعداد، المسلمون في تاريخ أوروبا (باريس: آلين ميتشل، 2011).

(3) مذكور تاريخ الوفاة بأنه 27 تشرين الأول في زاغورين، التسامح، 93. وفي المقابل حدث ذلك في 23 تشرين الأول وفقًا لرولد بيتن في كاستيليو، حول الزنادقة، 3. انظر أيضًا رولند بيتن، زنديق ملاحق: حياة وموت مايكل سرفيتوس (بوسطن: بيكن، 1960)، 219.

(4) بيتن، زنديق ملاحق، 67؛ زاغورين، التسامح، 93-94.

(5) بيتن، زنديق ملاحق، 207.

فرضت حكم الإعدام «باسم الأب والابن وروح القدس»⁽¹⁾. وفي أطروحته المسيئة، ناقش سرفيتوس بأن مفهوم الثالوث المقدس لا يمكن أن يوجد في العهد الجديد. وهو لم ينكر عقيدة الثالوث المقدس، بل مجرد صلاحية دراسة الموضوع خارج الكتاب المقدس. وأكد عمله أيضًا أن المسيح إنسان⁽²⁾. لكن حتى الشك في الاشتقاق من مذهب يقبله الكاثوليك والبروتستانتون كان يكفي لإدانة سرفيتوس في أي مجال مسيحي.

كونه إسبانيًا، عرف سرفيتوس أن مئات آلاف اليهود الذين رفضوا التحول إلى الكاثوليكية وتقبل الثالوث المقدس طُردوا من بلاده عام 1492⁽³⁾. كذلك أحرق آلاف المسلمين واليهود السابقين الذين تبنوا الكاثوليكية اسميًا، غالبًا بالإكراه، على الخازوق بأمر محكمة التفتيش الإسبانية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر لاحتفاظهم سرًا بصفتهم التوحيدية⁽⁴⁾. واستنادًا إلى المنطق وحده، سأل سرفيتوس لماذا يجب اضطهاد المسلمين واليهود هكذا لرفض مفهوم لا يوجد في الكتاب المقدس المسيحي، والذي ظلت طبيعته الغامضة حاجرًا أمام الهدف المسيحي الأقصى في تحويل المسلمين واليهود معًا⁽⁵⁾.

شكك الذين هاجموا آراء سرفيتوس الدينية في شخصه أيضًا بتلفيق حكايات عن ارتباطاته بالمسلمين. واتهموه زورًا بأنه زار شمال أفريقيا لتعلم العربية بين المسلمين المحليين، وهو زعم استند فقط إلى تلميحات قام بها سرفيتوس إلى القرآن في كتابه⁽⁶⁾. ووفقًا لاتهام آخر وجّهه الكاثوليك والبروتستانتون، كان سرفيتوس الحليف السري للسلطان العثماني⁽⁷⁾. وهكذا نتيجة الشك المذهبي في سرفيتوس عدّوه مسلمًا سرّيًا وخائنًا سياسيًا، ومؤيدًا للغزو الإسلامي الأخير لأوروبا.

بعد سنة من التضحية العلنية بسرفيتوس، أعدّ سياستيان كاستيليو أطروحة بعنوان حول

(1) كاستيليو، حول الزنادقة، 3.

(2) ويلبر، تاريخ التوحيدية، 1: 62-63.

(3) قدر هنري كامن عدد اليهود المطرودين بين 150,000 و400,000، «البحر المتوسط وطرده اليهود الإسبانين عام 1492»، الماضي والحاضر 119 (أيار 1988): 30.

(4) بيتن، زنديق ملاحق، 5-16.

(5) المصدر نفسه، 16؛ ويلبر، تاريخ التوحيدية، 1: 61.

(6) ويلبر، تاريخ التوحيدية، 1: 52؛ غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 161، 278 رقم 9.

(7) ويلبر، تاريخ التوحيدية، 1: 71؛ غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 161.

الزنادقة: إن كان يجب اضطهادهم وكيف يجب معاملتهم: مجموعة من آراء المثقفين القدماء والجدد معًا. كان كاستيليو عالمًا توراتيًا بروتستانتيًا فرنسيًا أدان كالفن عمله، وكان معروفًا كذلك باسم سياستيان شاتيليون، لكنه بالاسم المستعار مارتن بيليوس نشر عمله ضد اضطهاد الزنادقة والمسلمين في بازل بسويسرا عام 1554⁽¹⁾. وناقش بأن سلوك المسيحيين العنيف نحو أولئك الأفراد كان، في النهاية، غير مسيحي وغير مؤثر. وكتب، «لذلك إن قتل رجل لا يُعدّ دفاعًا عن مذهب. إنه ببساطة قتل رجل»⁽²⁾. ومع أن كاستيليو اعترف بأنه شعر «بكرهية» للزنادقة، فقد قلق أيضًا لأن الذين قتلوا لم يستحقوا مصيرهم⁽³⁾:

مع أن الآراء [المختلفة دينيًا] كثيرة تقريبًا مثل الرجال، فإن من النادر على الرغم من هذا، وجود طائفة لا تدين جميع الآخرين وترغب في الحكم وحدها. لذلك تظهر حالات الإبعاد والسلاسل والسجون والخوازيق والمشائق لهذا الغضب البائس فينزل عقوبات يومية على الذين يختلفون عن الأقوياء حول أمور مجهولة حتى الآن، عورضت على مدى قرون طويلة، ولم تتضح بعد⁽⁴⁾.

في النهاية، عدّ كاستيليو أن الهرطقة كانت من منظور موجّه الاتهام البشري المخطئ. واعترف بأن الآراء الدينية المتباعدة قد كثرت، لكن العنف نحو الزنادقة لم ينتج الغاية المطلوبة للوحدة الدينية المسيحية. ولإثبات فكرته، جمع مواقف التسامح الديني بين المفكرين المسيحيين، منذ الأزمنة القديمة حتى فترة عصره.

إن معرفة كاستيليو بالإسلام مميزة لأن معظمها كان دقيقًا. وحدّد سمات مشتركة للدين المسيحي واليهودي والإسلامي في فكرة أنه يوجد «إله واحد فقط». وعلّق بأن «الأتراك يشاركون المسيحيين في احترامهم للمسيح أكثر مما يفعل اليهود». وعرف العالم أيضًا أن «الأتراك يختلفون مع المسيحيين بالنسبة إلى شخص المسيح، واليهود مع كل من الأتراك والمسيحيين، وأحدهما يدين الآخر ويُعدّه زنديقًا»⁽⁵⁾. (لم يُعدّ المسلمون فعلاً

(1) زاغورين، التسامح، 99؛ كاستيليو، حول الزنادقة، 9-10.

(2) مقتبس في رولند بيتن، عناء الحرية الدينية (نيويورك: هاربر، 1958)، 120.

(3) كاستيليو، حول الزنادقة، 126.

(4) المصدر نفسه، 123.

(5) المصدر نفسه، 132.

أي مجموعة زنادقة، بل أهل الكتاب. ووفقًا للتقليد الإسلامي فإن لدى كل من اليهود والمسيحيين كتابًا مقدسًا موحى إلهيًا - التوراة والإنجيل على التوالي، لكن البشر أفسدوا الرسالة الحقيقية بمرور الوقت).

مثل مينوكيو، وافق كاستيليو على موقف للتسامح المسيحي نحو المسلمين، ولكن على عكس الطحان الإيطالي، آمن بتفوق المسيحية على جميع الأديان الزائفة الأخرى. لم يكن المسلمون بالنسبة إليه مؤمنين متساوين ولا يستحقون الخلاص. لكن النزاع بين الأديان لم يحقق شيئًا لدعم خلاص غير المسيحيين خلال تحولهم إلى المسيحية: «لا تدعوا اليهود أو الأتراك يدينون المسيحيين، ولا تدعوا المسيحيين يدينون اليهود أو الأتراك، ولكن الأحرى علّموهم واكسبوهم بالدين الحقيقي والعدالة»⁽¹⁾.

ناشد كاستيليو إخوته المؤمنين ليقنعوا بمثال غير قسري: «دعونا، نحن المسيحيين، لا يدين أحدنا الآخر، ولكن، إذا كنا أعقل من [المسلمين واليهود] دعونا نكون أفضل وأرحم أيضًا». كان الأهم في نقاشه ما بدا أنه القاعدة الذهبية، ومثال عن الاحترام المتبادل الموجود في التوراة العبرية والأنجيل معًا⁽²⁾.

لما حدث العنف بين المسيحيين، ناقش كاستيليو، «إننا ننزل إلى مستوى الأتراك واليهود» ولا نستطيع تحويلهم⁽³⁾. ومع ذلك كان هنا عكس رأي مينوكيو العادل بالقاعدة الذهبية. وبالنسبة إلى كاستيليو، لم يكن المسلمون واليهود تابعين وأدنى منزلة فقط في معتقداتهم بالنسبة إلى المسيحيين، لكن تعاملهم السلمي كان مسألة تسامح مسيحي، وهو رأي افترض غالبية مسيحية دائمة في الحكم. وفي الحقيقة، كانت الجهود التبشيرية، مقابل النزاع العسكري لدى الإسلام، موضع نقاش على مدى قرون في أوروبا من علماء الدين المسيحيين، مع مؤيدين للتحويل السلمي للمسلمين يعود تاريخه إلى القرن الثاني عشر⁽⁴⁾.

في الفصل السابق لاحظنا كراهية كل من لوثر وكالفن للإسلام، ولكن في الالتماس لإنهاء عقوبة الموت في الدولة بسبب الفوارق في العقيدة الدينية، كانت

(1) المرجع السابق.

(2) المصدر نفسه، 132-134.

(3) المصدر نفسه، 133.

(4) تولا، المسلمون، 214-274. أيد بيتر الموقر هذا الموقف منذ القرن الثاني عشر؛ انظر شويل، «التعايش»، 174.

طريقة كاستيليو الاستفادة من تشتت المقولات المناوئة للعنف والاضطهاد لدى هؤلاء الرجال والكثير من الآخرين. لدى لوثر، مثلاً، وجد تجربة اللين هذه فيما يتعلق بغير المسيحيين: «إذا قُتل جميع اليهود والأتراك أو عذبوا لا شيء من ذلك سيتغلب عليهم ويحوّلهم إلى المسيح»⁽¹⁾. (سيتخلى لوثر لاحقاً عن هذه المسالمة العملية، وبقر عقوبة الموت للزنادقة والآخرين في عام 1530⁽²⁾. وقبل موته بثلاث سنوات أعلن أن تحويل اليهود مستحيل وحث الحكام على تدمير المعابد بالإضافة إلى المنازل والكتب اليهودية)⁽³⁾.

كانت الكلمات التي تدعم التسامح من الصعب إيجادها حتى لدى كالفن، لأنه آمن باستمرار بأن الخيانة هرطقة، وتستحق عقوبة الموت⁽⁴⁾. لكن كاستيليو استطاع إيجاد مثال عن موقف أكثر تسامحاً. وفي عام 1536، أعلن كالفن حذاً واضحاً لحافزه من أجل قتل المؤمنين غير التقليديين بالإضافة إلى غير المؤمنين: «يجب أن نحاول بكل الوسائل، سواء بالنصح والتعليم، والرحمة واللين، أو بصلواتنا إلى الله، لجذبهم إلى تفكير أفضل كي يعودوا إلى المجتمع ووحدة الكنيسة»⁽⁵⁾. وناقش كالفن بأن هذا المفهوم يجب تطبيقه «حتى على الأتراك والمسلمين والأعداء الآخرين للدين الحقيقي»⁽⁶⁾. وناقش كاستيليو، كيف تمكن كالفن الذي كتب عن ضبط النفس وعدم العنف نحو غير المسيحيين، أن يحكم بعدئذٍ على مسيحي مثل سرفيتوس بالموت لأنه زنديق؟⁽⁷⁾ ومع هذا، كان دعم كالفن مثل لوثر للتسامح نحو المسلمين واليهود كلاماً عابراً، ويظهر فقط في الطبعة الأولى من عمله

(1) كاستيليو، حول الزنادقة، 150-151.

(2) لكلر، التسامح، 1: 161.

(3) بييري وشفايتسر، أساطير معادية للسامية، 43، 47.

(4) كاستيليو، حول الزنادقة، 71؛ جان سلومب، «كالفن والأتراك»، في مواجهات مسيحية إسلامية، إعداد إيفون يربك حداد ووديع زيدان حداد (غينزفيل: منشورات جامعة فلوريدا، 1995)، 131.

(5) كاستيليو، حول الزنادقة، 203.

(6) المصدر نفسه. لمناقشات حول «البدوي المسلم»، انظر دانيال، الإسلام والغرب، 14، 79؛ تolan، البدو المسلمون، 105-134. ظهر التعبير في حدود القرن التاسع في الإنكليزية الوسطى بمعنى الشعوب العربية البدوية. لأفضل مناقشات حول أصل الكلمة «الغامض»، انظر كاترين سكارف بيكيت، تصورات أنفلو مكسونية حول العالم الإسلامي (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، 2003)، 93-104. انظر أيضاً الاستعمالات الإنكليزية المتعددة قبل القرن السادس عشر لتعبير «بدوي مسلم»، قاموس أكسفورد الإنكليزي، 9: 106.

(7) روبرت وايت، «كاستيليو ضد كالفن: التركي في الجدل حول التسامح خلال القرن السادس عشر»، مكتبة الإنسانية وعصر النهضة 46 (1984): 573-574.

المهم، معاهد الدين المسيحي⁽¹⁾. وثمة بعض النقاش حول ما إذا كان إلغاؤه اللاحق لهذا البيان قد دل على عودة إلى شعور أقل تسامحًا وأكثر عنفًا حول المسلمين واليهود، أو عكس بدلًا من ذلك رأيه بعدم علاقتهم الجماعية بما أصبح نقاشه الأكثر تحديدًا حول العلوم الدينية المسيحية⁽²⁾.

سيباستيان فرانك، بطل بروتستانتني للمساواة الدينية الإسلامية

على عكس لوثر وكالفن، عبّر سيباستيان فرانك البروتستانتني (1499-1542 أو 1543) عن أفكار حول المسلمين بدا أن الطحان مينوكيو سيشاركه فيها بعد خمسين سنة تقريبًا. وناقش فرانك، أيضًا، بأن الله لم يقيم بالتفضيل بين الأديان⁽³⁾.

ضمّن كاستيليو خلاصته الكثير من أفكار فرانك حول التسامح نحو المسلمين. ولكونه كاهنًا كاثوليكيًا سابقًا، ومتحولًا لوثرًا، قطع فرانك روابطه أخيرًا بأي دين منظم، داعيًا بشكل مطبوع الأفكار التي تضمنت التسامح الديني وحرية الكلام، وبسببها كان سيتعرض للسجن، ثم النفي من ستراسبورغ عام 1529. وعلى الرغم من شعبية كتاباته، فإنها مُنعت أخيرًا⁽⁴⁾. وإثر إبعاده من مدن أخرى بسبب آرائه التي تضمنت تعاطفًا مع الزنادقة المؤمنين بتعميد البالغين، أُجبر على التنقل كثيرًا وتولى عمل صنع الصابون اليدوي، في حين أنه واصل كتابة أعمال دينية⁽⁵⁾. ومات في بازل، خلال بداية أربعينياته⁽⁶⁾.

مع رفضه قبول احتساب المسيحيين زنادقة من الكنيسة الكاثوليكية أو السلطات البروتستانتية، أعلن بأن جميع الذين قُتلوا لأنهم كفار كانوا في الحقيقة «كلهم مسيحيين حقيقيين»⁽⁷⁾. وانتقد الاضطهاد كونه سمة بشرية شريرة⁽⁸⁾. وبالنسبة إلى فرانك، فإن الإرادة الفردية الحرة والمعتقد الديني كانا هبة من الله، ولا يجوز فرضهما بالعنف: «حيث روح

(1) المرجع السابق، 573-586.

(2) المصدر نفسه، 575.

(3) كاستيليو، حول الزنادقة، 101.

(4) ويلبر، تاريخ التوحيدية، 1: 37.

(5) المصدر نفسه؛ كاستيليو، حول الزنادقة، 93-94.

(6) كاستيليو، حول الزنادقة، 94.

(7) زاغورين، التسامح، 86.

(8) كاستيليو، حول الزنادقة، 95.

الله، توجد الحرية - لا قيد أو استبداد أو تحيز أو إجبار، بحيث يسحب أي شخص إلى الجنة من شعره أو يدفع أي شخص إلى الجحيم ويحرمه من النعمة التي تمتد إلى جميع البشر. والإنسان وحده يحرم نفسه منها⁽¹⁾.

كان لدى فرانك الكثير مما يقوله عن الأتراك، ولكن من دون حقد معظم معاصريه⁽²⁾. ولم يكن غريبًا عن المعتقدات والممارسات الإسلامية، بعد أن ترجم وصفًا مسيحيًا في القرن الخامس عشر للأتراك عام 1529⁽³⁾. وبعيدًا من إدانة المسلمين، اقترح أن «إحدى علامات تفوقهم هي رفضهم إجبار أي شخص على الدين»، مشيرًا بدقة إلى القرآن وممارسة الإمبراطورية العثمانية⁽⁴⁾. واستشهد بالممارسة العثمانية للتسامح أيضًا رجل دين كاثوليكي فرنسي في أطروحة عام 1554⁽⁵⁾. لذلك، في كلا السياقين البروتستانتين والكاثوليكين خلال القرن السادس عشر، كانت السابقة الإسلامية للتسامح الديني مستعملة لمناقشة الاختلافات الطائفية الأكثر إلحاحًا بين المسيحيين⁽⁶⁾.

بلغ تسامح فرانك مع المسيحيين بالإضافة إلى غير المسيحيين شكل «الإيمان الشامل بالله»⁽⁷⁾. ولا بد من أن ادعاءه قد أدهش معظم معاصريه، «لقد خلق التركي واللوثني على صورة الله مثل الألماني، وكتب الله المحايدين قانونه وكلمته في قلوبهم»⁽⁸⁾. وأصرَّ فرانك:

(1) المرجع السابق، 97-98.

(2) شويل، «التعايش»، 180؛ كاستيلو، حول الزنادقة، 96؛ فرانكو كارديني، أوروبا والإسلام، ترجمة كارولين بيميش (لندن: بلاكيل، 1999)، 147-149.

(3) ستيفن أوزمنت، الروحانية والمعارضة: العقيدة الدينية والاحتجاج الاجتماعي في القرن السادس عشر (نيو هافن: منشورات جامعة ييل، 1973)، 141.

(4) فرانك مقتبس في كاستيلو، حول الزنادقة، 96؛ في القرآن، انظر 2: 256. لاحظ فرانك أيضًا، «يوجد في القسطنطينية أتراك ويوجد مسيحيون ويوجد يهود أيضًا، ثلاثة شعوب يختلف كثيرًا أحدها عن الآخر في الدين. ومع ذلك يعيشون معًا بسلام، وهو ما لن يستطيعوا فعله إذا وُجد اضطهاد».

(5) رأى العالم الفرنسي جان بودان (توفي عام 1596) إحراق سرفيتوس في جنيف؛ انظر كلارينس دانا روبراد، التركي في التاريخ والفكر والأدب الفرنسيين، (1520-1660) (باريس: بوفان، 1941)، 390-391؛ مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 593.

(6) سيستمر هذا الميل بين البروتستانتين حتى القرن السابع عشر؛ انظر أحمد غوني، «ردود أفعال بروتستانتية على الإسلام في الفكر الفرنسي أواخر القرن السابع عشر»، دراسات فرنسية 40 (نيسان 1986): 131-134. لم يكن البروتستانتون الإنكليز الراديكاليون وحدهم في القرن السابع عشر من بنى النموذج العثماني في التسامح الديني. فقد طبق الكاثوليك والبروتستانتون هذا التكتيك المقارن، بداية من القرن السادس عشر. للسابقة الإنكليزية، انظر غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 1-59.

(7) كاستيلو، حول الزنادقة، 97.

(8) اقتبس فرانك المصدر نفسه، 101-102.

ولهذا السبب قلبي ليس غريبًا عن أحد. لدي إختوني بين الأتراك والبابويين [الكاثوليك] واليهود وجميع البشر. ليس لأنهم أتراك ويهود وبابويون وطائفون [زنادقة] أو سبطلون هكذا؛ في المساء سيدعون إلى كرم العنب وينالون الأجر نفسه مثلنا. من الشرق ومن الغرب سيرتفع أبناء إبراهيم خارج الحجارة ويجلسون معه إلى مائدة الله⁽¹⁾.

وهكذا، باعتقاده أن جميع «أولاد إبراهيم» يمكن خلاصهم، بغض النظر عن دينهم، أصبح فرانك مرتكبًا آخر لهرطقة أوريجين.

وبشق طريقها إلى أطروحة كاستيليو، انتشرت أفكار فرانك مطبوعة بترجمات لاتينية وفرنسية وألمانية. وكان النقد القاسي فوراً. إذ سرعان ما أصدر زميل كالفن في سويسرا تفنيذاً يدين الكتاب. واثارت خلافات حول عمل كاستيليو في فرنسا وألمانيا وإيطاليا⁽²⁾. ومن المحتمل أنه عبر عمل كاستيليو المنشور أثرت أفكار فرانك في آراء مينوكيو اللاحقة حول التسامح والخلاص الإسلاميين، اللذين كانا متماثلين جداً، لكن هذا يظل غير مثبت⁽³⁾.

في هولندا، حيث ازدهر التنوع والحرية الدينيان، اكتسب عمل كاستيليو أوسع تقبلاً⁽⁴⁾. وإلى هولندا هرب المعمدانون الإنكليزي أولاً عام 1608، بعدما عانوا من الاضطهاد في بلادهم⁽⁵⁾. وحين عاد أحد هؤلاء اللاجئين الأوائل في النهاية إلى بلاده الأصلية، كان سيقر سياسة رسمية للتسامح نحو المسلمين. لذلك ومع أن عمل كاستيليو لم يكن له تأثير مباشر في الفكر الإنكليزي خلال القرن السابع عشر حول التسامح مع المسلمين، فقد أصبح مدرّكاً بشكل غير مباشر. بدوره كان هذا الفكر الإنكليزي سيصبح الأكثر تأثيراً مباشرة في أفكار أميركية مماثلة في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

(1) المرجع السابق، 97؛ نبيل مطر، الإسلام في بريطانيا، 1558-1685 (نيويورك: منشورات جامعة كامبردج، 1998)، 137.

(2) كاستيليو، حول الزنادقة، 3-4، 107-111.

(3) جينزبرغ، الجين، 51، اقترح هذا.

(4) كاستيليو، حول الزنادقة، 113-117.

(5) هـ. ويلر روبنسن، مقدمة لتوماس هلويز، سيادة الظلم (لندن: مطبعة كينغزغيت، 1935)، 8.

توماس هلويز: معمدان قديم يدعم التسامح مع المسلمين واليهود في لندن، 1612

كان توماس هلويز (نحو -1575 نحو 1614) وهو أحد أوائل المعمدانين الإنكليز، مجبراً على مغادرة الوطن عام 1608 بسبب معتقده الدينية. وفي أُمستردام عام 1612 نشر أطروحة، سيادة الظلم، وهي احتجاج على ظلم الاضطهاد الديني الإنكليزي⁽¹⁾. كان عمله أقدم دفاع باللغة الإنكليزية عن التسامح الديني الشامل الذي يتضمن الزنادقة المسيحيين إلى جانب المسلمين واليهود، ومع أن هذا التجمع لم يكن جديداً، فإن درجة التسامح التي اقترح أن تكون سياسة حكومية فاقت أي شيء جرت مناقشته على القارة. وأعلن هلويز، «ليكونوا زنادقة أو أتراكاً أو يهوداً أو أيّاً كان لا يحق للسلطة الدنيوية معاقبتهم بأي شكل»⁽²⁾. وقد عاد إلى إنكلترا مع كتابه بعد فترة قليلة من نشره.

وكونه معمدانياً، عُدَّ هلويز زنديقاً من مَلِكِه وأغلب إخوته البروتستانتين الإنكليز. وكان قد ضحى بحياة مريحة من أجل معتقده الدينية. ولأنه ابن سيد ريفي بارز، درس القانون، وتزوج، وأنجب سبعة أولاد. لكن ارتباطه بجون سميث (توفي عام 1612)، الزعيم الإنكليزي الأول للحركة المعمدانية، هو الذي دفعه للانفصال عن الكنيسة الإنكليزية وتبني فكرة معمودية المؤمنين البالغين، مما أدى إلى سجن المعمدانين القدماء في إنكلترا. وعندما غادر هلويز إلى هولندا، تخلفت زوجته، جوان، وعانت من السجن بسبب معتقدها⁽³⁾.

كان هلويز يُعدّ المسيحية أفضل دين، في حين أن الأديان الأخرى كلها حافلة بالأخطاء الفادحة، وهو موقف مثل موقف كاستيليو. ولكن على غرار كاستيليو ثانية، رفض أيضاً الإجبار الحكومي بخصوص الدين. لقد كانا كلاهما يتمنيان أن يتحول غير المسيحيين، ولكن بوسائل سلمية⁽⁴⁾. وأعلن هلويز أن الدولة لا يحقّ لها استعمال العنف لإقناع المنشقين المسيحيين أو غير المسيحيين.

(1) المرجع السابق 8-10.

(2) المصدر نفسه، 69. باعتباره «الأول في إنكلترا من يطلب الحرية الشاملة»، انظر مقدمة روبنسن، 13؛ مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 150.

(3) روبنسن، مقدمة لهلويز، سيادة الظلم، 7-8، 10.

(4) المصدر نفسه، 14.

تضمّن دفاعه عن الحرية الدينية للمسلمين مبدئين جديدين متداخلين: فصل الدولة عن السيطرة على الممارسة الدينية، وحرية الفرد الكاملة لتمييز الصواب من الخطأ. وعرف أنه من دون ترسيخ الأولى كسياسة حكومية، لن يكون هناك ضمان للثانية. ولدى عودته إلى إنكلترا عام 1612، يكتشف هلويز بسرعة كم كانت اقتراحاته ضعيفة.

وجّه هلويز التماسه مباشرة إلى الملك جيمس الأول (حكم عام 1603-1625)، مذكّرًا الملك بأنه يملك مجرّد سلطة مدنية على رعاياه، وليست سلطة روحية.

إن مولانا الملك مجرّد ملك دنيوي، وليس له سلطة كملك إلا في القضايا الدنيوية، وإذا كان شعب الملوك رعية مطبوعة وحقيقية، تمثل لجميع القوانين البشرية التي وضعها الملك، فإن مولانا الملك لن يطلب أكثر: بالنسبة إلى البشر دين الله هو بين الله وبينهم؛ والملك ليس مسؤولاً عنه، ولا يمكن للملك أن يكون حكمًا بين الله والإنسان⁽¹⁾.

في نهاية هذا البيان الجريء أضاف هلويز حكمه بأنه ما دام رعايا الملك ملتزمين بالقانون، فلا يحقّ له التدخل في حياتهم الروحية، حتى إذا اعتنقوا الإسلام أو اليهودية.

في ذلك الوقت، زار مسلمون من الإمبراطورية العثمانية والسلطات الأفريقية الشمالية لندن في مهمات دبلوماسية وتجارية، ولكن لم يُعدّ أحدهم من سكان المملكة⁽²⁾. كان يوجد أقل من أربعة آلاف يهودي عندما طُردوا رسميًا وبالكامل من إنكلترا عام 1290. ومع أن الذين هربوا منهم إلى لندن من محكمة التفتيش الإسبانية في منتصف القرن السادس عشر كانوا أقلية، فإن مجموعة صغيرة قد اختفت حين كتب هلويز أطروحته⁽³⁾. لذلك كان ذكر هؤلاء السكان الافتراضيين بادرة رمزية بشكل أكثر ضمن المحاولة الأكبر للتسامح الديني الشامل فعلاً. وفي الحقيقة، بعد إعداد قضيته لحماية الزنادقة والأتراك واليهود، أضاف المعمدان، «أو غيره»، طالبًا التسامح مع كل شخص من كل دين من دون استثناء، بمن فيهم حتى غير المسيحيين الأكثر إثارة للربح والكراهية.

(1) هلويز، سيادة الظلم، 69.

(2) نيل مطر، الأتراك والبربر والإنكليز في عصر الاكتشاف (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 1999)، 9-42.

(3) سيسيل روث، «إنكلترا»، في الموسوعة اليهودية، إعداد مايكل برنباوم وفريد سكونيك، 16 جزءًا (ديترويت: مرجع ماكملان الولايات المتحدة الأمريكية، 2007)، 6: 412-413.

كان اقتراح هلويز لاتخاذ التسامح الديني الشامل سياسة رسمية من المؤكد سيزعج جيمس الأول، الذي كان ملكاً رئيساً أعلى للكنيسة الإنكليزية أيضاً. فقد جعلته كلمات هلويز هكذا ليس مجرد زنديق بل خائن. وكان الأمر المدمر أكثر حتى من فكرته عن التسامح مع المسلمين واليهود والزنادقة المسيحيين دعوة هذا المعمدان لإنهاء اضطهاد الكاثوليك الإنكليز⁽¹⁾. وفي 5 تشرين الثاني/ نوفمبر 1605، خلال حكم الملك البروتستانتي جيمس، استاء الكاثوليك من نفي كهنتهم الذين خططوا من دون نجاح لتفجير البرلمان، وتم إعدام المتآمرين. وكان هلويز سيشجب هذه الفوضى من أي شخص من أي دين، لكن الكاثوليكين كانوا آنذاك على الرغم من ذلك ليسوا أكثر في إنكلترا فحسب، بل مشتبه بهم عالمياً، وبالتالي لم يتمتعوا بحقوق مدنية كاملة.

كذلك لدى عودته إلى إنكلترا، أسس هلويز أول كنيسة معمدانية للبلاد في لندن⁽²⁾، بإدراك كامل «للكلفة والخطر» اللذين ظلت معتقداته تسببهما له⁽³⁾. ومع أنه ربما لم يكن قادراً قط على تقديم عمله للملك جيمس شخصياً كما نوى⁽⁴⁾، فمن الواضح أنه فهم الغضب الملكي، وكتب «ليس مولانا الملك سوى غيار ورماد مثلنا... ومع أنه سيقتلنا فإننا سنخبره بالحقيقة»⁽⁵⁾. وفعلاً، بعد قليل من عودته، ألقى هلويز في سجن نيوغيت، ولم يسترد حريته قط. ومات هناك في وقت ما بين عامي 1614 و1616⁽⁶⁾.

ومع هذا، فقد أحدثت دعوة هلويز الملحة لفصل الحكومة عن الشؤون الدينية مساهمة فريدة ومدوية لمدى فكرة لم تكن لتموت معه في إنكلترا⁽⁷⁾. وعلى غرار جون سميث، عرّف هلويز المدى الصحيح للتأثير الحكومي بأنه مدني تماماً، استناداً إلى قسم من لوحي الوصايا العشر. كان اللوح الأول، كما لاحظ سميث، يتعلق بالأوامر حول عبادة

(1) روبنسن، مقدمة لهلويز، سيادة الظلم، 14.

(2) المصدر نفسه، 9.

(3) هلويز، سيادة الظلم، 212.

(4) روبنسن، مقدمة لهلويز، سيادة الظلم، 10.

(5) هلويز، سيادة الظلم، 42.

(6) روبنسن، مقدمة لهلويز، سيادة الظلم، 13؛ وليم ر. إستب، ثورة ضمن الثورة: التعديل الأول في السياق التاريخي، 1789-1612 (غراندي رابيدز، ماستشوستس: وليم ب. إيردمانز، 1990)، 50-58.

(7) ل. ه. بترفيلد، «جون ليلاند الأكبر، جيفرسوني متجول»، إجراءات المجتمع الأثري الأميركي 62 (تشرين الأول 1952): 164.

الله. وخصت «أمور الضمير» كما عرّفها سميث. وزعم أن اللوح الثاني احتوى على خمسة أوامر كانت بدقة للتنفيذ المدني:

لا يحق للحاكم وفق منصبه التدخل بالدين أو أمور الضمير، وإجبار أو إرغام الناس على هذا الشكل أو ذاك من الدين أو العقيدة، بل عليه ترك الدين المسيحي حرّاً لضمير كل إنسان، والتعامل مع التجاوزات المدنية فقط (رومية: 13)، والإساءات وأخطاء الإنسان ضد الإنسان في القتل والزنا والسرقة، إلخ، لأن المسيح فقط هو الملك والمشرّع للكنيسة والضمير (رسالة يعقوب: 4: 12)⁽¹⁾.

حدّد سميث تدخّل الملك (أو القاضي) في الأمور الدينية على المسيحيين. ووَسَّع هلويز المجال إلى شكل من التسامح الشامل، الذي تضمّن ليس مجرد الزنادقة المسيحيين بل تضمّن المسلمين واليهود أيضاً⁽²⁾.

هذا التضمين البالغ الأهمية للمسلمين في الدفاع عن الحرية الدينية لن يمر من دون ملاحظة روجر وليمز، وهو إنكليزي سيتحدّى الحكومة الدينية البيوريتانية في ماستشوستس. فقد اعترض على فكرة أن «الحرية المسيحية» خوّلت المستعمرة لاضطهاد أو سجن المنشقين المسيحيين أو قتلهم، بمن فيهم المعمدانيون والكويكربون والأنجليكانيون والكاثوليك، بالإضافة إلى كل من هو غير مسيحي⁽³⁾. وفي ابتكار بديل لمستعمرته في جزيرة رود، كان وليمز، المعمداني لفترة قصيرة، سيحاول التجربة الأولى في «حرية الروح». وكانت مستوطنته ستصبح ملجأ تكون فيه حقوق الضمير والحرية الدينية آمنة من الرقابة الحكومية للمرة الأولى في أميركا القرن السابع عشر. وكان سيرحّب في مستعمرته بأي شخص تعرّض للاضطهاد بسبب معتقداته الدينية، بمن في ذلك المسلمون⁽⁴⁾.

(1) اقتبس سميث المرجع السابق.

(2) هلويز، سيادة الظلم، 69.

(3) أخذت هذا التعريف من ديفيد هاكيت فيشير، بذرة بريطانية: أربع عادات شعبية بريطانية في أميركا (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1991)، 293.

(4) إدوين إس. غوستاد، روجر وليمز (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2005)، 96.

روجر وليمز والمسلمون، «حرية الروح» وفصل الدين عن الدولة في أميركا الشمالية، 1644

كان روجر وليمز (نحو 1606-1683)، الذي ترك الكنيسة الأنغليكانية إلى البيوريتانية وهو في جامعة كمبردج، قد أصبح كاهنًا قبل مغادرة إنكلترا إلى مستعمرة خليج ماستشوستس عام 1631. لكنه سيتم إبعاده بعد أربع سنوات، إثر خلافه مع المؤسسة البيوريتانية هناك. وكان قد طالب بقطع جميع الروابط البيوريتانية مع الكنيسة الأنغليكانية في إنكلترا، ورفض أيضًا مطالبات بيوريتانية بأرض عدّها أنها قانونيًا تخصّ الأميركيين الأصليين⁽¹⁾. وبشكل مستفز أكثر أيضًا أصّر على أن الحكم الديني البيوريتاني في خليج ماستشوستس لم يكن يملك الحقّ بفرض إرادته على الأفراد في أمور دينية⁽²⁾. وعلى غرار هلويز والمعمدانين الأوائل، اعتقد بأن اللوح المدني الثاني من الوصايا العشر فقط هو المجال الصحيح للدولة⁽³⁾.

نُفي وليمز عام 1635 خلال شتاء نيو إنغلند القاسي، وطلب اللجوء لدى قبيلة ناراجانست الأميركية الأصلية جنوبًا⁽⁴⁾. وفي عام 1636 اشترى أرضًا منهم، وأسس بلدة دعاها بروفيدانس امتنانًا لنجاته⁽⁵⁾. وفي عام 1644، بعد ما يزيد قليلًا على ثلاثين سنة من اقتراح المعمدان هلويز الجريء، كتب وليمز أطروحة خاصة به. وبتأثره من دون شك بالمعمداني الأول، أدان وليمز دور كالفن باستشهاد سرفيتوس في جنيف. وربما يكون قد قرأ عمل كاستيليو أيضًا⁽⁶⁾. ومثل مينوكيو وكاستيليو وفرانك قبله، كان لدى وليمز الكثير مما يقوله حول حقوق المسلمين واليهود، ولكن على عكس مينوكيو وفرانك، عدّ المسيحية متفوقة، كما فعل كاستيليو وهلويز⁽⁷⁾.

(1) زاغورين، النسامح، 198-199.

(2) غوستاد، روجر وليمز، 19-20.

(3) زاغورين، النسامح، 198.

(4) غوستاد، روجر وليمز، 22.

(5) زاغورين، النسامح، 199.

(6) روجر وليمز، إيمان الاضطهاد الدموي، إعداد صموئيل ل. كالدويل، الجزء 3 من الكتابات الكاملة لروجر وليمز (نيويورك: روسل وروسيل، 1963)، 3: 52؛ زاغورين، النسامح، 200. أقدم شكري إلى هولي ستايدر لاقتراحه أولًا أن أبحث في روجر وليمز. لمناقشة متأنية حول تأثير وليمز في حرية الضمير التي تتضمن إشاراته إلى المسلمين، انظر مارثا نوسباوم، حرية الضمير: دفاعًا عن تقليد أميركا في المساواة الدينية (نيويورك: كتب أساسية، 2010)، 34، 37، 50، 66. الفكرة بأن وليمز ضمّن الإسلام على أنه دين أميركي محتمل ذكرها أكبر أحمد، رحلة إلى أميركا: تحدي الإسلام (واشنطن العاصمة: مطبعة مؤسسة بروكنغز، 2010)، 46-50.

(7) غوستاد، روجر وليمز، 107.

كما ورد ذكره في الفصل السابق، كان وليمز مدرّكاً لمبدأ الإسلام الأساسي حول أن النبي آخر الرُّسل في تسلسل تضمّن الأنبياء العبريين والمسيح. لكنه رفض هذا المفهوم تماماً، وحكم على النبي بالجحيم لأنه مخادع ضلل أتباعه⁽¹⁾. وعلى عكس مينوكيو وفرانك، لن يكون ثمة خلاص للمسلمين في معتقدات وليمز الدينية. وهو لم ينكر، في أيّ حال، حق المسلمين بالإيمان، حتى بما عرّفه بأنه دينهم «المزيف»⁽²⁾. وبدلاً من ذلك، دافع عن حريتهم في تمييز الصواب من الخطأ، إلى جانب جميع المؤمنين الآخرين، من تدخل الدولة. وهكذا وسع إبعاد وليمز للحكومة عن الأمور الروحية حتى حق الفرد باعتناق مذهب انتقده شخصياً، وفاز تحامله بتفضيل الحقوق الطبيعية لأي شخص في التمسك بدينه. ولا حاجة إلى القول إن هذه كانت فكرة غير مقبولة في أميركا البروتستانتية، وكان سيجري اختبار إمكانية تحقيقها في بروفيانس.

لأنه رجل إيمان عميق شك في الدين المنظم، أدرك وليمز حساسية جميع الأفراد الأخلاقية لأنها سمة إنسانيتهم الشاملة⁽³⁾. وأنكر محاولات التحويل الإجباري، وعرض آنذاك حماية الذين يعانون أحياناً اضطهاداً عنيفاً من إخوتهم المسيحيين. ومع إسهابه جوهرياً في آراء عبّر عنها معمدانيون مثل هلويز، أصبح أول من يضع مثل هذه النظريات عن «التسامح»، وهي كلمة استعملها كثيراً لكنه كرهها كما يبدو، مع ما سمّاه «حرية الروح» في الممارسة، وليُعَدّ في النهاية «مدافع الأمة العظيم الأول عن الحرية الطبيعية والدينية»⁽⁴⁾. وفي تبنيّه للتسامح العالمي، ضمّن إشارات كثيرة واضحة إلى المسلمين واليهود⁽⁵⁾.

كان احتجاج وليمز على معاملته في ماستشوستس، الإيمان الدموي، حول الاضطهاد من أجل قضية الضمير، قد نشر في لندن عام 1644، عندما رجع وليمز إلى هناك للمطالبة

(1) روجر وليمز، جورج فوكس يخرج من جحوره، إعداد القس ج. لويس ديمان، الجزء 5 من الكتابات الكاملة لروجر وليمز (نيويورك: روسل وروسل، 1963)، 125.

(2) نوسباوم، حرية الضمير، 37، 68.

(3) غوستاد، روجر وليمز، 95-96.

(4) المصدر نفسه، 115؛ «حرية الروح» ناقش في وليم ج. ماكلوغلين، حرية الروح: صراع المعمدانيين في نيو إنغلند، 1630-1833 (هانوفر، نيو هامبشير: منشورات جامعة براون / منشورات جامعة نيو إنغلند، 1991)، 19-20؛ تعريف وليمز مقتبس في كامن، التسامح، 187؛ زاغورين، التسامح، 196-208.

(5) وليمز، جورج فوكس، 5: 125، 240؛ توماس س. كيد، «اهل الاقْتداء بمحمد أسوأ من الشيطان؟» استغلالات أميركية مبكرة للإسلام، تاريخ الكنيسة 72، رقم 4 (كانون الأول 2003): 777-778؛ توماس س. كيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام: الثقافة الإنجيلية والمسلمون من الفترة الاستعمارية إلى عصر الإرهاب (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 2009)، 10-11.

بدستور برلماني للمنطقة التي فيها اليوم ولاية جزيرة رود. وباستفادته من فرصة أن يصبح على ود مع اللورد الوصي على العرش، أوليفر كرومويل، والشاعر جون ميلتن، تمتى تأكيد قضيته للتحرر من تدخّل الدولة في جميع الأمور الروحية على جانبي الأطلسي بتوجيه رسالته إلى البرلمان⁽¹⁾.

بصياغته على شكل حوار بين الحقيقة والسلام، يُعدّ عمل وليمز الإيمان الدموي استطرادياً وتكرارياً، لكنه ممتلئ بالأفكار الفذة. وما رَوّع القراء في إنكلترا كثيراً أنه أحرق علناً بعد شهر من نشره، لكن وليمز رجع إلى مستعمرته في جزيرة رود ومعه الكثير من النسخ، بقصد ألا يتم تجاهله، خصوصاً في مستعمرة ماستشوستس التي كان قد طرد منها⁽²⁾. كانت كلمة «الدموي» في العنوان تعني «الجامح»، لكنها لمّحت أيضاً إلى ذكرى وليمز المؤلمة عن الاضطهاد الديني العنيف في أوروبا: «إن دماء عدة مئات الآلاف من أرواح البروتستانتين والبابويين التي أريقَت في حروب العصور الحالية والسابقة، من أجل ضمائرهم، غير مطلوبة ولا مقبولة من المسيح، أمير السلام»⁽³⁾.

ركّز الإيمان الدموي في التعصب السياسي والديني المسيحي، لكن هناك أيضاً عدة إشارات استراتيجية مبثّرة عبر الأطروحة - ثلاث عشرة بمجموعها - إلى التسامح مع المسلمين. وعندما عدّد الأطروحات الاثنتي عشرة الأول، خصوصاً في مقدمته، صَنَّفها وليمز بأنها سدس منع العنف ضد غير المسيحيين، بمن فيهم الأتراك أو المسلمون:

إنها إرادة الله وأمره، (منذ مجيء ابنه، السيد المسيح) أن يُمنح سماح لجميع الناس في جميع الأمم والدول من أكثر الضمائر والعبادات الوثنية أو التركية أو اليهودية أو المعادية للمسيحية: وهم فقط يجب القتال ضدهم بذلك السيف القادر فقط (في أمور الروح) على الغزو، وهو سيف روح الآلهة، كلمة الله⁽⁴⁾.

مثل كاستيليو، ظهرَ وليمز هنا محتفظاً بالأمل لتحويل غير المسيحيين السلمي، ومع ذلك تقترح أطروحته الثامنة والتاسعة أنه في أمور الروح أو الضمير، يجب ألا يعاني الفرد من إجبار الدولة العنيف، وهو التماس مبكر للحرية الدينية من السيطرة المدنية. في أيّ

(1) غوستاد، روجر وليمز، 66، 75.

(2) المصدر نفسه، 100.

(3) المصدر نفسه، 93-94؛ وليمز، الإيمان الدموي، 3: 3.

(4) وليمز، الإيمان الدموي، 3: 3.

حال، بدا وليمز لاحقاً أنه يرفض حتى الإقناع في تحويل اليهود والمسلمين. وبدلاً من ذلك، طالب بإنهاء «رغباتنا وآمالنا في تحويل اليهود إلى المسيح»، بتعابير احتوت ضمناً على «آمال» للمسلمين أيضاً⁽¹⁾.

أصبح ربط وليمز للأتراك واليهود والوثنيين (الذي عنى بهم الأميركيين الأصليين) مجموعة ثلاثية ثابتة في عمله «ضد عقيدة الاضطهاد بسبب الضمير الدائمة». وكان أكثر من مؤرخ قد ناقش بأن ذكر وليمز المتكرر لليهود مع الأتراك والوثنيين كشف فقط نية لوضع اليهود مع «الأجنبي النموذجي خارج حدود المسيحية»⁽²⁾. لكن رسالة وليمز الأساسية توضح أنه يجب عدم استثناء أحد من الحقوق الشاملة التي اقترحها: حرية الضمير والتحرر من الاضطهاد. وناقش بأن المسلمين واليهود كلهم استحقوا ما تمتع به جميع المسيحيين، وتقع مسؤولية هذا التغيير الاجتماعي على الغالبية المسيحية:

يرقد جبلان من الذنب الباكي بشكل ثقيل على ظهور كل من يذكر اسم المسيح في نظر اليهود والأتراك والوثنيين.

أولاً، تجديف بدعهم وخرافاتهم الوثنية، ومعظم حواراتهم غير المسيحية.

ثانياً، الظلم والدمار غير المتدين وغير الإنساني الدامي خلف قناع أو ستار اسم المسيح، إلخ⁽³⁾.

برأي وليمز، لم يمنع الخطأ الديني غير المسيحيين، بمن فيهم المسلمون واليهود، من كونهم رعايا موالين، وبالتالي لم يمثلوا أي قاعدة للإجبار الرسمي، الذي كان مجاله الصحيح النظام والسلام المدنيين⁽⁴⁾:

وأنا أسأل في ما إذا كان هؤلاء الذين يسهبون في عبادات أو أديان أخرى (اليهود

(1) المرجع السابق، 3: 3-4.

(2) مقتبس في نعمي و. كوهين، اليهود في أميركا المسيحية: السعي للمساواة الدينية (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1992)، 17. ثمة رأي آخر لاستعمال «الأتراك» مع الوثنيين يوحى بأن المسلمين المرتبطين مع اليهود «لم يكونوا على الطائفة نفسها مع المسيحية»؛ انظر ماكسويل هـ. موريس، «روجر وليمز واليهود»، الأرشيفات اليهودية الأميركية 3 (كانون الثاني 1951): 27.

(3) وليمز، الإيمان الدموي، 3: 11.

(4) مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 327.

أو الأتراك أو أعداء المسيحية) ليسوا رعايا مسالمين وهادئين، وجيران محبين ومساعدين ومتعاملين عادلين ومنصفين وصادقين وموالين للحكومة المدنية؟ من الواضح أنه ممكن نتيجة كل منطق وتجربة في الكثير من المدن والممالك المزدهرة في العالم، ولذلك لا يسيؤون إلى الدولة والسلام المدني؛ ولا يتعرضون لعقاب السيف المدني⁽¹⁾...

يمكن بكلمات وليمز سماع إشارات إلى سوابق متسامحة. كون الجيران غير المسيحيين «مسالمين» لكنهم «محبون ومساعدون» يردّد أيضًا صدى القاعدة الذهبية، في حين أن «المنطق والتجربة في الكثير من المدن والممالك المزدهرة الأخرى» قد يلمّحان إلى هولندا، حيث التسامح الديني لجميع المسيحيين، بمن فيهم اليهود، قد لوحظ في إنكلترا كونه مساهمة إيجابية مباشرة لنجاحهم الوطني في العمل والتجارة⁽²⁾.

تحدث أطروحة وليمز الأساس نفسه لحكومة خليج ماستشوستس الدينية التي طرده، خصوصًا الكاهن جون كوتون (توفي عام 1652)، الذي ساعدت سلطته الدينية في فرض نفي وليمز السياسي والذي كرّس وليمز جهده لتفنيده⁽³⁾. قبل خمس سنوات، في حوار حول الحكومة المدنية، حذّر كوتون من أخطار السماح «للزنادقة» والمسلمين بالتدخل في النظام الديني البيوريتاني والسياسي الراسخ⁽⁴⁾. وبإصراره على أن الذين على وفاق روحي كامل مع مذهب الكومنولث البيوريتاني فقط يجب السماح لهم بالحكم، أكد كوتون أن هذا المبدأ نفسه يدعم الحكم الإسلامي في الإمبراطورية العثمانية: «نعم، في تركيا نفسها، إنهم حريصون على أن لا أحد سوى رجل مكرس لمحمد يتولى منصبًا عامًا». وكان ما عدّه كوتون أساسيًا في كومنولثه المسيحي (والآخرين كلهم) هو «شكل من الحكومة يساعد على نحو أفضل في ترسيخ دينهم»، كونه الوحيد «الراسخ في الدولة المدنية»⁽⁵⁾. وفي المقابل لم ير وليمز أي ضرورة، بل مجرد أذى من هذا الفصل لدور الحكومة الروحي والمدني.

(1) وليمز، الإيمان الدموي، 3: 142. إن أهمية آراء وليمز حول المسلمين بأنهم كائنات متسامحة أوجدها براءة مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 327.

(2) كامن، التسامح، 181.

(3) غوستاد، روجر وليمز، 16-20.

(4) جون كوتون، «حوار حول الحكومة المدنية»، في الحقوق المقدسة للضمير: قراءات مختارة حول الحرية الدينية وعلاقات الدولة بالكنيسة في التأسيس الأميركي، إعداد دانيال ل. درايسباخ ومارك ديفيد هول (إنديانابوليس: صندوق تمويل الحرية، 2009)، 133.

(5) المصدر نفسه، 145.

مستشهداً بإنجيل متى ناقش وليمز بأنه لم يكن للبشر تقرير قلع «الزوان» أو الأعشاب الضارة من الحديقة. وناقش بأن المسيح نفسه أدان إبادة الزنادقة المسيحيين وغير المسيحيين لأنهم زوان بين الحنطة المسيحية، والحكم الشرعي الوحيد سيتم عند المحيء الثاني، الذي يعتقد أنه وشيك: «يأمر المسيح بترك الزوان والحنطة ينموان معاً إلى الحصاد (متى 13: 30، 38)»⁽¹⁾. لا يشارك وليمز في بدعة أن الجميع يمكن خلاصهم، بغض النظر عن دينهم، معتقداً أن إمكانية خلاص غير المسيحيين قائمة، لكنه يصرّ على أن مصير المسيحيين وغير المسيحيين معاً سيتقرر يوم الحساب. وخلال ذلك، يظل نموذج المسيح أفضل حجة ضد الاضطهاد الديني على الأرض: «يدعو المسيح إلى التسامح، وليس إلى الإدانة القاسية»⁽²⁾. استعمل وليمز، خلافاً لسابقه، كثيراً كلمة «تسامح»، مع أنه أكد قداسة الضمير، كما فعل المعمدان المبكر سميت.

في عام 1647، رد جون كوتون على ما عدّه أفكاراً غريبة في مقالة أخرى عنوانها الإيمان الدموي، الذي غُسل وأصبح ناصباً بدم الحمل. وبعد تأكيده بأنه لم يضطهد وليمز شخصياً، رفض كوتون مقارنة وليمز للتسامح وترك الحكم لله كما أتى وصفه في إنجيل متى؛ وكان عمل ذلك يعني السماح بانتشار «عدوى خطيرة وكرهية»⁽³⁾. وكانت لدى وليمز الكلمة النهائية عام 1652، السنة الأخيرة في حياة كوتون، عندما نشر هجوماً آخر ضده في الإيمان الدامي والآن أكثر دموية. وبمخاطبة البرلمان الإنكليزي، استشهدت مقالة وليمز الجديدة بنموذج هولندا، التي كما قال «دفعت ثمنًا باهظاً لشراء حرياتنا»، لكنها تعلمت أخيراً «ذلك الدرس السيئ في إطلاق حرية ضمائر جميع البشر بشكل مطلق»⁽⁴⁾.

كان وليمز، على الأقل لبضعة أشهر عام 1638 أو 1639، معمدانياً⁽⁵⁾. وفي الحقيقة، لقد ساعد على تأسيس أول كنسية أميركية معمدانية في بروفيدانس، لكنه بدأ يأسف لقراره

(1) وليمز، الإيمان الدموي، 3: 43. آيات العهد الجديد التي أشار إليها وليمز كانت هذه: «دعوها ينميان معاً إلى الحصاد، وفي وقت الحصاد أقول للحصادين: اجمعوا أولاً الزوان واحزموه حزمًا ليحرق، وأما الحنطة فاجمعوها إلى مخزني» (إنجيل متى 13: 30)، و«الحقل هو العالم. والزرع الجيد هو بنو الملكوت. والزوان هو بنو الشرير» (إنجيل متى 13: 38)، كتاب الملك جيمس المقدس.

(2) المصدر نفسه؛ زاغورين، التسامح، 202.

(3) غوستاد، روجر وليمز، 100؛ مقتبس في 102.

(4) وليمز، الإيمان الدموي، 3: 10.

(5) لكلر، التسامح، 2: 467؛ غوستاد، روجر وليمز، 52. يختلف الاثنان حول إن كانت 1639 أو 1638 السنة التي انضم فيها وليمز إلى العقيدة المعمدانية لفترة قصيرة.

بالانضمام بعد بضعة أشهر⁽¹⁾. وفي النهاية، مع أن وليمز أدرك أن ما من كنيسة منظمة دنيوية يمكن أن تلبّي حاجاته، كان سيستمر في الترحيب بهروب المعمدانيين من الاضطهاد في ماستشوستس إلى جزيرة رود، وكذلك الكويكريون، وهم طائفة تعرضت للاضطهاد في كل من إنكلترا وأميركا الشمالية. وهكذا كان تسامحه المبدئي بحيث إن الملجأ الذي منحه للكويكريين جاء على الرغم من معارضته للزعماء الكويكريين في نيويورك طوال ثلاثة أيام عام 1672 وكتابة مقالة تهاجم معتقداتهم عام 1676⁽²⁾.

في عام 1655، خلال عمله رئيسًا منتخبًا لمزارع بروفيدانس، وصف وليمز رؤيته للحكومة المثالية بأنها هي التي تفسح المجال للمسلمين واليهود والكاثوليك ما داموا يطيعون السلطة المدنية في الأمور الدنيوية⁽³⁾. وبعد عقد تقريبًا من تخيله للتسامح الشامل أولاً، تبنّى وليمز استعارة جديدة لتعريف مجتمعه المثالي⁽⁴⁾:

تذهب هناك الكثير من السفن إلى البحر، مع عدة مئات من الأرواح في سفينة واحدة، الذين رخاؤهم وبلاؤهم مشتركان، وهي صورة حقيقية لكومنولث، أو مجموعة أو مجتمع بشري. وقد يحدث أحياناً أن كلاً من البابويين والبروتستانتين واليهود والأتراك قد يركبون سفينة واحدة؛ وعلى هذا الافتراض أؤكد بأن حرية الضمير كلها، التي التمسّت من أجلها دائماً، تنقلب ضد هذين المفضلين - بحيث لا أحد من البابويين أو البروتستانتين أو اليهود أو الأتراك يكون مجبراً على المجيء إلى صلوات السفينة أو عبادتها، إذا كانوا يمارسون أيّاً منها. وأضيف أكثر بأنني لم أنكر قطّ، على الرغم من هذه الحرية، أن على قبطان السفينة توجيه مسار السفينة، نعم، وكذلك المحافظة على العدالة والسلام والهدوء وممارستها بين البحارة وجميع المسافرين معاً⁽⁵⁾.

(1) غوستاد، روجر وليمز، 52-53.

(2) جيمس هتسن، الدولة والكنيسة: القرنان الأولان (نيويورك: منشورات جامعة كامبردج، 2008)، 24؛ غوستاد، روجر وليمز، 53، 107-108.

(3) في أيّ حال، جرت مناقشة وضع الكاثوليك في جزيرة رود لوليمز. لفكرة كون الكاثوليك استثناء دعمه الوحيد الشامل خلاف ذلك للحرية الدينية، انظر هتسن، الدولة والكنيسة، 24. في المقابل، فكرة أن دستور وليمز «لم يرقم بأي استثناءات... ولم ينكر أي امتيازات مدنية للروم الكاثوليك» روج لها ماكلوغلين، حرية الروح، 261؛ نوسباوم، حرية الضمير، 50، 66.

(4) غوستاد، روجر وليمز، 106-107.

(5) روجر وليمز، «إلى بلدة بروفيدانس»، في رسائل روجر وليمز، إعداد جون روسل بارتليت، الكتابات الكاملة لروجر وليمز (نيويورك: روسل وروسل، 1963)، 6: 278-279؛ نوسباوم، حرية الضمير، 50.

في نموذج وليمز المثالي، المجتمع الشامل دينيًا، قد يرفض المسافرون حتى أن يأتوا إلى الصلوات⁽¹⁾. وفي انتقاد شديد لماستشوستس البيوريتانية، وصف نموذجه بأنه «الصورة الحقيقية لكونولث»، لمجتمع «رخاؤه وبلاؤه» مشترك للجميع.

في الحقيقة، لم يطلب مسلمون أو يهود أو كاثوليك الانضمام إلى تجربة وليمز في الحرية والتعددية الدينية. وفي عام 1656 أو 1658، وصل بضعة يهود من إسبانيا والبرتغال إلى نيويورك، ليغادروا فورًا قبل وصول مجموعة ثانية عام 1678⁽²⁾. لكنهم عاشوا خارج سلطة وليمز القضائية في بروفيانس. لذلك لا توجد طريقة لمعرفة ما إذا كانت المساواة السياسية لغير المسيحيين الذين شكّلوا باستمرار جزءًا من كتاباته ستطبق عمليًا⁽³⁾. ومع ذلك، يبدو محتملًا على أقل تقدير «أنه قدّم لأتباع الإسلام مأوى آمنًا في بروفيانس. وقد احتقر وناقش وذم معتقدات الكويكرين بمقارنتهم بالمسلمين، ومع ذلك واصل وليمز عمليًا تقديم مكان محمي للكويكرين في مستعمرته.

التسامح في الممارسة الأميركية: احتجاج فلاشينغ، 1657

بعد سنتين من تأطير وليمز لرؤيته حول سفينة الدولة المتعددة دينيًا، كان واحد وثلاثون من سكان منطقة فلاشينغ الهولندية، في أمستردام الجديدة (الآن لونغ آيلند، في نيويورك)، سيدعمون حماية متسامحة مماثلة لكل من المسيحيين وغير المسيحيين. لم يسبق أن قرؤوا روجر وليمز، ولكن كما كان وليمز نفسه مدرّكًا جيدًا، كان للهولنديين تاريخهم الخاص من التسامح الديني. وكانت حرية الضمير مضمونة بالمادة 13 من اتحاد أوترخت الهولندي عام 1579⁽⁴⁾. ولكن كم كانت هذه السابقة قابلة للتطبيق عبر الأطلسي؟ سيصبح ذلك واضحًا عندما يتعرض مبدأ حرية الضمير للتهديد عام 1657.

(1) أحمد، رحلة، 46-50.

(2) جيكوب ر. ماركوس، اليهودي الأمريكي الاستعماري، 3 أجزاء (ديترويت: منشورات جامعة وين الرسمية، 1970)، 314-315.

(3) لفرضية أن وليمز لم يضمن المسلمين أو اليهود في تولي الوظائف، على الرغم من «حريتهم في العبادة ومساواتهم أمام المحاكم»، انظر موريس، «روجر وليمز واليهود»، 27.

(4) أتبع كابلان في مناقشته المفيدة للقسم العملي من العبادة العامة والخاصة والمعارضة الدينية في هولندا؛ انظر كابلان، مقسم بالدين، 177-178.

مثل البيوريتانيين في ماستشوستس، خشيت السلطات الهولندية انتشار الطوائف البروتستانتية خارج تقليدها، وخصوصًا المعمدانين والكويكرين⁽¹⁾. «وأمر» بيتر ستوفيسانت، المدير الهولندي العام للمنطقة، «ألا تبقى لقاءات سرية أو اجتماعات في هذا الإقليم» ما عدا التابعة للكنيسة الهولندية الكالفنية⁽²⁾. ووفقًا للقانون الهولندي، جرى تعريف «اللقاء السري» بأنه اجتماع عام للعبادة تضمن الكثير من الأسر، وكان ممارسة قانونية لكنيسة الدولة الهولندية الكالفنية، ولكن ليس لأديان أخرى في هولندا⁽³⁾. وبينما لم يكن يلغي ضمان حرية الضمير، هدد ستوفيسانت بتقليل حرية العبادة العامة للذين خارج كنيسة الدولة. لكن هذا التمييز بين المعتقد الديني الفردي والممارسة العامة لم يكن مقبولاً لبعض سكان مستعمرة ستوفيسانت⁽⁴⁾.

وقع واحد وثلاثون من سكان فلاشينغ وجامايكا على ما سيُعرف لاحقًا باحتجاج فلاشينغ، الذي ميّزه بدهاء نيل كميل بأنه «تعددية ثقافية في القرن السابع عشر... وامتد حتى إلى اليهود والإسلام»⁽⁵⁾. اتهم الموقعون ستوفيسانت بالتدخل في أمور الضمير ورفضوا المشاركة فيما عدّوه اضطهاد الكويكرين والمعمدانين. وبدلاً من ذلك شجعوا شكلاً من «التضمين المسيحي»، الذي كان له آنذاك أسبقيات في جزيرة رود وإنكلترا والقارة الأوروبية⁽⁶⁾:

لذلك نرغب في هذه الحالة ألا نحكم خشية أن يحكمونا ولا ندين خشية أن ندان ولكن لنترك كل شخص يقف ويسقط وحده. يا سيدي إننا ملزمون بالقانون لفعل الخير نحو جميع البشر، خصوصًا الذين من العائلة الدينية⁽⁷⁾.

بالإضافة إلى إعلان فردية الدين، أكد الموقعون بأن الدولة كانت عاجزة عن التوسط

(1) كميل، قلعة الروح، 869.

(2) المصدر نفسه مقتبس.

(3) يعرف كابلان الكلمة، مقسم بالدين، 178.

(4) كميل، قلعة الروح، 871.

(5) المصدر نفسه، 875.

(6) اقتبست تعبير كميل «التضمين» في وصف احتجاج فلاشينغ؛ المصدر نفسه.

(7) «احتجاج فلاشينغ، 1657»، في الحقوق المقدسة للضمير: قراءات مختارة حول الحرية الدينية وعلاقات الكنيسة بالدولة في التأسيس الأميركي، إعداد دانيال ل. درايسباخ ومارك ديفيد هول (إنديانابوليس: صندوق تمويل الحرية، 2009)، 108-109.

للخلاص البشري: «من سيدافع عنا في حالة الضمير بين الله وأرواحنا، إن سلطة هذا العالم لا يمكن أن تهاجمنا ولا تعذرنا لأنه إذا برر الله من يمكنه أن يدين وإذا أدان الله لا يمكن لأحد أن يبرر»⁽¹⁾.

بالإشارة إلى المعيار في موطنهم هولندا لحرية الضمير التي تضمنت المسلمين (أي الأتراك والمصريين) واليهود، أكدوا أن:

قانون السلام والمحبة والحرية في الولايات المتحدة امتد إلى الأتراك واليهود والمصريين لأنهم يُعدّون أبناء آدم وهو مجد دولة هولندا الخارجي، لذلك فإن المحبة والسلام والحرية تمتد إلى جميع من يدينون في يسوع المسيح الكراهية والحرب والعبودية... ويرغبون أن يفعلوا مع جميع الناس كما نرغب من جميع الناس أن يفعلوا لنا وهو القانون الحقيقي لكل من الدولة والكنيسة⁽²⁾.

في أي حال، لم تمنع هذه الاعتراضات المدير العام ستوفيسانت من اعتقال كويكري بارز اسمه جون براون وسجنه، وفي النهاية إبعاده من المنطقة الهولندية، مثلما كان سيعتقل ويبعد توبياس فيك، أول من وقّع الاحتجاج⁽³⁾.

الإخفاق الفوري لأفكار وليمز وتأثيرها اللاحق المحتمل، 1663

في عام 1663، كان روجر وليمز مجبراً بمزاعم منافسة على تقديم طلب من أجل دستور جديد لمستعمرته في بروفيدانس، ويتسلّم واحداً أخيراً من تشارلز الثاني (حكم عام 1660-1685). أكد فيه الملك حق الفرد بحرية الممارسة الدينية:

إن إرادتنا الملكية وسرورنا هما ألا يوجد شخص في المستعمرة المذكورة، في أي وقت من الآن فصاعداً، سيتعرض مطلقاً للأذى والعقاب والإزعاج، أو الاستدعاء للتحقيق، بسبب اختلاف الرأي في أمور الدين، [الذي] لا يقلق السلام المدني فعلاً في مستعمرتنا المذكورة؛ لكن جميع الأشخاص يمكنهم، من وقت

(1) المرجع السابق.

(2) المصدر نفسه.

(3) كميل، قلعة الروح، 872؛ مارتين مارتني، حجاج في بلادهم الخاصة (نيويورك: بنغوين، 1984)، 71.

إلى آخر، وفي جميع الأوقات منذ الآن، أن يمتلكوا ويتمتعوا كلياً بأحكامهم الخاصة وضمائرهم في الأمور المتعلقة بالدين⁽¹⁾.

وأعلن وليمز بابتهاج، «يفوق دستورنا كل ما في نيو إنغلند أو العالم بالنسبة إلى أرواح البشر»⁽²⁾. وكان صدى دقيق لهذا الوعد بحرية الضمير «في أمور تتعلق بالدين» سيظهر عام 1664 في دستور نيو جيرزي وثانية عام 1665 في دستور ولايتي كارولينا⁽³⁾. لكن وليمز سارع بالابتهاج. فقد أخفقت رسائله حول الاضطهاد الديني في إقناع البرلمان الإنكليزي لتمديد رؤيته عن التسامح إلى المسلمين أو اليهود⁽⁴⁾. ولم يكن إخفاق فكرته المبكرة حول توسيع حرية الضمير إلى المسلمين بأن تصبح سابقة قانونية سيجعلها تحدث تأثيراً مباشراً في توماس جيفرسون أو شخصيات محورية أخرى في العصر الثوري الأميركي لأكثر من مئة سنة لاحقة⁽⁵⁾. حتى كتبه، التي ظلت نادرة في ماستشوستس، لن تكون متوافرة لغالبية الأميركيين. ولم يكن ليجري نشر أي عمل له ثانية في الولايات المتحدة حتى القرن التاسع عشر⁽⁶⁾.

ومع ذلك يبدو أن الكثير من أفكار وليمز الرئيسة ستعود للظهور في عمل جون لوك المحوري رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، مع أن الارتباط المباشر يصعب إثباته⁽⁷⁾. كان لوك (1632-1704) في الثانية عشرة فقط عند نشر عمل روجر وليمز الإيمان الدموي، حول الاضطهاد بسبب الضمير في لندن، لكنه سيصل بعد خمس وأربعين سنة إلى نتائج مماثلة جداً تتعلق بالتسامح مع المسلمين⁽⁸⁾. لم يُعدّ لوك، وهو المقتبس الكبير، روجر

(1) مقتبس في غوستاد، روجر وليمز، 113.

(2) المصدر نفسه مقتبس.

(3) المصدر نفسه مقتبس، 114. ظهرت حماية شاملة لمماثلة للحرية الدينية في قوانين الكويكري ولیم بين عام 1682 لحكومة بنسلفانيا، لكن بين لم يقم بأي ذكر واضح للمسلمين في أطروحته حول حقوق الضمير؛ انظر هتسن، الكنيسة والدولة، 37؛ مطر، «الأمم المعممة»، 77.

(4) المصدر نفسه، 100.

(5) انظر بيرى ميلر، روجر وليمز: مساهمته في التقليد الأميركي (إنديانابوليس: بوبس ميريل، 1953)؛ ليروي مور، «الحرية الدينية: روجر وليمز والعصر الثوري»، تاريخ الكنيسة 34 (1965): 68.

(6) مور، «الحرية الدينية»، 68.

(7) غوستاد، روجر وليمز، 117؛ مور، «الحرية الدينية»، 65-66؛ مارثا نوسباوم، حرية الضمير، 66-69.

(8) يؤكد غوستاد بأن لا توماس جيفرسون ولا جيمس ماديسون اقتبس من وليمز، لكنه يصر على أن لوك فعل ذلك. انظر غوستاد، روجر وليمز، 117؛ إدوين س. غوستاد، أقسم على مذهب الله: سيرة ذاتية دينية لتوماس جيفرسون (غراندي رابيدز، ماستشوستس: وليم ب. إيردمانز، 1996)، 72.

وليمز مصدرًا، ربما لأنه كانت لديه مصادر أخرى أقرب إلى الإلهام⁽¹⁾. وبينما دعم الرجلان الحرية الدينية للمسلمين والتسامح المدني معهم في حكم مسيحي، فإنهما تعاملتا مع القضية بشكل مختلف⁽²⁾.

في رسالته، أكد لوك نظرية جديدة حول الحقوق الطبيعية الثابتة، مستمدة من المنطق، على عكس مطالبة وليمز الدينية بشكل حصري⁽³⁾. تطورت أفكار لوك حول التسامح مع مرور الوقت؛ وفي الحقيقة، لقد عكست اتجاهها من التزمّت على نحو مبكر في عمله نحو التسامح كونه سياسة رسمية في فكره اللاحق. في أيّ حال، ظلت إشارات إلى المسلمين ثابتة، على الرغم من تغيير رأيه حول القضية الأوسع الأكثر إلحاحًا المتعلقة بالتسامح مع الزنادقة المسيحيين، أو المنشقين عن الكنيسة الأنغليكانية. وكما هي الحال مع وليمز، كانت آراؤه ستجبره على الكتابة عن التسامح الديني في المنفى. وفي النهاية، كان لوك سيشجع أولاً «الحقوق المدنية» للمسلمين، متجاوزًا وليمز، لكنه لم يكن ليفصل هذه الفكرة كليًا عن معايير الأناجيل السابقة. وأصرّ على أنه من واجب المسيحي التسامح مع غالبية الآخرين في دولة بروتستانتية أنغليكانية بشكل أساسي⁽⁴⁾.

جون لوك في عصر العربية، اهتمامه بالإسلام والتسامح، 1646-1671

في إنكلترا، بدأ «عصر العربية»، إذا استعملنا عبارة ج. أ. روسل المثيرة للذكرات، خلال حياة جون لوك المفكر والكاتب، وتضمّن تعليم لوك التواصل مع العربية والإسلام بالإضافة إلى علماء التاريخ الإسلامي⁽⁵⁾. وتأسس منصب أستاذ للعربية في جامعة

(1) جون مارشال، جون لوك: المقاومة والدين والمسؤولية (نيويورك: منشورات جامعة كامبردج، 1994)، 60-61. مستشهد به في ما بعد باسم جون لوك.

(2) لأفضل مقارنة للاختلافات بين وليمز ولوك، انظر نوسباوم، حرية الضمير، 67-68.

(3) مور، «الحرية الدينية»، 66. لتأييد نظرية لوك المسيحي، انظر جيرمي والدرون، الله ولوك والمساواة: الأسس المسيحية لفكر جون لوك السياسي (نيويورك: منشورات جامعة كامبردج، 2002)، 12-20.

(4) مارشال، جون لوك، 367. فكرة الواجب المسيحي هذه هي فكرة مارشال.

(5) أنا مدين للعمل الرائد حول لوك والإسلام تأليف ج. أ. روسل، «مقدمة: القرن السابع عشر: (عصر العربية)»، 1-19، وتأثير *Philosophus Autodidactus*: بوكوكس، جون لوك، ومجتمع الأصدقاء، 236-253، كلاهما في الاهتمام «العربي» بالفلاسفة الطبيعيين في إنكلترا القرن السابع عشر، إعداد ج. أ. روسل (لايدن: إ. ج. بريل، 1994)، مطر، «الأمم المعجمة»، 1-19، 67-77، ج. ج. تومر، الحكمة والتعليم الشرقيان: دراسة العربية في إنكلترا القرن السابع عشر (أكسفورد: مطبعة كلارندن، 1996)، 113 رقم 36، 221، 265-268؛ مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 388-395، 593-617.

أكسفورد عام 1636، حين كان لوك في الرابعة من عمره⁽¹⁾. تضمّن هذا الاهتمام الجديد باللغة مجموعة من التطورات التجارية والدبلوماسية والدينية. ووجد البروتستانتيون الذين أرادوا دراسة الكتاب المقدّس العبري أن العربية، وهي لغة سامية أيضًا، مفيدة لغويًا. وفي عام 1580 منحت إليزابيث الأولى ترخيصًا لشركة تركيا، التي أصبحت بعد عقد شركة المشرق، للعمل في الإمبراطورية العثمانية⁽²⁾. ونتجت اتصالات أكثر إلحاحًا بسبب ظهور القراصنة الأفريقيين الشماليين في الأطلسي والبحر المتوسط منذ الأزمنة الإليزابيثية حتى منتصف القرن الثامن عشر. واستوجب تهديد الشحن الإنكليزي محاولات مستمرة في التفاوض لعقد معاهدات وافتداء الأسرى الإنكليز، كانت العربية ضرورية لها⁽³⁾.

ربما درس لوك العربية أولاً عام 1647 في ويست مينستر، مدرسته الثانوية، حيث أبرز مديره اللغة، بعد أن أصبح مقتنعًا في أكسفورد بأهميتها⁽⁴⁾. وفي كلية كنيسة المسيح، بأكسفورد، عام 1652، بينما كان يدرس التاريخ وعلم الفلك والرياضيات أيضًا، ربما تلقى لوك دروسًا في العبرية والعربية مرتين في الأسبوع⁽⁵⁾، ألقاها الدكتور إدوارد بوكوك، الذي كان أستاذًا في كلتا اللغتين⁽⁶⁾. ومع أنه لا يوجد دليل أبدًا على أنه استعمل اللغة في بحثه، فمن المعروف أن لوك طوّر صداقات وثيقة مع الذين علّموا العربية وترجموها، وبحلول عام 1660 كان الدكتور بوكوك أحدهم، وهو أستاذ «أحترمه كثيرًا»⁽⁷⁾. وكان لوك لاحقًا أيضًا معلم ابن بوكوك، واسمه إدوارد أيضًا.

بإشراف أبيه، ترجم بوكوك الأصغر حي بن يقظان، وهو نص فلسفي عربي من العصور الوسطى ألّفه ابن طفيل، مواطن غرناطة، الذي خدم في بلاط سلالة أفريقية شمالية⁽⁸⁾.

(1) روسل، «Philosophus» 237.

(2) المصدر نفسه، 8.

(3) مطر، الإسلام في بريطانيا، 1-20، 21-49.

(4) بينما يعتقد روسل أن هذه هي الحالة («Philosophus» 236-238)، يعارض هذا تومر، الحكمة والتعليم الشرقيان، 267 رقم 258، مشيرًا إلى أن لوك لم يتقدم قط إلى امتحانات في العربية، لكنه بدلًا من ذلك ركز في اللاتينية والعبرية في ويست مينستر.

(5) روسل، «Philosophus» 239، تومر، الحكمة والتعليم الشرقيان، 113 رقم 36.

(6) مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 389-390.

(7) مقتبس في روسل، «Philosophus» 242.

(8) مطر، الإسلام في بريطانيا، 98-102.

كان العمل، المعروف باللاتينية باسم **Philosophus Autodidactus**، حكاية رمزية بين بطلها الوحيد على جزيرة منذ طفولته أن قدرته الفطرية على الملاحظة والمنطق كافية لإتقان كل معرفة⁽¹⁾. ويؤكد العنوان العربي بالإنكليزية بدلاً من ذلك علاقة البطل، حي، مع إدراك ذهنه وروحه لله.

خلقت ترجمة بوكوك اللاتينية انطباعاً في أوروبا، حيث أعيدت طباعتها عدة مرات، مؤثرة في الكثير من المفكرين الأوروبيين، بمن فيهم الكويكري الإنكليزي جورج كيث⁽²⁾. وبعد ترجمته لاحقاً إلى الإنكليزية، أوحى النص برواية دانيال ديفو عام 1719 روبنسن كروزو⁽³⁾. وبحلول عام 1721، كان تأثير النص الإسلامي سيلفت الانتباه عبر الأطلسي في ماستشوستس، حيث ابتعد البيوريتاني كوتون ماذر عن وصفه للنبي بأنه المسيح الدجال ليمدح فكرة فيلسوف العصور الوسطى الإسلامية هذا بأن المنطق والوحي يمكن أن يتفقا في الفلسفة الطبيعية⁽⁴⁾.

ربما كان لوك قد استمد الإلهام أيضاً للفلسفة التجريبية في مقالته حول الفهم البشري من ترجمة بوكوك التي تم نشرها أولاً عام 1671، السنة نفسها التي بدأ فيها لوك مقالته، المنشورة عام 1671⁽⁵⁾. وفي الحقيقة، إن مفهوم لوك عن الذهن البشري بأنه لوح فارغ قادر على اكتساب المعرفة كلها بالملاحظة التجريبية، مشابه بشكل جذاب وبعيد المتناول للأفكار المعبر عنها في حكاية فيلسوف العصور الوسطى الإسلامي، حتى لو لم يترك لوك أي دليل مباشر لتأثير هذا العمل في فكره⁽⁶⁾. وبالنسبة إلى أفكار لوك عن التسامح الديني،

(1) روسل، «Philosophus» 225-226، 229-231 انظر لين إيفان غودمان، ترجمة، حي بن يقظان لابن طفيل: حكاية فلسفية (نيويورك: توين، 1972). في عملية الإدراك الذاتي الفكري والروحي هذه، يتطور البطل إلى المعرفة الكلية المكتسبة ذاتياً، مما يوضح المقابل الإنكليزي للعنوان اللاتيني «الفيلسوف المتعلم ذاتياً». لدراسة كيفية انتشار النص في جميع أنحاء أوروبا وكيف أثر في لوك عن طريق بوكوك، انظر أفتر بن زاكن، قراءة حي بن يقظان: تاريخ ثقافي متقاطع للتعلم ذاتياً (بالتيمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، 2011)، 5، 9-10، 102-103، 119-124، 137-139، 161-170، 181.

(2) سمر عطار، الأصول الحيوية للتنوير الأوروبي: تأثير ابن طفيل في الفكر الغربي الحديث (نيويورك: كتب ليكسنغتن، 2007)، 49-60، غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 133-134.

(3) عطار، الأصول الحيوية، 19-31.

(4) كوتون ماذر، الفيلسوف المسيحي، إعداد ويتون و. سولبرغ (أوربانا: منشورات جامعة إيلينوي، 1994)، 11-12.

(5) روسل، «Philosophus» 225-224.

(6) المصدر نفسه؛ ج. ر. ميلتن، «لوك، جون (1632-1704)»، قاموس أكسفورد للسيرة الذاتية الوطنية، 58 جزءاً. (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2004)، 34: 216-228.

التي قدّم مثلاً عنها هاي، الذي يرفض استعمال الإجبار لخلاص الآخرين من الخطأ الديني ويقبل وجود الأديان الأخرى، فهي تتحمل المقارنة أيضاً⁽¹⁾. لكن لوك بدأ القراءة عن التسامح مباشرة قبل أكثر من عقد في عمل المؤلف الإنكليزي هنري ستوب⁽²⁾.

هنري ستوب: التسامح والدفاع عن الإسلام، 1659-1671

شجع اهتمام لوك الموثق الأول بالتسامح الديني أطروحة وضعها عام 1659 هنري ستوب (1632-1676)، وهو زميل يدرس العربية في ويست مينستر وكنيسة المسيح، بأكسفورد⁽³⁾. أراد عمل ستوب مقالة دفاعاً عن القضية القديمة الجيدة، أو حوار يتعلق بظهور ومدى سلطة القاضي المدني فيما يتعلق بالشؤون الروحية تعيين الحد الصحيح للسلطة السياسية حول الدين ولخص تاريخ التسامح الديني. وبعد قراءة الكتاب كتب لوك إلى المؤلف رسالة تمتلئ بالمديح حول «قوة وحيوية» أسلوبه، مقترحاً أن يوسّع ستوب تاريخه عن التسامح ليتضمّن هولندا وفرنسا وبولندا⁽⁴⁾. أما بالنسبة إلى اعتقاد ستوب بأن السلطات الحكومية يجب ألا تتدخل في الدين، وأن دين الفرد كان مسألة من الأفضل تركها بين المؤمن والله، فإن لوك لم يشارك في هذه الأفكار آنذاك، مع أنه لم يعارضها بشكل واضح⁽⁵⁾. في أيّ حال، حذّر ستوب من أن التسامح مع الكاثوليك كان خطأ، معتقداً أن ولائهم للبابا جعل إخلاصهم المدني موضع شك. ولم يمنعه الخلاف من توقيع رسالته إلى ستوب بكلمة «المعجب بك»⁽⁶⁾.

في عام 1671، السنة نفسها التي قرأ فيها لوك ترجمة بوكوك اللاتينية، حاول ستوب أول دفاع إنكليزي معزز عن الإسلام ونبيّه. وبتقديم الإسلام على أنه دين أكثر تسامحاً

(1) عطار، الأصول الحوية، 49-50.

(2) مارشال، جون لوك، 6-7، 11، 14، 59-60.

(3) جرن لوك، *Epistola de Tolerantia*: رسالة تتعلق بالتسامح، إعداد راييموند كلياناسكي، ترجمة ج. و. غوف (أكسفورد: مطبعة كلارندن، 1968)، 3-4. من أجل ترجمة القرن السابع عشر الإنكليزية، استقتت من جون لوك أيضاً، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، إعداد جيمس ه. تولي (إنديانابوليس: هاكيت، 2010). أشير إلى النسخة اللاتينية في ما بعد باسم لوك، *Epistola*، والإنكليزية باسم لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)؛ ب. م. هولت، مدافع في القرن السابع عشر عن الإسلام: هنري ستوب (1632-1676) وكتابه (لندن: اتحاد شركات الدكتور وليمز، 1972)، 11.

(4) إ. س. دي بير، إعداد، مراسلات جون لوك، جزءان (أكسفورد: مطبعة كلارندن، 1976)، 1: 109-112.

(5) تولي، مقدمة إلى لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 3-4.

(6) دي بير، مراسلات، 1: 111.

من المسيحية، قارنه ستوب بتعصب مجتمعه المسيحي، ولكن تبين أن نشر دفاعه الصارم عن الإسلام ونقد الاضطهاد الديني الإنكليزي محرّض جدًّا، وقد جرى توزيع عمله على شكل مخطوطة فقط⁽¹⁾.

استفاد وصف لظهور المحمدية وتقدّمها: مع حياة محمد ودفاعًا عنه وعن دينه من افتراءات المسيحيين بقوة من ترجمات الدكتور بوكوك اللاتينية للتاريخ الإسلامي المبكر، مقترحًا أن مؤلف أول أطروحة إنكليزية دفاعًا عن الإسلام كان، مثل لوك، غير قادر على استعمال العربية أو غير راغب في ذلك، أو أنه وجده غير ضروري⁽²⁾. كانت نية ستوب أن يهاجم «الأكاذيب الكبيرة» و«الأمانة القليلة» في التواريخ المسيحية عن الإسلام⁽³⁾، ويتحدى من دون مساعدة أحد ألف سنة من الجدل المسيحي العنيف ضد الإسلام. وعلى عكس جميع أسلافه، ميّز الفتوحات الإسلامية للشرق الأوسط في القرن السابع بأنها «تلك الثورة المذهلة». وافترض أن نصر الإسلام يمكن تفسيره جزئيًا بكون المسيحية ضعيفة، يملؤها «عدم الدين وعدم التقوى والانقسام إلى طوائف»⁽⁴⁾، في حين أنه كان بشكل واضح أيضًا تعليقًا على الظروف في إنكلترا القرن السابع عشر.

ولكن بينما كان يهدف إلى تصحيح بعض الانحرافات السائدة، ارتكب ستوب نفسه عدة أخطاء جلية. فقد ادعى، على سبيل المثال، أن النبي سافر إلى شمال أفريقيا وإسبانيا خلال حياته، وخدم في الجيوش المسيحية بقيادة أحد أوائل المسلمين واسمه أبو بكر (توفي عام 634)، الذي زعم ستوب أنه عمه، لكنه كان في الحقيقة والد زوجته⁽⁵⁾. وأخيرًا، على غرار أحد أكثر الأوصاف المسيحية المخطئة شيوعًا للتقليد الإسلامي، أصرَّ ستوب على أن النبي «كتب» القرآن⁽⁶⁾.

(1) لأعمق دراسة عن تأثير ستوب في إنكلترا، ولكن من دون إشارة إلى لوك، انظر غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 59-30.

(2) ب. م. هولت، «معالجة التاريخ العربي من بريدو وأوكلي وسيل»، في مؤرخو الشرق الأوسط، إعداد برنارد لويس وب. م. هولت (لندن: منشورات جامعة أكسفورد، 1962)، 293-294؛ ب. م. هولت، مدافع عن الإسلام، 19؛ غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 59-30.

(3) هنري ستوب، وصف لظهور المحمدية وتقدّمها: مع حياة محمد ودفاعًا عنه وعن دينه من افتراءات المسيحيين، إعداد حافظ محمود خان شعراني (لاهور: مطبعة أكسفورد وكمبردج، 1911؛ طبعة ثانية 1975)، 72.

(4) المصدر نفسه، 2، 1.

(5) المصدر نفسه، 74-75؛ هولت، مدافع عن الإسلام، 20.

(6) ستوب، المحمدية، 89.

مدح ستوب النبي بأنه قائد سياسي، مناقضاً ما وصفه بأنه «الافتراءات التي شنتها عليه المسيحيون». كان محمده «شخصاً استثنائياً»، ذا «فطنة سريعة»، و«حكم ثاقب»، و«شجاعة غير هيابة»، وكان «مؤهلاً في آن لأعمال الحرب، أو فنون السلام والحكم المدني»⁽¹⁾. في الوقت نفسه، عبّر ستوب عن إعجابه بتأكيد الإسلام على وحدانية الله ورفضه للثالوث المقدس، الذي عزاه إلى تأثير الآرية، وهي هرطقة مسيحية⁽²⁾. وبشكل ضمني، إذاً، لم يكن دين النبي محمد جديداً؛ فقد أحيّا شكلاً قديماً وأصدق للمسيحية، التي كانت فيها قدسية الثالوث المقدس والمسيح فساداً في ما بعد⁽³⁾. ومن الواضح أن دعم ستوب لهذه الأفكار غير التقليدية والمكروهة قد جعله زنديقاً مسيحياً.

كان تعدد الزوجات والحرب سمتين للإسلام شوّه سمعتهما تاريخياً المؤلفون المسيحيون، ووجدنا أيضاً بطلاً في ستوب. وذكر ستوب القراء بأن الملك ديفيد كان متعدد الزوجات. وبدلاً من ترسيخ الإباحية، كما ناقش ستوب، حل النبي مشكلة اجتماعية لأنه، كما أكد بشكل غريب، «في الشرق والجنوب» «توجد نساء أكثر بكثير من الرجال». وفي الفصل المخصص إلى «عدالة الحروب المحمدية»، دحض ستوب فكرة أن الإسلام انتشر بالسيف لأنها «زيف»⁽⁴⁾. في الوقت نفسه، علّق بأن الكثير من علماء الدين المسيحيين تحدثوا عن انتشار دينهم بالقوة، وهو افتراض رفضه المؤلف⁽⁵⁾.

وأكد ستوب أن السابقة الإسلامية عن التسامح مع المسيحيين واليهود جاءت من القرآن، ومارسها خلفاء النبي خلال غزو الشرق الأوسط، وواصلوا حماية مسيحي الإمبراطورية العثمانية⁽⁶⁾. هل هو درس لقرائه؟ إن التسامح مع الإخوة المسيحيين يشجع التعايش السلمي ويمنع نوعية الصراع المدني الذي حدث كثيراً في إنكلترا القرن السابع عشر⁽⁷⁾.

(1) المرجع السابق، 141-142.

(2) المصدر نفسه، 145-146.

(3) جيمس ر. جيكون، هنري ستوب، البروتستانتية الراديكالية والتنوير المبكر (كمبردج: منشورات جامعة كامبردج، 1983)، 71-72؛ غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 1-59.

(4) ستوب، المحمدية، 180.

(5) المصدر نفسه، 181.

(6) المصدر نفسه، 181-184.

(7) كونلر، «فكرة التسامح وصورة الإسلام في فكر التنوير الإنكليزي المبكر»، في **sous le signe des lumières: Articles rédigés à l'occasion du VIIe congrès international de lumières**، إعداد إيفا بالانتس =

بملاحظة أن «المسيحيين والأديان الأخرى يمكنهم العيش بطريقة سلمية في ظل حمايتهم، إذا دفعوا المبلغ المطلوب»، أي الضريبة السنوية المدعوة بالجزية، أشار ستوب ضمناً إلى أن المسيحيين المعروفين بالزنادقة في إنكلترا يمكن في الحقيقة معاملتهم بشكل أفضل في العالم الإسلامي: «لأن محمداً لم يضطهد أحداً بسبب الدين آمن بإله واحد ويوم الحساب، وخصوصاً المسيحيين، الذين، كما رأينا من قبل، تمتعوا بعطفه أكثر من أي أديان أخرى»⁽¹⁾. وكونه «لم يُعدّ من المناسب نشر» مخطوطته ربما يوحي بأنه عرف أن الملك تشارلز الثاني سيردّ على هذا النقد بالسجن أو أسوأ⁽²⁾.

كانت أطروحة ستوب ستظل غير منشورة خلال حياة لوك، لكن لوك بصفته صديقاً ومراسلاً صحفياً ربما استطاع الوصول إلى المخطوطة الواسعة الانتشار⁽³⁾. وفي عمله التالي عن التسامح يعلّق لوك أيضاً على التسامح التركي العثماني مع المسيحيين، لكن هذا لا يبدو أنه أصل دعوته «الحقوق المدنية» للمسلمين⁽⁴⁾. ومع ذلك، فإن أجزاء متحلة من مخطوطة ستوب كانت سنجد طريقها إلى عمل المؤمن العقلاني الإنكليزي تشارلز بلونت مهابط وحي المنطق (1693)، بعد أربع سنوات من نشر رسالة لوك الأولى حول التسامح، كجزء من الربط بين إله المؤمن العقلاني البعيد ولكن التوحيدي وإله الإسلام الذي ترسخ أولاً في إنكلترا أواخر القرن السابع عشر⁽⁵⁾. وسيرتبط شكل من هذه الصلة الضالّة بالإسلام مع لوك في نهاية حياته⁽⁶⁾.

ربما يكون الظهور الجزئي لأطروحة ستوب في عمل المؤمن العقلاني بلونت قد أثار

(بودابست: غير مذكور مكان النشر، 1987)، 6-26. يناقش هومبيرتو غارسيا محققاً بأن إشارات ستوب إلى «التسامح إسلامي» استعملت على شكل «عصا لضرب التسامح الإنكليزي - التخويل لحرية الضمير التي استثنت بالممارسة الكثير من غير التقليديين في المواطنة». انظر غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 5-6.

(1) ستوب، المحمدية، 188.

(2) المصدر نفسه، 71.

(3) مارشال، جون لوك، 6-7، 11، 14، 59-60.

(4) لوك، Epistola 81؛ غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 58-59؛ مطر، «الأمم المعجمة»، 71-72. لا يؤكد مطر على السابقة العثمانية ولكن بدلاً من ذلك على أهمية عمل المنشق الإنكليزي إدوارد باغشو حول التسامح.

(5) جيكونب، ستوب، 147، 154، 161؛ هرلت، مدافع عن الإسلام، 10.

(6) انظر جون تولاند، الناصري أو اليهودي، غير اليهودي، والمسيحية المحمدية (لندن، 1718)، 14-16؛ ج. أ. ي. شاميون، دعاءات براعة رجال الدين اهتزت: الكنيسة الإنكليزية وأعداؤها، 1660-1730 (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، 1992)، 126. لهذا الرابط بين المؤمنين العقلانيين والتوحيديين والإسلام، انظر أيضاً كيد، «هل الاقتداء بمحمد أسوأ من الشيطان؟»، 785-786؛ مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 391-392؛ غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 30-59.

بدوره هجوم همفري بريدو عام 1697 على النبي محمد، الذي قُصد به أيضًا اتهامًا لأفكار المؤمن العقلاني الإنكليزي⁽¹⁾. مع نهاية القرن السابع عشر، لم يكن مجرد المؤمنين العقلانيين والتوحيديين (كالسوسينيين، الذين رفضوا الثلاث المقدّس، كما أصبحوا يعرفون) والمسلمين «قد ارتبطوا في الذهن العام»، وفقًا لجيمس جيكونب⁽²⁾. ففي وقت أحدث، أكد جون مارشال أن «الإسلام كان بذلك مركزياً في النقاشات المتسامحة في إنكلترا أواخر القرن السابع عشر بسبب التشابهات المزعومة بين الإسلام والمعادين للثالث المقدس»، بما في ذلك الفكر المؤمن العقلاني والتوحيدي معاً⁽³⁾. كانا كلاهما هرطقة في حاجة إلى الاستئصال بنظر البروتستانتين الأنغليكانيين مثل همفري بريدو، الذي قارنهم بالإسلام⁽⁴⁾. وفي المقابل، كانت الأقلية الإنكليزية التي تبنت آراء الإيمان العقلاني أو التوحيدي غالباً ما تصوّر الإسلام بشكل إيجابي، وتقدّمه على أنه أحد ثلاثة معتقدات توحيدية «نقية» متشابهة، تساوي إحياءاتها لكنها لا تفوق الموجودة في العهدين القديم والجديد⁽⁵⁾. لكن هذه الآراء الإيجابية نسبياً عن الإسلام كانت محدودة إلى المدى الذي عكس فيه الدين اعتقاداتهم المستندة إلى الإيمان العقلاني المسيحي غير التقليدي والتوحيدي. وفي عام 1682، حاول التوحيديون الإنكليز الاجتماع بالسفير المغربي في لندن لمناقشة وحدتهم الدينية⁽⁶⁾. عرف لوك بأمر هذا الاجتماع وكتب إلى أحد معارفه

(1) غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 51. يعود الاستعمال الأول لتعبير «توحيدي» في الإنكليزية المطبوعة إلى عام 1672، وفقاً للإيرل مورس ويلبر، تاريخ التوحيدية في ترانسلفانيا وإنكلترا وأميركا، جزآن (كمبردج، ماستشوستس: منشورات جامعة هارفارد، 1952)، 1: 199.

(2) جيكونب، ستوب، 155؛ ديفيد أ. بايلين، مواقف نحو أديان أخرى: الدين المقارن في بريطانيا القرن السابع عشر والثامن عشر (مانشستر: منشورات جامعة مانشستر، 1984)، 129-132.

(3) مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 393.

(4) هولت، «التاريخ العربي»، 292.

(5) تشامبيون، دعامات، 99-132. كان هذا «الولع بالإسلام» بنية دينية وسياسية إنكليزية محدودة، تبنت التسامح، بعد تأثير ستوب وتولاند، ولكن كان لها تأثيرها الأوضح في الأدب الإنكليزي بدلاً من التغيير السياسي الفعلي بخصوص المسلمين على جانبي الأطلسي. انظر سرينيفاس أرافامودان، استشراف التنوير: مقاومة ظهور الرواية (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 2012)، 3. استكشفت هذه الأفكار بالشكل الأكمل عندما نقلها غارسيا إلى القرن الثامن عشر، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 1-59. لرأي مدقق حول التاريخ الإسلامي المبكر الذي احتوى على مجموعة من «المؤمنين» الموحدين الذين تضمّنوا يهوداً ومسيحيين بالإضافة إلى المسلمين الذين ربما رحب بهم التوحيدون/السوسينيون كونهم يتمنون إليهم، انظر فريد م. دونر، محمد والمؤمنون: في أصول الإسلام (كمبردج، ماستشوستس: مطبعة بيلتاب في جامعة هارفارد، 2010).

(6) جيكونب، ستوب، 155؛ تشامبيون، دعامات، 110-111؛ مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 391-392.

لوصف السفير المسلم⁽¹⁾. وأخيرًا كان سيدافع في عمله حول التسامح عن كل من التوحيديين والمسلمين من الاضطهاد. وبطرائق أخرى شوّه البروتستانتيون الإنكليز هم أنفسهم أيضًا سمعة الإسلام بشكل متزامن لينتقدوا المسيحية الأنغليكانية القمعية، الدين الرسمي للحكومة الإنكليزية. وهكذا ظل الإسلام، المفهوم بشروطه الخاصة، يتعرض للكتابة المبالغ بها والتشويه المتكرر⁽²⁾.

كانت الآراء مثل مناقشات بريدو المناوئة للإسلام والإيمان العقلاني والتوحيد ستسود البروتستانتين حتى القرن الثامن عشر⁽³⁾. وفي النهاية ارتقى بريدو عبر المراتب الكتابية الأنغليكانية ليصبح عميد نورويتش⁽⁴⁾. وفي المقابل لم تكن مخطوطة ستوب الموزعة بشكل سرّي دفاعًا عن الإسلام تُنشر في إنكلترا حتى عام 1911، بفضل اشتراك مجموعة من المسلمين المقيمين في لندن⁽⁵⁾. ومع أن هومبيرتو غارسيا أكد أهمية ومجال توزيع ستوب السري في إنكلترا، فإن آراءه في مدح التسامح الإسلامي لم تساهم مباشرة في المناقشات حول الحقوق أو المواطنة الإسلامية في العالم الأطلسي الإنكليزي، لأنها كانت تقتصر على إصلاح الحريات الدينية والسياسية الإنكليزية⁽⁶⁾.

أدى ارتباط لوك الطويل باللورد المحرّض شافتسبري، وهو مؤسس حزب الأحرار المعارض ومؤيد التسامح الديني والمدني للمنشقين ولكن ليس الكاثوليك، إلى الشك في لوك أيضًا. (لم يعرف لوك قط أن بريدو، الذي امتلك لوك نسخة من جدله العنيف ضد الإسلام، قد تجسس عليه في أكسفورد عام 1681، وأرسل تقريرًا مباشرة إلى وكيل وزير خارجية تشارلز الثاني)⁽⁷⁾ وألّف لوك كتيّبًا لدعم دفاع شافتسبري، مما أثار الشكوك حول المؤلف فقط. وبعد تبرّثه في المحاكمة، هرب شافتسبري إلى هولندا عام 1682،

(1) مطر، «الأمم المعجمة»، 72.

(2) غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 1-7.

(3) ثمة رد على بريدو بعنوان محمد ليس مخادعًا، أو دفاع عن محمد، يُزعم أن مؤلفه مسلم اسمه بشكل متخيل عبد الله محمد عمر، يوجد في دانيال، الإسلام والغرب، 288؛ روبرت ج. أليسون، الهلال محبوب: الولايات المتحدة والعالم الإسلامي، 1776-1815 (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 2000)، 35-42.

(4) روسل، «Philosophus»، 258، رقم 63.

(5) هولت، مدافع عن الإسلام، 10. لوصف تفصيلي عن المسلمين الأوائل الذين نشروا هذه الأطروحة وتفرعاتها، انظر غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 225-231.

(6) غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 30-59، 159-168، 243 رقم 28.

(7) روسل، «Philosophus»، 258، رقم 63.

حيث مات في السنة التالية. وفي عام 1683، خطط شركاء شافتبيري الراديكاليون في حزب الأحرار لاغتتيال الملك وأخيه. ومع أن تورط لوك في هذه المؤامرة ناقشه العلماء أيضًا، فإن معرفته بالمتآمرين وضعته في خطر⁽¹⁾. وهرب هو أيضًا إلى هولندا عام 1683 حيث ظل ناشطًا في معارضة الحكومة. وفي عام 1685، كان جميع مشاركي حركة حزب الأحرار في إنكلترا قد نُقلوا من الوظيفة أو سُجنوا أو هربوا من البلاد وسط الاضطهاد المتجدد للمنشقين الدينيين. وكان دعم لوك للتمرد المخفق قد أجبره على العيش متخفيًا منذ عام 1685، عندما بدأ حكم جيمس الثاني الكاثوليكي (حكم عام 1685-1688)⁽²⁾. وعندئذٍ باشر كتابة رسالته الأولى عن التسامح.

سافر لوك في جميع أنحاء هولندا خلال نفيه، لكن فكرته عن التسامح الديني مع المسلمين كانت قد تشكلت في إنكلترا قبل ربع قرن من ذلك. وقد اكتسبها من شخص كان يختلف معه، في البداية، حول التسامح مع المنشقين المسيحيين.

سابقة لوك عن التسامح مع المسلمين، مستمدة من إدوارد باغشو عام 1660

على عكس ستوب، لم يجد لوك في الإسلام دينًا أو نبياً يستحق المديح⁽³⁾. ومع ذلك فإنه اختار استعمال مثال المسلمين في إنكلترا لتطوير التسامح مع المنشقين المسيحيين هناك، بانيًا بشكل أولي على رابط نظري نشأ في أوروبا في القرن السادس عشر. كان كل من المعمداني هلويز وروجر وليمز قد دعم الحرية الدينية الكاملة للمسلمين (في عامي 1612 و1644 على التوالي)، إلى جانب الفصل بين الكنيسة والدولة، استنادًا إلى إشارات مسيحية كليًا إلى المسيح والعهد الجديد. تبنى لوك القضية نفسها لكنه دافع عنها كونها حقًا فرديًا أساسه «مبادئ ثابتة من المنطق». وستكون رسالته الأولى المتعلقة بالتسامح (1689) أكثر تأثيرًا بكثير من أي من هذه الأعمال السابقة⁽⁴⁾.

ربما كان لوك واعيًا لهلويز ووليمز، لكن تأثيره الأكثر مباشرة كان عمل إدوارد باغشو

(1) ميلتن، «لوك»، يقترح أن لوك لم يكن متورطًا مباشرة بخطة شافتبيري للتحريض على التمرد أو مؤامرة الاغتيال ضد الملك، لكن العالم جيمس هـ. تولي لا يوافق؛ انظر تولي، مقدمة إلى لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 9-11.

(2) تولي، مقدمة إلى لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 9-11.

(3) مطر، «الأمم المعجمة»، 76.

(4) كامن، التسامح، 231.

السؤال العظيم المتعلق بأمور غير مهمة في العبادة الدينية، الذي نشر عام 1660⁽¹⁾. كان باغشو (1629 أو 1630-1671) زميلًا خريجًا في ويست مينستر وكنيسة المسيح، أكسفورد، ولكن على عكس الأنجليكاني لوك، كان منشقًا مسيحيًا تُعدّ مسألة الحرية الدينية لغير الأنجليكانين بالنسبة إليه ذات أهمية شخصية أكثر.

كما بين نبيل مطر، كان باغشو أول من يجعل قضية المزيد من التسامح مع المنشقين المسيحيين في إنكلترا، مستندة إلى مقارنة بالحماية الممتدة للمسلمين واليهود من حكومة كرومويل (1649-1660) بقصد زيادة التجارة⁽²⁾. وفي عام 1656 سُمح لليهود بالعودة إلى إنكلترا، للمرة الأولى منذ مرسوم الإخراج الذي طردهم عام 1290⁽³⁾. ويبدو أن دبلوماسيين وتجارًا مسلمين، وربما القليل جدًا من الإنكليز الذين أسلموا، قد مارسوا دينهم بشكل خاص من دون تدخل حكومي⁽⁴⁾.

يستشهد لوك بباغشو في مقالتيه غير المنشورتين عن الحكومة (1660-1661)⁽⁵⁾: «من المتفق عليه أن حاكمًا مسيحيًا لا يمكنه فرض دينه على يهودي أو محمدي، وبالتالي لا يمكنه على نحو أقل بكثير تحديد أخيه المسيحي في أمور أقل أهمية»⁽⁶⁾. ولكن بينما أيد باغشو تسامحًا دينيًا كاملاً لجميع المسيحيين، يناقش بأنهم يجب أن يتمتعوا بكل حماية نالها المسلمون واليهود، ورفض لوك التسامح مع المنشقين المسيحيين. وفي عام 1660

(1) ج. و. غوف، مقدمة إلى لوك، 4 - Epistola-7؛ مارشال، جون لوك، 12، 14، 17-18، 20-21؛ مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 597-598.

(2) مطر، «الأمم المعجمة»، 68-69؛ كامن، التسامح، 224.

(3) انظر روبن ر. موندل، حل إنكلترا اليهودي: التجربة والطرء، 1262-1290 (نيويورك: منشورات جامعة كامبردج، 1998)؛ ديفيد س. كاتس، الولع بالسامية وإعادة قبول اليهود في إنكلترا، 1603-1665 (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1982)؛ ديفيد س. كاتس، اليهود في تاريخ إنكلترا، 1485-1850 (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1994).

(4) مطر، «الأمم المعجمة»، 68-69. لدراسة متعمقة عن وجود المتحولين المسيحيين إلى الإسلام في بريطانيا بالإضافة إلى العلاقات الدبلوماسية والتجارية مع الأمم الإسلامية خلال هذه الفترة، انظر مطر، الإسلام في بريطانيا، 1-50، وكذلك نبيل مطر، بريطانيا والبربر، 1589-1689 (غينزفيل: منشورات جامعة فلوريدا، 2005).

(5) زاغورين، التسامح، 248. لم يعرف لوك أن صموئيل ريتشاردسن، وهو معمداني، قدم النقاش نفسه حول المسلمين في وقت أبكر بكثير عام 1646 في جدل مع المشيخين؛ انظر إستب، الثورة، 67.

(6) مطر، «الأمم المعجمة»، 68؛ جون لوك، مقالتان حول الحكومة، إعداد وترجمة فيليب أبرامز (كامبردج: منشورات جامعة كامبردج، 1967)، 127. ربما كان باغشو يشير ضمناً إلى سابقة قانونية نُشرت خلال حكم الملك تشارلز الأول (حكم عام 1625-1649) وحذرت من أنه «سيكون إثمًا لنا إيذاء أشخاصهم»، إشارة إلى «الأتراك والكفار»، أي المسلمين، واليهود كما يُفترض؛ انظر وليم سالكلد، تقارير عن قضايا حُكمت في محكمة الملك (لندن: إ. نات. و. غوسلينغ، 1717)، 1: 46.

ظل يعتقد أن للحاكم أو الملك سلطة على القضايا الدينية المتعلقة بالمسيحيين. وأصبح هذا مفهوماً لديه، لأنه كان آنذاك مهتماً بتشجيع النظام المدني، وليس التسامح بحد ذاته⁽¹⁾.

في أيّ حال، إن الأهم هو أن لوك، ثانية وفقاً لنبيل مطر، «رفض كلاً من وجود المسلمين واليهود والتسامح معهما» في حين أنه يقبل «المنطق السياسي» وراء السلطة الدينية الملكية على المنشقين غير الأنغليكانيين والكاثوليك. ورفض لوك أي تدخل لحاكم إنكليزي في الممارسة الإسلامية أو اليهودية لأنه «سيعطي شرعية مسيحية للمعتقد غير المسيحي»⁽²⁾.

بحلول عام 1667، عكس لوك آراءه حول حق الملك بالتدخل مع المنشقين المسيحيين، في حين أن دعمه للتسامح مع المسلمين واليهود ظل من دون تغيير⁽³⁾. وفي مقالاته الأولى المتعلقة بالتسامح، قدم سببين واقعيين للتسامح مع المعارضين المسيحيين: إن علاقة الفرد مع الله لن تشكل أي خطر على المجتمع، والحاكم لم يكن معصوماً في الأمور الروحية⁽⁴⁾. في هذا الوقت، كان لوك قد رفض الإجماع الديني أيضاً لأسباب سياسية وأخلاقية معاً، مؤكداً أن هذه الوسائل لم تغيّر اعتقاداً وقد أثارت المعارضة على الحكومة فحسب. وما يفسر هذا التغيير غير واضح، لكن نقاشاته اقتربت من حرمان الدولة من السيطرة على الدين⁽⁵⁾.

في عام 1685، حين بدأ لوك رسالة تتعلق بالتسامح، ظلت قضية التسامح الديني موضع اهتمام عام ملح⁽⁶⁾. وقد أنشأ صداقات مقربة مع رجال من طوائف مسيحية مختلفة عدّوا ضالّين، واستمع إلى نقاشاتهم لمصلحة التسامح⁽⁷⁾. وفي السنة نفسها راقب لوك

(1) لأفضل رواية عن تغيير لوك لموقفه حول التسامح، انظر مارشال، جون لوك، 62-83؛ زاغورين، التسامح، 250.

(2) مقتبس في مطر، «الأمم المعممة»، 69.

(3) مارشال، جون لوك، 62-89.

(4) زاغورين، التسامح، 251-252؛ مارشال، جون لوك، 62-89.

(5) زاغورين، التسامح، 251-252، 255.

(6) لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 10.

(7) زاغورين، التسامح، 259. قابل لوك فيليب فون ليمبورن (توفي عام 1712)، وهو نصير لأرمينوس (توفي عام 1609)، وعضو مجموعة معروفة في هولندا باسم المحتجين. وقد اعتنق فكرة النعمة الشاملة، وتجنباً اضطهاد جميع الآخرين، وأحسّر أن واجههم إتباع ضمائرهم «وترك الآخرين لحكم الله». روسل، «Philosophus» 249 وفي روتردام، عاش لوك سنتين في منزل بنجامين فورلي (توفي عام 1714)، وهو كويكري إنكليزي، عمل مع هنري ستوب.

البروتستانتين أو الفرنسيين أو الهوغنوت وهم يهربون من بلادهم إلى هولندا بعدما ألغى الملك لويس الرابع عشر مرسوم نانت، الذي قدّم لهم سابقًا بعض الحماية من الاضطهاد الكاثوليكي⁽¹⁾. كذلك لفتت اهتمامه أعمال مهمة حول التسامح وضعها لاجئون هوغنوت، مثل بيير بايل (توفي عام 1706)، الذي اجتمع لوك معه عام 1687 أو 1688⁽²⁾. ومع الاحتفاظ بتبرير باغشو عام 1660 للتسامح مع المسلمين واليهود، علّق لوك أيضًا على تأكيد بايل «بأن الوثنيين واليهود والأتراك الحقّ فيه»، ويعني الاحتمال الديني، وهي مقولة سبقت مقولة لوك، الذي طوّر التماسه الأوسع ليتضمّن المنشقين المسيحيين وغير المسيحيين⁽³⁾.

تأكيد لوك على الحقوق المدنية الإسلامية في رسالته الأولى حول التسامح، 1689

مع قبول أن أعدادًا قليلة من المسلمين ربما سكنوا في لندن لغايات دبلوماسية أو تجارية، لم يعتقد لوك أن ممارسة الإسلام تشكل مانعًا للسكن أو الحقوق في بلاده⁽⁴⁾. كان «الأجانب» في القانون الإنكليزي بمن فيهم المسلمون يقسمون إلى «أصدقاء» و«أعداء»⁽⁵⁾، لكن حكمًا في منتصف القرن السابع عشر عدّ المسلمين المقيمين أصدقاء، مزيلاً بذلك أي «عداء» نحو «الأتراك» أو «الكفار»⁽⁶⁾. ولكن بينما كان الاضطهاد الديني للمسلمين ممنوعًا، كانوا لا يزالون كونهم أجانب محرومين من المواطنة الكاملة⁽⁷⁾. ورفض دفاع لوك عن «حقوق مدنية» متساوية للمسلمين تسميتهم «متوطنين»، وهو تصنيف ثانوي للسكان الأجانب غير الإنكليز وغير المسيحيين⁽⁸⁾. وبشرط أساسي واحد، اقترح لوك منح المسلمين الحقوق القانونية نفسها للتسامح الديني، وبشكل افتراضي، المواطنة التي أصرّ عليها أيضًا للمنشقين المسيحيين.

(1) مارشال، جون لوك، 357.

(2) زاغورين، التسامح، 245.

(3) مقتبس في مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 593.

(4) مطر، «الأمم المعممة»، 71-73، 75.

(5) مارلين س. بيزلر، «ملجأ للبشرية»: أميركا، 1607-1800 (إيثيكا: منشورات جامعة كورنيل، 1998)، 326.

(6) سالكلد، تقارير عن قضايا، 1: 46.

(7) المصدر نفسه؛ بيزلر، «ملجأ للبشرية» 242، 326، 330.

(8) مطر، «الأمم المعممة»، 75-76؛ بيزلر، «ملجأ للبشرية» 330.

ألغى اقتراح لوك بعناية أهلية جميع من يحملون ولاء أساسيًا «لأمير آخر» أو حاكم مسلم أجنبي، وهكذا سيعدّون أجنباً أعداء في إنكلترا⁽¹⁾. وشعر لوك بالقلق خصوصاً من التمسك بالقانون الإسلامي لأنه دليل ولاء للسلطان العثماني، ومع ذلك كما يقترح جون مارشال في دراسته السلطوية عن لوك، فإن مخاوفه كانت ستضمّن مجرد عدد «صغير» من المسلمين⁽²⁾. وكتب لوك:

من المضحك لأي شخص أن يُعدّ نفسه محمدياً في دينه، لكنه في كل شيء آخر مواطن مخلص لحاكم مسيحي، في حين أنه في الوقت نفسه يعترف بأنه ملزم بتقديم الطاعة العمياء إلى مفتي القسطنطينية؛ الذي هو نفسه مطيع كلياً للإمبراطور العثماني، ويشكل وسطاء الوحي المزعومين لذلك الدين وفقاً لمشيئته. لكن هذا المحمدي الذي يعيش بين المسيحيين، يمكن مع ذلك بشكل أوضح أن يشجب حكومتهم، إذا اعترف بأن الحاكم الأعلى في الدولة هو نفسه الشخص الذي يرأس كنيسته⁽³⁾.

كشف لوك بعض الأوهام الأساسية بالإشارة إلى مفتي القسطنطينية. وربما كان يعني بدلاً من ذلك منصب شيخ الإسلام، المعروف أيضاً بالمفتي الأكبر لإسطنبول، الذي تطوّر دوره في الإمبراطورية العثمانية بحلول القرن السابع عشر ليسمح له بتقديم قرارات بالتشاور مع السلطان حول أمور السياسة، مثل الحرب والسلام⁽⁴⁾. ولكن بعيداً من كونه من رعايا السلطان، كان هذا الفقيه القانوني غالباً ما يستشار بأمور عزل الحاكم. ومع ذلك، فإن وظيفة المفتي الأكبر لم تكن تتطلب ولاء دينياً وسياسياً من المسلمين خارج النطاق العثماني⁽⁵⁾. كما لم يكن جميع المسلمين الذين لهم علاقات في إنكلترا خلال القرن السابع عشر يدينون بالولاء للإمبراطورية العثمانية. فالمغاربة، مثلاً، أسسوا علاقات

(1) لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 50. للفارق بين المواطنين والمقيمين الإنكليز، انظر بيزلر، «ملجأ للبشرية» 330-329.

(2) لوك، Epistola 135، لأن هذه السابقة المخطئة جاءت من نص جون غريفز حول الإمبراطورية العثمانية، انظر مطر، «الأمم المعممة»، 76. حول الاتصال بين المفتي والبابا، انظر والدرون، الله ولوك والمساواة، 220-221؛ مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 593-617، 597 (اقتباس).

(3) لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 50.

(4) ر. س. ريب، «شيخ الإسلام»، في موسوعة الإسلام، 11 جزءاً (لايدن: إ. ج. بريل، 1960)، 9: 399-402؛ مطر، «الأمم المعممة»، 75-76.

(5) أوجد هذه الفكرة أولاً مطر، «الأمم المعممة».

تجارية أولاً مع إنكلترا بإشراف أحمد المنصور (توفي عام 1603)، الذي لم يكن قط من رعايا العثمانيين، كما لم يكن الحكام المغاربة الذين أسسوا السلالة العلوية عام 1664⁽¹⁾. وبالنسبة إلى الحكام في الجزائر وتونس وطرابلس، مع اعترافهم بالحكم العثماني في القرن السادس عشر، فقد أصبح ذلك الولاء اسمياً بشكل متزايد خلال القرن السابع عشر عندما حصلوا على استقلال ذاتي أكثر.

كانت إمكانية إقامة المسلمين بشكل صحيح خارج الأراضي الإسلامية محور نقاش حيوي من الفقهاء القانونيين المسلمين بداية من القرن الثامن. ومع أن العالم يمكن تقسيمه نظرياً بين أرض الإسلام (حيث تسود الشريعة أو القانون الإسلامي) وأرض الحرب أو الكفر، فقد واصلت الأقليات الإسلامية عملياً العيش في مناطق غير إسلامية نتيجة الكثير من الأسباب التاريخية. وبين المدارس الأربع للقانون السنّي، لم يجرِ التوصل إلى إجماع حول الأمر بين القرنين الثاني عشر والسابع عشر⁽²⁾. كان الاستثناء لهذا الاختلاف في الرأي القانوني هو المدرسة المالكية، التي سادت شمال أفريقيا، حيث ذكريات الحرب مع إسبانيا والبرتغال الكاثوليكيتين وطرد المسلمين في القرنين السادس عشر والسابع عشر ظلت نشيطة، مما أدى إلى الإصرار نظرياً على السكن في الأراضي الإسلامية فقط، مع وجود استثناءات لسياقات معينة من الحرب أو السلام، والعيش في بلاد غير إسلامية بقصد التجارة، مثلاً، التي كان مسموحاً بها⁽³⁾.

غالباً ما توقف الحكم الإسلامي حول السكن خارج السيادة الإسلامية على ما إذا كان بإمكان المسلمين ممارسة دينهم بأمان، الأمر الذي سيضمنه لوك لاحقاً في أطروحته⁽⁴⁾. وقد سبّب السؤال انقسام الفقهاء السنّة والشيعة⁽⁵⁾. ربما كان لوك مهتماً، مع احتمال

(1) ريتشارد ل. سميت، أحمد المنصور، حالم إسلامي (نيويورك: بيرسن لونغمان، 2006)، 58-61، 138-140.

(2) خالد أبو الفضل، «الفقه الإسلامي والأقليات الإسلامية: الحوار الفقهي حول الأقليات الإسلامية من القرن الثاني/الثامن إلى الحادي عشر/السابع عشر»، القانون والمجتمع الإسلاميان 1 (1994): 141-187.

(3) نبيل مطر، مقدمة لكتاب في بلاد المسيحيين: كتاب رحلة عربية في القرن السابع عشر، إعداد وترجمة نبيل مطر (نيويورك: روتلج، 2003)، 25. الجدل بين الحنفي، الذي سيصبح مدرسة الفقه السنّي العثمانية المهيمنة، والمالكي أو سوابق أفريقية شمالية في الفترة قبل الحديثة يستحق الملاحظة؛ انظر أبو الفضل، «الفقه الإسلامي»، 147، 149.

(4) أبو الفضل، «الفقه الإسلامي»، 152. حول السوابق الفقهية للمفاهيم الإسلامية «للحرية الدينية» في البلاد غير الإسلامية، انظر أندرو ف. مارتش، الإسلام والمواطنة الليبرالية: البحث عن إجماع متداخل (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2009)، 165-179.

(5) أبو الفضل، «الفقه الإسلامي»، 171-173.

ألا يكون مهتمًا، بمعرفة أن العلماء السنة يفترضون أن السلطات غير الإسلامية ستقدم الأمان، أو ضمان «عبور آمن»، إلى ساكن مسلم⁽¹⁾. وكجزء مما كان سيُعدّ تبادلًا لتسامح المسيحيين في المجالات الإسلامية، كان مقبولًا بشكل عام أن المسلم الذي يعيش خارج العالم الإسلامي «قد لا يرتكب أفعال الغدر أو الخيانة أو الخداع أو الاحتيال، وقد لا ينتهك شرف غير المسلمين أو ملكيتهم»⁽²⁾. بهذا الترتيب، كان في إمكان المسلمين أن يطيعوا سلطة الحاكم المحلي المسيحي في الأمور المدنية إن لم تكن الدينية. وهذا بشكل أساسي ما كان سيطلبه لوك بالضبط كشرط مسبق للمواطنة الإسلامية والارتفاع من منزلة الأجنبي المقيم: «لكن الذين عقيدتهم سلمية، والذين سلوكهم نقي ويريء، يجب أن يكونوا بشروط متساوية مع زملائهم الرعايا»⁽³⁾.

ربما يكون قلق لوك حول الولاء المنقسم للمسلمين في إنكلترا انعكاسًا لمخاوفه الأكثر إلحاحًا حول الكاثوليك، الذين شك في ولائهم للبابا⁽⁴⁾. في المقابل، كانت هذه المخاوف تستند إلى التاريخ بالإضافة إلى الشك في الآخرين. (لم تكن منسية الاتهامات عام 1678 حول «مؤامرة كاثوليكية» لاغتيال الملك وترسيخ الكاثوليكية، مع أنها مزورة). لم يكن ثمة تشابه حقيقي بين طاعة البابا الكاثوليكية وعلاقة المسلم الفردية بالسلطان العثماني. وكان لوك سيقدر في النهاية أن الكاثوليك الذين أنكروا الولاء للبابا يجب أن يُمنحوا حقوقًا مدنية كاملة أيضًا، لكنه سيظل حذرًا منهم⁽⁵⁾. وكان الكاثوليكيون سيظلون يمثلون تهديدًا وشيكًا وليس نظريًا للحكومة البروتستانتية الأنغليكانية.

في عمل لوك رسالة تتعلق بالتسامح عام 1689 تبع بيانه المحوري حول الحقوق المدنية الإسلامية مباشرة دفاعه عن المنشقين المسيحيين من طوائف مختلفة. وبينهم كان السوسينيون (التوحيديون لاحقًا) متضمنين في نصه اللاتيني الأصلي المنشور في هولندا، ولكن ليس الترجمة الإنكليزية في السنة نفسها⁽⁶⁾. كان التوحيديون موجودين أيضًا طبعًا في إنكلترا، وقد

(1) المرجع السابق، 175؛ مارتش، الإسلام والمواطنة الليبرالية، 183-189، 261-163.

(2) مقتبس في أبو الفضل، «الفقه الإسلامي»، 175.

(3) لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 54.

(4) والدرون، الله ولوك والمساواة، 220-221.

(5) يضع والدرون هذه الفكرة للمسلمين والكاثوليك، المصدر نفسه، 220-222.

(6) تولي، «ملاحظة حول النص»، في رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 19. أدرج أصل لوك اللاتيني مجموعات مسيحية وُجدت في هولندا: «المحتجون، المناوؤن للمحتجين، اللوثريون، مؤيدو تعميد البالغين، أو السوسينيين».

عرف لوك آراءهم جيدًا. وكان بالتأكيد سيوافق على الطبعة الأولى المغفلة الاسم للترجمة الإنكليزية. وكان مترجم لوك الأول الإنكليزي، وليم بوبل، وهو مؤيد للتسامح الديني، توحيدًا بشكل علني. وربما حذف بوبل معرفة التوحيديين بأنهم (وأنه) سيستمرون في حرمانهم من الحقوق الدينية والسياسية بسبب رفضهم الثالث المقدس، حتى بعد قانون التسامح عام 1689 الذي يمنح الحماية إلى جميع البروتستانتين الذين اعتنقوا الثالث المقدس⁽¹⁾. قدّر بوبل بلا شك كيف ظل خطيرًا ذكر معتقداته غير القانونية. وقد استثنى من القانون أيضًا الروم الكاثوليك والملحدون، وضمنيًا المسلمون واليهود. وكان مقدراً للترجمة لوك الإنكليزية التوحيدية شعبية واستمرارية كبيرتين على جانبي الأطلسي:

لكن الذين عقيدتهم سلمية، والذين سلوكهم نقي وبريء، يجب أن يكونوا في شروط مساوية لزملائهم الرعايا. وهكذا إذا كانت التجمعات الجدية، ومراعاة الاحتفالات، والعبادة العامة، مسموحًا بها لأي نوع من الأساتذة؛ فإن هذه الأمور كلها يجب أن يسمح بها للمشيعيين والمستقلين والمؤمنين بتعميد البالغين والأرمن والكويكرين وآخرين، بالحرية نفسها⁽²⁾.

في هذا الفصل الحاسم لدفاعه من المنشقين المسيحيين في إنكلترا، طلب لوك المساواة المدنية نفسها للمسلمين واليهود⁽³⁾:

كلا، كنا نستطيع قول الحقيقة بشكل صريح، وكما يتلاءم شخص مع آخر، لا وثني، ولا محمدي، ولا يهودي، يجب أن يستثنى من الحقوق المدنية للكومنولث، بسبب دينه⁽⁴⁾.

بعكس منطق سابقة باغشو عام 1660، الذي دافع عن توسيع الامتيازات الإسلامية واليهودية إلى المنشقين المسيحيين، ناقش لوك آنذاك بأنه إذا استحق جميع المسيحيين الحقوق المدنية، كذلك يستحقها غير المسيحيين، وهي قضية تولاهها بعد تأكيده السابق

(1) مارشال، جون لوك، 369-370.

(2) لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 54. هذه صورة تطابق الطبعة الأولى لإصدار *Epistola de Tolerantia* اللاتيني المجهول المصدر بالإنكليزية قام بها وليم بوبل.

(3) جون دون، «المطالبة بحرية الضمير: حرية الكلام، حرية الفكر، حرية العبادة؟» في من الاضطهاد إلى التسامح: الثورة والدين المجيد في إنكلترا، إعداد أولي بيتر غريل، جوناثان ي. إسرائيل، ونيكولاس تياك (أكسفورد: مطبعة كلارندن، 1991)، 180.

(4) لوك، رسالة تتعلق بالتسامح، *Epistola* (1689)، 54. لوك، 145-144.

حول إمكانية الولاء الأجنبي الإسلامي. وثمة تنقيح أكثر لنص لوك اللاتيني الأصلي: إضافة بوبل لعبارة «الحقوق المدنية». وكانت ترجمة حرفية أكثر من لاتينية لوك ستذكر «لا وثني ولا محمدي ولا يهودي يجب استثناءه من الكومنولث بسبب دينه»⁽¹⁾. لكن لوك وافق على هذا التغيير وتابع الدفاع عن مفهوم «الحقوق المدنية» للمسلمين واليهود في ثلاث رسائل إنكليزية لاحقة⁽²⁾.

لم يكن تصريح لوك «التصريح المناسب الأول حول منزلة المسلمين في إنكلترا المسيحية» - فقد سبقه هلويز ووليمز في ذلك - لكنها كانت المحاولة الأسبق والأوضح لجعل القضية جزءاً من نقاش سياسي بدلاً من ديني كلياً⁽³⁾. ومع ذلك فإن نقاش لوك الأخير بأن المسلمين يجب ألا يستثنوا من «الحقوق المدنية للكومنولث» ظل يستند إلى تأكيده، «لا يأمر الإنجيل بمثل هذا الشيء». لذلك شجع لوك نقاشاً مسيحياً منطقياً للتسامح مع غير المسيحيين في «كومنولث مسيحي»⁽⁴⁾. ومع هذا كان تسامح لوك مدفوعاً أيضاً برغبة لنشر المسيحية البروتستانتية، واعتبار تسامحه شكلاً من المهمة، التي تمتد ليس إلى اليهود والمسلمين فحسب، بل كذلك إلى الأميركيين الأصليين «الوثنيين» والعبيد الأفريقيين في جميع أنحاء المستعمرتين الأمريكيتين، خصوصاً في فرجينيا وكارولينا خلال القرن السابع عشر⁽⁵⁾. (لم يكن يستطيع معرفة أن بعض أولئك العبيد الأفريقيين لم يكونوا في الحقيقة وثنيين، بمعنى مشركين، لكنهم مسلمون من غرب أفريقيا).

في عام 1689، ابتعد لوك أيضاً عن السوابق الأوروبية التي ربطت الزنادقة المسيحيين بالمسلمين واليهود. وأعلن أن الإسلام واليهودية دينان متميزان، وليساً هرطقة. كان هذا الفارق الحاسم سيتخذ المسلمين واليهود من الاضطهاد في إنكلترا على أيدي السلطات الأنغليكانية كونهم زنادقة، بالإضافة إلى حماية المسيحيين السابقين، بمن فيهم المسافرون

(1) العبارة الأساسية هي *ne ethicus quidem vel Mahumesanus vel Judaeus religionis causa a republica arcendus*: انظر لوك، *Epistola*، 144 (لاتينية)، 145 (إنكليزية). أود شكر إليزابيث ديكنسن لتأكيد لها أن الفعل *arcendus* يعني «يستثنى»، لكن الكلمات المكافئة لعبارة *ius civile*، أو «الحقوق المدنية»، ليست مذكورة في أي مكان من لاتينية لوك الأصلية.

(2) لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 54. لوك، *Epistola* 145-144، وافق لوك على ترجمة بوبل الإنكليزية، التي «ليست ترجمة حرفية»؛ انظر ج. و. غوف، «ترجمة ولیم بوبل»، في لوك، *Epistola* 43-50.

(3) مقتبس في مطر، «الأمم المعجمة»، 77.

(4) لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 54.

(5) جاك نرنر، «جون لوك والتبشير المسيحي وأميركا الاستعمارية»، التاريخ الفكري الحديث 8 (2011): 291-292.

الإنكليز القلائل في البحر الذين، بعدما أسرهم القراصنة الأفريقيون الشماليون، أسلموا كي ينالوا حريتهم⁽¹⁾:

إذا ابتعد أي شخص عن الدين المسيحي إلى المحمدي، لن يصبح بذلك زنديقاً أو منشقاً، بل مرتدّاً وكافرّاً. وهذا لا يشك فيه أحد. لذلك يبدو أن أتباع الأديان المختلفة لا يمكن أن يكونوا زنادقة أو منشقين أحدهم عن الآخر⁽²⁾.

على الرغم من هذا الهدوء الظاهري، فإن التمييز يوضح بشكل كافٍ أن لوك لم يكن لديه أي رأي جيد عن الإسلام وفي الحقيقة كان فهمه للدين مخطنًا بشكل ملحوظ⁽³⁾.

في عام 1690، بعد سنة من ظهور رسالة تتعلق بالتسامح في لندن، تعرّض لوك لهجوم مكتوب من جوناثان بروس، وهو رجل دين أنغليكاني في كلية جميع الأرواح، بأكسفورد⁽⁴⁾. (سرعان ما أصبح تأليف لوك، مع أنه باسم مجهول رسميًا، معروفًا). وناقش بروس أنه على الرغم من ضرورة تفادي العنف المتطرف، فإن استعمال القوة «المعتدلة» والعقوبات الأخرى كان مقبولاً في التعامل مع المسلمين واليهود والمنشقين المسيحيين⁽⁵⁾. وسرعان ما رد لوك في عمله رسالة ثانية حول التسامح، محاولاً تفنيد رفض بروس لكون المسلمين واليهود مواطنين. وفي الدفاع عن الحقوق المدنية الإسلامية واليهودية، لم يكن لوك ليردّد قطّ، مجيباً «باتساع التسامح» الذي اقترحه⁽⁶⁾.

بينما كان يعترف «بأننا نصلي كل يوم لتحوّلهم»، أعاد تأكيد أن هذه الغاية لن تتحقق باستبعادهم، إما عن طريق «طردهم» بعيداً أو «اضطهادهم وهم بيننا». وللمرة الأولى

(1) مطر، الإسلام في بريطانيا، 21-49.

(2) لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 56. عند تدقيق الأصل اللاتيني، عند التدقيق مع الأصل اللاتيني، تُعدّ ترجمة غوف الإنكليزية آمنة للكلمة الأصلية Maumetanus، أو «محمدي»، بدلاً من الترجمة الإنكليزية «تركي»، والأهم هو استعمال لوك الأساسي لكلمة Islamism، أو «الإسلام»، بدلاً من «Mahumetanism» في الترجمة الإنكليزية؛ انظر لوك، Epistola، 148-149. يستعمل لوك Alcoranum أيضاً بمعنى قرآن للدلالة على الكتاب المقدس الذي يؤمن به المسلمون؛ انظر لوك، Epistola.

(3) مطر، «الأمم المعجمة»، 74؛ مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 614-615.

(4) مارشال، جون لوك، 370-376.

(5) ج. و. غوف، مقدمة لعمل لوك، Epistola، 32.

(6) جون لوك، رسالة ثانية تتعلق بالتسامح: إلى مؤلف نقاش الرسالة المتعلقة بالتسامح، جرى التفكير والإجابة باختصار، في أربع رسائل حول التسامح من جون لوك (لندن: وورد ولوك وتايلر، 1876)، 40.

عرّف لوك التسامح بأنه نقيض الاضطهاد الديني: «إن القوة، التي تسمح بها، غير ملائمة لتحويل الناس إلى أي دين. والتسامح هو مجرد إزالة تلك القوة»⁽¹⁾. تابع لوك هذا المفهوم في النقاش على أسس قانونية في عمله رسالة الثالثة عام 1692⁽²⁾.

بالإضافة إلى ذلك، أعتقد أنك مخطئ، مما يبين أن تظاهرك ضد الاعتراف لليهود والمحمديين والوثنيين بالحقوق المدنية للكونولث مبني على أساس خاطئ؛ لأن القانون الذي أدعوله موجود في إنكلترا، وأن الذين يتحولون إلى أي من تلك الأديان، يخسرون الحقوق المدنية للكونولث بعمل هذا⁽³⁾.

ذكر لوك أيضًا معارضه بسخرية أن المسيحيين في الإمبراطورية العثمانية لم يواجهوا أي قوة مطلقًا، مقارنة بـ «القوة الكافية» أو «المعتدلة» التي اقترح بروسست استعمالها ضد غير المسيحيين في إنكلترا:

اعتقد أن منشقًا واعيًا ورصينًا قد يتوقع معاملة من أحد وثني أو محمدي، كما يسرُّك أن تدعوهم، أعدل ممن يدّعي الاعتدال، وأن أي درجات من القوة، وأي نوع من العقوبات سيرضيه، إما لا يعرفها وإما لن يعلن ذلك⁽⁴⁾.

وعبر أيضًا عن نسبية دينية جديدة حين اقترح بأن الأتراك، مثل المسيحيين، «يريدون الحقيقة بصدق أيضًا»، ومهما يكن مفضلًا كان يعرف أنهم هكذا⁽⁵⁾. وفي الحقيقة، لقد اعترف بأن المسلمين آمنوا بإصرار في خلاصهم عبر القرآن كما فعل المسيحيون عبر كتابهم المقدس. وكلتا المجموعتين، كما فهم، كانتا قد اختارتا ثواب الحياة الآخرة⁽⁶⁾:

لا تظن أن الناس كلهم، الذين ليسوا من كنيستك، يستسلمون إلى إهمال حالتهم المستقبلية كليًا. لا يمكنك إلا أن تعترف بوجود عدد كبير من الأتراك الذين يريدون الحقيقة بصدق والذين لم تستطع قط أن تأتي بدليل كافٍ لإقناعهم

(1) المرجع السابق.

(2) لوك، رسالة ثالثة تتعلق بالتسامح، في أربع رسائل حول التسامح من جون لوك، 154.

(3) المصدر نفسه، 157.

(4) المصدر نفسه، 198.

(5) المصدر نفسه، 203. أشار مطر إلى عمل لوك «النسبية الاجتماعية»، «الأمم المعممة»، 73.

(6) مطر، «الأمم المعممة»، 74؛ مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 615.

بحقيقة الدين المسيحي، في حين أنهم يعدّونه مبدأ لا يشك فيه، وأن القرآن كان من وحي إلهي⁽¹⁾.

لتأكيد الفكرة أكثر، يبدو لوك تقريبًا مثل مينوكيو، الطحان الإيطالي الزنديق، حين يعترف بأن الأتراك آمنوا على «طريقتهم»، كما فعل المسيحيون. ومع ذلك أصّر الفيلسوف على أن الإمكانية الوحيدة لخلاص المسلمين هي تحوّلهم إلى المسيحية⁽²⁾:

ولماذا إذا لا تسمح بذلك لتركبي، ليس لأنها طريقة جيدة، أو لأنها قادمة إلى الحقيقة؛ بل لأنها طريقة ملائمة له، كما هي لواحد من كنيستك ليقبل بها؛ وملائمة لتحريره من قوّتك، مثل تحرير أي واحد من كنيستك منها؟⁽³⁾

بغض النظر عن صوابها أو خطئها قرّر لوك أن الخلافات المذهبية، سواء بين المسيحيين أو بين المسيحيين وغير المسيحيين، يجب ألا تكون خاضعة لإرغام الدولة.

في رسالة رابعة ظهرت بعد وفاته، ونُشرت عام 1706، يعيد لوك تأكيد عبثية الجدل الديني العنيف. هذه الأمور لم يكن حلّها على الأرض، خصوصًا ليس من القاضي أو الحاكم:

حاول متى تشاء مع هندوسي، محمدي، بابوي، لوثري، كويكري، مؤمن بتعميد البالغين، مشيخي، إلخ، وستجد إذا تناقشت معهم، كما تفعل هنا معي، أن المسألة ستبقى هنا بينكم، وأنك لم تعد قاضيًا بعد لأي منهم أكثر مما هم بالنسبة إليك. إن لدى الناس في جميع الأديان قدرات قوية على الإقناع بشكل متساو، وعلى كل شخص أن يحكم لنفسه؛ ولا يمكن لأي شخص أن يحكم بالنيابة عن آخر، وأنت آخر الجميع بالنيابة عن الحاكم⁽⁴⁾.

لذلك نتج الشكل النهائي لتسامح لوك الديني شبه الشامل عن نوع من رفض التعاطف، وهو فهم منطقي ولو أنه محزن لسبب استمرار المسلمين واليهود في الدفاع عن معتقداتهم، حتى إلى الموت. وما عرّفه الآخرون سابقًا بأنه هرطقة أو تعصب، يصفه لوك أخيرًا بأنه طبيعي وشائع لدى جميع المؤمنين:

(1) لوك، رسالة ثالثة تتعلق بالتسامح، 203.

(2) مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 595، 617.

(3) لوك، رسالة ثالثة تتعلق بالتسامح، 204.

(4) لوك، رسالة رابعة تتعلق بالتسامح، في أربع رسائل حول التسامح من جون لوك، 387.

لا يوجد بين الكثير من الأديان السخيفة للعالم، أي واحد تقريبًا لا يجد أنصارًا بضحون بحياتهم من أجله: وإذا لم يكن ذلك إقناعًا راسخًا وتأكيدًا كاملاً يُعدّ أقوى من حب الحياة، وله قوة كافية لجعل رجل يرمي نفسه بين ذراعي الموت، من الصعب معرفة ما الإقناع الراسخ والتأكيد الكامل. لقد أعطى اليهود والمحمديون كثيرًا أمثلة عن هذه الدرجة العالية من الإقناع⁽¹⁾.

أنتج العنف حول أمور الدين، كما فهم لوك، مزيدًا من العنف والموت فقط. وهذه كانت الأثمان الظالمة ولو أنها متوقعة لإجبار الدولة⁽²⁾. حتى في أعقاب حصار فيينا العثماني الثاني عام 1683، سنة هروب لوك إلى هولندا، حين اعتقد أكثر المسيحيين الأوروبيين الآخرين جميع المسلمين عوامل مؤثرة في الخطأ الديني والتهديد الأجنبي، اختار لوك الدفاع عن الحقوق المدنية للمسلمين⁽³⁾. وفي هذا السياق، خصوصًا، كان ذلك اختيارًا رائدًا. ومنذ عام 1660 حتى موته عام 1704، كان أنصار الإسلام سيقون جزءًا من نموذج لوك المثالي المبدئي والمنطقي، وأخيرًا المسيحي عن التسامح الشامل المدعوم من الدولة. وهو لن يعيش لرؤيته وقد أصبح حقيقة سياسية خلال حياته، لكن كلماته ستبقى بعده، لتمنحه سمعته الأبرز بعد الموت في أميركا القرن الثامن عشر.

لوك، المدافع عن المسلمين والسوسينيين أو التوحيديين، يهاجم بسببهما، 1696

بعد دفاعه المتكرر عن الحقوق الدينية والسياسية للمسلمين، كان لوك سيُتهم عام 1696 كتابةً بأنه أحدهم بالإضافة إلى أنه سوسيني ومؤمن عقلاني⁽⁴⁾. وهاجم جون إدواردز (توفي عام 1716)، وهو رجل دين أنغليكاني وصديق بروس، الآراء الدينية التي عبّر عنها لوك في معقولة المسيحية عام 1695⁽⁵⁾. وللطعن بانعدام لوك الظاهر لدعم الثالث المقدس، افترى إدواردز عليه بأنه مسيحي زنديق، وبالتوسع، مؤيد للتوحيد الإسلامي⁽⁶⁾.

(1) المرجع السابق، 389.

(2) غاريسا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 58-59.

(3) مطر، «الأمم المعجمة»، 74.

(4) تشامبيون، دعاءات، 111. ريتشارد ه. بوبكين، «تحدي الإيمان العقلاني»، في من الاضطهاد إلى التسامح، إعداد غريل وإسرائيل وتياك، 209.

(5) مارشال، جون لوك، 320، 415، 419.

(6) المصدر نفسه، 413-415.

وكان الربط في إنكلترا بين الإسلام والهرطقة السوسينية أو التوحيدية محاولة غادرة لوضع لوك خارج أي حالة متسامح معها قانونيًا في بلاده.

بشكل إجمالي، كان إدواردز سيكتب ثلاثة مقالات تهاجم آراء لوك الدينية كونها هرطقة: بعض الأفكار المتعلقة بعدة أسباب للإلحاد (1695)، السوسينية بلا قناع (1696)، والمذهب السوسيني (1697)⁽¹⁾. ويحتمل أن لوك اعتنق فعلاً السوسينية أو المعتقد التوحيدي في نهاية تسعينيات القرن السابع عشر، لأنه قرأ عن الموضوع بشكل موسّع وعرف الكثير من السوسينيين، لكنه على نحو متعقل لم يعترف بهذا الموقف علناً، وسيبقى أنغليكانيًا خلال حياته⁽²⁾.

ومع ذلك، فصح رفض لوك المفترض للثالوث المقدّس المجال للاتهام بأنه مسلم. وكتب إدواردز أنه «من المحتمل أنني سأثير هذا المؤلف أكثر عندما أريد من القارئ ملاحظة أن هذا الدين الهزيل الذي يعتنقه هو بشكل ما ليس سوى دين تركي»⁽³⁾. وكانت ثمة تهمة ثانوية أنه «يبدو قد استشار الكتاب المقدّس المحمدي»، وهو اتهام مدين جدًّا⁽⁴⁾. وفي الحقيقة، كان لدى لوك في مكتبته نسخة من الترجمة الفرنسية للقرآن التي قام بها أندريه دوريه عام 1647⁽⁵⁾.

ربما كان الافتراض بأن لوك زنديق مسيحي ومسلم في آن أيضًا نتيجة التماسه المتكرر لحقوق كلتا المجموعتين في عمله حول التسامح. وكما رأينا، كان اتهام خصم مسيحي ديني أو سياسي بأنه مسلم (أو تركي) آنذاك سمة مشرّفة للجدل المسيحي العنيف. وكان مينوكيو وسرفيتوس والمترجم الإيطالي لشكوك سرفيتوس بالثالوث المقدّس كلّهم قد عُدّوا أتراكًا أو مسلمين في القرن السادس عشر. وكان توماس جيفرسون، بعد قرنين تقريبًا، سيعاني من المصير نفسه نتيجة دفاعه عن الحقوق الإسلامية، ليجد في أفكار جون لوك حول التسامح فقط سابقة الأقوى.

(1) المرجع السابق، 460.

(2) لوصف هذا الخلاف انظر المصدر نفسه، 441-451؛ مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 391-395.

(3) مقتبس في تشامبيون، دعامات، 111؛ مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 391.

(4) مقتبس في تشامبيون، دعامات، 112؛ مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 391.

(5) مطر، «الأمم المعجمة»، 69؛ زيد المرسفي، قرآن التنوير: سياسة الترجمة وبناء الإسلام (أكسفورد: مطبعة ونورلد، 2009)، 8-9.

الفصل الثالث

ما تعلمه جيفرسون - ولم يتعلمه - من القرآن؛ آراؤه السلبية عن الإسلام، واستعمالاتها السياسية، المتباينة مع دعمه للحقوق المدنية الإسلامية، 1765-1786

ربما يكون تعرّف مختلف قوانين الأمم المتحضرة ودساتيرها، خصوصًا التي ازدهرت في عصرنا، الجزء الأكثر فائدة من المعرفة.

جورج سيل، من «حوار تمهيدي»
لترجمته الإنكليزية للقرآن، 1734

لأن حقوقنا المدنية لا تعتمد على آرائنا الدينية... وبالتالي لأن حرمان أي مواطن لعدم جدارته بالثقة العامة على أساس أنه غير قادر على تولي وظائف الثقة والتعويضات، ما لم يصرّح أو يتخلّى عن هذا الرأي الديني أو ذاك، يحرمه بشكل مسيء من تلك الامتيازات والفوائد التي له حق طبيعي بها، على غرار مواطنيه.

مشروع قانون جيفرسون لترسيخ الحرية الدينية،
وُضعت مسودته عام 1777؛ وتم اقتراحه في فرجينيا، 1779؛
وأصبح قانوناً رسميًا، 1786

في عام 1765، سجلت صحيفة فرجينيا، الصحيفة المحلية في وليمزبرغ، بائع الكتب الوحيد أيضًا في المستعمرة، شراء قام به توماس جيفرسون⁽¹⁾. ويشير البند في أسفل الصفحة 2، تحت عنوان «وليمزبرغ تشرين الأول/أكتوبر 1765»، إلى أن جيفرسون حصل على «قرآن سيل»، في «جزءين»، مقابل ستة عشر شلنًا⁽²⁾. وكان الكتابان قد شحننا من لندن، حيث نشر جورج سيل ترجمته عام 1734 أولًا لما دعي عمومًا بالإنكليزية «قرآن محمد»⁽³⁾. وكان جيفرسون سيشتري الطبعة الثالثة، المطبوعة عام 1764⁽⁴⁾.

لم يكن جيفرسون الوحيد الذي يمتلك قرآن سيل في فرجينيا القرن الثامن عشر. ففي عام 1781، كان الدكتور جيمس برايدن من مقاطعة غوكلند قد زعم أن القوات البريطانية خلال الحرب الثورية لم تستول على عدد كبير من كتبه الطبية فحسب، بل أيضًا على ما أدرجه باسم «قرآن محمد»، في مجلدين، والذي قدّر قيمته بجنيه واحد، أكثر مما دفعه جيفرسون قبل ست عشرة سنة. لم يذكر الدكتور برايدن اسم سيل كمترجم، بل لأن

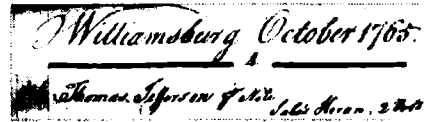
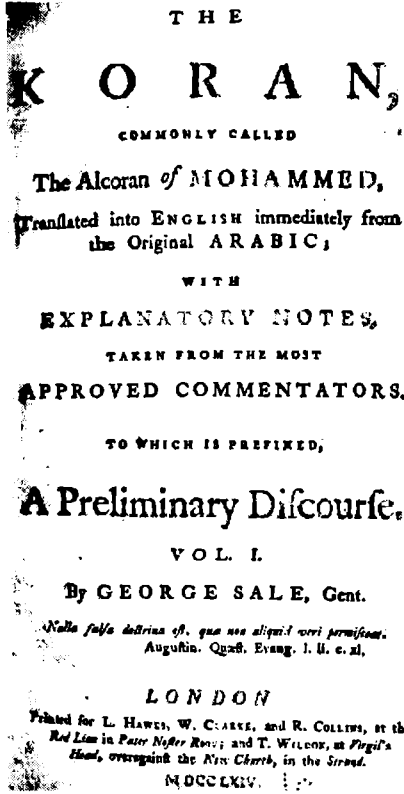
(1) بول ب. هوفمان، إعداد، سجلات الحسابات اليومية في صحيفة فرجينيا، 1750-1752 و 1764-1766، (شارلوتسفيل: منشورات ميكرو فيلم مكتبة جامعة فرجينيا، 1967)، القسم 2، الملف 202. النص موصوف باسم «قرآن سالي [هكذا]» والذي كان «مبعثرًا بين مشترياته من كتب القانون في عامي 1764 و 1765» تأليف فرانك ل. ديوي، توماس جيفرسون، المحامي (شارلوتسفيل: منشورات جامعة فرجينيا، 1986)، 14. انظر أيضًا جيمس غيلريث ودوغلاس ل. ولسن، إعداد، مكتبة توماس جيفرسون: دليل بالمداخل وفق ترتيبه الخاص (واشنطن العاصمة: مكتبة الكونغرس، 1989)، 58؛ كيفين ج. هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، الأدب الأمريكي المبكر 39، رقم 2 (2004): 247؛ كيفين ج. هايز، الطريق إلى مونتيسيلو: حياة وذهن توماس جيفرسون (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2008)، 9، 130، 201، 258-259، 316؛ إ. ميلست سويربي، إعداد، دليل مكتبة توماس جيفرسون، 5 أجزاء (واشنطن العاصمة: مكتبة الكونغرس، 1952-1953) 2: 90، الدليل رقم 1457.

(2) يحتوي مدخل الصحيفة الأصلي بعد اسمه على كلمة «ملاحظة»، التي تظهر لكنها لا تشير إلى معلومات أكثر.

(3) جورج سيل، ترجمة، القرآن، المدعو عمومًا قرآن محمد، مترجم إلى الإنكليزية من العربية الأصلية؛ مع ملاحظات توضيحية، مأخوذ من أكثر المعلقين مصداقية، أضيف إليه حوار تمهيدي، جزءان (لندن: ل. هوز. و. كلارك، ر. كولنز، وت. ولكوكس، 1764)، قسم الكتب النادرة والمجموعات الخاصة، مكتبة الكونغرس. ساشير إلى مجلد جيفرسون الأول للقرآن حتى 16 باسم سيل، «إلى القارئ»، أو «حوار تمهيدي»، أو «إلى صاحب السعادة جون اللورد كارتريت (إهداء)»، القرآن (1764). تدل جميع الإشارات الأخرى حول «إلى القارئ» أو «حوار تمهيدي» على نسخة الطبعة الأولى المطابقة عام 1734 لمخطوطة هارفارد في مجلد واحد، جورج سيل، ترجمة، القرآن (نيويورك: غارلند، 1984)، مستشهد بها في ما بعد باسم سيل، «إلى القارئ»، أو «حوار تمهيدي»، القرآن (1734). لا توجد فوارق كبيرة بين الطبعتين، سوى أن نسخة جيفرسون في مجلدين بدلًا من المجلد الأول.

(4) أرنود فروليجك، «سيل، جورج (ولد عام 1696 أو بعده - توفي عام 1736)»، في قاموس أكسفورد للسيرة الذاتية الوطنية، 58 جزءًا (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2004)، 48: 685-687. يؤكد فروليجك أن طبعة عام 1746 كانت الثانية مقابل طبعة عام 1764، كما ذكر سيباستيان ر. برينج، «قرآن توماس جيفرسون»، عالم أرامكو السعودي 62، رقم 4 (تموز/آب 2011): 5. تم ذكر أربع طبعات، من دون تواريخ، تأليف قبل هارتموت بوزين، «ترجمات القرآن»، في موسوعة القرآن، إعداد جين د. ماك أوليف، 6 أجزاء (لايدن: إ. ج. بريل، 2006)، 5: 348.

الكتاب كان في مجلدين بعنوان «قرآن محمد» يجعل التعريف مؤكداً⁽¹⁾. ولا يُعرف أبداً ما إذا كان برايدن قد عوّض خسارته، ولكن يبقى السؤال الأهم: ماذا حدث لقرآن جيفرسون الذي اشتراه عام 1765؟



Above: Jefferson's purchase of "Sale's Koran, 2 Vols." recorded in the Virginia Gazette Daybooks.

Left: The title page of Jefferson's Qur'an now in the Library of Congress.

في الأعلى: جيفرسون يشتري «قرآن سيل» من جزءين.
مدون في السجلات اليومية لصحيفة فرجينيا.
إلى اليسار: صفحة العنوان في قرآن جيفرسون، في مكتبة الكونغرس الآن.

(1) أقدم شكري لهذه الإشارة المهمة التي تعود إلى طالبيين متخرجين في جامعة تكساس بأوستن: شارون سيلزل، التي نهني اهتمامها بالبحث حول القرآن إلى أهمية هذه الإشارة، التي سمعت عنها من زميلها الخريج بين برين. وقد حدد مكان الاقتباس وهو يبحث لأجل الأستاذين جيمس سيدبري من جامعة رايس وكاساندر بيبوس من جامعة سيدني. وأنا ممتنة للمؤرخين الآخرين لسماحهما لي بأن أستخدم هذه الوثيقة، وعنوانها «ملكية أخذتها القوات البريطانية من الدكتور جيمس برايدن»، 81، مكتبة فرجينيا، ضمن صندوق وثائق غير مصنفة يشار إليها باسم «التهب البريطاني» من مقاطعة غوكلند، فرجينيا، 1782، رقم الطلب BC 114 7038.

قرآن واحد - أم اثنان؟ 1770

في شباط 1770، بعد خمس سنوات من شرائه للقرآن، كتب توماس جيفرسون إلى صديقه جون بيج الأخبار الفاجعة: «ربما بلغت الآن خسارتي الأخيرة، أعني خسارة منزل أمني بالحريق، ومعها فقدان كل ورقة لدي في العالم، وكل كتاب تقريباً»⁽¹⁾. (تؤكد صحيفة فرجينيا أيضاً أن جيفرسون «فقد كل أثنائه، ومجموعة ثمينة من الكتب، وما هو أسوأ ربما، أوراقه.»)⁽²⁾ ولكونه مولعاً حقيقياً بالكتب، اشتكى جيفرسون، «لو كان المال في سبيل الله، لما كلفني آنذاك تنهيدة!»⁽³⁾ وما كان أسوأ أن الخسارة «وقعت أساساً» على «كتبه حول القانون العام، التي لم يبق منها سوى واحد، وكان معاراً آنذاك»⁽⁴⁾. وتظل أجوبة الأسئلة حول عدد الكتب ونوعيتها تصعب معرفتها، ولكن بالنسبة إلى المحامي المتدرب كانت الكتب كلها مهمة⁽⁵⁾. وكان يمكن أن تحدث خسائر إضافية أيضاً، كما تشهد المشتريات المسجلة من حسابات صحيفة فرجينيا، بما فيها مراسيم البرلمان وقانون المحكمة العامة والعليا البريطانية، وأعمال مكيافيلي وميلتن⁽⁶⁾. كل هذه اشتراها في الوقت نفسه تقريباً لحصوله على القرآن.

حين اشترى جيفرسون القرآن عام 1765، كان طالب قانون متحمساً انشغل في انتقاد قانون الطوايع البريطاني المقر حديثاً⁽⁷⁾. وربما كان السبب الأهم لرغبته في دراسة القرآن هو اكتساب فهم واضح للفقه والدين الإسلاميين⁽⁸⁾. وقد يكون هذا بحد ذاته قد أثار اهتمامه - كان لدى جيفرسون فضول كبير ورؤية شاملة - لكنه ربما كانت لديه غاية أكثر

(1) توماس جيفرسون، «رسالة إلى جون بيج»، 21 شباط 1770، في أوراق توماس جيفرسون، إعداد جوليان ب. بويد وآخرين، 40 جزءاً (برينستون: منشورات جامعة برينستون، 1950 -)، 1: 548. مستشهد بها في ما بعد باسم أوراق توماس جيفرسون.

(2) ديوي، توماس جيفرسون، 154 رقم 25.

(3) أوراق توماس جيفرسون، 1: 35.

(4) ديوي، توماس جيفرسون، 154 رقم 2؛ أوراق توماس جيفرسون، 1: 35.

(5) مع أن جيفرسون ربما فقد بين ثلاثمائة وخمسمئة مجلد، قد تكون هذه الرسالة إلى بيج «مبالغة»، وفقاً لهايز، الطريق إلى مونتيتشيلو، 3-2، 8؛ اقتباس في 3-2.

(6) هوفمان، سجلات الحسابات اليومية في صحيفة فرجينيا، القسم 2، الملفات 7، 11، 12، 13، 28، 159، 175.

(7) برانج، «توماس جيفرسون والقرآن»، 4. تُعد دراسة جيفرسون للدين والقانون الأهم في توضيح شغفه بالقرآن؛ انظر هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 247، 252؛ هايز، الطريق إلى مونتيتشيلو، 9.

(8) ثمة تأكيد على اهتمام جيفرسون بالفقه الإسلامي قدمته عزيزة ي. الهبري، «القانون الدستوري الإسلامي والأميركي: اقتباس الاحتمالات أو تاريخ الاقتباس؟» مجلة جامعة بنسلفانيا للقانون الدستوري 1، رقم 3 (1999): 499-500.

إلحاحًا، لأنه في بحثه عن سوابق قانونية لقضايا فرجينيا المحلية، غالبًا ما كان يتطلع إلى ثقافات أخرى حول العالم.

بعد الحريق لم يأت جيفرسون على أي ذكر لمصير القرآن الذي اشتراه قبل خمس سنوات. هل أُلْفِتَ النيران، أو أنه أنقذ بمعجزة؟ فنحن لن نعرف. وخلال منتصف ستينيات القرن الثامن عشر وضع جيفرسون ملاحظات مفصلة على النصوص التي قرأها باهتمام خاص؛ ومع ذلك، فإن هذه الملاحظات فقدت أيضًا في حريق شادويل، منزل أمه. ولكن إذا أُلْفِ قرآن جيفرسون عام 1770، إذاً ماذا سنفعل بمجلدي قرآن سيل الذي وقَّعه بالأحرف الأولى، وهو الآن في مكتبة الكونغرس في واشنطن العاصمة؟⁽¹⁾

ثمة احتمالان: إما نجا القرآن الأصلي من الحريق، أو أنه استبدل لاحقًا بنسخة أخرى من الطبعة نفسها⁽²⁾. وإذا كان جيفرسون قد اشترى القرآن مرتين فعلاً، فهذا دليل استثنائي على رغبته في فهم الإسلام. ولكن حتى إذا اشترى النص مرة فقط، يظل جيفرسون فريداً بين مؤسسي أميركا في رغبته فهم الإسلام وفق شروطه، متطلعاً مباشرة إلى مصدره الأكثر قدسية. وفي الحقيقة، ميَّز شراؤه للقرآن مجرد بداية دراسته للإسلام. إثر حريق عام 1770، بعدما بدأ فوراً بترميم مكتبته المفقودة، قام جيفرسون بجمع الكثير من الكتب حول لغات الشرق الأوسط⁽³⁾، وتاريخه ورحلاته، واستمر بعمل ذلك طوال حياته⁽⁴⁾.

يتبع هذا الفصل كيف أثرت مقدمة سيل للقرآن في أفكار جيفرسون عن الإسلام، خصوصاً ملاحظاته حول القانون الإنكليزي والإسلام في العقد التالي لحصوله على النص الإسلامي المقدس. في عام 1776، وهو عضو في هيئة تشريع فرجينيا، كان يلجأ إلى الخطابات المعادية للإسلام في سعيه لإنهاء ترسيخ الأنغليكانية ديناً للدولة. ومن

(1) جيفرسون يوقع المجلد 1 بالأحرف الأولى، صفحة 113، من القرآن، قسم الكتب النادرة والمجموعات الخاصة، مكتبة الكونغرس، مع حرفي «T» و«I» بدلاً من «T» و«J». حول مشاركة استعمال جيفرسون لأحرف اسمه الأولى في كتبه، انظر هايز، الطريق إلى مونتشيبلو، 6-8.

(2) كانت الهبري أول شخص سيؤكد أن «جيفرسون امتلك غالباً نسختين من القرآن» بسبب حريق شادويل، «القانون الدستوري الإسلامي والأميركي»، 498 رقم 30.

(3) هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 251، 257-258.

(4) إدوين س. غوستاد، أقسم على مذهب الله: سيرة ذاتية دينية لتوماس جيفرسون (غراند رايدز، ماستشوستس: وليم ب. إيردمانز، 1996)، 18-19. أود أن أمتدح كرم المرحوم شيرر ديفيس (ديف) بومان، وهو مؤرخ وزميل أطري هذا العمل عندما تطفئ وشاركتي نظرتة العامة المختصرة حول آراء جيفرسون عن المسيحية.

ناحية أخرى، تكشف ملاحظاته من السنة نفسها، أن رسالة تتعلق بالتسامح التي وضعها لوك شجعت اهتمامه بحقوق المسلمين.

ترجمة جورج سيل للقرآن ومشكلة الترجمة

وصف جورج سيل (نحو 1696-1736)، وهو محام وأنغليكاني، النبي محمد على الصفحة الأولى من ترجمته بأنه «مشرع العرب»، وهي كلمات كانت ستثير إعجاب جيفرسون المحامي⁽¹⁾. ومنذ القرن الثاني عشر، لم يعرف المترجمون المسيحيون للقرآن النص عمومًا بأنه وحي قدسي لكنه مرجع للقانون الإسلامي. وكان عنوان ترجمة روبرت كيتون اللاتينية الأولى عام 1143 هو *Lex Saracenorum*، أو قانون المسلمين⁽²⁾. ساعدت الترجمة من القرن الثاني عشر إلى الثامن عشر الجدل العنيف المسيحي أولاً بدلاً من الاهتمام العلمي بالوصف الدقيق للمعتقدات الإسلامية⁽³⁾.

نجمت ترجمة كيتون للقرآن في القرن الثاني عشر عن محاولة لتحويل المسلمين، وهي استراتيجية فهمت بعدما أخفقت الحملات الصليبية⁽⁴⁾. في أي حال، بمعرفة المرء لعدوه، كان عملاً صعباً للمترجمين المسيحيين، الذين أرادوا آنذاك كسب تفوق المنطق بدلاً من الإجماع⁽⁵⁾. وهكذا غالبًا ما شوّهوا عمدًا السمات القرآن الأساسية، بهدف سياسي لوصف الإسلام بأنه هرطقة والنبي بأنه مخادع.

كانت ترجمة سيل بتكليف من جمعية تشجيع المعرفة المسيحية، وهي مجموعة بروتستانتية أنغليكانية بريطانية مخصصة «لأهداف تبشيرية وتعليمية»⁽⁶⁾. وبما أن

(1) سيل، «حوار تمهيدي»، القرآن (1764)، 1: أ؛ هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 247-248، 251-252؛ هايز، الطريق إلى مونتيسيلو، 9.

(2) زياد المرسفي، قرآن التنوير: سياسة الترجمة وبناء الإسلام (أكسفورد: مطبعة ونورلد، 2009)، 1-2. من أجل تقييم أعمق لترجمات القرآن في العصور الوسطى، انظر توماس إ. بورمان، قراءة القرآن في العالم المسيحي اللاتيني، 1140-1560 (فيلادلفيا: منشورات جامعة بنسلفانيا، 2007).

(3) لأفضل وصف للترجمة باعتبارها «عملًا سياسيًا»، انظر المرسفي، قرآن التنوير، 9-12، 80-1؛ بوبزين، «ترجمات القرآن»، 5: 340، 344-349.

(4) المرسفي، قرآن التنوير، 1-2؛ بوبزين، «ترجمات القرآن»، 5: 344-345؛ نورمان دانيال، الإسلام والغرب: عمل صورة (أدنبرة: منشورات جامعة أدنبرة، 1966)، 19، 22، 24-25، 37، 75. وُصفت ترجمة سيل «بأنها أفضل تعبير بالإنكليزية عن المعنى المفهوم تقليديًا في الإسلام» تأليف دانيال، الإسلام والغرب، 14.

(5) المرسفي، قرآن التنوير، 1.

(6) المصدر نفسه، 22 (اقتباس).

المجموعة كانت لديها أيضًا نزعة معادية للكاتوليكية⁽¹⁾، فقد ربط سيل الكاثوليكية على نحو معقّد بالإسلام، وهو ربط شُرح سابقًا في أطروحة حزب الأحرار رسائل كاتو⁽²⁾. وكان هدف سيل المباشر تذكير قرائه المسيحيين بأن الإسلام دين مزيف، لكنه قصد من عمله أيضًا أن يساعد في تحويل المسلمين إلى المسيحية البروتستانتية، وهو ما عدّ سيل، مثل المترجمين السابقين للقرآن، أنه أملهم الوحيد في الخلاص⁽³⁾.

لكن سيل بدا مصرًّا أيضًا على تقديم ترجمته على شكل عمل علمي حصريًا، بالإشارة إليه على أنه «نسخة زهية»⁽⁴⁾. واعترف بأنه مدين لترجمات مسيحية سابقة، لكنه لم يتجاهل انتقاد أخطائهم. ولأن سيل، على سبيل المثال، قام بدراسة متأنية للترجمة اللاتينية في القرن السابع عشر التي قام بها الكاهن الكاثوليكي لودوفيكو ماراتشي (توفي عام 1700)، الذي استند إلى عدة مخطوطات في الفاتيكان⁽⁵⁾، فقد رفض الكثير مما سمّاه تفسيرات ماراتشي «الوقحة»، زاعمًا أن «البروتستانتين وحدهم قادرون على مهاجمة القرآن بنجاح»⁽⁶⁾.

نُشرت الترجمة الإنكليزية الأولى للقرآن قبل قرن تقريبًا من ظهور سيل عام 1734. وكان جهد ألكسندر روس المريب عام 1649 مترجمًا ليس من العربية الأصلية بل من طبعة فرنسية نشرها قبل سنتين الدبلوماسي أندريه دوريه⁽⁷⁾. ومع ذلك عدّ عمل روس مؤثرًا: حتى قبل النشر، فقد سُجن ناشره وصودرت جميع النسخ. وبعد شهادة روس في جلسة أمام مجلس الدولة، جرى إسقاط التهمة. وعند نشر الكتاب أخيرًا في 7 أيار/ مايو 1649،⁽⁸⁾ أضيف تنصل تحذيري. وأعلن أن القرآن قد يكون «خطيرًا ومخزيًا» لبعض المسيحيين الضعفاء، لكن المؤمنين الحقيقيين لن «يتعدوا عن إيمانهم»⁽⁹⁾.

(1) المرجع السابق.

(2) توماس س. كيد، «هل الاقتداء بمحمد أسوأ من الشيطان؟ استعمالات أميركية مبكرة للإسلام»، تاريخ الكنيسة 72، رقم 4 (كانون الأول 2003): 767.

(3) سيل، «إلى القارئ»، القرآن (1764)، 1: 7.

(4) المصدر نفسه.

(5) بوزين، «ترجمات القرآن»، 5: 345؛ المرسفي، قرآن التنوير، 10-14، 37-63.

(6) المرسفي، قرآن التنوير، 74-75؛ سيل، «إلى القارئ»، القرآن (1764)، 1: 7.

(7) المرسفي، قرآن التنوير، 8-9؛ بوزين، «ترجمات القرآن»، 5: 346-347.

(8) نيل مطر، الإسلام في بريطانيا، 1558-1685 (نيويورك: منشورات جامعة كمبرج، 1998)، 8، 76-82؛ بوزين «ترجمات القرآن»، 5: 347؛ المرسفي، قرآن التنوير، 8.

(9) مقتبس في مطر، الإسلام في بريطانيا، 79.

كانت ترجمة روس أيضًا أول ما عبر الأطلسي، وقرأها مستعمرون مثل كوتون ماذر، الذي سمى النبي بالمسيح الدجال⁽¹⁾. وعندما ظهر قرآن سيل في المستعمرات الأميركية، عُد أدق ترجمة وأغناها بالمعلومات المتوافرة آنذاك، والتي كانت هكذا فعلاً، لأن سيل حاول تصحيح بعض أشبع التشويهاات حول الإسلام، نتيجة رغبة مخلص في الدقة⁽²⁾. انتقد سيل أيضًا ترجمة روس لأنها «غير ملّمة كلياً بالعربية، وليس كثيراً بالفرنسية»، وتمتلىء «بأخطاء فادحة»⁽³⁾. (لم يكن سيل محصناً ضد الأخطاء، عندما عرّف قبيلة الخزرج في المدينة بأنها يهودية بدلاً من عربية)⁽⁴⁾.

أضاف سيل هوامش إلى ترجمات سابقة للقرآن، قرأها بإمعان، وأشار إلى التعليقات الإسلامية بالإضافة إلى المسيحية حول النص المقدس⁽⁵⁾. وكان قد درس العبر النبوية، أو الأحاديث، التي جمعها العالم السنّي البخاري (توفي عام 870)، بالإضافة إلى تعليق قرآني، أو تفسير، من العصور الوسطى وضعه الزمخشري (توفي عام 1144). واستمد سيل أيضًا من ترجمات لاتينية للتاريخ الإسلامي أجراها الدكتور إدوارد بوكوك⁽⁶⁾.

بعد النجاح الهائل في جميع أنحاء أوروبا، أعيدت طباعة ترجمة سيل أربع مرات خلال القرن الثامن عشر، وترجمت إلى الألمانية والفرنسية والروسية والهولندية⁽⁷⁾. وستظل أفضل ترجمة إنكليزية متوافرة للقرآن في القرن التاسع عشر⁽⁸⁾. وكان فولتير، الذي

(1) المرسفي، قرآن التنوير، 9. كانت ترجمة ألكساندر روس موضع بحث من نبيل مطر، «ألكساندر روس والترجمة الإنكليزية الأولى للقرآن»، العالم الإسلامي 88 (كانون الثاني 1998): 81-92. انظر أيضًا مطر، الإسلام في بريطانيا، 76، 81.

(2) هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 251؛ المرسفي، قرآن التنوير، 22-23.

(3) سيل، «إلى القارئ»، القرآن (1764)، 6.

(4) سيل، «حوار تمهيدي»، القرآن (1734)، 46. تظهر هذه الملاحظة في تعليق هامشي حول سكان المدينة.

(5) أنتوني غرافتون، الهامش: تاريخ غريب (كمبردج، ماسشوستس: منشورات جامعة هارفارد، 1997)، 191؛ المرسفي، قرآن التنوير، 28.

(6) سيل، «إلى القارئ»، القرآن (1764)، 7؛ مطر، الإسلام في بريطانيا، 82؛ ب. م. هولت، «خلفية الدراسات العربية في إنكلترا القرن السابع عشر»، في مؤرخو الشرق الأوسط، إعداد برنارد لويس وب. م. هولت (لندن: منشورات جامعة أكسفورد، 1962)، 21-25، 27؛ ج. أ. روسل، «تأثير The Philosophus Autodidactus: بوكوكس، جون لوك، وجمعية الأصدقاء»، في الاهتمام «العربي» للفلاسفة الطبيعيين في إنكلترا القرن السابع عشر، إعداد ج. أ. روسل (لايدن: إ. ج. بريل، 1994)، 226-227، 232، 239-246؛ سمر عطار، الجذور الحيوية للتنوير الأوروبي: تأثير ابن طفيل على الفكر الغربي الحديث (نيويورك: منشورات ليكسنتن، 2007)، 1، 7.

(7) المرسفي، قرآن التنوير، 35-36؛ بوبزين، «ترجمات القرآن»، 5: 348.

(8) بوبزين، «ترجمات القرآن»، 5: 348؛ هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 257-259.

حصل على قرآن سيل ومدحه بأنه «حصيف وحكيم»، سيزعم أن المترجم أمضى خمسًا وعشرين سنة في الجزيرة العربية لإكمال العمل⁽¹⁾. وفي الحقيقة، لم يسبق أن غادر سيل إنكلترا، وتعلم العربية من مسيحيين عربيين اثنين في لندن، هما سليمان نغري الدمشقي وكارولوس داديتشي الحلبي. وكان الاثنان بالتحديد قد وضعوا ترجمة عربية للعهد الجديد، بقصد توزيعها على المجتمعات المسيحية العربية على امتداد البحر المتوسط، في أجزاء الإمبراطورية العثمانية ضمن مجال شركة المشرق البريطانية - في محاولات أغليكانية لتحويل المسيحيين الأصليين هناك⁽²⁾.

احتوى المجلد الأول من طبعة سيل عام 1764 على «حديث تمهيدي» من مئتي صفحة حول تاريخ الإسلام. ويظل ما تعلمه جيفرسون ربما من «الحديث التمهيدي» حاسمًا لأن سيل، على الرغم من أهدافه التبشيرية، جمع قدرًا كبيرًا من المعلومات الدقيقة ذات الصلة بالتاريخ والممارسة الشعائرية والفقه الإسلامي. أراد سيل الاقتراب من تحويل المسلمين بالأسلوب نفسه تقريبًا لتحويل اليهود: لسبب معروف جيدًا. ولتلك الغاية، اقترح أربع قواعد للمهمة التي يفترض أن تحدث في الشرق الأوسط بدلًا من لندن. أولاً، ناقش بأن المرء يجب أن «يتفادى الإجبار»، مع التقبُّل على مضض بأن الهيمنة السياسية الإسلامية جعلت الفكرة في أي حال موضع نقاش: «مع أنه ليس في استطاعتنا استخدامه [الإجبار] في الوقت الحاضر، أتمنى ألا نستعمله حين نستطيع»⁽³⁾. ولم يذكر سيل أن القرآن يعلن بشكل مطلق أن ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (القرآن 2: 256)، مستعملًا كلمة «عنف» في ترجمته للآية: «ليمتنع أي عنف في الدين». ومع ذلك، يضيف سيل في أحد الهوامش بشكل خاطئ أن هذا المبدأ استمر خلال حياة النبي فقط، عندما حمى الوثنيين واليهود في المدينة من التحويل الإلجباري إلى الإسلام⁽⁴⁾.

ثانيًا، حثَّ سيل المبشرين الراغبين كي «يتفادوا النقاشات ضد الحس السليم»، مضيفًا أن المسلمين قاوموا خصوصًا «عبادة الصور»، و«عقيدة تحوُّل خبز القداس ونبذه إلى جسد

(1) فولنير، *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*، جزءان (باريس: مطبوعات غارنييه أخوان، 1963)، 1: 255.

(2) المرسفي، قرآن التنوير، 22-23.

(3) سيل، «إلى القارئ»، القرآن (1764)، 8: 1.

(4) سيل، القرآن (1734)، 31 الهامش أ.

المسيح ودمه»، أو التحول الغامض للروح إلى جسد المسيح ودمه. ثالثًا، حثَّ على تجنُّب استعمال «كلمات مسيئة» مع المسلمين⁽¹⁾. وأخيرًا، وجَّه المبشرين المسيحيين «ألا يهملوا أي بند من الدين المسيحي لكسب» تحويل المسلمين⁽²⁾. وبهذا المزاج انتقد التوحيديين، المعروفين سابقًا باسم السوسنيين، الذين أكدوا التشابه الأساسي بين الإسلام والمسيحية التوحيديين في نكرانهما الضلالي لقدسية المسيح والثالث المقدس⁽³⁾: «من الضروري كليًا أن نزيل وَهْمَ الذين تبنوا رأيًا واعدًا جدًّا عن الأصل، نتيجة الترجمات الجاهلة أو الظالمة التي ظهرت، ونتمكن أيضًا بفاعلية من كشف الخدع»⁽⁴⁾. عندئذٍ كان سيل مصممًا على إنقاذ التوحيديين من أن تضللهم الترجمات «الجاهلة» التي تضع الإسلام في ضوء إيجابي مثلما كان سيحرر أتباع الإسلام⁽⁵⁾.

ومع ذلك، وتحت التأثير الحتمي لأطروحات المنشقين المسيحيين والمؤمنين العقلانيين والتوحيديين، الذين عدّوا الإسلام دينًا وفلسفة⁽⁶⁾، كان تعامل سيل مع النبي والإسلام في النهاية أكثر تعاطفًا من المترجمين الأوروبيين السابقين، وكان هو نفسه سيعاني أخيرًا من تهم التحيز الداعم للإسلام⁽⁷⁾. وحتى بينما كان يدين هرطقة هذه الطوائف غير التقليدية ورأيها بأن الإسلام دين توحيدي غير فاسد، لأنَّ قليلًا ربما، بشكل هامشي على الأقل، بالتألف مع عملها. وراعى تأكيدها على دور محمد بأنه مشرّع، مما أحدث تقدّمًا بين بعض الأنغليكانيين بالإضافة إلى المنشقين المسيحيين منذ القرن السابع عشر⁽⁸⁾. ويردّد سيل صدى تخمينهم حول ما إذا كان محمد «لا يستحق احترامًا مساويًا، حتى مع موسى أو يسوع المسيح، اللذين جاءت قوانينهما

(1) سيل، «إلى القارئ»، القرآن (1764)، 8: 1.

(2) المصدر نفسه، 9: 1.

(3) المصدر نفسه. المزاعم بأن ترجمة سيل كانت «مؤيدة للتوحيدة»، ذكرها ج. أ. ي. تشامبيون، دعائم معرفة وعمل رجال الدين اهتزت: الكنيسة الإنكليزية وأعداؤها، 1660-1730 (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، 1992)، 105 رقم 16. أقر المرسفي أيضًا هذا الموقف، قرآن التنوير، 18، 21، -25، 28، 30. من ناحية ثانية، يناقض سيل هذا الموقف في كلماته إلى القارئ.

(4) سيل، «إلى القارئ»، القرآن (1764)، 1: 7-8؛ المرسفي، قرآن التنوير، 18، 21، -25، 28، 30.

(5) سيل، «إلى القارئ»، القرآن (1764)، 1: 7.

(6) المرسفي، قرآن التنوير، 24-35.

(7) سيل، «إلى القارئ»، القرآن (1734)، 5.

(8) المرسفي، قرآن التنوير، 24-26؛ هومبيرتو غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 1670-1840 (بالتيمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، 2012)، 106-108، 136، 149-150.

فعلًا من السماء، ولكن مع مينوس أو نوما»⁽¹⁾، اللذين كانا مشرّعين في اليونان وروما القديمتين⁽²⁾.

يتقد سيل أيضًا، على سبيل المثال، بريدو، العميد الأنغليكاني لنورويتش ومؤلف الطبيعة الحقيقية للخداع (1697)، المجادل المناوئ للإسلام والمناوئ للمؤمن العقلاني وذا الشعبية الكبيرة على جانبي الأطلسي⁽³⁾. وباعترافه أن بريدو «قدم الرواية الأكثر ترجيحًا» عن النبي بأنه مخادع، يهاجم سيل مصادره ببراعة على أنهم «كتاب مسيحيون يمزجون هذه الخرافات السخيفة عمومًا مع ما يقدمون، بحيث لا يستحقون ثناء كثيرًا»⁽⁴⁾. ويعترف أيضًا بأن محمدًا «قدم للعرب أفضل دين استطاعه، بالإضافة إلى أفضل القوانين»⁽⁵⁾. وإلى جانب دفاع هنري ستوب غير المنشور عن الإسلام عام 1671، تُعدّ موضوعية سيل نادرة في وقتها، وتعكس اهتمامه بالعدل⁽⁶⁾. وهو يتفادى أيضًا «كل لغة لائمة»، وهي عادة يزعم أنها قاعدة في مبدئه الأخلاقي⁽⁷⁾. وقد وضع سيل، «إنني لم أسمح لنفسني، في الحديث عن محمد أو قرآنه، باستعمال تلك الألقاب النابية، والتعابير غير المهذبة، التي تبدو أنها أقوى الحجج للكثير ممن كتبوا ضدهما»⁽⁸⁾.

وهكذا بينما يظهر تنصلاً قياسيًّا - «لأنه مهما كان محمد مجرمًا في فرض دين مزيف على البشرية» - يعترف سيل بأن «الثناء الذي تستحقه فضائل [محمد] الحقيقية يجب عدم

(1) سيل، «إلى صاحب السعادة جون اللورد كارتريت (إهداء)»، القرآن (1764)، 1: 3؛ المرسفي، قرآن التنوير، 30-31؛ غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 106-107.

(2) تشامبيون، دعامات، 120-123، 186، 188-190؛ المرسفي، قرآن التنوير، 30. كان نوما بومبيليوس (715-673 ق.م.) جزءًا مهمًا أساسيًا أيضًا في أعمال مؤلفي القرن السابع عشر الإنكليزي، الذين ناقشوا بأن محمدًا، مثل نوما، قدم دينًا شجع المزايا المدنية.

(3) المرسفي، قرآن التنوير، 24-25؛ روبرت ج. ألبسون، الهلال محبوب: الولايات المتحدة والعالم الإسلامي، 1776-1815 (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 2000)، 27-43. حول عمل بريدو، انظر سيل، «إلى القارئ»، القرآن (1734)، 3. للخلافات مع بريدو حول ترتيب ولادة والد النبي وقصة المسجد الأول في المدينة، انظر سيل، «حوار تمهيدي»، القرآن (1734)، 38، 51، على التوالي.

(4) سيل، «حوار تمهيدي»، القرآن (1734)، 64.

(5) سيل، «إلى صاحب السعادة جون اللورد كارتريت (إهداء)»، القرآن (1764)، 1: 3؛ الهيري، القانون الدستوري الإسلامي والأميريكي، 499-500؛ هايز، كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن، 255.

(6) فرضية أن سيل قرأ ستوب قد توجد في المرسفي، قرآن التنوير، 25-27. هذه المقدمة يدعمها أيضًا غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 106. ولكن لا أحد من المؤلفين يمكنه أن يثبت هذا بشكل محدد.

(7) سيل، «إلى القارئ»، القرآن (1764)، 1: 9.

(8) المصدر نفسه، 1: 9-10؛ تشامبيون، دعامات، 101.

حرمانه منه»⁽¹⁾. ويعدد المترجم هذه بأنها «التقوى والصدق والعدل والتسامح والرحمة والتواضع والتعفف»، وخصوصًا الإحسان والغيرة. أما بالنسبة إلى تعدد الزوجات الذي كان النبي يتعرض للذم عمومًا بسببه، فإن سيل يؤكد أنه لم يكن «يمارس كثيرًا في الجزيرة العربية» فحسب في زمن محمد، لكنه كان شائعًا حتى بين يهود العهد القديم، مشيرًا ضمناً إلى أن النبي ربما عدَّ العادة «الأكثر عدلاً ومعقولة، لأنه وجدها تمارس وتستحسن من أساتذة دين معترف بأنه ذو أصل قدسي»⁽²⁾. وهكذا يؤكد سيل إيمان النبي بوحى الله إلى اليهود.

بالنسبة إلى الزعم الجدلي المسيحي العنيف القياسي المعادي للإسلام، بأن الإسلام انتشر بالعنف، يظل سيل ثانية صوتًا للاعتدال. وبينما لا يذكر بشكل واضح أي مثال عن التسامح الإسلامي⁽³⁾، يعلن أن «من يُعدّون [قانون محمد] قد انتشر بالسيف وحده مخدوعون كثيرًا»⁽⁴⁾. ويعترف، في الفصل السادس من «حديثه التمهيدي»، بأن القرآن وعد بثواب في الحياة الآخرة لمن قاتلوا «الكفار»، لكنه يرفض تصوير الإسلام بأنه الدين التوحيدي الوحيد الذي حرّض على الحرب، مذكّرًا قراءه بأن كلاً من اليهود والمسيحيين قاتلوا باسم الدين، ولم يكونوا قط «يجهلون قدرة البطولة الحماسية، أو يغفلون عن تشجيع محاربيهم بمناقشات ووعد مشابهة»⁽⁵⁾.

ربما لاكتشافه أن من الأسهل إدانة الكاثوليك بدلاً من المسيحيين عمومًا، يستشهد سيل بالحمولات الصليبية في استعماله الوحيد لعبارة «الجهاد المقدّس»⁽⁶⁾. وبينما يشير إلى أن اليهودية والإسلام افترضا «مهمة قدسية» في «تدمير أعداء دينهم»، يجده «غريبًا جدًا» أن المسيحيين خصوصًا «يعلمون ويمارسون عقيدة مخالفة لطبيعة الإنجيل وفحواه الكاملة». ونتيجة ذلك، يعترف سيل بأن المسيحيين «أظهروا مزاجًا متقدًا للتعصب أكثر من اليهود أو المسلمين»⁽⁷⁾.

(1) سيل، «إلى القارئ»، القرآن (1764)، 1: 10.

(2) سيل، «حوار تمهيدي»، القرآن (1734)، 41.

(3) غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 106.

(4) سيل، «إلى القارئ»، القرآن (1764)، 1: 7.

(5) سيل، «حوار تمهيدي»، القرآن (1734)، 142.

(6) المصدر نفسه.

(7) المصدر نفسه، 143.

مناقشة سيل حول الله والمسيح والثالث المقدس في القرآن

كان إنجاز سيل العظيم، أكثر من أوصافه المتعقلة لمحمد، هو فهمه لأهم أقسام العقيدة الإسلامية الأساسية:

لذلك إن العقيدة العظيمة للقرآن هي وحدانية الله؛ واستعادة الفكرة التي طالب بها محمد كانت الغاية الأساسية لدعوته... وعلم بأنه مهما جرى تجاهل هذا الدين أو فسد في أساسياته، فإن الله كريم بحيث يبلغ ثانية وبالتالي يحذر البشرية، بوساطة عدة أنبياء، كان أبرزهم موسى والمسيح، حتى ظهور محمد، الذي هو خاتمهم، وليس متوقعًا مجيء آخر بعده⁽¹⁾.

ربما يميّز سيل بشكل ملائم دور محمد في الإسلام على أنه خاتم جميع الأنبياء السابقين، أرسله رب إبراهيم لتصحيح وتجديد ما أفسده البشر بشكل مؤكد. ومثل المؤمنين العقلانيين والتوحيديين قبله⁽²⁾، يؤكد الترابط في الإسلام بين الأنبياء العظماء، من آدم إلى موسى إلى المسيح، وأخيرًا محمد⁽³⁾. فضلًا عن ذلك فإن سيل يعترف بقبول محمد المرجعية القدسية لأسفار العهد القديم الخمسة الأولى والمزامير والأنجيل، مع أنه أشار بشكل خاطئ إلى أن أجزاء من الكتاب المقدس، بالإضافة إلى الأسفار المشكوك بصحتها، تظهر في القرآن، على عكس الاعتقاد الإسلامي بأن القرآن هو كلمات الله الحرفية إلى النبي⁽⁴⁾.

يبدل سيل جهدًا خاصًا لوصف ضعف المسيحية في القرن السابع، عندما نشر النبي الإسلام، على أساس منطقي هو نجاح الفتوحات الإسلامية في الشرق الأوسط المسيحي⁽⁵⁾. وفي تفسير للهزيمة المسيحية، يتهم سيل مسيحيي الشرق الأوسط بهرطقات مختلفة، بما فيها عبادة مريم العذراء، وساعدت هذه التهمة أيضًا في توريط أعم للكاثوليك والمسيحيين الأرثوذكسين الشرقيين، الذي يجلبون مريم. ويشير إلى أن تقدس مريم أدى إلى فكرة أنها هي والمسيح كانا مساويين للأب، وهو رأي عبّرت عنه

(1) المرجع السابق، 63؛ المرسفي، قرآن التنوير، 64-80.

(2) المرسفي، قرآن التنوير، 21، 23-24؛ تشامبيون، دهامات، 120-132.

(3) يذكر القرآن بشكل واضح أربعة وعشرين نبيًا سبقوا محمدًا، مع إشارات توحى بأنه ربما ظل آخرون بلا تسمية.

(4) سيل، «حوار تمهيدي»، القرآن (1734)، 76.

(5) المصدر نفسه، -33 34؛ المرسفي، قرآن التنوير، 34.

حقيقة أن مسيحي القرن السابع كانوا يدعون مريم أحياناً «تكملة الثالوث المقدس»⁽¹⁾. وكان هذا الخطأ، كما يؤكد الأنجليكاني، هو الذي مكّن محمداً من مهاجمة الثالوث المقدس نفسه⁽²⁾: «وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ» (القرآن 4: 171)⁽³⁾. لكن سبيل لا يتوسع في التعريف الإسلامي للمسيح بأنه مجرد نبي ومن البشر، مع أنه استطاع عمل المعجزات⁽⁴⁾. وربما لم يكن يقصد تأكيد ما فعله التوحيديون في إنكلترا منذ القرن السابع عشر، الذي كان تعريف الإسلام بأنه توحيدي رفض كلاً من الثالوث المقدس وقُدسية المسيح.

ومهما يكن، فإن سبيل يشرح الرؤية الإسلامية للحياة الآخرة بالتفصيل، مؤكداً إيمانها بالحساب الأخير، الذي يقرر الثواب في الجنة أو العقاب في الجحيم. وفي هذا الصدد، يتحدى «زيف اتهام شائع... بأن النساء ليس لهن أرواح، أو إذا كانت لهن أرواح فإنهن سيمنن مثل الوحوش الضارية، ولن يكافأن في الحياة الآخرة»⁽⁵⁾. في المقابل يعترف سبيل بأن النبي «كان يبدي احتراماً للجنس اللطيف أكبر من أن يدعو إلى هذه العقيدة»، وهو يحدّد بشكل صحيح عدة آيات في القرآن «تؤكد أن النساء، في الحياة الآخرة، لن يُعاقبن على أعمالهن الشريرة، بل سيكافأن أيضاً على أعمالهن الصالحة، مثل الرجال، وأن الله في هذه الحالة لن يقوم بأي تمييز بين الجنسين»⁽⁶⁾.

وهذه دلالة على انشغال سبيل العميق مبكراً في السوابق النبوية الإسلامية إلى حد أنه يضيف إلى السورة 66 والآيتين 11-12 من قرآنه، ملاحظة حول المرأتين الأكثر مدحاً في النص المقدس: مريم أم المسيح، وزوجة الفرعون، المسماة لاحقاً آسيا. ولا يستشهد سبيل بالمصدر، الطبري (توفي عام 929)، وهو مفسّر سني مشهور للقرآن، لكنه يعيد صياغة تعليقه: «بأنه بين الرجال كان ثمة الكثير من المثاليين، لكنهم لا يزيدون على أربع

(1) سبيل، «حوار تمهيدي»، القرآن (1734)، 35.

(2) المصدر نفسه، 35، 71.

(3) تبدأ هذه الآية القرآنية بأمر أهل الكتاب (اليهود والمسيحيين) رفض قدسية المسيح والثالوث وإعتناق وحدانية الله القدسية. الجملة المحورية في هذه الآية: «فَتَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ. وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ ۚ أَنْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَحْدٌ سُبْحَانَهُ ۚ أَنْ يَكُونَ لَكُمْ وَلَدٌ ۚ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا». انظر محمد م. بيكثال، ترجمة، معنى القرآن المجيد: النص وترجمة توضيحية (نيويورك: منظمة العالم الإسلامي، 1977)، 98. انظر أيضاً نيل روبنسن، المسيح في الإسلام والمسيحية (ألباني: منشورات جامعة الولاية في نيويورك، 1991)، 26-30.

(4) روبنسن، المسيح في الإسلام، 5-7.

(5) معرفة المترجم حول النساء «المثاليات» الأربع في الإسلام قد توجد في سبيل، «حوار تمهيدي»، القرآن (1734)، 102، 251، الفصل 66، 458 الهامش د.

(6) المصدر نفسه، 102.

من الجنس الآخر ممن بلغن الكمال؛ وهن آسيا، زوجة الفرعون، ومريم بنت عمران، وخديجة بنت خويلد (زوجة النبي الأولى)، وفاطمة بنت محمد⁽¹⁾.

وفي تفصيل أركان الدين الإسلامي الخمسة، يبدأ سيل بالأول، المعروف بشهادة: «أن لا إله إلا الله الحقيقي؛ وأن محمدًا رسوله». (وقد ضَمَّن كلمة «الحقيقي» في إضافته إلى العبارة العربية الأصلية، وأدخل كلمة «وأن» في العبارة الثانية، لكن كلا التغيرين يخدمان في توضيح المعنى المقصود). ويصف الأركان الأربعة الباقية بدقة أيضًا: الصلاة خمس مرات كل يوم؛ وإيتاء الزكاة سنويًا دعمًا للمحتاجين في المجتمع؛ والصوم في شهر رمضان المقدَّس إحياء لذكرى بدء وحى القرآن؛ والحج إلى مكة⁽²⁾. ويولي سيل اهتمامًا كبيرًا ليس إلى تفاصيل شعائر الحج فحسب، بل إلى شكل المدينة المقدَّسة أيضًا بمساعدة خريطة ومخطط لمقام الكعبة المقدَّسة⁽³⁾.

بالإضافة إلى وصف الواجبات الإسلامية، يفصل سيل المحرمات أيضًا: الخمر ولحم الخنزير والميسر والسرقة والقتل والزنا. ويوضح أيضًا نقاشًا فقهيًا إسلاميًا أحدث يتعلق بمنتجين جديدين: التبغ من أميركا الشمالية، والقهوة من اليمن⁽⁴⁾. وصلت الثانية إلى الإمبراطورية العثمانية أولًا واستمرت باتجاه الغرب، مع ظهور المقهى الأول في إنكلترا نحو عام 1652؛ وكان الإنكليز سيعدُّون الشراب الجديد تخمير «التوت المحمدي»⁽⁵⁾. وكان سيل على اطلاع كافٍ لفهم أن السلطات الفقهية الإسلامية لم توافق مبدئيًا على شرعية كل من التبغ أو القهوة.

وبمدح النبي على أنه «مشرِّع العرب»، يخصِّص سيل القسمين السادس والثامن من مقدمته لملخص مختصر عن المدارس الفقهية الإسلامية⁽⁶⁾. ويصف المدارس السنية

(1) سيل، القرآن (1734)، 458. يوجد الأصل في أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، إعداد م. شاكر وأ. شاكر، 16 جزءًا (القاهرة: دار المعارف، 1955-1969)، 6: 397-398. لمناقشة أهمية هؤلاء النساء في التاريخ الإسلامي المبكر، انظر د. أ. سبليغ، السياسة والتذكير والتأنيث والماضي الإسلامي: تراث عائشة بنت أبي بكر (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 1994)، 167-170.

(2) سيل، «حوار تمهيدي»، القرآن (1734)، 71.

(3) المصدر نفسه، 114-122.

(4) المصدر نفسه، 122-124، 135، 139-140.

(5) مطر، الإسلام في بريطانيا، 110-115. انظر أيضًا رالف س. هاتوكس، القهوة والمقاهي: أصول شراب اجتماعي في الشرق الأدنى خلال العصور الوسطى (سياتل: منشورات جامعة واشنطن، 1985).

(6) سيل، «حوار تمهيدي»، القرآن (1734)، 21.

الأربع، معلِّقاً بأنها كلها كانت تُعدّ تقليدية لدى غالبية المسلمين⁽¹⁾. وعن الفقيه المشهور الشافعي (توفي عام 820)، يخبرنا سيل بأنه «قليل إنه أول من بحث في علم الفقه، وحول ذلك العلم إلى منهج»⁽²⁾، ويؤكد خصوصاً سوابق فقهية تتعلق بالزواج والطلاق والميراث لكل من الرجال والنساء⁽³⁾. ويعرّف سيل أيضاً الفوارق المذهبية الأساسية بين المسلمين السنة والشيعة، موبّخاً الفيلسوف سبينوزا على جهله بهذا القسم⁽⁴⁾.

أهمية قرآن سيل في مكتبة جيفرسون

مع التزامه الفعلي بتطوير معرفة القانون والثقافة غير الموجودين في بريطانيا وأوروبا القارية⁽⁵⁾، ربما كان جيفرسون سيوافق على بيان سيل التمهيدي: «إن تعرّف القوانين والدساتير المختلفة للأمم المتحضرة، خصوصاً التي ازدهرت في عصرنا، ربما يكون الجزء الأكثر فائدة من المعرفة»⁽⁶⁾. وفي ملاحظاته عن فرجينيا، المنشورة عام 1784 في باريس وعام 1787 في لندن، كانت له توصية مماثلة تقريباً للطلاب في أميركا: «إن التاريخ، بإخبارهم عن الماضي، سيمكّنهم من الحكم على المستقبل؛ وسيفيدهم بتجربة أزمنة أخرى وأمم أخرى»⁽⁷⁾.

ولكن هل يوجد دليل على أن جيفرسون جمع أي شيء من عمل سيل لتحسين معرفته وحكمه؟ لا تقدّم كتابات جيفرسون الغزيرة، بما فيها ذلك التشريع والمراسلة من عام 1765 إلى عام 1776، عملياً أي شيء. ومع أن جيفرسون كان لديه القرآن، فلا يوجد دليل على أنه تفحص النص بدقة آية بعد آية، كما سيفعل في العهد الجديد بعد فترة طويلة، لوضع مجلدين منقّحين من مختارات الإنجيل يمكن أن يتقبّل أنهما حقيقيان، وهي نسخة عرفت بعد موته باسم كتاب جيفرسون المقدّس⁽⁸⁾.

(1) المرجع السابق، 152-154.

(2) المصدر نفسه، 156.

(3) المصدر نفسه، 132-138.

(4) المصدر نفسه، 178؛ المرسفي، قرآن التنوير، 31.

(5) هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 248؛ الهيري، «القانون الإسلامي والدستوري»، 498، 501.

(6) سيل، «إلى صاحب السعادة جون اللورد كارتريت (إهداء)»، القرآن (1764)، 1: 4.

(7) توماس جيفرسون، ملاحظات حول فرجينيا، في حياة توماس جيفرسون وكتاباته المختارة، إعداد أدريان كوتش ووليم بيدن (نيويورك: المكتبة الحديثة، 1998)، 246.

(8) جمع جيفرسون فعلاً مجموعتي مقتطفات منفصلتين من العهد الجديد، الأولى عام 1804، والثانية عام 1819-1820. =

لا تتضمن عبارة «توماس جيفرسون والقرآن» أي اهتمام مشابه بوضع ترجمة للنص الإسلامي يمكن أن يوافق عليها، لكنها تمثل نقطة بداية محورية في استكشافه الدائم للدين والتاريخ الإسلاميين. وإشاراته المباشرة إلى القرآن، مع استثناء واحد، لا تبدو كثيرة أو مفصلة أو منظّمة مثل التي تصدر عن ارتباطه الدائم بالمسيحية. وفي الحقيقة، تعرّض جيفرسون للنقد بسبب «الكثير من مبالغاته الساخرة غير العادلة وغير الدقيقة والضحلة» حول عدة معتقدات، بما فيها الكالفنية والكاثوليكية واليهودية والإسلام⁽¹⁾. لا يعكس هذا التأكيد الشامل مجموع آرائه حول الإسلام. عند النقطة المفصلية هذه يكفي القول إن جيفرسون شارك معظم معاصريه في الآراء المعادية للإسلام، واستفاد في السياسة بشكل فاعل من الخطابات التي ألهموها.

في غياب أي ملاحظات لجيفرسون على ترجمة سيل للقرآن، يمكننا أن نخمّن فقط كيف كانت آراء سيل ستؤثر فيه. ومع أن الرجلين كانا محامين وأنغليكانيين، فقد رفض جيفرسون سرًا المعتقدات الدينية التي قبلها سيل بشكل مطلق. لكنهما كانا يشتركان في رفض الإجبار أو العنف ضد الأقليات الدينية بسبب دينهم، وهذا وحده يضعهما ضمن أسلوب بدليل من الفكر الأوروبي الذي يقرّ التسامح الديني؛ وسيمضي جيفرسون أبعد حتى، داعيًا إلى ضمان الحقوق الفردية بغض النظر عن الدين.

كانت محاولة سيل لتقديم صورة غير متحيزة نسبيًا عن النبي والإسلام ستؤدي إلى فتور العلاقات مع أرباب عمله، الجمعية الأنغليكانية لتشجيع المعرفة المسيحية⁽²⁾. وكان سيعاني من رفض مميز أكثر: فقد اتهم إدوارد غيبون (توفي عام 1794) سيل في المجلد الخامس أفول وسقوط الإمبراطورية الرومانية (1788) بأنه «نصف مسلم» لانتقاد إهانة بريدو المعادية للإسلام⁽³⁾. لكن سيل، الذي مات بعد سنتين من إكمال الترجمة التي ستجعله مشهورًا، لن يقرأه، ولا صداه في معالجة رويال تايلر، الذي سيُدان، بعد أكثر من

= انظر توماس جيفرسون، تورا جيفرسون: حياة وأخلاق يسوع الناصري (بوسطن: بيكن، 1989).

(1) بيتر ك. كونكين، «حج توماس جيفرسون الديني»، في إرث جيفرسون، إعداد بيتر أونوف (شارلوتسفيل: منشورات جامعة فرجينيا، 1993)، 30.

(2) فروليجك، «سيل، جورج»، 48: 685-687.

(3) إدوارد غيبون، تاريخ أفول وسقوط الإمبراطورية الرومانية، إعداد ج. ب. بري (لندن: مثرين، 1911؛ تقرير 1974)، 5: 356 رقم 68؛ فروليجك، «سيل، جورج»، 48: 685-687.

عقد فقط، لأنه تأثر من «تسامح سيل الطيب» في روايته، الأسير الجزائري⁽¹⁾. كان أي شيء أقل من إدانة كاملة للإسلام سيثير بشكل مؤكد التأييد في بريطانيا وأميركا القرن الثامن عشر.

لم يكن جيفرسون، على غرار سيل، ليرهبه التلقي السلبي المؤكد لأي آراء متعاطفة مع الإسلام. بل على عكس سيل، لم يكن لدى جيفرسون أي اهتمام في تحويل المسلمين، ويريد فقط تقبلهم ومنحهم حق التصويت، ونحو هذه الغاية طَبَّقَ دراسته عن دينهم. ولكن، لم تعتمد إشاراته المحفوظة السابقة للإسلام على نظرة سيل العامة الشاملة، بل بدلاً من ذلك اعتمدت على أربعة مراجع أوروبية حول الدين والقانون.

مراجع جيفرسون الأقدم عن الإسلام، سابقة قانونية إنكليزية من القرن السابع عشر وآراء بولتغبروك حول الدين والبراهين العقلانية، 1765

في العقد بين عامي 1765 و1775، كتب جيفرسون عن المسلمين والفقه والممارسة والتاريخ الإسلامي، في أربع سلاسل منفصلة من الملاحظات في كتبه العادية الأدبية والقانونية⁽²⁾. وما يبدو أنه مرجعه الأقدم عن المسلمين في ظل القانون البريطاني قد يكون أيضًا خطابه الأكثر بلاغة - واستفزازًا. وفي ملاحظات عن عمل وليم سالكلد تقارير عن قضايا حُكمت في محكمة الملك (1717)، رَقَم جيفرسون كما ينبغي ونسخ مئات القرارات القانونية، مع الكتب ورقم الصفحة الأصلية، وأضاف إليها وصفًا من سطر واحد. وعن القضية 97، كتب جيفرسون، «الأتراك والكفار، perpetui inimici»، بمعنى «أعداء مدى الحياة». لكنه أضاف إلى ذلك «بلا أساس»، وهي عبارة احتفظ بها من القرار القانوني الإنكليزي الأصلي، وهو سابقة أقدم تعود إلى فترة حكم الملك تشارلز الأول (حكم عام 1625-1649)⁽³⁾. وتحت العنوان الفرعي للنص «أجانب» حول «الولاء، المتوطن»، دحضت السابقة القانونية فكرة أن المسلمين و«الكفار»، الذين ربما يتضمنون اليهود، هم أعداء دائمون للتاج الإنكليزي:

(1) مقتبس في ج. توماس نانسيل، رويال تايلر (كمبردج، ماستشوستس: منشورات جامعة هارفارد، 1967)، 268 رقم 29.
 (2) توماس جيفرسون، كتاب جيفرسون العادي الأدبي، إعداد دوغلاس ولسن (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 1989)، 214؛ هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 250.
 (3) توماس جيفرسون، كتاب توماس جيفرسون العادي: مجموعة من أفكاره حول الحكومة، إعداد جلبرت تشينارد (بالتيمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، 1926)، 76.

إن الأتراك والكفار ليسوا *perpetui inimici*، ولا يوجد عداً خاص بينهم وبيننا؛ لكن هذا خطأ شائع مبني على رأي بلا أساس من القاضي بروك؛ لأنه مع وجود خلاف بين ديننا ودينهم، والذي لا يلزمنا بأن نكون أعداء لأشخاصهم؛ إنهم مخلوقات الله ومن النوع نفسه مثلنا، وستكون خطيئة لدينا إيذاء أشخاصهم. وفقاً إلى ليتلتن (في ما بعد كبير الأمناء لدى تشارلز الأول)⁽¹⁾.

كان جيفرسون يدرس السوابق القانونية البريطانية ليطبّقها على ممارسته في فرجينيا. وما تعلمه من هذا المقطع وضع أساس مفهومه الأولي للتسامح مع المسلمين في أميركا، سابقاً ملاحظاته التالية حول آراء جون لوك عن المسلمين و«الحقوق المدنية». وربما دفعه هذا حتى لتفحص رأي لوك بالقضية. والواضح أنه في منتصف ستينيات القرن الثامن عشر عدّ جيفرسون المسلمين واليهود أشخاصاً «من النوع نفسه»، وقانوناً يجب عدم وصفهم أعداء أو اضطهادهم بسبب دينهم، سواء في بريطانيا أو في فرجينيا⁽²⁾. هذا الرفض لنبد المسلمين على أنهم أعداء دائمون سيصاغ لاحقاً في تشريعه حول الحرية الدينية، لكن تعليقه على هذه السابقة البريطانية يؤشر بداية رأي جيفرسون الإيجابي بشكل متميز حول إمكانية المواطنة الإسلامية في أميركا.

تظهر إشارة جيفرسون الأولى إلى الإسلام (مقابل منزلة المسلمين الأفراد) في ملاحظاته الشاملة على الأعمال الفلسفية لهنري سانت جون، فيكونت بولنغبروك (توفي عام 1751) المؤلفة من خمسة مجلدات⁽³⁾. وفي الحقيقة، نقل جيفرسون عن بولنغبروك أكثر من أي مؤلف آخر⁽⁴⁾. وقد دعا صموئيل جونسن بولنغبروك ذات مرة بأنه «وغد يلقم بندقية ضد الدين والمبادئ الأخلاقية»، لكن جيفرسون كان مفتوناً على نحو واضح بهذا المؤمن العقلاني الذي ظل متشككاً بعمق في الدين، بما في ذلك ليس اليهودية والمسيحية فحسب، بل الإسلام أيضاً⁽⁵⁾.

كان دوغلاس ل. ويلسن، معدّ كتاب جيفرسون الأدبي العادي، أول من لاحظ الدرجة

(1) ولیم سالکلد، تقارير عن قضايا حُكمت في محكمة الملك (لندن: إ. نات و. ر. غوسلينغ، 1717)، 1: 46.

(2) المصدر نفسه.

(3) جيفرسون، كتاب جيفرسون العادي الأدبي، 155-156.

(4) المصدر نفسه، 156؛ غوستاد، أقسم على مذهب الله، 22-23.

(5) مقتبس في ولسن، مقدمة إلى كتاب جيفرسون العادي الأدبي، 156 رقم 5؛ ه. ت. ديكسن، بولنغبروك (لندن: كونستابل، 1970)، 298.

الرائعة التي اعتنق بها جيفرسون فلسفة بولنغبروك. والتأثير المباشر واضح ليس في آراء جيفرسون في الدين فحسب، بل في اعتماده على المنطق لأنه الطريق الصحيح الوحيد للمعرفة، بالإضافة إلى ارتياب مماثل من علماء الدين ورجال الدين. وكان جيفرسون سيتبنّى أيضًا كراهية بولنغبروك لأفلاطون وتأثيره في علم اللاهوت المسيحي، بالإضافة إلى الشك في الصحة التاريخية للروايات التوراتية⁽¹⁾.

دوّن جيفرسون ملاحظة حذرة عن تحليل بولنغبروك لعقائد المسيحية الأساسية - قدسية المسيح وصلبه وإحيائه - وكانت كلها سيشك جيفرسون فيها أيضًا، وفي نقد بولنغبروك لكيفية تسبب العقيدة المسيحية بتاريخ مؤسف من الانشقاق الديني والاضطهاد والتعذيب⁽²⁾. وفي إعادة صياغة نسبة بولنغبروك الأخلاقية، كتب جيفرسون:

يفترض أن يكونوا مسيحيين صالحين؟ اذهب إلى روما، إنهم بابويون. اذهب إلى جنيف، إنهم كالفينيون. اذهب إلى شمال ألمانيا، إنهم لوثريون. تعال إلى لندن، إنهم لا شيء من هؤلاء. إن الأرثوذكسية نموذج. إنها شيء واحد في زمن واحد وفي مكان واحد. إنها شيء آخر في زمن آخر، وفي مكان آخر، أو حتى في المكان نفسه: لأن في بلادنا الدينية هذه، من دون البحث عن براهين في أي بلاد أخرى، أُحرق رجال خلال عهد واحد، وأُجبروا للعقائد نفسها تمامًا على الاعتراف بأخرى. إنك تدين جميع الذين يختلفون عنك⁽³⁾.

بعد عشرين سنة تقريبًا، وبعد ثماني سنوات من رفض ترسيخ دين رسمي في تشريع 1776، كان جيفرسون سيردّد صدى بولنغبروك ثانية في عمله ملاحظات حول فرجينيا: «هل الاتساق سهل المنال؟ إن ملايين الرجال والنساء والأطفال الأبرياء، منذ مجيء المسيحية، قد أُحرقوا وسُجنوا وغُرموا وعُذبوا؛ ومع ذلك لم نتقدم بوصة واحدة نحو الاتساق»⁽⁴⁾.

أعاد جيفرسون أيضًا بإيجاز صياغة المقدمة المتشككة لأطروحة بولنغبروك المتعددة المجلدات المتعلقة بجميع الأديان السماوية، بما فيها الإسلام:

(1) ولسن، مقدمة إلى كتاب جيفرسون العادي الأدبي، 156.

(2) المصدر نفسه، 42-43.

(3) المصدر نفسه، 45-46.

(4) جيفرسون، ملاحظات حول فرجينيا، في حياة توماس جيفرسون وكتابات المختارة، 255.

يجب ألا نفترض أنه حقيقة ما لا يمكن إثباته بشكل استنتاجي أو استدلالي. فاللغز لا يمكن إثباته بشكل استنتاجي؛ فهو لن يكون لغزاً إذا أمكن ذلك: والوحي يصبح لغزاً، لأن كل ما نعرف عنه أنه عمل إلهي غير قابل للتعليل من العقل البشري. لذلك سيكون من السخف افتراض أنه حقيقي، لأن الله يمكن أن يتصرف بشكل غامض، أي بطرائق مجهولة لنا، على مخلوقه الإنسان... والبراهين التي عُرفت استدلالياً على الوحي المسيحي ليست حاسمة للمسيحيين أكثر مما كانت التي جاء بها القديريون لصالح النبوة والتكهن بالنسبة إليهم؛ ولا من التي جاء بها المحمديون وعابدو العدو من النوع نفسه بالنسبة إليهم.

سجل جيفرسون أيضاً مقولة بولنغبروك الأكثر اختصاراً حول الأمر نفسه: «يجب عدم بقاء فرضية إذا وقفت ظاهرة وحيدة في تعارض مباشر معها»⁽¹⁾. قوّضت هذه المقدمة قبول المعجزات من دون تحليل منطقي في أي نظام ديني، سواء كان مسيحياً أو قديراً أو مسلماً.

طلاق مخزٍ وقانون إسلامي: جيفرسون يكرر معلومات مضللة من فون بوفندورف المثقف، 1772

في عام 1767، بعد سنتين من شرائه القرآن وإشارته المكتوبة الأولى إلى الإسلام، قبل جيفرسون محامياً في فرجينيا⁽²⁾. وفي عام 1772، خلال متابعته حالة طلاق صعبة، كان سيحصل على فرصة للبحث عن سوابق قانونية إسلامية، ولكن، مرة أخرى، لم يرجع كما يبدو إلى مقدمة سيل أو ترجمته للقرآن. وربما كان سيسهل عمله لو فعل ذلك.

كان الدكتور جيمس بلير من وليمزبرغ يواجه دعوى طلاق من زوجته، كيتي يوستاس، التي طلبت إعالة ونفقة منفصلتين استناداً إلى اتفاق معين قبل الزواج⁽³⁾. كانت حساسية الحالة تنبئ بإمكانية فضيحة محلية: تشير ملاحظات جيفرسون إلى أن الزواج لم يكن مكتملاً قط، ربما بسبب مرض الدكتور بلير⁽⁴⁾. وبين تشرين الثاني/نوفمبر 1772 وموت الدكتور بلير في نهاية تلك السنة، وضع جيفرسون ملاحظات شاملة على قانون الطلاق

(1) جيفرسون، كتاب جيفرسون العادي الأدبي، 25.

(2) إدوارد دومبولد، توماس جيفرسون والقانون (نورمان: منشورات جامعة أوكلاهوما، 1978)، 4-5.

(3) ديوي، توماس جيفرسون، 59.

(4) المصدر نفسه، 63.

من أطروحة فرايهر فون بوفندورف القانونية حول قانون الطبيعة والأمم. (كان عمل الخبير القانوني البارز فون بوفندورف قد نشر أولاً عام 1692 باللاتينية، لكن جيفرسون رجع إلى إصدار 1749 الإنكليزي⁽¹⁾). بالنسبة إلى الأنغليكانيين، كان الطلاق مستحيلاً تقريباً من دون قانون برلماني، يعادل الفسخ⁽²⁾. وستوضح احتمالات النجاح الطويلة هذه لماذا كان بحث جيفرسون عن السوابق قد دفعه في النهاية بعيداً إلى هذا الحد، حتى إلى علم التشريع وقانون الشريعة غير الغربيين.

قسم جيفرسون نتائجه عن الطلاق إلى قسمين «مؤيد» و«معارض»، مقارنة حالات السماح والتحرير في العالم. وتحت عنوان «ممارسات متنوعة لعدة أمم»، أورد إشارات إلى الهولنديين في اليابان وأثينا القديمة والمالديف والأمازون واليهود⁽³⁾. اختار جيفرسون بعدئذٍ سابقة إسلامية واحدة فقط، على الرغم من حقيقة أن فون بوفندورف يستشهد بأخرى متعددة⁽⁴⁾: «يوجد بين الأتراك نوع من الزواج يدعى Kabin، حيث يتفق الطرفان على وقت محدد للانفصال، يضمن للمرأة مبلغاً من المال عند صرفها»⁽⁵⁾. وكان للتعبير الفارسي **kabin** تطبيقان قانونيان عثمانيان متميزان، اعتماداً على الموقع⁽⁶⁾. ويعرّف فون بوفندورف شكلاً واحداً بدقة، وهو زواج مؤقت كان يمارس في المناطق البلقانية الأوروبية من الإمبراطورية. يُعرف ذلك الشكل المغاير عموماً بالمصطلح الفقهي العربي المتعة، أو زواج «متفق عليه لفترة محددة» يمنح المرأة في نهايته «تعويضاً واجب الدفع لزوجة مطلقة عند عدم وجود نص على المهر»⁽⁷⁾. في أي حال، في المناطق الأناضولية من الإمبراطورية العثمانية، يشير التعبير نفسه بدلاً من ذلك إلى المهر أو «مهر الزواج المتفق

(1) المرجع السابق، 65-66؛ هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 148-247.

(2) دبي، توماس جيفرسون، 57.

(3) المصدر نفسه، 70-72.

(4) المصدر نفسه، 70؛ هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 247-248، 252.

(5) إشارة فون بوفندورف القانونية تؤكد خطأها في **Redhouse Yeni Türkçe - İngilizce Sözlük** / معجم ردهاوس الجديد تركي - إنكليزي (إسطنبول: مطبعة ردهاوس، 1974)، 573.

(6) أنا ممتنة إلى ليزلي بيرس، وهي خبيرة في التذكير والتأنيث والقانون العثماني، لتعريفني بالفروق الدقيقة لتطبيق تعبير **kabin** في الإمبراطورية العثمانية. اتصال بالبريد الإلكتروني، 11 آب 2011. ومن دون تدخلها، كنت سأواصل الافتراض بأن فون بوفندورف كان مخطئاً كلياً وليس جزئياً فقط في تعريفه.

(7) و. هفينغ، «المتعة»، موسوعة الإسلام، 11 جزءاً (لايدن: إ. ج. بريل، 1960)، 757-759؛ نويل كورلسن، تاريخ الفقه الإسلامي (أذربي: مطبعة الجامعة، 1964)، 31-32.

أن يدفعه الزوج إلى زوجته إذا طلقها من دون سبب كاف⁽¹⁾. وهكذا، على سبيل المثال، حين أصبحت حوريم (توفيت عام 1558)، الزوجة الشرعية للسلطان العثماني سليمان (حكم عام 1520-1566)، تلقت المحظية المفضلة، المعروفة في التاريخ الغربي باسم روكسيلانا، تعويضًا يبلغ خمسة آلاف دوقية بصفة مهر⁽²⁾.

ومن جديد، يبدو أن جيفرسون لم يرجع إلى نقاشات سيل حول الفقه الإسلامي. ولو فعل ذلك لكان سيجد التالي، وهو وصف أكثر فائدة ودقة لدوافع امرأة مسلمة للطلاق:

ومع ذلك، لا يُسمح للنساء بتطليق أنفسهن من أزواجهن، ما لم يكن ذلك بسبب المعاملة السيئة، أو نقص الإعالة الملائمة، أو إهمال الواجب الزوجي، أو العجز، أو لسبب ذي أهمية مساوية؛ لكنها عندئذ تفقد عمومًا مهرها، الذي لا تفقده إذا طلقها زوجها⁽³⁾.

وفي الحقيقة، وبحسب الفقه الإسلامي، كان لدى كيتي يوستاس الحق في إبطال زواجها استنادًا إلى «عجز» زوجها المزعوم. وكان سيل قد وصف بالضبط ما يبحث جيفرسون عنه.

مكتبة محروقة أخرى: جيفرسون يستوعب آراء فولتير السلبية عن القرآن

والإسلام، 1775

تضمّنت ملاحظات جيفرسون نحو عام 1775 عن القانون والتاريخ في عمله كتاب عادي قانوني مداخل حول الإسلام مستندة إلى تقارير فولتير⁽⁴⁾. وكما شُرح في الفصل 1، فقد شوّهت مسرحية فولتير التي، غالبًا ما تفتقر إلى رؤية تاريخية، سمعة النبي وعدّته مخادعًا دينيًا عنيفًا وفاسقًا. وسيظل رأي فولتير السلبي بقسوة هذا من دون تغيير عندما يحاول لاحقًا وضع تاريخ عالمي.

لم يكن جيفرسون، الذي حضر المسرح في وليمزبرغ، قد اشترى أو رأى مسرحية

(1) Redhouse Yeni Türkçe - İngilizce Sözlük، 573.

(2) س. أ. سكيلير، «حوريم»، موسوعة الإسلام، 5: 66-67. انظر أيضًا ليزلي ب. بيرس، الحريم الإمبراطوري: النساء والسلطة في الإمبراطورية العثمانية (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1993)، 58-65، خصوصًا 59 رقم 3.

(3) سيل، «حوار تمهيدي»، القرآن (1734)، 134.

(4) جيفرسون، كتاب جيفرسون العادي، 10.

فولتير، لكنه صادف رؤية قاسية مشابهة عن محمد في عمل المفكر عام 1756 *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*، أو كما تُرجم لطبعة لندن عام 1759 مقالة عن التاريخ والأساليب والروح العالمية للأمم⁽¹⁾. استشهد جيفرسون بالمجلد 14 من الطبعة الفرنسية الأصلية، وبدأت ملاحظاته فورًا بالإنكليزية قبل التحول إلى الفرنسية⁽²⁾. ووضع بعض الملاحظات على الصورة المسيئة للنبي نفسه⁽³⁾.

وأهمل بشكل مشابه هامش فولتير الذي يمدح سيل بأنه «حكيم ومتعقل»⁽⁴⁾. وبدلاً من ذلك، ركز جيفرسون في وصف فولتير لعهد عمر بن الخطاب (حكم عام 634-644)، الخليفة الثاني ووريث النبي السياسي، الذي دفعت فتوحاته حدود الإسلام من شبه الجزيرة العربية إلى مصر في الغرب وإيران في الشرق. وسجل جيفرسون أيضاً رواية فولتير عن انهيار إيران وزوال الزرادشتية، دين الدولة قبل الإسلام⁽⁵⁾. انتقل أغلب السكان الزرادشتيين، المعروفين في القرن الثامن عشر باسم البارسيين، إلى مناطق بعيدة في إيران والهند، مما دفع فولتير إلى ضمهم مع اليهود، واصفاً إياهم بأنهم «جهلة ومحتقرون وفي فاقتهم الوشيكية»؛ وزعم بأن الزرادشتيين في الشتات، مثل اليهود، كانوا «متفرقين لمدة طويلة جداً من دون التحالف مع أمم أخرى»⁽⁶⁾.

نسخ جيفرسون فقرة ثانية من فولتير تتعلق بغزو عمر لمصر. لقد زعم فولتير هنا كاذباً أن المسلمين «أحرقوا مكتبة الإسكندرية المشهورة، الأثر الخالد لفهم البشر وأخطائهم، بداية من بطليموس»⁽⁷⁾. وربما تعرضت المكتبة للتدمير قبل عام 642 الميلادي بكثير، عند رفع

(1) فولتير، *Essai* 1: 255-276.

(2) الفرنسية متضمنة، كما سجل جيفرسون وفولتير، للقراء المهتمين في الهوامش اللاحقة.

(3) فولتير، *Essai* 1: 255-261.

(4) المصدر نفسه، 1 255. أشير إلى ملاحظة فولتير حول سيل بنجمة.

(5) لاحظ جيفرسون: «بينما كان عمر، ثاني خلفاء محمد يمد فتوحاته إلى سوريا وفينيقيا وفلسطين، إلخ، كان ضباطه *s'avançaient en Perse ... Alors tomba cette ancienne des mages*، انظر جيفرسون، كتاب جيفرسون العادي، 334.

(6) تستمر ملاحظات جيفرسون على رأي فولتير بالزردشتيين: «*Ils ne purent abandonner une religion consacrée par tant de siècles. - La plupart se retirèrent aux extrémités de la Perse, et de l'Inde ... mais ignorans, méprisés, et, à leur pauvreté près, semblables aux Juifs si longtems [sic] dispersés sans s'allier aux autres nations.*» المرجع السابق، 334-335.

(7) «Tandis qu'un lieutenant d'Omar subjugué la Perse, un autre enlève l'Egypte entière (7) = aux Romains, et une grande partie de la Lybie. C'est dans cette conquête qu'est brûlée

الحصار الإسلامي للإسكندرية بهدنة؛ وكان الحارقون الحقيقيون، وفقاً لعلماء مطلعين على مصادر يونانية ولاتينية وعربية، إما جيوش القيصر عام 48 ق. م. وإما المسيحيين الأقباط وهم يحاربون الوثنيين الهيلينيين في القرن الرابع الميلادي. وكانت الأسطورة الشعبية لدمار المكتبة من المسلمين ستستمر على الرغم من هذا حتى القرن العشرين⁽¹⁾.

ومع أنه لم يشر إلى الحكاية، فإن افتراض فولتير كان مستنداً إلى أمر غريب منسوب كذباً إلى الخليفة عمر، واستشهد به بعد الحقيقة بخمسمئة سنة؛ وقد أمر كما يُفترض بتدمير المكتبة لأن «كتب الحكمة فيها» المتعلقة بالفلسفة والطب والرياضيات والقانون تحدث «كتاب الله» - القرآن⁽²⁾. ماذا كان تفكير جيفرسون، المولع بالكتب، الذي فقد مكتبته في الحريق عام 1770، إزاء دين قدمه فولتير على أنه يطلب إحراق الكتب؟

ألهم اعتقاد فولتير بالأسطورة المتعلقة بتدمير المكتبة وصفاً مخطئاً أكثر، سجله جيفرسون أيضاً في ملاحظاته: «إن المسلمين لم يريدوا أي علم ما عدا القرآن»⁽³⁾. كان هذا تأكيداً غريباً لفولتير، الذي عرف بشكل أفضل: بعد أربع صفحات فقط، أورد قائمة

la fameuse bibliothèque d'Alexandrie, monument des connoissances et des erreurs des hommes, commencée par Ptolemée». المرجع السابق، 335. =

(1) تستمر أسطورة التدمير الإسلامي للمكتبة القديمة في الإسكندرية في عمل الكلاسيكي لوتشيانو كانفورا، الذي يحاول عمله المكتبة الزائلة (لندن: رادبوس هتشسن، 1989) دحض عدة نقاشات دقيقة قام بها الكلاسيكي والمستعرب ألفريد جوشوا بترل في الغزو العربي لمصر والسنوات الثلاثون الأخيرة للسيطرة الرومانية، إعداد ب. م. فرايزر (أكسفورد: مطبعة كلارندن، 1978)، 407-426. أقدم شكري إلى ريتشارد بوليت لهذه الإشارة. ويمكن العثور على أفضل تنفيذ نهائي لأسطورة التدمير الإسلامي للمكتبة في تحليل كل من المصادر الكلاسيكية والعربية تأليف مصطفى العبادي، حياة ومصير مكتبة الإسكندرية القديمة (باريس: اليونسكو، 1990)، 167-179. يوضح العبادي أن صمت المصادر العربية الإشكالي الذي استمر خمسة قرون حول أمر عمر بتدمير مكتبة الإسكندرية قد يعكس في الحقيقة عصر الحملات الصليبية، الذي بحث خلاله الناهبون المسيحيون عن المكتبات الإسلامية في الشرق الأوسط لإعادتها إلى أوروبا. خلال هذه الفترة استولى المحارب السنّي صلاح الدين، عند السيطرة على مصر من السلالة الفاطمية الشيعية، على مكتبته المشهورة في القاهرة وباع كتبها. استعمل صلاح الدين الكتب أيضاً في الدفع لأتباعه، كما فعل في تدمير مليون كتاب في مكتبة سورية. أوجد تعامل صلاح الدين مع هذه المكتبات الكبيرة، وفقاً للعبادي، ضمن العالم الإسلامي «الشعور العام بالاستياء والسخط لخسارة هذا التراث العلمي الثمين»؛ انظر العبادي، حياة ومصير، 179. ويستنتج العبادي أن سبب ظهور قصة تدمير عمر في القرن السابع لمكتبة الإسكندرية خلال القرن الثاني عشر فقط في الروايات العربية يوضحه امتنان المؤلف ابن القفطي لرب عمله، صلاح الدين. ويناقش بأن هذه كانت محاولته لتحسين أثر تدمير صلاح الدين الحقيقي للمكتبات بالمقارنة بإحراق عمر المزعوم في وقت سابق. ويبدو الكثير سخيفاً حول تفاصيل القصة في النسخ العربية الموجودة.

(2) بترل، الغزو العربي، 401-402.

(3) سجل جيفرسون من فولتير بطلان أن المسلمين لم يريدوا أي علم. ونسخ، «Alors les Sarrazins ne vouloient de science que l'Alcoran; mais ils faisaient déjà à voir que leur génie pouvait s'étendre à tout». جيفرسون، كتاب جيفرسون العادي، 335.

جزئية عن الإنجازات العلمية والطبية والرياضية الإسلامية التي حسنت الفهم الأوروبي في أواخر العصور الوسطى. واعترف بأن الجبر كان «أحد اختراعاتهم»⁽¹⁾ وأن «الكيمياء والطب رعاهما العرب»، مضيفاً أن الكيمياء كانت مجهولة من الأوروبيين⁽²⁾. بعد ذلك مدح فولتير حفظ المسلمين للعلاج الطبي القديم من مدارس أبوقراط وجالينوس، الذي بقي عن طريق الترجمات اللاتينية من العربية، ومع ذلك أخفق في ذكر تقدّم مهم في التشخيص والجراحة وعلم الصيدلة التي انتقلت من العرب إلى أوروبا المسيحية.

ربما وضح فولتير أن أعمال أرسطو قد ورثها مباشرة أيضاً العرب، الذين أضافوا تعليقاتهم الشاملة. لقد سمح هذا للفقهاء والفيلسوف الإسباني المسلم في العصور الوسطى ابن رشد، المعروف في أوروبا الغربية باسم Averroes (توفي عام 1198)، باستكشاف التوتر بين المنطق والوحي، المشكلة نفسها التي سيعالجها جيفرسون في تحليله للمسيحية. وفي الحقيقة، كانت حواشي ابن رشد المفصلة عن أرسطو، المترجمة في إسبانيا من العربية إلى اللاتينية في القرن الثالث عشر، قد أطلقت تقدّم التجريبية والعقلانية في جامعات باريس وبولونيا. وهكذا كانت الثقافة الإسلامية في العصور الوسطى ستساهم في نقاشات عصر النهضة الأوروبي، التي من دونها لما كانت فلسفة جيفرسون العقلانية لتتمكن من الظهور.

بحلول عام 1788، في رسالة كتبها من باريس، يعترف جيفرسون بأهمية المخطوطات العربية لأنها مرجع التعلم الكلاسيكي، كاتباً بحماسة عن اكتشاف في صقلية قد يكون مصدرًا محتملاً لمجلدات المؤرخ ليفي المفقودة. كان جيفرسون مصمماً على تحصيل النصوص عند ترجمتها من العربية إلى الإيطالية⁽³⁾. ولكن في عام 1775، كان سيرصد مجرد مساهمة إسلامية أساسية واحدة في الثقافة الأوروبية استشهد بها فولتير، حيث يلاحظ أن

(1) يعترف فولتير بسوابق إسلامية أكثر في الطب والجبر؛ انظر فولتير، *Essai* 268: 1. للمزيد حول الاقتباس الغربي، انظر ريتشارد و. بوليت، حالة الحضارة الإسلامية المسيحية (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 2004)، 31. حول انتشار الكلمات المنحوتة الإسلامية الجديدة إلى أوروبا في العصور الوسطى، انظر أندرو م. واتسن، الإبداع الزراعي في العالم الإسلامي المبكر: انتشار المحاصيل وتقنيات الزراعة، 700-1100 (كمبريدج: منشورات جامعة كامبردج، 1983)، 42-51 (الحمضيات)؛ 20-24 (السكر)؛ 24-31 (القطن)؛ 15-20 (الأرز).

(2) يقول فولتير، *La chimie et la médecine étaient cultivées par les Arabes. La chimie, perfectionnée* «aujourd'hui par nous, ne nous fut connue que par eux». وهنا يعترف بالتقدم العلمي الإسلامي، لكن هذا لم يسجله جيفرسون. انظر فولتير، *Essai* 267-268: 1.

(3) «رسالة إلى الموقر ماديسون»، باريس، 19 تموز 1788، في توماس جيفرسون، توماس جيفرسون: الكتابات، إعداد ميريل د. بيترسن (نيويورك: مكتبة أميركا، 1984)، 926.

الأرقام المستعملة في أوروبا من أرقام العرب، التي أخذوها من الهند⁽¹⁾. ومع ذلك كان تصوير فولتير للإسلام بأنه عدوّ العلم هو الذي أحدث أقوى انطباع لدى جيفرسون: ففي وقت لاحق عام 1785، معلقاً على إمكانية كون الأتراك مطرودين «خارج أوروبا» دعمًا لليونانيين كي يستعيدوا السيطرة على «بلادهم»، يصف جيفرسون العثمانيين بأنهم «مجموعة من الهمج تُعدّ لديهم معارضة كل علم بنداً من الدين»⁽²⁾.

احتوت إدانة فولتير للإسلام على عنصر آخر ذي تأثير مديد على جيفرسون. ففي عبارته الأخيرة حول القرآن، اتهم فولتير المسلمين بالتحويل الديني الإجباري بعد الغزو العسكري، زاعماً أنهم «أظهروا أن عبقريتهم تكون بنشر [القرآن] على الجميع»⁽³⁾. وكان مجرد تأكيد تكرار آلي للجدل العنيف القديم المعادي للإسلام بأن الدين انتشر بالسيف وحده. ولم يصبح الإسلام الدين المهيمن في الشرق الأوسط فجأة، أو بالقوة فحسب. ويعتقد أكثر المؤرخين الآن بأن تحويل السكان المسيحيين والزرادشتيين بشكل أساسي استغرق قرونًا، مدفوعًا بمجموعة كبيرة من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والدينية الخاصة بكل طائفة ومنطقة⁽⁴⁾. ولكن في الثقافة الأطلسية للقرن الثامن عشر، كانت رواية الغزو العنيف مقبولة على أنها حقيقة.

محاولة جيفرسون إنهاء الترسيع الأنغليكاني للدين في فرجينيا عبر الإشارة إلى الإسلام، تشرين الثاني/نوفمبر 1776

بعد كتابة إعلان الاستقلال في صيف 1776، عاد جيفرسون إلى فرجينيا في الخريف لصياغة قوانين جديدة للكونولث تتعلق بفصل الدين عن الحكومة⁽⁵⁾. وباستثناء الكثير غير ذلك، كانت سنة حاسمة لتفكيره في الإسلام. لأنه في محاولة إنهاء ترسيخ الأنغليكانية، التي تحاملت على الأديان الأخرى والطوائف البروتستانتية، كان جيفرسون سيستفيد من سوابق فولتير ومقالات سياسية بريطانية مختلفة تصوّر الإسلام بأنه قوة إجبارية معادية للتحقيق العلمي.

(1) جيفرسون، كتاب جيفرسون العادي، 341.

(2) «رسالة إلى جون بيج»، 20 آب 1785، في أوراق توماس جيفرسون، 8: 418.

(3) جيفرسون، كتاب جيفرسون العادي، 335؛ فولتير، 263 Essai: 1.

(4) لتفسير مراحل التحويل البطيئة إلى الإسلام في الشرق الأوسط، انظر ريتشارد و. بوليت، التحويل إلى الإسلام في فترة المصور الوسطى: مقالة في التاريخ الكمي (كمبردج، ماستشوستس: منشورات جامعة هارفارد، 1979).

(5) أوراق توماس جيفرسون، 1: 530، 532، 535-536.

وفتحت باب التسامح مع البروتستانت غير الأنغليكانيين العبارة الأخيرة من إعلان فرجينيا للحقوق في حزيران 1776⁽¹⁾:

إن الدين، أو الواجب الذي ندين به لخالقنا، وأسلوب تأديته، يمكن توجيهه بوساطة المنطق والإقناع فحسب، وليس بالقوة أو العنف، لذلك فإن جميع البشر مخلولون بشكل متساو لممارسة الدين بحرية، وفقاً لما يمليه ضميرهم؛ وأنه من الواجب المتبادل على الجميع ممارسة التسامح والمحبة والإحسان المسيحي بعضهم نحو بعض⁽²⁾.

فتحت العبارة، نظرياً، الباب للحرية الدينية الكاملة في فرجينيا، لكنها افترضت أن سكان الدولة ظلوا مسيحيين على وجه الحصر، وبذلك استثنت ضمناً غير المسيحيين من مجال الحقوق المتساوية. وفي ظل حكم مؤسسة الأنغليكانية، كان البروتستانتيون الآخرون، مع افتقارهم إلى المساواة الدينية، ملزمين بدفع ثمن دعم الكنائس والكهنة الأنغليكانيين المالي. كذلك كان غير البروتستانتين. كان اليهود والكاثوليك محرومين أيضاً من الحرية الدينية أو المساواة السياسية، لكنهم كانوا موجودين بأعداد أقل بكثير. وكان المسلمون، إذا عُرف وجود أي منهم في فرجينيا، سيحرمون بشكل مشابه من الحقوق الكاملة للمواطنة.

كونه عضواً في مجلس مندوبي فرجينيا، عُيِّن جيفرسون في لجنة التسعة عشر عضواً حول الدين في 11 تشرين الأول/أكتوبر 1776⁽³⁾. وبعد اقتراحه التخلص من نير الاستبداد السياسي البريطاني بإعلان الاستقلال في الربيع والصيف من تلك السنة، لم يكن سيلين تجاه الظلم المحلي. وفي الحقيقة كما عبّر عن ذلك مقدّمو العريضة المشيخيون في فرجينيا، كان جيفرسون «يشكل حكومات مستقلة وفق أسس عادلة وليبرالية... متحررة من جميع الأعباء التي تضافرت فيها روح الهيمنة أو التحامل أو التعصب مع غالبية النظم السياسية الأخرى»⁽⁴⁾. أما بالنسبة إلى المشيخيين والمعمدانين خصوصاً، فقد تطلّب هذا

(1) غوستاد، أُنسم على مذبح الله، 13-16.

(2) أوراق توماس جيفرسون، 1: 526.

(3) المصدر نفسه، 1: 527.

(4) «ذكرى اجتماع كنيسة هانوفر المشيخية (24 تشرين الأول 1776)»، في الحقوق المقدسة للضمير: قراءات مختارة حول الحرية الدينية وعلاقات الدولة والكنيسة في التأسيس الأمريكي، إعداد دانيال ل. درايسباخ ومارك ديفيد هول (إنديانابوليس: صندوق تمويل الحرية، 2009)، 269.

انفصلاً تاماً للدين الأنغليكاني عن الدولة في فرجينيا، وذلك بالضبط ما طلبوه. وبتأمل هذه الفترة في سيرته الذاتية عام 1821، سيعترف جيفرسون بأن هذه العرائض «سببت أعنف نزاعات سبق أن شاركت فيها»⁽¹⁾.

كانت عريضة واحدة موجهة إلى لجنة جيفرسون تدعى «ذكرى اجتماع كنيسة هانوفر»، فرجينيا. بتاريخ 24 تشرين الأول/أكتوبر 1776، وطلبت «ممارسة حرة للدين، وفقاً لما تمليه ضمائرنا». واتهم المشيخيون بأن هذا المبدأ تجاوزه فرض الضرائب الداعمة لبناء الكنائس الأنغليكانية و«رجال الدين الراسخين». وهكذا، كما قالوا، «مثل الكثير من الانتهاكات لحقوقهم الطبيعية؛ وبنتيجتها تقييد على حرية الاستفسار والقرار الشخصي»⁽²⁾. أراد المنشقون البروتستانتيون سحب الاعتراف ليس بالكنيسة الأنغليكانية فحسب، بل بالمسيحية أيضاً، ولذلك لم يطلبوا أي مكانة أعلى مما يمكن أن يطالب به الإسلام⁽³⁾، «لا يوجد نقاش لمصلحة ترسيخ الدين المسيحي إلا ما يمكن تبريره بالصلاحيات المساوية لترسيخ معتقدات محمد ممن آمنوا بالقرآن؛ أو إلا إذا لم يكن هذا حقيقياً، إلا إذا كان بالحد الأدنى مستحيلاً على القاضي أن يحكم بحق التفضيل بين الطوائف المختلفة التي تعترف بالدين المسيحي من دون إقامة سلطة عدم الخطأ التي تعود بنا إلى كنيسة روما»⁽⁴⁾.

فهم مقدّموا العرائض المشيخيون المعترضون بشكل جيد الفارق بين طلب المساواة الدينية بين المسيحيين، التي تتطلب مكانة رسمية للمسيحية، والحرية الدينية الشاملة، التي قد تتضمن المؤمنين الفرجينيين المحتملين الآتين من بعيد - المسلمين. ولكن مهما كانت كراهيتهم للإسلام - التي يمكن أن تكون نموذجية في عصرهم - فإنهم كانوا يخشون بشكل عاطفي أكثر ترسيخ نوع من النظام القومي مثل نظام البابا، الذي يُعدّونه المضطهد الأبدي الأساسي للبروتستانتين. وكان محفوراً في الذاكرة الجماعية لهؤلاء المعارضين

(1) جيفرسون، «السيرة الذاتية»، في الحياة والكتابات المختارة، 40.

(2) «ذكرى اجتماع كنيسة هانوفر المشيخية»، 269.

(3) جون أ. راغوستا، منبع الحرية: كيف ساعد المنشقون الدينيون في فرجينيا على فوز الثورة الأميركية وضمان الحرية الدينية (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2010)، 142-144.

(4) تكثر الفوارق في تهجي «محمد» و«القرآن» في هذه المصادر. تُستعمل كلمتا «Mahomed» و«Alchoran» في أوراق توماس جيفرسون، 1: 526. وبدلاً من ذلك، تظهر كلمتا «Mahommed» و«Al-Coran» في «ذكرى اجتماع كنيسة هانوفر المشيخية»، 269.

البروتستانتين عدم تفضيل أي دين راسخ مطلقاً، ووضع نهاية لكل عدم مساواة دينية، حتى على حساب حكومة مسيحية⁽¹⁾.

ربما لم يكن لدى مقدمي العرائض هؤلاء قرآن كما لدى جيفرسون، لكنهم عرفوا قدسية النص لدى المسلمين. وكان هذا مألوفاً في الثقافة الإنكليزية. وفي عام 1386، أشار جيفري تشوسر إلى «القوانين المقدسة» في القرآن، وعبر الكثير من المؤلفين الإنكليز عن الفكرة نفسها في القرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر، وأكثرهم من دون أن يكونوا قد قرؤوا الكتاب المقدس الإسلامي. وحتى لاحقاً في عام 1777، كان الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم، الذي كانت أعماله موجودة لدى جيفرسون، يشير إلى القرآن بأنه «كتاب مقدس»⁽²⁾.

في عام 1776، ورداً على عرائض كثيرة من المشيخين بالإضافة إلى المعمدانين، اقترح جيفرسون تشريعين منفصلين. كان الأول مشروع قانون لسحب الاعتراف بالكنيسة الإنكليزية وإبطال القوانين التي تتدخل في حرية العبادة؛ والثاني، إعفاء المنشقين من المساهمة في دعم الكنيسة [الأنغليكانية]⁽³⁾. كانت هذه الجهود الرائدة بشكل واضح الامتداد المنطقي للمعتقدات نفسها التي شرحها جيفرسون حول حكومة الأمة الجديدة في إعلان الاستقلال. لأنه ربما خطر في بال جيفرسون أنه قد لا يمكنه إعلان أن جميع الناس (الأحرار والبيض) «خلقوا متساوين» و«منحهم خالقهم حقوقاً ثابتة معينة» إذا لم يكن الفرجينيون بينهم يمتلكون الحق في ممارسة دينهم المختار بحرية⁽⁴⁾. كذلك شكك في شرعية الدفع الإجمالي لدعم طائفة لا تنتمي إليها غالبية المواطنين، مقترحاً أن هذا كان مجرد شكل آخر من أشكال النظام الضريبي من دون إنابة⁽⁵⁾.

في سيرته الذاتية، يفكر جيفرسون في الوضع الراهن المستبد الذي هدفت مشاريع قوانينه إلى إصلاحه لأنه «إلزام غير عادل، ولتأييد المعلمين بما يعدونه أخطاء دينية»، وأشار

(1) يقرأ توماس س. كيد معنى هذه الوثيقة بشكل مختلف تماماً، إله للحرية: تاريخ ديني للثورة الأمريكية (نيويورك: كتب أساسية، 2010)، 182-183.

(2) سجلات الحسابات اليومية في صحيفة فرجينيا، القسم 2، الملف 18؛ غيلريث، مكتبة توماس جيفرسون، 54. انظر أيضاً «القرآن»، في قاموس أكسفورد الإنكليزي، 13 جزءاً (أكسفورد: مطبعة كلارندن، 1970)، 1: 210.

(3) أوراق توماس جيفرسون، 1: 530-539.

(4) جيفرسون، «السيرة الذاتية»، في الحياة والكتابات المختارة، 24.

(5) أوراق توماس جيفرسون، 1: 547.

إلى مقدّمي العرائض بأنهم أرادوا «إلغاء هذا الاستبداد الروحي»⁽¹⁾. وعندما وصل إلى أمور الضمير، سواء السياسية أو الدينية، دعا جيفرسون إلى حرية فكرية كاملة⁽²⁾. وكان الدين، كما فهمه، على الرغم من كل شيء «نظام آراء»، وكانت هذه «مصاغة في العقل»⁽³⁾.

ولكن في هذا الوقت، كيف عرّف الإسلام؟ في عام 1776، اعتمدت خطابات جيفرسون في مجلس مندوبي فرجينيا لسحب الاعتراف بالكنيسة الأنغليكانية على مقارنات سلبية بالإسلام، الذي وصفه بأنه دين قمع الاستفسار الحر. كان هذا وصفاً غير منطقي لكنه خدم هدف جيفرسون المباشر: رفض إجبار الدين الرسمي⁽⁴⁾. وكان جدل البروتستانتية العنيف الحالي كافيًا لوصفه السلبي للإسلام، لكنه سيعدل التأكيد. لأن جيفرسون لم يكن يهدف إلى إعلاء شأن طائفة بروتستانتية أخرى، كما فعل آخرون في بريطانيا - وأميركا - قبله⁽⁵⁾. وبدلاً من ذلك، قارن الكنيسة الأنغليكانية بالإسلام، حتى لا يمكن لطائفة بروتستانتية أن تضطهد أخرى قانوناً.

لأنه «ليس مناقشاً جاهزاً»، برأي بعض المؤرخين، قام جيفرسون بخطوط عامة دقيقة لتعزيز اقتراحاته التشريعية⁽⁶⁾. وملاحظته، المشتملة على وثيقة من أربع صفحات «كُتبت في عمود ضيق طويل»، مرتبة بصيغة سؤال - وجواب؛ والمختصرات المختزلة يصعب أحياناً تفسيرها⁽⁷⁾. وأكثرها، مع ذلك، سهل الفهم. فمثلاً، في دعم قراره من أجل الحرية الدينية⁽⁸⁾، لخص التاريخ الطويل للهرطقة والانشقاق والقمع المسيحي⁽⁹⁾.

(1) جيفرسون، «السيرة الذاتية»، في الحياة والكتابات المختارة، 40.

(2) إس. جيرالد ساندلر، «أفكار لوك في عمل توماس جيفرسون مشروع قانون لتأسيس الحرية الدينية»، مجلة تاريخ الأفكار 21 (1960): 113.

(3) ج. ج. أ. بوكوك، «الحرية الدينية وإلغاء الصفة القدسية للسياسة: من الحروب الأهلية الإنكليزية إلى قانون فرجينيا»، في قانون فرجينيا للحرية الدينية: تطوره ونتائجه في التاريخ الأميركي، إعداد ميريل د. بيترسن وروبرت س. فوغان (نيويورك: منشورات جامعة كامبردج، 1988)، 61.

(4) غوستاد، أقسم على مذهب الله، 13-16.

(5) تشامبيون، دعاءات، 111-132؛ ب. م. هولت، «معالجة التاريخ العربي لدى بريدو وأوكلي وسيل»، في مؤرخو الشرق الأوسط، إعداد برنارد لويس وب. م. هولت (لندن: منشورات جامعة أكسفورد، 1962)، 292؛ كيد، «هل الاقتداء بمحمد أسوأ من الشيطان؟»، 767.

(6) أوراق توماس جيفرسون، 1: 529. العبارة هي عبارة بويد.

(7) المصدر نفسه، 1: 539.

(8) المصدر نفسه، 1: 535.

(9) «خلاصة جيفرسون للنقاش الداعم لقراراته»، في المصدر نفسه، 1: 535-539.

أدرج جيفرسون إشارتين سلبيتين مباشرتين إلى الإسلام. أولاً، شبه معارضيه بالمسلمين، مع فارق عن زعم فولتير بأن المسلمين لم يريدوا أي شكل للعلم سوى القرآن. بعد ذلك أكد جيفرسون بشكل أعم أن أي دين رسمي أُلغى «الاستفسار الحر»، الذي عني به الاستكشاف الروحي للآخرين الذين قادهم «المنطق غير الجبري» إلى حقيقة مختلفة⁽¹⁾. وفي اختزاله، أصبحت فكرته هكذا:

ans. Truth cnt. suffr. fre. Enquiry – only w. propag.

[الجواب: الحقيقة لا يمكن أن تعاني من الاستفسار الحر – مع الانتشار فقط.]⁽²⁾

كانت فكرته الأساسية خلال النقاش حماية حق الفرد بالاختيار، والاستفسار عن كل شيء، حتى الدين: «إن الاستفسار الحر عدو للخطأ فقط»، وهو ما عني فيه بأن الاستفسار العقلاني يمكن أن يهدد فقط الدين الذي لا يستطيع أن يدافع عن نفسه بشكل معقول. وبحلول عام 1784، عندما راجع ملاحظاته أخيراً حول فرجينيا، كان سيعيد صياغة هذا النقاش:

إن المنطق والاستفسار الحر هما العاملان المؤثران الوحيدان ضد الخطأ. حررهما وسيدعمان الدين الحقيقي بإحضار كل مخطئ إلى محكمتهما، لاختبار بحثهما. إنهما عدوان طبيعيان للخطأ، وللخطأ فقط⁽³⁾.

ومهما يكن، ففي عام 1776، قدّم جيفرسون النموذج الإسلامي المعاكس مقابل مؤسسة أنغليكانية على نحو أبعد، باقتراح أن النبي محمد رفض النقاش العقلاني، وأن هذا كان سمة الدين القمعي. كما كتب في ملاحظات نقاشه:

if m. forbd. free Argum^t – Mahomsm. prevnt. Reformn.

[إذا حرم محمد النقاش الحر – فإن المحمدية منعت الإصلاح.]⁽⁴⁾

استعمل جيفرسون فكرة فولتير حول الإسلام والاستفسار الحر مرة أخرى تحت عنوان، «هل التناسق [في الدين] مرغوب؟»⁽⁵⁾ ويقدم اختزاله جوابه:

if evr. cd. b. obtd. wd. be b. suffoctg. free enqry.

(1) توماس إ. بكلي، س. ج.، «العلوم الدينية السياسية لدى توماس جيفرسون»، في قانون فرجينيا للحرية الدينية، 89.

(2) أوراق توماس جيفرسون، 1: 536. السطر الثاني داخل الأقواس هو ترجمة المؤلف.

(3) جيفرسون، ملاحظات حول فرجينيا، في الحياة والكتابات المختارة، 255.

(4) أوراق توماس جيفرسون، 1: 536. السطر الثاني داخل الأقواس هو ترجمة المؤلف.

(5) المصدر نفسه، 1: 537.

[إذا أمكن بأي شكل الوصول إلى [تناسق الدين]، فسيكون هذا بجمع الاستفسار الحر].⁽¹⁾

بعد ذلك قدّم جيفرسون بعض الأمثلة التاريخية عن أخطار الالتزام بدين رسمي وحيد. وضمّن الإسلام، ولكن بعد شرح أخطار الكاثوليكية أولاً فقط. كان ذلك مفهوماً بروتستانتياً جدلياً عنيفاً طويل العهد لتشويه سمعة كل من الإسلام والكاثوليكية معاً، كما انعكس أيضاً في إشارته إلى الإصلاح:

.Monksh. Imposns. - ignorece. - darknss. suppd. on ruins Enqry

[الفروض الرهبانية - الجهل. - الظلام. تستند إلى أطلال الاستفسار].

.Glorious Reformn. effect of shakg. off Pub. opn

[الإصلاح المجيد [كان له] تأثير على زعزعة الرأي العام].

.Mahomsm. supportd. by stifl g. free enqry

[المحمدية يدعمها قمع الاستفسار]⁽²⁾.

تحت هذا الإعلان، استنتج جيفرسون أن «Philos. reformd by free enq»، أو «الفلسفة يتم إصلاحها بالاستفسار الحر»، «وذيل هذا للإثبات باسمي عالمين بارزين: غاليليو ونيوتن»⁽³⁾. (قد يبدو غاليليو، الذي قمعت أفكاره محكمة التفتيش الكاثوليكية، ضحية «فروض رهبانية» بدلاً من إثبات «استفسار حر»، لكن جيفرسون اعترف لاحقاً بهذا في عمله ملاحظات حول فرجينيا.⁽⁴⁾ وناقش بأن قمع الفكر العقلاني، سواء كان دينياً أو لا، كان دليل ضعف، وحتى خطأ، لأي نظام اعتمد على هذه الوسائل للسيطرة على أتباعه. وعدّ أن هذه المقدمة صحيحة عالمياً، سواء كان نظام الفكر ذلك الإسلام أو المسيحية.

(1) المرجع السابق، 1: 538.

(2) المصدر نفسه. أشار جيفرسون إلى التأثير المحوري للإصلاح: «لو لم يكن الاستفسار الحر متاحاً في عصر الإصلاح، لما كان ممكناً تطهير فساد المسيحية». وبشكل واضح، اعتقد جيفرسون أن الإسلام لم تكن لديه نقطة تحول كهذه في تاريخه الديني. انظر، ملاحظات حول فرجينيا، في الحياة والكتابات المختارة، 255.

(3) أوراق توماس جيفرسون، 1: 538.

(4) ألبيرتو أ. مارتينيز، أسرار العلم: الحقيقة حول طيور داروين المفردة، وزوجة أينشتاين، وأساطير أخرى (بيتسبرغ: منشورات جامعة بيتسبرغ، 2011، 36-37، 39-41، 43-45، جيفرسون، ملاحظات حول فرجينيا، في الحياة والكتابات المختارة، 255.

لماذا اختار جيفرسون عدم الاعتماد بشكل واضح على قرآن سيل، واختار بدلاً من ذلك رسائل كاتوفي مفرداته السياسية حول الإسلام

لماذا تجاهل جيفرسون قرآن سيل وآراءه الأفضل اطلاعاً ودقة حول الإسلام؟ باختصار، لقد أدرك ما يحتاج إليه حين رآه⁽¹⁾. ومع ذلك كونه قارئاً دقيقاً ومهتماً، فإنه كان أيضاً سياسياً ويعرف ما يستجيب جمهوره له وكيف يقنعه.

قبل فترة طويلة من وضع ملاحظات على مقالة فولتير المعادية للإسلام، ربما يكون جيفرسون قد تبنى مبالغت ساخرة مماثلة من رسائل كاتو، وهي نص أكثر شعبية حتى في المستعمرات الأميركية. وقد حصل على طبعة عام 1748⁽²⁾ من مقالات حزب الأحرار السياسية هذه، التي نشرت بين عامي 1720 و1723⁽³⁾، ومع أنه لم يسجل أي ملاحظات عن الإسلام، فقد قرأ رسائل كاتو بالتأكيد قبل فترة طويلة من نقاشاته حول الدين في فرجينيا، كما فعلت غالبية مجموعته الأميركية الثورية⁽⁴⁾. وكما أتى وصفه في الفصل 1، فإن هذه المقالات احتوت على التماسات متكررة لحريات مدنية ودينية أكبر، إلى جانب أن الإسلام مؤسسة أكثر الأنظمة القمعية سياسياً وديناً على الأرض⁽⁵⁾.

وفي محاولة فصل الدين عن سيطرة الدولة، وجد جيفرسون في رسالة كاتو رقم 66 مثلاً عن الدمج الإسلامي في هذه المجالات. وكانت مقالة «أثبتت الحكومة الاعتبارية عدم توافقها مع الدين الحقيقي، سواء الطبيعي أو المنزل»، المنشورة في 17 شباط 1721، قد أدانت كلاً من الفتوحات الإسلامية والحكام المسلمين. وكانت الفتوحات في الشرق الأوسط تعزى بشكل غير دقيق إلى «خلفاء مصر، الذين أسسوا الإمبراطورية الإسلامية هناك»، والذين «كانوا في الوقت نفسه ملوكاً ورجال

(1) الهيري، «القانون الدستوري الإسلامي والأميركي»، 501 رقم 50.

(2) وضع هايز هذه الفرضية أولاً، ولكن ليس بخصوص تشريع جيفرسون؛ هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 250؛ سويربي، دليل، 3: 133، الدليل رقم 2738. كان لدى جيفرسون أيضاً حزب جوردن الليبرالي المستقل، وعنوانه الفرعي أو الدفاع عن المسيحية الفطرية، وعن مؤسستنا الكنسية، ضد المزاعم المفرطة وانتهاكات رجال الدين المتعصبين والساخطين، سويربي، دليل، 3: 133، الدليل رقم 2739.

(3) برنارد بيلين، الأصول الأيديولوجية للثورة الأميركية، إعداد موسع (كمبردج، ماستشوستس: مطبعة بيلناب في جامعة هارفارد؛ تقديم 1992)؛ 35-36، 44-52؛ أليسون، الهلال محبوب، 47، 52-53.

(4) هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 250.

(5) بيلين، الأصول الأيديولوجية، 63-64 رقم 8؛ أليسون، الهلال محبوب، 47.

دين». أما بالنسبة إلى الحكام، فقد ندد ترنشارد وغوردن بهم بشدة: «لم يكن هناك متعصبون أكثر سخطاً، أو همج أكثر عنفاً واستبداداً». لكن جوهر الاعتراض هنا كان دمج القوة السياسية والدينية في كيان واحد، الخليفة، خليفة رسول الله، أو «وريث نبي الله»⁽¹⁾.

رددت تفاصيل نقاش جيفرسون في فرجينيا عام 1776 السوابق المعادية للإسلام التي عرفها زملاؤه المشرعون وقبلوها⁽²⁾. وكان يمكن لغايته في مقارنة الإسلام بالترسيخ الأنغليكاني للدين الرسمي في فرجينيا ألا تضيع على أحد عندما اقترح أن هذا الشكل من المسيحية القمعية قد أصبح مناقضاً للحريات الفردية، وهو اعتقاد نسبه مستمعوه إلى الإسلام. لم يتكرر جيفرسون هذه الاستراتيجية، إلا أنه استعملها جيداً في مجلس المندوبين. لكنه، على عكس فولتير، ميز بين الإسلام، الذي قلل من قدره بحرية، وبين أتباعه، الذين تضمنت حقوقهم المدنية في تشريعه الأهم في فرجينيا، وهو مشروع قانون لترسيخ الحرية الدينية، أراد المساواة السياسية والدينية لجميع المؤمنين. وفي صياغة هذا التشريع عام 1777، اتبع بطله الفكري، جون لوك، لكنه كان سيفوقه بالسعي إلى الشمولية⁽³⁾. وعلى عكس لوك، لم يكن جيفرسون ليرضى بأي استثناءات مستندة إلى الدين في مفهومه عن المواطنة في فرجينيا - وبشكل أوسع، الولايات المتحدة المؤسسة حديثاً⁽⁴⁾.

وبينما اقترح لوك التسامح مع المسلمين واليهود رسمياً كونهم مواطنين في المجتمع الأنغليكاني الإنكليزي، تخيلهم جيفرسون مواطنين كاملين بحقوق مدنية متساوية في مجتمع غير أنغليكاني، وحتى غير مسيحي⁽⁵⁾. كما أنه لم يشارك في هواجس لوك حول تضمين الكاثوليك أو الملحدين في البلاد الجديدة.

(1) جون ترنشارد وتوماس جوردن، «رسائل كاتو: الرسالة 66، أثبتت الحكومة الاعتابية عدم توافقها مع الدين الحقيقي، سواء الطبيعي أو المنزل»، في الحقوق المقدسة، 59.

(2) أليسون، الهلال محبوب، 47، 52-53، 56.

(3) لفكرة أن جيفرسون فاق لوك، ولكن من دون اعتبار للمسلمين، انظر جون مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة: التعصب الديني والمناقشات حول التسامح الديني خلال بداية الحداثة و«التنوير المبكر» في أوروبا (كمبريدج: منشورات جامعة كامبردج، 2006، 697.

(4) دوماس مالون، جيفرسون الفرجيني، الجزء 1 من جيفرسون وعصره (بوسطن: ليتل، براون، 1948)، 274-284.

(5) نيبيل مطر، «جون لوك والأمم المعجمة»، مجلة الدراسات الإسلامية 2، رقم 1 (1991): 72.

جيفرسون يستعير أفكاراً حول الحقوق

الإسلامية واليهودية من لوك، تشرين الأول / أكتوبر 1776

في تشرين الأول / أكتوبر 1776، قبل شهر من نقاشه لإنهاء المؤسسة الأنغليكانية في فرجينيا، فكر جيفرسون في سؤال أكثر شمولية: «لماذا الاضطهاد بسبب اختلاف الرأي الديني؟»⁽¹⁾ وكان الكثيرون في أوروبا قد كافحوا وعانوا من غياب الجواب، مما دفع أقلية مهمة في إنكلترا وأميركا الشمالية خلال القرن السابع عشر لاعتبار التسامح مع المسلمين أساساً لإنهاء سوط اضطهاد المسيحيين الديني. لكن أحدًا لم يغامر قبل توماس جيفرسون لتثبيت فكرة كون المسلمين قانوناً مواطنين في الولايات المتحدة.

استمد جيفرسون إلهامه حول «الحقوق المدنية» للمسلمين مباشرة من عمل جون لوك عام 1689 رسالة تتعلق بالتسامح. وبينما قام لوك بعدة إشارات إلى المسلمين والإسلام، أبقى جيفرسون الإشارات البارزة فقط في ملاحظاته: «يقول: يجب عدم استبعاد وثني أو محمدي أو يهودي من الحقوق المدنية للكونمولث بسبب دينه»⁽²⁾. وهنا توجد في حاشية جيفرسون أول محاولة في الأمة الجديدة للتفكير في «الحقوق المدنية» لكل من المسلمين واليهود⁽³⁾.

وكما في فكر أوروبي سابق حول التحمل والتسامح، ظل مصير كلتا المجموعتين متضافراً. وبينما كان لوك، كما رأينا، سيتابع الدفاع القوي عن الحقوق المدنية الإسلامية في رسائله الثانية والثالثة والرابعة حول التسامح، لم يستشهد جيفرسون بهذه قط، معتمداً كلياً على الرسالة الأولى لسابقته⁽⁴⁾.

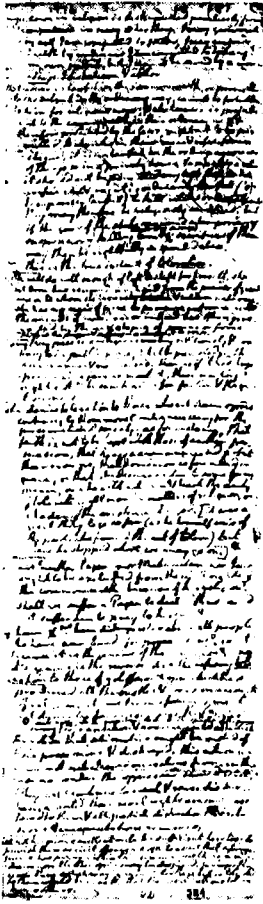
تضمنت إعادة صياغة جيفرسون للوك مختصراً طفيفاً للأصل، بحذف الكلمات التمهيدية: «كلا، إذا كنا سنقول الحقيقة بشكل صريح، وكما يصبح رجل بالنسبة إلى

(1) أوراق توماس جيفرسون، 1: 544؛ توماس جيفرسون، كتابات توماس جيفرسون، إعداد بول ليستر فورد (نيويورك: أبناء ج. ب. بوتنام، 1893)، 2: 92 رقم 1، يقول إن هذه العبارة حول التاريخ مكتوبة بيد جيفرسون، لكن أوراق توماس جيفرسون، 1: 528، تناقض هذا.

(2) أوراق توماس جيفرسون، 1: 548.

(3) أوجد جيمس هتسن أولاً هذا الرابط بين جيفرسون ولوك في «الآباء المؤسسون والإسلام»، نشرة معلومات مكتبة الكونغرس 61، رقم 5 (2002): 1. <http://www.loc.gov/loc/lcib/0205/tolerance.html>.

(4) أوراق توماس جيفرسون، 1: 550، تحت الهامش N. يذكر المحرر، جولييان ب. بويد، أن جيفرسون كان يستعمل المجلد 2 من طبعة عام 1714 من أعمال لوك المنشورة في لندن، لكن ذلك المجلد لا يوجد في مكتبة جيفرسون. انظر سويربي، دليل، 2: 44، الدليل رقم 1338. يذكر سويربي أن طبعة عام 1791 من عمل لوك حول التسامح لم تصل إلى مكتبة الكونغرس لأنها «إما لم تسلم أو أنها اختفت في تاريخ مبكر».



ملاحظات جيفرسون على لوك: «لقد قال

يجب عدم استبعاد الوثني

أو المحمدي أو اليهودي

من الحقوق المدنية للكونولث بسبب دينة».

آخر». لكنه يكرر ترجمة وليم بوبل الإنكليزية عام 1689 لفكرة لوك المبكرة «بأنه يجب عدم استبعاد الوثني أو المحمدي أو اليهودي من الحقوق المدنية للكونولث بسبب دينة»⁽¹⁾.

تجاهل ملاحظات جيفرسون دفاع لوك عن مختلف الطوائف المسيحية الضلالية السابق لذكره المسلمين واليهود: «المسيحيين، المستقلين، المؤمنين بتعميد البالغين، الأرمن، الكويكرين وآخرين». وربما كانت مسألة أخرى من الاستراتيجية البلاغية: كان لوك يستعمل حالة الزنادقة المسيحيين لتمهيد طريقه نحو التسامح مع المسلمين واليهود، في حين أن جيفرسون كان يستعمل حالة المسلمين واليهود لتوسيع التسامح ليس للمنشقين البروتستانتين فحسب، بل لجميع الأديان. كما لم يختر جيفرسون تكرار إشارة لوك إلى الكتب المقدسة المسيحية - «لم يأمر الإنجيل بمثل هذا الشيء» - الذي تلا مباشرة طلبه بعدم استبعاد المسلمين واليهود من الحقوق المدنية للكونولث على أسس دينية. وفي دفاعه عن حقوق غير المسيحيين، لم يقيم جيفرسون بأي مناشدة للوصايا المسيحية، كما فعل لوك وهلويز ووليمز في القرن السابع عشر⁽²⁾.

(1) جون لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، إعداد جيمس هـ. تولي (إنديانابوليس: هاكيت، 1983)، 54. ثم، لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689). الغريب أن تهجي جيفرسون لكلمة مسلم لم يكن الإنكليزي الأصلي عام 1689 «Mahumetan». وبذلك، حول ثلاثة محررين أميركيين لأوراق جيفرسون نسخته بثلاث طرائق مختلفة: «Mahometan»، «Mahomedan» وفي المجموعة الرسمية، «Mahamedan». تنتج هذه التناقضات جزئياً من صعوبة حل الكتابة اليدوية الأصلية، التي تتضمن بالتأكيد حرف «d» نهائياً، لكن التحدي الأصعب يقدم في حل الأحرف الصوتية الثلاثة الأخيرة. ومن المرجح، بحسب اعتقادي، أن جيفرسون قصد اعتماد تهجي بوبل الأصلي عام 1689 «Mahurnetan»، وحوله إلى «Mahumedan»، لكن هذا يظل تخميناً، وثمة تهجٍ رابع مختلف عندما لم تكن الدقة في قولها إغلا التعبير ثابتة. في أي حال، لا شك في أن الكلمة التي نسخها من لوك، مهما كان التهجي، ظلت تعني «المسلم» في استعمال القرن الثامن عشر.

(2) لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 54.

وبدلاً من ذلك، بإعادة صياغة دفاع لوك لحقوق المجموعات غير المسيحية، طرح جيفرسون سؤالاً مستنداً إلى ما بدا حياً ثقافياً: «هل سنعاني من تعامل وثني معنا ولا نعاني من صلاته إلى ربه؟»⁽¹⁾ وكان لوك قد طرح السؤال أصلاً بتعابير أكثر شمولية، سائلاً، «ألن نعاني منه [الوثني] عند الصلاة إلى الله وعبادته؟»⁽²⁾ إنه تمييز محكم: تسامح جيفرسون المطلق مع الأديان الأخرى مقابل مناشدة لوك للتسامح المشروط، استناداً إلى اعتقاد ضمنى بتفوق المسيحية البروتستانتية. ولكن من المؤكد أن كلا الرجلين قد وضعاً اعتبارات تجارية ودبلوماسية فوق أي رفض أضمره حول معتقدات عبادة الأصنام لدى «الوثنيين»، التي ضمن فيها لوك أيضاً الأميركيين الأصليين والعبيد الأفارقة المولد، وهو معيار حصر ربما كان جيفرسون، مالك العبيد، سيرفضه⁽³⁾.

وربما كان لوك سيتسامح مع المسلمين واليهود كونهم سكاناً يخضعون لحكم بروتستانتى أنغليكانى، لكنه لم يتوقع قط خلاصهم إلا عبر التحول إلى دين الدولة⁽⁴⁾. (بهذا الخصوص، لم يكن رأيه مخالفاً لرأي جورج سيل). ومع ذلك، فإن جيفرسون اعتقد بأنه لم يكن للدولة بل للفرد الاهتمام بشأن خلاصه، سواء كان مسيحياً أو مسلماً أو يهودياً أو وثنياً. وكان مجتمعه المثالي، منذ البداية، مجتمع تعددية دينية وليس بروتستانتياً أو حتى مسيحياً بشكل أساسي، وهي حقيقة انعكست في تشريعه الصادر في تشرين الأول/أكتوبر 1776 حول الهجرة والمواطنة.

المواطنة غير البروتستانتية بصورة قانون، تشريع جيفرسون السابق حول الهجرة من دون اعتبار للدين، تشرين الأول / أكتوبر 1776

مع أن جيفرسون قد يقبل تفكير لوك حول الحقوق المدنية للمسلمين واليهود، يظل السؤال: هل كان ينوي أن يصبحوا مواطنين في دولته؟ يتضح الجواب بأحد أجزاء تشريعه السابق المنشور في 14 تشرين الأول/أكتوبر 1776: وهو مشروع قانون لتجنيس البروتستانتين الأجانب⁽⁵⁾. شطب جيفرسون العنوان الأصلي من المسودة الأولى التي وضعها زميله المشرع إدموند

(1) أوراق توماس جيفرسون، 1: 548.

(2) لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 54.

(3) جاك ترنر، «جون لوك والمهمة المسيحية وأميركا الاستعمارية»، التاريخ الثقافي الحديث 8 (2011): 267-271.

(4) المصدر نفسه، 270، 291-292. الإشارة الغريبة إلى أن «إيماناً بمحمد، الخصم، أو أي آخر إلا المسيح» دفعت المحرر بويد، أوراق توماس جيفرسون، 1: 550، 551 رقم 5، لكون الإشارة «مبهمة». إن كلمة «خصم» توجد أيضاً لدى بولنغبروك ولكن ليس لدى لوك: «المحمديون وعابدهو الخصم»، في جيفرسون، كتاب جيفرسون العادي الأدبي، 25.

(5) أوراق توماس جيفرسون، 1: 559.

بيندلتون واستبدل به مشروع قانون لتجنيس الأجانب، فاتحاً بذلك الباب ضمناً للكاثوليك، بالإضافة إلى المسلمين واليهود⁽¹⁾. ثم أزال كلمة «الأجانب» لاحقاً وجعلها «الأشخاص»⁽²⁾.

بحلول شهر تشرين الثاني/نوفمبر ناقشت مشروع القانون لجنة الدولة حول الدين، التي عمل جيفرسون فيها. وكتب على ظهر مشروع القانون ملاحظات للنقاش، يدعم أكثرها خصوصاً الاعتراف باليهود، وتدرج بعض «مزايا» المواطنة الشاملة، بما في ذلك الاعتبارات الاقتصادية والسكانية حول «الاستهلاك والعمل والإنتاج». ثم دافع عن شخصية اليهودي بكلمتي «أمانة» و«صدق». وأضاف سؤالاً بلاغياً بعض الشيء لاحقاً: «الدين - هل دينهم أقل أخلاقاً». وعدّد جيفرسون أيضاً أخطار التمييز الديني، محذراً «بأن كل من ليس لهم حقوق كاملة هم أعداء سريون»⁽³⁾. كان يمكن لهذه الفكرة أن يلهمها لوك، الذي كتب في رسالته الأولى حول التسامح:

لنتمتع أولئك المعارضون بمزايا الحقوق المدنية نفسها مثل رعاياه الآخرين، وسيجد أن هذه الاجتماعات الدينية لن تكون خطيرة بعد. لأنه إذا شارك الرجال في مؤامرات تحريضية، ليس الدين من يلهمهم إليها في اجتماعاتهم؛ لكن معاناتهم وظلمهم هما ما يجعلانهم راغبين في إراحة أنفسهم. إن الحكومات العادلة والمنطقية هادئة في كل مكان، وأمنة في كل مكان. لكن الظلم يثير الهياج، ويجعل الناس يكافحون لنزع نير مقلق واستبدادي⁽⁴⁾.

ثم كتب جيفرسون بأن «هذا الهدف لا تسمح لهم أي أمة بإدراكه»، بالإشارة إلى حقيقة أن اليهود حُرّموا من المواطنة الكاملة في كل مكان من العالم. وأخيراً، اختتم بأن «اليهود مفيدون»⁽⁵⁾. ومن ناحية أخرى، فعلى الرغم من جهود جيفرسون كلها، فإن مشروع القانون لم يصبح قانوناً قط⁽⁶⁾.

(1) المرجع السابق، الهامش 1: 559. أشار بكلي إلى أهمية هذا التشريع لغير البروتستانتين، «العلوم الدينية السياسية لدى توماس جيفرسون»، في قانون فرجينيا للحرية الدينية، 91.

(2) أوراق توماس جيفرسون، 1: 558.

(3) المصدر نفسه، الهامش 1: 599، العمود الثاني، الفقرة الثانية.

(4) لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 52.

(5) أوراق توماس جيفرسون، 1: 558-559.

(6) روبرت م. هيلي، «جيفرسون حول اليهودية واليهود: منقسمون نصمد، وموحدون نسقط»، التاريخ اليهودي الأمريكي 73 (1984): 360.

كان جوليان بويد، محرر صحف جيفرسون المبكرة الواسعة الانتشار، أول من أكد أن هذا الرفض للاقتصار على البروتستانتية في الهجرة والتجنيس في فرجينيا - وبالتوسع، في الولايات المتحدة - هو الذي فتح الباب للكاثوليك⁽¹⁾. وفي الحقيقة، لم يذكر مشروع القانون أي قيد ديني في تأكيد أن «جميع الأشخاص الذين ولدوا في دول أخرى»، بعد السكن لعدة سنوات غير محددة في فرجينيا، «سيُعدّون مواطنين أحرارًا متساوين وسيُمنحون الحقوق والامتيازات والحصانة المدنية والدينية نفسها في هذا الكومنولث، مثل الذين ولدوا هناك»⁽²⁾. في أي حال، كان يوجد مطلب بأن يؤدي السكان الجدد «قسم الولاء للكونولث». وكان جيفرسون سيضع صيغته الخاصة لعهد الولاء إلى الدولة هذا عام 1779.

ربما لم يعرف جيفرسون أي يهودي شخصيًا خلال هذه الفترة. لقد كان هناك نحو ألفين فقط في البلاد آنذاك، وذكرت معمدانية معاصرة أنه لم يكن ثمة معابد يهودية في فرجينيا⁽³⁾. وفي الحقيقة منح جيفرسون دعمه للحقوق اليهودية من دون فهم الكثير حول اليهودية؛ وما عرفه، وجدّه «ناقصًا في عدة نواح». ورفض فكرة أن العهد القديم موحى إلهيًا، معتقدًا أن وجود الله يجب إثباته بوسائل عقلانية فقط. ومع اعتناقه لما عرفه بأنه «إيمان عقلائي يهودي»، رفض الرؤية الدينية لله بأنه «قاس وحقود ومزاجي وظالم»⁽⁴⁾. ولم يكن يحترم كثيرًا منصب الحاخام أو سياساته الجبرية سياسيًا، التي وصفها بأنها «متعطشة للدماء وقاسية وبلا ضمير»⁽⁵⁾.

(1) أوراق توماس جيفرسون، 1: 558-559.

(2) المصدر نفسه، 1: 558.

(3) بریت إ. كارول، أطلس روتلدج التاريخي للدين في أميركا (نيويورك: روتلدج، 2000)، 52؛ مورتن بوردين، اليهود والأثراك والكفار (تشابل هيل: منشورات جامعة كارولينا الشمالية، 1984)، 6؛ جيكوب ر. ماركوس، اليهودي الأميركي الاستعماري، 1492-1776، 3 أجزاء (ديترويت: منشورات جامعة وين الرسمية، 1970)، 1: 330-342، الذي يؤكد أنه على الرغم من مرور بضعة يهود عبر فرجينيا لأجل العمل، «لن يظهر أي مجتمع راسخ في ريتشموند حتى ثمانينيات القرن الثامن عشر». لاحظ جون ليلاند، وهو واعظ إنجيلي معمداني، أنه بحلول عام 1790 لم يكن يوجد «أي معابد» لليهود في فرجينيا؛ انظر جون ليلاند، كتابات رئيس الكنيسة الراحل جون ليلاند: تتضمن بعض الأحداث في حياته، إعداد ل. ف. غرين (نيويورك: ج. و. وود، 1845)، 121. نعومي و. كوهين، اليهود في أميركا المسيحية: السعي للمساواة الدينية (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1992)، 26. يعتقد كوهين أنه بالنسبة إلى جيفرسون ومعاصريه، فإن كلمة «يهودي» لا تدل على جار ولا أحد المعارف ولكن، «مثل التركي أو المحمدي أو الملحد أو المؤمن العقلاني، أو جنس متميز من الأميركي المسيحي المألوف». إن تأكيد عدم إشارة جيفرسون الشاملة إلى يهود - أو مسلمين - كان يعرفهم هو أمر حقيقي.

(4) هيلي، «جيفرسون حول اليهودية» 363، 365.

(5) رسالة إلى وليم شورت، 4 آب 1820، في مراسلة الذكريات، والمنوعات، من أوراق توماس جيفرسون، إعداد توماس جيفرسون راندولف (بوسطن: غري وبراون، 1830)، 4: 327.

ومع ذلك وعلى الرغم من تحفظاته حول الدين، دعم جيفرسون المساواة السياسية والدينية اليهودية، وسيتعاون لاحقًا ويتراسل مع بضعة يهود أميركيين. وكان أحدهم، وهو ديفيد س. فرانكس، الوطني في الحرب الثورية، سيعمل سكرتيرًا له من عام 1782 إلى 1783. وعملاً أيضًا معًا في فرنسا، عندما أصبح جيفرسون وزيرًا وفرنكس نائبًا للقنصل في مرسيليا⁽¹⁾. في عام 1820، كتب جيفرسون إلى جوزيف ماركس، وهو يهودي أيضًا، معربًا عن «أسفه... لرؤية طائفة، هي السلف والأساس لجميع العالم المسيحي، مفردة بينه كله للاضطهاد والظلم». وقبل موته بستة أشهر، سيؤكد الرئيس السابق أن الكليات التي تجبر الطلاب اليهود على دراسة المسيحية كانت تقوم «بإضافة قاسية للأخطاء التي عانت منها تلك الطائفة المتأذية»، باستبعادهم «من الدروس العلمية المقدمة للآخرين في كليتنا الدينية العامة عن طريق فرض منهاج قراءة دينية عليهم لا تسمح ضمائرهم لهم بمتابعته»⁽²⁾.

سيتكرر هذا الاعتراض الديني على أحد الأديان إلى جانب دعم حقوق أتباعه في موقف جيفرسون عن الإسلام والمسلمين. وكما هي الحال مع اليهود في هذه المرحلة المبكرة، لم تكن توجد معرفة شخصية مع مسلمين حقيقيين لإلهام دفاعه عن مساواتهم الدينية والسياسية. ومع أنه حاول دراسة الإسلام، فإن تعلمه كان محدودًا ومخطئًا غالبًا، وسليًا كليًا أحيانًا. ومع ذلك، لم يكن لرأيه المتدني عن الإسلام كدين ونظام سياسي تأثير في دعمه لحقوق السكان المستقبليين من المسلمين الأميركيين. وكانت مبادئه عن التسامح والاحتواء احترامًا شاملًا ليس للدين فحسب، بل للهجرة والمواطنة، وهكذا كان للمسلمين ضمنًا أيضًا مكان في مجتمع التعايش الذي تصوره لفرجينيا والولايات المتحدة.

جيفرسون تجاوز حدود التسامح لدى لوك

في ملاحظاته حول لوك، تذكر إشارة جيفرسون الأولى إلى المسلمين أن لوك «ينكر التسامح» مع الذين آراؤهم «تخالف القواعد الأخلاقية الضرورية لحفظ المجتمع»، بمن فيهم الأشخاص الذين «طاعتهم واجبة لأمر أجنبي ما»، أو «الذين لن يمتلكوا ويعلموا واجب التسامح مع البشر في أمور الدين، أو الذين ينكرون وجود إله»⁽³⁾ وكما أتى ذكره، كان

(1) هيلي، «جيفرسون حول اليهودية» 360-361 رقم 11.

(2) المصدر نفسه مقتبس، 361.

(3) أوراق توماس جيفرسون، 1: 548.

لوك قلقاً لأن بعض المسلمين في إنكلترا يدينون بالولاء إلى مفتي إسطنبول، وبالتالي إلى السلطان العثماني. ورفض التسامح أيضاً مع الملحدين، مستشهداً برغبتهم في «تقويض الدين كله وتدميره»، وعدّ قسمهم غير موثوق، لأنهم لم يعترفوا بأي نتائج غيبية للكذب⁽¹⁾. لم يتبنّ جيفرسون أباً من هذه المخاوف، وضمّن الملحدين بالإضافة إلى المسلمين في رؤيته لمجتمع جديد⁽²⁾. وعلى غرار ذلك، رفض اعتقاد لوك بأن الكاثوليكين يجب أن يُنظر إليهم على أنهم تهديد بسبب ولائهم للبابا. وفي أحد الهوامش، أكد جيفرسون أن اعتراف مواطن «بأمر أجنبي» هو إساءة مدنية، لكنه رفض فكرة أن أي ولاء ديني سيفسد بالضرورة الولاء المدني⁽³⁾. وفي الحقيقة، على عكس لوك، لم ينسب جيفرسون بشكل محدد أي نزاع في الولاء إلى أي من المسلمين أو الكاثوليك⁽⁴⁾.

في عام 1779، صاغ جيفرسون مشروع قانون يصف قسم الولاء وقسم بعض المسؤولين العامين. تطلب التشريع أن أي شخص «يهاجر إلى هنا ليصبح مواطناً في الكومنولث سيؤدي قَسَمَ الوفاء التالي أمام محكمة سجل معينة». وعلى المواطن الراغب في أن «يترك ويتخلى عن شخصية تابع أو مواطن لأي أمير، أو دولة أخرى، مطلقاً، ويشجب كل ولاء، قد يطالب به هذا الأمير، أو دولة أخرى». وينتهي القَسَم، «وأقسم أن أكون مخلصاً وصادقاً مع كومنولث فرجينيا المذكور، ما دمت مواطناً هناك»⁽⁵⁾. والأبرز في هذا التعهد، الذي كان على من سيتولون مناصب حكومية أن يؤدوه أيضاً هو انعدام الاختبار الديني فيه. ولا يوجد شيء لاستبعاد غير البروتستانتين عن المواطنة، وبالتالي لا يوجد متطلب ديني ممن قد يريد وظيفة. وهنا إذا السابقة التشريعية الأميركية الأولى في منع الدستور الواضح للاختبار الديني في البند 6، القَسَم 3، الذي يصرح بأن على الفرد أن يلتزم فقط «بالقَسَم أو التأكيد، لدعم هذا الدستور». وهكذا سقطت الفكرة التقليدية التي عبّر عنها لوك بأن صلاحية القَسَم متوقفة على دينه.

وفي عمله عام 1784 ملاحظات حول فرجينيا، نجد أفكار جيفرسون المطبوعة الوحيدة عن كفاحه التشريعي من عام 1776 حتى نهاية 1779 حول الحرية الدينية في الكومنولث.

(1) لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 51.

(2) جون مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة، 697.

(3) أوراق توماس جيفرسون، 1: 551 رقم 2.

(4) المصدر نفسه. اعتبر جيفرسون الجريمة جنحة، وليست خيانة.

(5) أوراق توماس جيفرسون، 2: 589.

وبتقديم «رؤية مختصرة عن العبودية الدينية التي كان الناس راغبين في البقاء تحتها»، يستنتج، «إننا لم نقترح حقوق الضمير، ولا نستطيع اقتراحها. ونحن مسؤولون عنها أمام ربنا». وعلى الرغم من هذا الدليل على إيمان جيفرسون في كينونة قدسية، يأتي بعد ذلك فوراً دفاعه المشهور عن حرية الإيمان - أو عدم الإيمان - بأي شيء:

تمتد سلطات الحكومة الشرعية إلى مثل هذه الأفعال فقط لكونها مسببة للآخرين. لكنه لا يؤذيني أن يقول جاري إنه يوجد عشرون إلهاً أو لا إله. إنه لا يسرقني ولا يكسر ساقني⁽¹⁾.

وباقترح أن مجال الحكومة الشرعي الوحيد كان على السلوك وبشكل واضح ليس على معتقدات مواطنيها الغيبية، دعا جيفرسون أعداءه السياسيين بغير قصد للشك في قناعاته المسيحية، وسيستمر هذا خلال حياته السياسية كلها⁽²⁾.

اتفق جيفرسون مع لوك بأن التسامح يجب منعه «عن الذين لن يمتلكوا ويعلموا واجب التسامح مع جميع الناس في أمور الدين»، ولكن حيث يضع لوك استثناءات أخرى، يطالب جيفرسون بتسامح شامل خارج مجال عديمي التسامح. «[كان شيئاً عظيماً الذهاب إلى هذا الحد] كما يقول هو نفسه عن البرلمان الذي صاغ مرسوم التسامح»، ويكتب عن جهد لوك، ولكن حيث يتوقف يمكننا أن نستمر»⁽³⁾. (كان مرسوم التسامح عام 1689 قد منح حرية العبادة والوظائف السياسية إلى بعض البروتستانتين غير الأنغليكانيين، ويتضمنون المعمدانين والمستقلين، لكنه استثنى بشكل واضح الكاثوليكين والتوحيديين، وضمناً اليهود والمسلمين.) وكانت الحماية التي اقترحها جيفرسون لتفعيل رؤيته الأوسع هي القسَم الإلزامي الذي يفرض التسامح شرطاً مسبقاً لمعاملة مماثلة: «ربما سيكون الشيء الوحيد الذي قد يُطلب من الآخرين قبل التسامح معهم قسماً بأن يقرّوا التسامح مع الآخرين»⁽⁴⁾.

لم يكن إصرار جيفرسون على هذه الرؤية التوسعية مبنياً على مثالية لمصلحته الخاصة بل على إدراك عملي لتراث العنف الديني الأوروبي الرهيب، الذي قرر أن تتجنبه ولايته وبلاده.

(1) جيفرسون، ملاحظاته حول فرجينيا، في الحياة والكتابات المختارة، 254.

(2) فرانك لامبيرت، الألياء المؤسسون ومكانة الدين في أميركا (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 2003)، 280-287؛ هايز، الطريق إلى مونتشيبلو، 259.

(3) أوراق توماس جيفرسون، 1: 548.

(4) المصدر نفسه، 1: 551 رقم 2.

وكان قد جمع عدة كتب من تأليف سياستيان كاستيليو، الذي اقترح في القرن السادس عشر إنهاء الاضطهاد الديني باسم المسيحية، مدافعاً عن الزنادقة المسيحيين بالإضافة إلى المسلمين واليهود، حتى في مقدمة ترجمته اللاتينية للعهد الجديد⁽¹⁾، الذي قدّمه جيفرسون بأحرف اسمه الأولى⁽²⁾. ومع أنه لم يمتلك أطروحة كاستيليو البالغة الأهمية، حول الزنادقة، المكتوبة ردّاً على تضحية مايكل سرفيتوس عام 1553، فقد لاحظ جيفرسون وصف فولتير لدور كالفن في موت سرفيتوس العنيف⁽³⁾. وربما ألهم تقيمه اللاحق لكالفن بأنه «ملحد» و«دينه الروح الحارسة». ويمكن لكلمته النهائية عن المصلح البروتستانتي أن تنطبق بشكل متساو على كل تعصب باسم الدين: «إذا كان أي رجل قد عبد إلهاً مزيفاً، فقد فعل ذلك هو»⁽⁴⁾.

نقد جيفرسون للإكراه في الدين: الانتقال إلى ما بعد دولة لوك المسيحية ونحو دعم «اختلاف الرأي» في الدين

بقدر ما كان جيفرسون يحترق كالفن، كان يحترم جون لوك، ويضعه بين «ثالوثي من أعظم ثلاثة رجال أنجبهم العالم على الإطلاق»⁽⁵⁾، الاثنان الآخران هما إسحق نيوتن (توفي عام 1727) وفرانسيز بيكون (توفي عام 1626)⁽⁶⁾. كان جيفرسون يجد لدى لوك اللغة التي يحتاج إليها كي يصوغ إلغاء قانوناً لسيطرة دولته على الدين. وباستعارته من الفيلسوف، يكتب:

يتميز الإكراه في الدين بشكل خاص من الإكراه في كل شيء آخر. قد أغتني بالفن الذي أنا مكره على تتبعه، وقد أستعيد صحتي بالأدوية التي أنا مكره على تناولها خلافاً لرأيي. ولكن لا يمكنني أن أنال خلاصي بعبادة لا أؤمن بها وأمقتها⁽⁷⁾.

(1) سياستيان كاستيليو، حول الزنادقة: في ما إذا كان يجب اضطهادهم وكيفية التعامل معهم: مجموعة من آراء الرجال المثقفين القدماء والجدد معاً. رولند هـ. بيتن (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 1935)، 9.

(2) سويربي، دليل، 2: 101، الدليل رقم 1485، العهد الجديد اللاتيني؛ 2: 89، الدليل رقم 1454، مجموعة شاتيون لوسطاء الوحي الوثنيين، بما في ذلك أبولو وزرادشت؛ 2: 130، الدليل رقم 1547، *Castaliones dialogi sacri*، قصص التوراة للصغار.

(3) جيفرسون، كتاب جيفرسون العادي، 339.

(4) «توماس جيفرسون إلى جون أدامز»، 11 نيسان 1823، في الحياة والكتابات المختارة، 644.

(5) توماس جيفرسون، «رسالة إلى الدكتور بنجامين روش»، 16 كانون الثاني 1811، المصدر نفسه، 558.

(6) غوستاد، أقسم على مذهب الله، 2-22.

(7) أوراق توماس جيفرسون، 1: 547.

بعد سنة، في عام 1777، كان فكر لوك سيردّد صداه جيفرسون في مشروع قانونه لترسيخ الحرية الدينية، الذي لم يشجب الإكراه الديني فحسب بل دعمه المادي عبر النظام الضريبي: «إن إكراه شخص على تقديم مساهمات مالية لنشر آراء لا يؤمن بها ويمقتها أمر شرير واستبدادي»⁽¹⁾. كانت الكلمة المأخوذة مباشرة من لوك - «ويمقتها» - ستحذف من التشريع عند إقراره أخيراً، لا شك بسبب ضرورة سياسية، لكنها توحى حتماً برأي جيفرسون غير المنمّق.

وسّع جيفرسون رأيه لاحقاً على نحو أكثر في عمله ملاحظات حول فرجينيا، مبرّراً شموليته بوضع البروتستانتية الأميركية في منظور عالمي. وعدم الجدوى العملية للبديل واضحة، حتى إذا اعترف المرء بالتطلعات الإنجيلية:

ماذا كان تأثير الإكراه؟ جعل نصف العالم حمقى، والنصف الآخر منافقين. ودعم الاحتيال والخطأ في جميع أنحاء الأرض. لنفترض أنها مسكونة بألف مليون شخص. وأن هؤلاء يعترفون ربما بألف نظام ديني مختلف. وأن ديننا ليس سوى واحد من ذلك الألف. وأنه كان يوجد مجرد واحد على صواب، وديننا هو ذلك الواحد، فإننا يجب أن نتمنى رؤية التسعة والتسعين طائفة هائلة وقد تجمعت في ثنايا الحقيقة. ولكن مقابل هذه الغالبية لا يمكننا إحداث هذا بالقوة. إن المنطق والإقناع هما الوسيلة العملية الوحيدة. ولفسح المجال لهذا، يجب السماح بالاستفسار الحر؛ وكيف يمكن أن نتمنى من الآخرين أن يسمحوا به في حين أننا نرفضه نحن أنفسنا⁽²⁾.

وفي الحقيقة، كان جيفرسون مهياً لعدم إقرار «صواب» أي دين بشكل استثنائي، ولكن حتى إذا كان هذا موجوداً و«ديننا هو ذلك الواحد»، يظل أي تبرير لتحويل الآخرين بوساطة «القوة» غير موجود⁽³⁾. عند هذه النقطة، يتفق عمومًا مع كاستيليو ولوك وسيل، لكنه يتجاوزهم كلهم في تصوّر مجنّع لا تعتمد فيه حقوق غير المسيحيين على مشاعر الغالبية المسيحية.

في المقابل، يحتفظ لوك في النهاية بإطار مرجع مسيحي، حتى وهو يأسف لخسارة المسيحية هيبتها بسبب الميل إلى «الشقاق والشغب والحروب الأهلية»، وهو تاريخ

(1) المرجع السابق، 2: 545.

(2) جيفرسون، ملاحظات حول فرجينيا، في الحياة والكتابات المختارة، 255-256.

(3) المصدر نفسه، 256.

تبنى بعض الانطباع بأن «الدين المسيحي أسوأ الأديان كلها، ويجب عدم اعتناقه من أي شخص معين، ولا التسامح معه في أي كومنولث». يرفض لوك هذا النقد بعنف، ويناقش بأن المسيحية هي «الدين الأكثر تواضعًا ومسالمة على الإطلاق»⁽¹⁾. ويعلن عن اعتقاد صادق «بعبرية» المسيحية، حتى وهو يقر بوجودها في حالات «عاصفة ومدمرة» من التعصب الديني. وفي الحقيقة، اعتقد لوك بأن تعريفه للتسامح – المتأصل في الوصايا المسيحية – يمكن بحذ ذاته أن يمنع الاضطهاد الديني، ما دامت الغالبية باقية مسيحية بثبات:

لذلك علينا البحث عن سبب آخر لتلك الشرور التي تنسب إلى الدين. وإذا فكرنا بشكل صحيح، سنجد أنه يكمن كليًا في الموضوع الذي أناقشه: إنه ليس تعدد الآراء، الذي لا يمكن تفاديه، لكنه رفض التسامح مع أشخاص يحملون آراء متعددة، الذي كان يمكن الإقرار بأنه أوجد غالبية النزاعات والحروب التي ظهرت في العالم المسيحي بسبب الدين⁽²⁾.

وبشكل مميز، يلخص جيفرسون هذا الشعور ويشك في «عبرية» المسيحية الذي أعجب بها لوك كثيرًا:

لماذا تميز المسيحيون فوق جميع الناس الذين عانوا الاضطهاد؟ هل بسبب عبقرية دينهم؟ كلا، إنها عبقرية العكس. إن رفض التسامح مع الذين يختلفون في الرأي هو الذي أوجد كل الصخب والحروب بسبب الدين⁽³⁾.

ولكن ليس قبل عام 1784 كان جيفرسون سيعلم بوضوح فكرة راديكالية مأخوذة من لوك حفزت تشريعه الرائد للحرية الدينية: «إن اختلاف الرأي مفيد في الدين»⁽⁴⁾. وكانت فكرة ستصدم عددًا كبيرًا من معاصريه في الولايات المتحدة المشكّلة حديثًا.

(1) لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 54.

(2) لوك، Epistola de Tolerantia: رسالة تتعلق بالتسامح، إعداد رايموند كليبانسكي، ترجمة ج. و. غوف (أكسفورد: مطبعة كلارندن، 1968)، 145.

(3) أوراق توماس جيفرسون، 1: 548.

(4) جيفرسون، ملاحظات حول فرجينيا، في الحياة والكتابات المختارة، 255.

تحويل أفكار لوك إلى قانون:

مشروع قانون جيفرسون لترسيخ الحرية الدينية، 1777

بين عامي 1776 و1779، صاغ جيفرسون ما يزيد على مئة جزء من تشريع ولاية فرجينيا، ولكن حتى يوم احتضاره كان سبظل أكثر فخراً بالرقم اثنين وثمانين: مشروع قانون ترسيخ الحرية الدينية، الذي سيدعى «قانون فرجينيا للحرية الدينية» على شهادة قبره⁽¹⁾. كانت وصية جيفرسون بأن يدرج بين ما عدّه إنجازاته الثلاثة الرئيسة، وكان الاثنان الآخران تأليفه إعلان الاستقلال وتأسيس جامعة فرجينيا. استمد جيفرسون عدة فقرٍ للقانون مباشرة من لوك، بما في ذلك النقاش المذكور آنفاً ضد الضرائب التي تدعم الدين الرسمي «الممقوت»⁽²⁾. ومن رسالة لوك الأولى عن التسامح، لاحظ جيفرسون أن السلطة القضائية تمتد إلى الحقوق المدنية فقط⁽³⁾. ومن تقييم لوك الشاعر لحدود السلطة الدنيوية - «إن الطريق الضيق الذي يؤدي إلى الجنة ليس معروفاً للقاضي أكثر من أشخاص معينين آخرين»⁽⁴⁾. - قدّم جيفرسون إعادة صياغة أكثر قانونية في ملاحظاته: «لا أستطيع التخلي عن توجيهي للقاضي؛ لأنه لم يعد يعرف الطريق إلى الجنة أكثر مني وأقل اهتماماً بتوجيهي إلى الصواب مما أتجه بنفسه إلى الصواب»⁽⁵⁾. لكنه في صياغة مشروع القانون، يستدعى صوته القوي:

إن الفرضية الأثيمة للمشترعين والحكام، المدنيين بالإضافة إلى الكنسيين، الذين، كونهم أنفسهم مجرد رجال غير معصومين وغير ملهمين، تولّوا السيطرة على دين الآخرين، لاعتقادهم بأن آراءهم وأنماط تفكيرهم هي الصادقة والمعصومة الوحيدة، وبذلك يسعون إلى فرضها على الآخرين، قد رسخت وأبقت أدياناً خاطئة في أكبر جزء من العالم وخلال كل زمان⁽⁶⁾.

إذا لم يكن من شأن الحكومة أن تتدخل في أمور الدين، فيترتب على ذلك أن حرية

(1) أوراق توماس جيفرسون، 2: 545-547؛ رايز إسحق، تحويل فرجينيا، 1740-1790 (تشابل هيل: منشورات جامعة كارولينا الشمالية، 1982)، 282-295؛ «توماس جيفرسون، أسف، بلا تاريخ»، في أوراق توماس جيفرسون السلسلة 1. مراسلة عامة، 1651-1827، مكتبة الكونغرس، الصورة 1135، <http://hdl.loc.gov/loc.mss/mtj.mtjbib024905>.

(2) من أجل ملخص مفيد لهذه الأفكار، انظر ميريل د. بيترسن وروبرت س. فوغان، مقدمة إلى قانون فرجينيا، 7.

(3) أوراق توماس جيفرسون، 1: 545.

(4) لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 37.

(5) أوراق توماس جيفرسون، 1: 547.

(6) المصدر نفسه، 2: 545.

كل فرد الدينية يجب أن يحميها القانون. لكن هذه الحماية تتطلب حيادًا كاملاً نحو الدين من جهة الدولة، وفي عام 1777 لم يكن هذا موجودًا في الولايات المتحدة أو في أوروبا. وكما يوضح ميريل د. بيترسن:

في كل مكان من العالم، كانت الدولة والكنيسة موحدتين، وعانى المنشقون عن الدين الحقيقي الواحد - الدين الراسخ - في حين أنه كان يمكن التسامح معهم، من آلام وعقوبات كثيرة. واقترح جيفرسون تغييرًا ثوريًا مستندًا إلى مبدئين: أولاً، حرية مطلقة للضمير والرأي الدينيين؛ وثانيًا، فصل الكنيسة والدولة. وكان كل مبدأ يعتمد على الآخر برأيه. ولا يمكن وجود الحرية الدينية الحقيقية ما دامت الدولة طرفاً فيها أو تتبنى مع ذلك رأياً حول الدين؛ ولا يمكن للدولة أن تنأى عن النزاعات والكراهية الدينية إلا بوجود الحرية، حيث لا تكون كنيسة أو طائفة مهيمنة⁽¹⁾.

لتحقيق فصل السلطة المدنية والدينية، الذي اعتمدت عليه الحرية الدينية الحقيقية، كان جيفرسون سيسفيد ليس من فكرة لوك حول قابلية خطأ الحاكم في الأمور الروحية فحسب، بل من فكرة أخرى أيضاً في رسالة لوك الأولى:

ليس لشخص محدد أي حق، بأي أسلوب، في إيذاء شخص آخر عند استعمال حقه المدني، لأنه من كنيسة أخرى أو دين آخر. إن جميع الحقوق والامتيازات التي تخصه كإنسان، أو كمواطن، ستصان له بشكل لا يمكن انتهاكه. فهذه ليست من شأن الدين⁽²⁾.

وفي تفسير فكرة لوك للحقوق بالقانون الطبيعي، يرفض تشريع جيفرسون أي حرمان من الحقوق على أساس الدين، خصوصاً الحرمان من حق الوظيفة:

لأن حقوقنا المدنية لا تعتمد على آرائنا الدينية... وبالتالي لأن حرمان أي مواطن لعدم جدارته بالثقة العامة على أساس أنه غير قادر على تولي وظائف الثقة والتعويضات، ما لم يصرح أو يتخلى عن هذا الرأي الديني أو ذاك، يحرمه بشكل مسيء من تلك الامتيازات والفوائد التي له حق طبيعي بها، على غرار مواطنيه⁽³⁾.

(1) بيترسن، مقدمة إلى قانون فرجينيا، 7.

(2) ساندلر، «أفكار لوك»، 114؛ لوك، رسالة تتعلق بالتسامح (1689)، 31.

(3) ساندلر، «أفكار لوك»، 114؛ أوراق توماس جيفرسون، 2: 545-546.

من الصعب التوصل إلى أي نتيجة باستثناء ما اعتزم جيفرسون بتطبيق تشريعه أن يمتد خارج الطوائف المسيحية ليتضمن جميع الأديان. وقد تجاوزت رسالة القانون كما كُتبت مثل لوك العليا عن تسامح المؤسسة البروتستانتية ولكن مع بقاء هيمنتها، متنبئة بعبارة الاختبار غير الديني في البند 6، القسم 3 من الدستور بالإضافة إلى التعديل الأول.

النزاع حول الفقرة النهائية لمشروع قانون جيفرسون، 1785-1786،

وإدراج المسلمين كمواطنين في غاية جيفرسون الشاملة، 1821

إن شمولية جيفرسون التي تعني تضمين المسلمين بالإضافة إلى اليهود موضحة في فقرة من سيرته الذاتية عام 1821⁽¹⁾. ومهما يكن، فإن قلة الإشارات الواضحة في تشريعه لم تمنع إعاقته عام 1779، عند اقتراحه أولاً. ولكن في عام 1785، بينما كان جيفرسون غائباً في فرنسا، تولى جيمس ماديسون الضغط من أجل مشروع القانون، واكتسب إعجاب جيفرسون. وقد أثنى جيفرسون على ماديسون بسبب «جهوده التي لا تكل» في توجيه إقرار مشروع قانونه البالغ الأهمية، وهو نصر هائل تحقق في 16 كانون الثاني / يناير 1786⁽²⁾، بعد «معارضة حادة» فقط في الأيام الأخيرة من عام 1785⁽³⁾. ويصف جيفرسون «المراوغات والمخاتلات والانحرافات والإزعاجات والتأخيرات المتواصلة من المحامين وأشباه المحامين» التي عانى منها مشروع القانون طوال الوقت. وفي الحقيقة، بينما أقر المجلس التشريعي «غالبية مشاريع القوانين، مع تعديل بسيط»، اعترف جيفرسون بأن نصه الأصلي خضع فعلاً لبعض التغييرات⁽⁴⁾.

اعتقد جيفرسون أن مشروع القانون قد «تضمن جميع مجالات المنطق والحق»، فقط ليواجه مقاومة على انفتاح مداه المبدئي: «لقد قوبل أيضاً بالمعارضة؛ ولكن، مع بعض التشويهاً في المقدمة، تم إقراره أخيراً؛ وأثبت اقتراح وحيد أن حمايته للرأي قصد أن

(1) أول من أوحى بأن لدى جيفرسون مسلمين «في ذهنه» عندما اقترح مشروع قانونه أولاً لترسيخ الحرية الدينية كان هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 258-259.

(2) ميريل د. بترسن، توماس جيفرسون والأمة الجديدة: سيرة ذاتية (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1990)، 141.

(3) توماس إ. بكلي، س. ج.، الدولة والكنيسة في فرجينيا الثورية (شارلوتسفيل: منشورات جامعة فرجينيا، 1977)، 157-158.

(4) جيفرسون، «السيرة الذاتية»، في الحياة والكتابات المختارة، 45.

تكون شاملة». وكشف جيفرسون نيته «الشمولية» عندما وصف جهد الخندق الأخير لمقاومة إدخال كلمة «المسيح»:

حيث تعلن المقدمة أن الإكراه هو ابتعاد عن خطة المؤسس المقدس لديننا، جرى اقتراح تعديل، بإدخال كلمة «المسيح»، بحيث يجب أن يقرأ، «ابتعاد عن خطة المسيح، المؤسس المقدس لديننا»⁽¹⁾.

في ملاحظاته حول لوك عام 1776، أساس مفهومه الأصلي، حذف جيفرسون غالبية مرادفات فيلسوف القرن السابع عشر عن المسيح، متضمنة «قائد خلاصنا» و«أمير السلام ذاك»، الذي «ليس مسلحًا بالسيف، أو بالقوة... قدّم الإنجيل، رسالة السلام»⁽²⁾. في أي حال، لقد فهم جيفرسون فكرة وصف لوك للمسيح المتسامح دينيًا، وفقًا لملاحظاته عام 1776:

اختار مخلصنا ألا ينشر دينه بالعقوبات الدنيوية أو الإعجاز المدني، ولو فعل لكان ذلك بقدرته الكلية. لكنه اختار أن [«يفرضه» مشطوبة] يوسعه بواسطة تأثيره على المنطق، مبيّنًا بذلك للآخرين كيف يجب أن يواصلوا⁽³⁾.

ومع ذلك، في عام 1777 ابتعدت لغة جيفرسون التشريعية عمدًا عن إشارات لوك المسيحية الواضحة حتى عندما تلمح إلى تعاليم المسيح، التي حلّ فيها المنطق محلّ القوة، بتأكيد جيفرسون الجديد:

إن جميع المحاولات للتأثير بالعقوبات الدنيوية، أو الأعباء، أو بالإعجاز المدني، تميل فقط لإحداث عادات النفاق والخسة، وهي ابتعاد عن خطة المؤسس المقدس لديننا، الذي هو سيد الجسم والعقل معًا، لكنه مع ذلك اختار ألا ينشره بالإكراه على أي منهما، كما كان بقدرته الكلية أن يفعل، ولكن لتوسيعه بتأثيره على المنطق وحده⁽⁴⁾.

جرى حذف العبارة الأخيرة الماثلة، التي تظهر في مسودة جيفرسون الأصلية، في النسخة النهائية.

ويظل السؤال: هل قصد جيفرسون «المؤسس المقدس لديننا» ليكون مرادفًا للمسيح

(1) المرجع السابق، 45-46. بخط يد جيفرسون، «كلمات يسوع المسيح».

(2) ساندلر، «أفكار لوك»، 111-112.

(3) أوراق توماس جيفرسون، 1: 544؛ ساندلر، «أفكار لوك»، 112.

(4) أوراق توماس جيفرسون، 2: 545.

كما قصد لوك بشكل واضح؟ كان أكثر الزملاء المشرّعين، وكلهم مسيحيون أنغليكانيون، سيفترضون بالتأكيد الأمر نفسه. ولا يدعو للاستغراب أن بعضهم تحرك لجعل الإشارة واضحة، لكن مؤلف مشروع القانون رفض بشدة. وفي كلمته النهائية حول الموضوع، ابتهج جيفرسون من الرفض النهائي لمحاولة تأكيد تلك الكلمة المحورية: «المسيح»:

لقد رفضت الغالبية العظمى إدخال [كلمة «المسيح»]، في إثبات أنهم كانوا يعنون، ضمن غطاء حمايتهم، تضمين اليهودي وغير اليهودي، والمسيحي والمحمدي، والهندي، والكافر من كل طائفة⁽¹⁾.

residence being distant, and he having authorized us by letter to do so. His opposition. we had in this work brought to much of the Common Law as it was thought necessary to alter, all the British statutes from Magna charta to the present day, and all the laws of Virginia from the establishment of our Legislature in the 1st Jan. to the present time, which we thought should be retained, within the compass of 126 bills, making a printed folio of 90 pages only. some bills were taken out occasionally, from time to time, and past; but the main body of the work was not entered on by the Legislature, and, after the general peace, in 1783 then by the unseasoned exertions of Mr Madison, in opposition to the endless quibbles, chicaneries, prolixious variations and delay of Congress and demi-Congress, most of the bills were past by the Legislature, with little alteration.

The bill for establishing religious freedom, the principles of which had to a certain degree, been enacted before, I had drawn in all the latitude of reason & right. it still met with opposition; but with some modifications in the preamble, it was finally past; and a singular proposition proved that its protection of opinion was meant to be universal. that the preamble declares that coercion is a departure from the plan of the holy author of our religion, an amendment was proposed, by inserting the words 'Jesus Christ' so that it should read 'a departure from the plan of Jesus Christ, the holy author of our religion' the insertion was rejected by a great majority, in proof that they meant to comprehend, within the mantle of its protection, the Jew and the Gentile, the Christian and Mahometan, the Hindoo and infidel of every denomination.

من «سيرة جيفرسون الذاتية»: في أسفل الصفحة، يدعو لحماية
«اليهودي وغير اليهودي، والمسيحي والمحمدي،
والهندي، والكافر من كل طائفة».

(1) جيفرسون، «السيرة الذاتية»، في الحياة والكتابات المختارة، 46؛ أختلف في قراءتي لوك وجيفرسون عن عمل غاري ويليس المتأني، رأس وقلب: عوالم مسيحية أميركية (نيويورك: بنفوين، 2007)، 175-197.

وهكذا يمكن للمرء الاستنتاج بارتياح أنه منذ ستينيات القرن الثامن عشر وبالتحديد عام 1776، تضمن مثل جيفرسون الأعلى حول المساواة الوطنية والدينية والسياسية المسلمين، بالإضافة إلى اليهود وجميع الآخرين من «كل طائفة»، الذين لم يشيروا قط إلى أنفسهم بأنهم «كفار»⁽¹⁾. وبسبب هذه الاتهامات، وبحلول عام 1821 كان جيفرسون سيعرف من المصدر الأصلي ماذا يحس المرء في كونه «كافراً»، لكن استعماله للكلمة لا يشير إلى الحقد الذي كان يربطها به.

لم يكن جيفرسون وحده في تقدير تأثير حذف كلمة «المسيح»؛ فقد وافق ماديسون على أن السماح بها كان سيفسد النية الشمولية بترسيخ ضمني للمسيحية، أو كما كتب بعد سنوات من إقرار مشروع القانون، كان ذكر المسيح مصمماً «للدلالة على تقييد الحرية المعروفة في مشروع القانون، للذين يعترفون بدينه [دين مسيحه] فقط»⁽²⁾.

بشاته، أنهى جيفرسون ترسيخ المسيحية البروتستانتية في فرجينيا. وفي الأسطر الأخيرة لنص مشروع قانونه حذر الأجيال القادمة من قلب القانون، وذكرهم بأن «الحقوق المؤكدة وفق هذا هي من الحقوق الطبيعية للبشر، وأنه إذا أقر أي قانون في ما بعد لإلغاء الحالي أو لتقييد فاعليته، سيكون هذا القانون انتهاكاً للحق الطبيعي»⁽³⁾. وكان الحق في الدين الذي يختاره المرء سيصبح مفهوماً بعد ذلك بأنه هبة طبيعية، وليس متوقفاً حتى على الله الكلي الرحمة.

المسلمون الأميركيون الأوائل:

العرق والعبودية وحدود تشريع جيفرسون «العالمي»

اعتقد جيفرسون حتى نهاية حياته بأن تشريعه المتعلق بالحرية الدينية كانت له غاية شمولية، تحمي جميع المؤمنين، ومن ضمنهم المسلمون. لكنه كان مخطئاً. فبينما

(1) لاحظ هذا الربط في فكر جيفرسون أولاً جيمس ه. هتسن، «الآباء المؤسسون والإسلام»، نشرة معلومات مكتبة الكونغرس 61، رقم 5 (2002): 1؛ هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 259؛ راغوستا، منبع الحرية، 145-146؛ جون ميتشام، توماس جيفرسون: فن القوة (نيويورك: راندوم هاوس، 2012)، 123-124. رفض مشروع القانون لأنه يخص «الحرية الدينية» فقط في اليسون، الهلال محبوب، 5-7.

(2) مقتبس في بكلي، الدولة والكنيسة، 157-158 رقم 45. يقدم بكلي الوصف الأكثر تفصيلاً لسياق هذا التعديل. في أي حال، في معارضة مباشرة لجيفرسون وماديسون، يذكر بكلي «إنه ليس ظاهراً بسهولة كيف كان إدراج كلمة [المسيح]، في الحقيقة، له تأثير بأي شكل في حرية التعبير عن الجملة المتاحة». ويلز، رأس وقلب، 196، يفترق إلى دعم ماديسون لانتقاط عبارة «يسوع المسيح».

(3) أوراق توماس جيفرسون، 2: 546-547.

كان مشروع قانونه سيحتفظ بأهمية كبيرة للمواطنين المسلمين الأميركيين الأحرار المستقبليين في القرون التاسع عشر والعشرين والحادي والعشرين، لم تتضمن رؤيته الشمولية المسلمين الأميركيين الأوائل، الذين كانوا في القرنين السابع عشر والثامن عشر عبيدًا أفريقيين غربيين نقلوا إلى أميركا الشمالية خلافًا لرغبتهم. وبحسب رأي جيفرسون أنهم ملكية وليسوا مواطنين، وهو رأي وافق عليه بطله لوك أيضًا، ولم يتمتع هؤلاء المسلمون المتحدرون من أصل أفريقي بأي نوع من الحريات⁽¹⁾. ولم يكن في استطاعتهم ممارسة دينهم في أي مكان، إلا سرًا أو على الأقل بشكل حذر وعلى قرب من مالك عبيد بروتستانتى وبين غالبية متزايدة من العبيد المتحولين إلى المسيحية البروتستانتية⁽²⁾. ولم يكن في قدرتهم المطالبة بمساواة سياسية قط. لقد وضعهم العرق والعبودية خارج الحقوق، وكما يبدو خارج رؤية جيفرسون، على الرغم من الاحتمال الواضح بأن عبيد التراث الإسلامي ربما عاشوا على مزارعه الخاصة.

من المؤكد أنه كان يوجد عبيد مسلمون في أميركا القرن الثامن عشر أكثر من اليهود، وربما أكثر من الكاثوليك الخمسة والعشرين ألفًا في الولايات المتحدة عند تأسيسها⁽³⁾. كم عدد العبيد المسلمين؟ بينما تبقى أعدادهم كبيرة يظل من الصعب تحديدها بدقة. وقد لاحظ المؤرخ مايكل غوميز أن «53 في المئة من جميع المنقولين إلى أميركا الشمالية» أخذوا من أربع مناطق غربي أفريقيا كان فيها «الإسلام مختلف الأهمية». ومن نحو 481,000 أفريقي غربي «منقولين إلى أميركا الشمالية البريطانية» نتيجة تجارة العبيد، «جاء نحو 255,000 من مناطق تأثرت بالإسلام»⁽⁴⁾. لذلك من المعقول الاستنتاج، كما فعل غوميز، أن «المسلمين وصلوا إلى أميركا الشمالية بالآلاف، إن لم يكن بعشرات الآلاف»⁽⁵⁾. واقترح مؤرخون آخرون تخمينًا غير مؤكد بأن 15 إلى 20 في المئة من جميع

(1) جيرمي والدرون، الله ولوك والمساواة: الأسس المسيحية لفكر جون لوك السياسي (نيويورك: منشورات جامعة كامبردج، 2002، 201؛ ترنر، «جون لوك والمهمة المسيحية وأميركا الاستعمارية»، 279-280.

(2) مايكل أ. غوميز، الهلال الأسود: تجربة وتراث المسلمين الأفريقيين في الأمريكتين (نيويورك: منشورات جامعة كامبردج، 2005، 143-200؛ قميز غانيا بصيري، تاريخ الإسلام في أميركا (نيويورك: منشورات جامعة كامبردج، 2010، 1-94.

(3) كارول، أطلس روتلج التاريخي، 52، 102.

(4) غوميز، الهلال الأسود، 166.

(5) المصدر نفسه؛ مايكل أ. غوميز، تبادل سمات بلادنا: تحويل الهويات الأفريقية في الجنوب الاستعماري وقبل الحرب الأهلية الأمريكية (تشابل هيل: منشورات جامعة كارولينا الشمالية، 1998)، 66.

المستعبدين في الأميركتين والكاريبّي كانوا مسلمين، لكن أعدادهم في فرجينيا جيفرسون سيكون من الصعب تحديدها بدقة⁽¹⁾.

وصل العبيد الأفريقيون العشرون الأوائل إلى فرجينيا عام 1619، ولكن بحلول عام 1756، عندما بلغ عمر جيفرسون ثلاث عشرة سنة، كان يوجد 120,156⁽²⁾. وإذا كان حتى 10 في المئة من أولئك مسلمين، فإنهم شكلوا أقلية مشتتة لكنها مهمة. وفي عام 1774، امتلك جيفرسون 187 عبدًا، وخلال حياته كان هذا العدد سيرتفع ويهبط وفق ثروته المالية⁽³⁾. ومع أن جيفرسون حاول وأخفق في إنهاء «هذه التجارة الكريهة» تجارة العبيد في المسوّدة الأولى لإعلان الاستقلال، فإنه لا دليل على أنه قابل مسلمًا على مزارعه في فرجينيا⁽⁴⁾. وفي الجرد المفصّل للعبيد الذي احتفظ به في سجل مزرعته، والذي ضم أيضًا وصفًا لخيوله وبغاله وثيرانه وماشيته على مزارعه المتعددة منذ عام 1774 حتى موته، لا يتضح أي اسم ذي طابع إسلامي⁽⁵⁾.

في المقابل، في مزرعة جبل فيرنون، حيث امتلك جار جيفرسون الفرجيني جورج واشنطن أكثر من ثلاثمئة عبد، سُجّل اسمان على الأقل وربما أربعة أسماء بهوية إسلامية متميزة. تتضمن هذه أمّا وابنة، تسميان «فاطمة» و«فاطمة الصغرى»، على اسم ابنة النبي⁽⁶⁾. وجرى توثيق أفريقيات أخريات باسم فاطمة في فلوريدا وكارولينا الجنوبية وجورجيا في القرن الثامن عشر⁽⁷⁾.

كانت امرأة أخرى اسمها «نيلا»، ربما تحريف للاسم العربي نائلة، ورجل اسمه سامبو،

(1) سيلفيان أ. ديوف، خدم الله: المسلمون الأفريقيون المستعبدون في الأميركتين (نيويورك: منشورات جامعة نيويورك، 1998)، 48.

(2) غوميز، تبادل سمات بلادنا، 21.

(3) توماس جيفرسون، سجل مزرعة توماس جيفرسون، مع تعليق ومقتطفات ذات علاقة من الكتابات الأخرى، إعداد إدوين موريس بيتس (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 1953)، 5.

(4) جيفرسون، «السيرة الذاتية»، في الحياة والكتابات المختارة، 26.

(5) جيفرسون، سجل مزرعة، 5-31، 39، 42-43، 49-60، 114، 128-131، 134-137، 139-140، 142-152، 154-156، 162-164، 169-172، 174-176. يدرج خنازيره في 173، بين قوائم عبيده في 172 و174-175.

(6) ماري ف. تومسن، «جبل فيرنون»، موسوعة التاريخ الأمريكي الإسلامي، إعداد إدوارد إ. كيرتيس 4، جزءان (نيويورك: حقائق حول الملف، 2010) 2: 392-393.

(7) غوميز، الهلال الأسود، 149، 152-153، 155، 159.

وهو اسم شائع لكنه ليس إسلاميًا بشكل خاص، قد استقروا أيضًا في مزرعة واشنطن⁽¹⁾. كان سامبو، ويعني «الابن الثاني» في لغتي الهوسا والفولبي الأفريقية الغربية، أيضًا اسم عبد هارب من أسلاف مسلمين حصرًا تم طلب عودته عام في 1775 في صحيفة سافانا، جورجيا⁽²⁾. وبالنسبة إلى سامبو الموجود لدى جورج واشنطن، وهو نجار ماهر، كان قد هرب إلى فيلادلفيا خلال الحرب الثورية، لكنه أعيد لاحقًا بالقوة إلى جبل فيرنون. وقد حررت شروط وصية واشنطن سامبو عام 1801. وبكونه رجلًا حرًا، تطوع العبد السابق عام 1835 للعمل على قبر سيده السابق في جبل فيرنون⁽³⁾. ومثل جيفرسون، دعم واشنطن الحرية الدينية الشاملة لجميع الأميركيين، لكنه لم يفكر قط في الوجود المحتمل للعبيد المسلمين على أملكه الخاصة⁽⁴⁾. وعلى عكس جيفرسون، حررت وصية واشنطن جميع عبيده، في حين أن جيفرسون، مالك مئتي شخص، أعتق مجرد ثلاثة خلال حياته وخمسة عند موته⁽⁵⁾.

لم يتحدث أي مؤسس قط حتى نظريًا عن التناقض المحتمل المتعلق بالعبيد المسلمين⁽⁶⁾. لكن حالة واشنطن تسمح لنا بأن نفكر في احتمال أن جيفرسون، أيضًا، امتلك عبيدًا من أصل إسلامي، مهما كانت أسماؤهم. ولكن حتى عام 1786 كانت معرفته بالمسلمين ودينهم ستظل كليًا محدودة بالكتاب.

مع مراعاة ألفة جيفرسون المؤكدة الآن مع عبدته سالي هيمينغز، وأولادهما السبعة (عاش خمسة فقط بعد سن الطفولة)، يظل محتملًا حتى (مع أنه لا يمكن إثباته حتى الآن)

(1) تومسن، «جبل فيرنون»، 2: 392-393.

(2) غوميز، الهلال الأسود، 146-148.

(3) تومسن، «جبل فيرنون»، 2: 392-393.

(4) «جورج واشنطن إلى تنتش تلغمان»، 24 آذار 1784، في كتابات جورج واشنطن من مصادر المخطوطة الأصلية، 1745-1799، إعداد جون س. فيتزباتريك، 39 جزءًا (واشنطن العاصمة: مكتب مطبعة الحكومة الأمريكية، 1938)، 367: 27.

(5) هنري وينسك، سيد الجبل: توماس جيفرسون وعبيده (نيويورك: فارار وشتراوس وغربو، 2012)، 274-275، اقتباس على 275، حيث يُعد وينسك أن اختيار جيفرسون «المعيار الأخلاقي لعصر المؤسسين، وليس واشنطن». تومسن، «جبل فيرنون»، 2: 393، ملاحظات بأن واشنطن حرر 123 من عبيده، مع آخرين يخصصون زوج مارثا واشنطن الأول ظلوا مستعبدين. لنقد سابق لرأي جيفرسون عن العبودية ومعاملة العبيد، انظر بول فنكلمان، العبودية والمؤسسون: العرق والحرية في عصر جيفرسون، الطبعة الثانية (أرمونك، نيويورك: مين، شارب، 2001)، 153-154، 189، الذي يلاحظ أن جميع أولئك العبيد المحررين كانوا من عائلة هيمينغز، وهي جزء من عائلة جيفرسون.

(6) لاحظت الهيري أولًا الوجود المحتمل للمسلمين في مزرعة جيفرسون، «القانون الدستوري الإسلامي والأميركي»، 502.

أن أولاد المؤسس ربما كانت لهم جدة مسلمة من أصل أفريقي غربي⁽¹⁾. وثمة دراسة حديثة وضعتها أنيت غوردن ريد، تصور عائلة هيمينغز بأنها «عائلة أميركية» تفسح المجال أيضًا للتخمين بأنها عائلة مسلمة أميركية محتملة⁽²⁾. وإذا أمكن توثيق هذا، فإن مأساة إنجاز جيفرسون الأكثر تذكراً، التي تضمنت المسلمين من حيث المبدأ، ستكون إخفاقه في الممارسة لضّمّ أولاده - وأهمهم⁽³⁾.

كونه الأب المؤسس للحقوق الإسلامية في أميركا، شرع جيفرسون المساواة النظرية لسكان حسيبهم أجنب، ولم يدرك أنهم موجودون في بلاده. ومع استعداده للقيام بنقلة استثنائية لصالح المسلمين البيض الأحرار المستقبلين، لم يستطع، كرجل عصري، أن يرى خارج العرق والمكانة المستعبدة للأميركيين الموجودين في فرجينيا، ليتخيل يوماً أنهم من الممكن أن يكونوا فيه مواطنين.

كانت تعقيدات العرق والعبودية ستجعل نظرية جيفرسون عن الحقوق، في كل من إعلان الاستقلال ومشروع قانون ترسيخ الحرية الدينية، أقل من كونها شمولية في التطبيق. وكان يمكن أن يقر بهذا التناقض في وثيقة التأسيس الأولى، ولكن ليس في قانون فرجينيا الثاني أبداً، جزئياً لأنه لم يدرك قط وجود عبيد حُرّموا، بين حقوق أخرى، من الحرية الدينية. وظل المسلمون الأميركيون الأوائل مجهولين من المدافع الأكثر حماساً في البلاد الجديدة عن الحقوق الإسلامية.

قبل عبوره الأطلسي لتولّي واجبات دبلوماسية في أوروبا، لم يسبق أن التقى جيفرسون مسلماً. كان هذا سيتغير عندما اجتمع هو وصديقه جون أدامز في لندن لمناقشة معاهدة سلام مع سفير طرابلس المسلم عام 1786. وسيحاول المؤسسان حلّ مشكلة القرصنة الأفريقية الشمالية عبر المفاوضات، على الرغم من الآراء المعارضة تماماً للسياسة الخارجية الفاعلة.

(1) انظر أنيت جوردن ريد، عائلة هيمينغز من مونتشيبلو: عائلة أميركية (نيويورك: و. و. نورتن، 2008)، 272؛ وينسك، سيد الجبل، 191، يشير إلى ست ولادات فقط.

(2) كانت إليزابيث هيمينغز (توفيت عام 1807) ابنة امرأة «أفريقية حقيقية» بظل اسمها مجهولاً. وكانت إليزابيث أم سارة (سالي) هيمينغز (توفيت عام 1835). وبقي دين جدتهن الكبرى الأفريقي وانتمائهن العرقي لغزاً، وفقاً لأنيت جوردن ريد، عائلة هيمينغز من مونتشيبلو، 47-52.

(3) وينسك، سيد الجبل، 228؛ فنكلمان، العبودية والمؤسسون، 154. لم يحرر جيفرسون سالي قط، مع أن العبيد الذين تحرروا عند موته كانوا عائلة هيمينغز، أولادهما.

الفصل الرابع

جيفرسون مقابل جون أدامز؛ مشكلة القرصنة الأفريقية الشمالية ومفاوضاتهما مع سفير مسلم في لندن، 1784-1788

أليس من الأفضل أن نعرض عليهم معاهدة مماثلة. وإذا رفضوا، لماذا لا ندخل حربًا معهم؟ إن أسبانيا والبرتغال وناپولي والبندقية الآن في حالة حرب معهم. لذلك سيقدم لنا كل جزء من البحر المتوسط موانئ صديقة. يجب أن ننشئ قوة بحرية إذا أردنا مواصلة تجارتنا. هل يمكن أن نبدأها في فترة مشرفة أكثر أو مع خصم أضعف؟

توماس جيفرسون يدعم الحرب ضد القرصنة
الأفريقيين الشماليين، تشرين الثاني / نوفمبر 1784

جعلت سياسة العالم المسيحي جميع بحارته جنباء أمام راية محمد.
جون أدامز إلى توماس جيفرسون، تموز 1786

«هناك سفير طرابلسي عقدت معه ثلاثة مؤتمرات»، كتب جون أدامز من لندن في 21 شباط/فبراير 1786، يدعو توماس جيفرسون، الذي كان آنذاك دبلوماسيًا في باريس، للمساعدة في التفاوض من أجل عقد معاهدة مع المبعوث المسلم من طرابلس، المدينة الساحلية الأفريقية الشمالية في ليبيا اليوم. وكان جيفرسون سيستجيب في الشهر التالي⁽¹⁾.

ففي آذار/مارس 1786، بعد ثلاثة أشهر من إقرار التشريع المميز حول الحرية الدينية في فرجينيا خلال غيابه، كان جيفرسون سيقابل للمرة الأولى مسلمًا حقيقيًا، أحد اثنين فقط سبق أن اجتمع بهما عمدًا. كذلك كان في الشهر السابق اجتماع أدامز للمرة الأولى مع مسلم أيضًا.

في لندن أصغى جيفرسون وجون أدامز بينما كان سفير طرابلس يشير إلى القرآن لتبرير الهجمات البحرية ضد الشحن الأميركي في البحر المتوسط، التي وضحها الأميركيان كما ينبغي في بيانها المشترك. من الممكن أن استشهد السفير الإسلامي بمقاطع معينة من النص المقدس قد جعل جيفرسون يرجع إلى نسخته الخاصة، وربما حتى متيحًا الفرصة عندما اعتقد المؤسس أنه من المناسب توقيع الكتاب بحروف اسمه الأولى. وللحكم بإشارة جيفرسون الوحيدة إلى القرآن ضمن سياق اجتماعات أدامز الثلاثة السابقة بالسفير المسلم، بالإضافة إلى الرابع، الذي كان جيفرسون موجودًا فيه، من الواضح أن الدين، مهما يكن أساسًا منطقيًا «للقرصنة الإسلامية»، لم يكن القضية الأساسية في المفاوضات الأميركية مع طرابلس. ومع ذلك، في هذه المقابلة الثقافية الأقدم وجهًا لوجه، سيكون أدامز، وليس جيفرسون، الذي أكد على الدين في تصوراتهِ عن العدو.

يتبع هذا الفصل تطوُّر فكر جيفرسون حول مشكلة القرصنة من عام 1784 إلى 1788. وكانت استراتيجيته، منذ البداية، غير محكومة باعتبارات دينية بل سياسية واقتصادية. حث هذا محاولته المبكرة، المخادعة إلى حد ما لحلّ المشكلة بالوسائل العسكرية من دون إعلام أدامز، الذي قال إن الدفع من أجل السلام هو المسار الأفضل للأمة. ومنذ عام 1784، فضّل جيفرسون ردًا عسكريًا على ما كان ابتزاز قراصنة بحسب رأيه، لكنه لم يكن سيتصرف حتى عام 1801، حين أصبح رئيسًا، وفق هذا الدافع. وحتى ذلك الحين، كان

(1) «جون أدامز إلى توماس جيفرسون»، 21 شباط 1786، في رسائل أدامز - جيفرسون: المراسلة الكاملة بين توماس جيفرسون وإيجيل وجون أدامز، إعداد ليستر ج. كابون، جزءان (تشابل هيل: منشورات جامعة كارولينا الشمالية، 1959)، 1: 123. لقد نظمت استعمال الأحرف الكبيرة في جميع هذه التبادلات. ويُستشهد بها في ما بعد باسم رسائل أدامز - جيفرسون.

مآل جهوده الدبلوماسية الإخفاق، لأن الولايات المتحدة لم يكن لديها بحرية لحماية سفنها ولا حتى حكومة مركزية مخوَّلة لجمع الضرائب التي يمكن استعمالها لدفع جزية من أجل السلام أو فدية للأسرى الأميركيين المحتجزين في شمال أفريقيا⁽¹⁾. لم تكن القرصنة، كما يوثق هذا الفصل، ممارسة إسلامية بشكل حصري في البحر المتوسط، لكنَّ أخذَ الأسرى أثار فعلاً أسئلة صعبة في أميركا حول التحرر والحرية الفردية تجاه ما كان على نحو أساسي شكلاً من العبودية مستنداً إلى الدين⁽²⁾. ومما يدعو للسخرية، خلال محاولة إنهاء عبودية مواطنيهم هذه، أن أكثر الأميركيين، بمن فيهم جيفرسون، لم يربطوا هذا بالممارسة الأميركية المتزامنة مع العبودية المستندة إلى العرق التي يعاني منها الأفريقيون الغربيون الأسرى.

القرصنة والدين

كانت مشكلة القرصنة جوهر عمل جيفرسون الدبلوماسي في أوروبا، وكان جهده لمحاربة هذا الأذى الذي ارتكبهته القوى الإسلامية الأربع في المغرب والجزائر وتونس وطرابلس (المعروفة بشكل جماعي في أوروبا وأميركا باسم الدول البربرية) موثقاً بشكل جيد في مكان آخر⁽³⁾.⁽⁴⁾ لكن رفضه تفسير هذا التهديد للحياة والتجارة الأميركيين أولاً

(1) توماس أ. بيلي، تاريخ دبلوماسي للشعب الأمريكي (نيويورك: شركة ميريديث، 1969)، 64-65.

(2) روبرت س. ديفيس، الجهاد المقدس والرق البشري: حكايات العبودية المسيحية - الإسلامية في البحر المتوسط الحديث المبكر (سانتا باربرة، كاليفورنيا: براينغر، 2009)، 7-37.

(3) وضع المعالجة الكلاسيكية راي و. إروين، العلاقات الدبلوماسية للولايات المتحدة مع قوى البرابرة، 1776-1816 (نيويورك: روسل وروسل، 1931). يقدم مايكل ل. س. كينسن قراءة شاملة أحدث، طرابلس والولايات المتحدة في حالة حرب: تاريخ العلاقات الأميركية مع دول البرابرة (جيفرسون، كارولينا الشمالية: ماكفارلاند وشركاه، 1993). يقدم جوزيف ويلان قراءة إشكالية تاريخياً حول «الإرهاب» والقرصنة، حرب أميركا الأولى: حرب جيفرسون على الإرهاب، 1801-1805 (نيويورك: كارول وغراف، 2003). يعارض ريتشارد ب. باركر فرضية ويلان باهتمام ودقة، العم سام في دول البرابرة: تاريخ دبلوماسي (غيتفيل: منشورات جامعة فلوريدا، 2004)، وفرانك لاميرت، حروب البرابرة: الاستقلال الأميركي في عالم الأطلسي (نيويورك: هيل أند وانغ، 2005). انظر أيضاً التاريخ الشعبي تأليف أ. ب. س. ويل، إلى شواطئ طرابلس: ولادة القوة البحرية الأميركية وجنود البحرية (نيويورك: وليم مورو وشركاه، 1991). لتحليل نقافي ركز جزئياً في الآراء الأميركية حول الإسلام، انظر روبرت ج. أليسون، الهلال محبوب: الولايات المتحدة والعالم الإسلامي، 1776-1815 (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 2000). تلقت قضية الأسر في شمال أفريقيا اهتماماً متجدداً مؤخراً. يمكن وجود مقدمة مفيدة لبنية المواجهة الثقافية البريطانية مع البرابرة لدى ليندا كولبي، الأسرى: بريطانيا والإمبراطورية والعالم، 1600-1850 (لندن: جوناثان كيب، 2002)، 99-113. يمكن وجود وصف لروايات الأسر الأميركية في شمال أفريقيا لدى بول بايلر، إعداد، العبيد البيض، السادة الأفريقيون: مختارات أدبية من قصص أسر البرابرة (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 1999)؛ انظر أيضاً تيموثي مار، الجذور الثقافية للأسلمة الأميركية (نيويورك: منشورات جامعة كامبردج، 2006)، 26-68؛ لورانس =

على أنه صراع بين الولايات المتحدة المسيحية وشمال أفريقيا الإسلامي لم يجز سببه بشكل كافٍ⁽¹⁾. وتؤكد التواريخ الحديثة للمواجهة الأميركية مع شمال أفريقيا هذه الفكرة بشكل أعم. وكما يعلن المؤرخ فرانك لامبيرت، «أكثر من دليل على أن لا القراصنة ولا الأميركيين عدّوا الدين أساسيًا في صراعهم»⁽²⁾. وبدلاً من ذلك، كانت الحوافز على الجانبين نفعية أكثر: فالتجار الأميركيون كانوا راغبين في المخاطرة بحريتهم مقابل كسب تجاري في البحر المتوسط، في حين أن قراصنة شمال أفريقيا يقولون بأن من حقهم مهاجمة جميع الذين خاطروا في المياه التي يسيطرون عليها طلباً للثروة⁽³⁾.

كانت الحرية والمساواة اللتان تُعدّان برأي جيفرسون الحقوق الطبيعية للذكور الأميركيين البيض مهدّتين من القوى الأفريقية الشمالية، التي رفضت أيضاً أفكاره الشمولية حول التجارة العالمية الحرة في مياه الأمم الأخرى⁽⁴⁾. وبرأي الأفريقيين الشماليين، أن هذه الافتراضات الأميركية الساذجة والمتعالية قد عرقلت تجارة كان يمارسها بشكل مربح كل من المسيحيين والمسلمين منذ القرن السادس عشر. فقد كان لدى الأميركيين، مثل الأوروبيين قبلهم، خيار حول كيفية ضمان الوصول إلى الأسواق المرغوبة في شرق الأطلسي على امتداد سواحل أسبانيا والبرتغال وعلى السواحل الشمالية للبحر المتوسط. وعرفوا أن هذا يمكن عمله بشراء تسويات السلام الغالية مع القراصنة. ولكن بغياب كلفة هذا الممر الآمن، كانوا سيخوضون الخطر البديهي في حجز السفن والسلع، والمدنيين الذين يؤسرون لغاية واضحة هي ضمان فديات مربحة لحريتهم. كان هذا هو الترتيب المألوف، ولم تُراعَ الحقوق البديهيّة التي اعتقد الأميركيون أنهم ضمنوها بالانفصال عن بريطانيا العظمى⁽⁵⁾.

أ. بسكين، الأسرى والمواطنون: عبودية البرابرة والجمهور الأمريكي، 1785-1816 (بالنمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، 2009)؛ توماس س. كيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام: الثقافة الإنجيلية والمسلمون من الفترة الاستعمارية إلى عصر الإرهاب (برينستون: منشورات جامعة برينستون، 2009)، 19-36.

- (1) سيباستيان ر. برينج، «قرآن توماس جيفرسون»، عالم أرامكو السعودي 62، رقم 4 (تموز/ آب 2011): 7.
- (2) لمقارنة جيفرسون وأدامز حول الدين، انظر لامبيرت، حروب البرابرة، 8، 113، 117-118.
- (3) أعيد هنا صياغة لامبيرت، الذي أتفق معه استناداً إلى كتابه جيفرسون، بأن الصراعات الأميركية في شمال أفريقيا كانت أولاً حول التجارة، وليس الدين، وأنها بدلا من كونها جهاداً مقدساً، كانت امتدادات لحرب الاستقلال الأميركية؛ انظر لامبيرت، حروب البرابرة، 8. يعرض مايكل ب. أورين توضيحاً للصراع أكثر تركيزاً في الدين، القوة والدين والمخيلة: أميركا في الشرق الأوسط، منذ 1776 حتى الآن (نيويورك: و. و. نورتن، 2007)، 20-42.
- (4) لامبيرت، حروب البرابرة، 8-9.
- (5) بايلر، مقدمة إلى العبيد البيض، السادة الأفريقيون، 8-58.

بعد ستة أشهر من المفاوضات غير المثمرة مع سفير طرابلس، عدّ جون أدامز، على عكس جيفرسون، الصراع صراعاً دينياً. وكما كتب إلى جيفرسون في تموز/ يوليو 1786، «جعلت سياسة العالم المسيحي جميع بحارته جنباء أمام راية محمد»⁽¹⁾ وكان جيفرسون، الذي فصل المسيحية عن الدولة عمداً في فرجينيا، يمكن أن يرى المشكلة في هذه المرحلة الأولى خلال ثمانينيات وبداية تسعينيات القرن الثامن عشر من جانب سياسي فقط. وحتى في رسائله، لم يؤكد الفوارق الدينية بين الجانبين المتعارضين. ونتيجة ذلك تباينت ردود فعلهما حول الأزمة، لتبلغ أول خلاف أساسي كبير فيما سيتطور لاحقاً إلى علاقة عاصفة بين الرجلين.

أميركيون أسرى، إمكانية الفدية

عرّف الأسرى الأميركيون الذين احتجزهم القراصنة الأفريقيون الشماليون أنفسهم بأنهم عبيد، مثلما عرّفهم أسروهم، لكن شروط أسرهم اختلفت عن شروط العبودية الأميركية، مع أن الفوارق لم تكن واضحة دائماً. أولاً، ميز المسلمون نظرياً بين الأسر والعبودية⁽²⁾، وهو فارق قرآني مفقود غالباً على نحو معترف به بالنسبة إلى الأسرى الأميركيين⁽³⁾. وكانوا يشوّهون أيضاً الفارق في أن المسلمين مارسوا عبوديتهم العرقية للأفريقيين السود الغربيين والذين من جنوب الصحراء الكبرى؛ وفقد هؤلاء العبيد حريتهم مدى الحياة، وهي ممارسة دعمها الإسلام مثلما دعمتها اليهودية والمسيحية.

ومع ذلك، فإن الفارق بين الأسير والعبد كان حاسماً في النهاية، ولم يكن المسيحيون الذين أسرهم القراصنة المسلمون يُعدّون عبيداً، غير أحرار بشكل دائم، بل أسرى. ولأنهم أشخاص «أخذوا في مواجهات عسكرية أو بحرية بين جيوش أو سفن حربية»، كان يمكن مبادلتهم مقابل فدية⁽⁴⁾. وإذا استطاع مواطنوهم جمع المال لإطلاق سراحهم، فإن من

(1) «أدامز إلى جيفرسون»، 3 تموز 1786، رسائل أدامز - جيفرسون، 1: 139.

(2) ديفيس، الجهاد المقدس، 15.

(3) أليسون، الهلال محجوب، 125. لآيات قرآنية حول الأسرى كما تميزوا من العبيد، انظر جوناثان إ. بروكوب، «الأسرى»، موسوعة القرآن، إعداد جين د. ماك أوليف، 6 أجزاء (لايدن: إ. ج. بريل، 2001)، 1: 289-290، وجوناثان إ. بروكوب، «العبيد»، موسوعة القرآن، 5: 56-60. تُعدّ الإنسانية مع العبيد ومعاملتهم الرحمة وتحريرهم طريقة للتكفير عن الذنوب (القرآن 4: 36، 5: 89، 3: 58).

(4) مقتبس في نيل مطر، بريطانيا ودول البرابرة، 1589-1689 (غيتزفيل: منشورات جامعة فلوريدا، 2005)، 114-115.

الممكن استعادة حريتهم. ولا شك في أن أغلب الأسرى الأميركيين تعرضوا لسنوات من الحرمان والعمل الإجباري القاسي والوحشية المتواترة من مراقبيهم، وحالات تفشي الطاعون والموت. وكان الأسر الذي تحمّلوه مشابهاً للعبودية، مع أن الأسرى المسيحيين كانوا أحراراً في ممارسة دينهم⁽¹⁾. وكان لديهم الأمل، على الأقل من حيث المبدأ، في إطلاق سراحهم، ولكن بالنسبة إلى الكثيرين فقد استغرق الأمر سنوات لافتدائهم عبر مفاوضات واتفاقيات لعقد معاهدة. أما بعضهم ممن نالوا حريتهم بطريقة أخرى: فمن خلال التحول إلى الإسلام.

نجح بضعة أسرى أميركيين، مثل جيمس كاتكارت، حتى وهم سجناء في شمال أفريقيا. وبداية من عام 1785، أمضى كاتكارت إحدى عشرة سنة أسيراً في الجزائر، حيث ارتقى من صانع قهوة إلى كاتب مسيحي أساسي لدى الحاكم المسلم. وساعد على التفاوض لعقد معاهدة أدت إلى إطلاق سراحه، وعاد إلى الولايات المتحدة في سفينة اشتراها بالمال الذي كسبه وهو سجين⁽²⁾. (سُمح لكاتكارت بإدارة حانة في السجن والاحتفاظ بنصف الدخل)⁽³⁾. وقد عاد لاحقاً إلى شمال أفريقيا بصفة القنصل الأمريكي إلى طرابلس⁽⁴⁾. وكان ريتشارد أوبرين، وهو قبطان سفينة، قد أسر أيضاً في الجزائر، وسعود لاحقاً إلى تلك المدينة بصفة القنصل الأمريكي⁽⁵⁾.

العبيد الأفريقيون الغربيون والأفريقيون الشماليون، نوعان من العبودية نادراً ما قارنهما الأميركيون

بالمقارنة بمجموع السجناء الأميركيين، عانى عشرات آلاف الأفريقيين الغربيين من عبودية دائمة في الولايات المتحدة، وهي حالة كانت ستحجز سلالتهم أيضاً على مدى أجيال. ودفعت الاحتجاجات الأميركية على استعباد مواطنيهم في الخارج بعضهم بشكل

(1) أدريان تينيسود، قراصنة دول البرابرة: السفن الحربية والغزوات والأسر في البحر المتوسط خلال القرن السابع عشر (نيويورك: ريفر هيد، 2010)، 172.

(2) جيمس ليندر كاتكارت، «الأسرى: إحدى عشرة سنة سجيناً في الجزائر»، في بايلر، العبيد البيض، السادة الأفريقيون، 103-146؛ انظر أيضاً جيكوب راما برمان، زخرفة عربية أميركية: العرب والإسلام ومخيلة القرن التاسع عشر (نيويورك: منشورات جامعة نيويورك، 2012)، 31-69.

(3) تينيسود، قراصنة دول البرابرة، 172؛ كاتكارت، «الأسرى»، في العبيد البيض، السادة الأفريقيون، 136-139.

(4) أليس، الهلال محبوب، 24، 263، 168-169.

(5) المصدر نفسه، 16، 96-97.

طبيعي للاعتراض على العبودية الأفريقية في الوطن، لكن هؤلاء المعارضين الأوائل ظلوا أقلية⁽¹⁾. أما بالنسبة إلى جيفرسون، كما هي الحال بالنسبة إلى غالبية الأميركيين الآخرين، فربما كان استثناء السود من الحقوق المذكورة في إعلان الاستقلال أكثر من استرضاء للمستعمرات المعتمدة اقتصاديًا على العبودية؛ وكان رأيهم بأن الأعراق غير متساوية أساسًا قد سمح لهم بالاستنتاج أنه بينما كان الأسرى الأميركيون البيض يستحقون حريتهم، لم يكن العبيد السود الأفريقيون الغريبون (والمسلمون) هكذا. وفي الحقيقة، فإن أفكار جيفرسون حول الاختلاف العرقي تؤكد وضاعة السود، وبالتالي مقاومته لإعتاقهم⁽²⁾. ولقد دعم بعضهم، بمن فيهم بنجامين فرانكلن، إلغاء العبودية كلها. لكن جيفرسون، مع أنه أيد إلغاء تجارة العبيد عام 1776، لم يُعدّ عبودية الأفريقيين الشماليين والعبودية الأميركية الشمالية شرورًا مماثلة⁽³⁾. أو كما علّق بول فنكلمان، أن جيفرسون «دخل الحرب عمدًا لحماية البيض من الاستعباد، في حين أنه يحتفظ بعبده السود»⁽⁴⁾. وما يبدو لنا نفاقًا اليوم لم يزعج جيفرسون، أو في الحقيقة غالبية الأميركيين في عصره.

حاول آخرون إقناع جيفرسون بشرور العبودية في كل مكان، بمن فيهم ابنته مارثا وصديقه المركز ديلافايت (توفي عام 1834)، وهو بطل فرنسي في الحرب الثورية الأميركية. ولقد كتبت مارثا لوالدها، الذي كان مسافرًا في جنوب فرنسا عام 1787، السنة التالية لمفاوضاته في لندن مع سفير طرابلس، بأن سفينة من فرجينيا في طريقها إلى أسبانيا كادت تتعرض للأسر من «سفينة قرصنة» جزائرية. ووضحت مارثا بأنه بعد تبادل النار، انتصرت السفينة الأميركية، وعند ذلك استقل الأميركيون المنتصرون السفينة الجزائرية، حيث «وجدوا سلاسل كانت معدة لهم»⁽⁵⁾. واستخدمها الأميركيون «للجزائريين أنفسهم»⁽⁶⁾.

(1) أول من وثق الصلة بين الأسر الأميركي في شمال أفريقيا والفكر الإلغائي في الولايات المتحدة أليسون، الهلال محجوب، 121-126، 223-225.

(2) هنري وينسك، سيد الجبل: توماس جيفرسون وعبيده (نيويورك: فارار وشتراس وغيرو، 2012)، 76-83، 245-273، 251.

(3) أليسون، الهلال محجوب، 103؛ كيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام، 19-27.

(4) مقتبس في بول فنكلمان، العبودية والمؤسسون: العرق والحرية في عصر جيفرسون، الطبعة الثانية (أرمونك، نيويورك: م.إ. شارب، 2001)، 161.

(5) «من مارثا جيفرسون إلى توماس جيفرسون»، 3 أيار 1787، باريس، في جوليان ب. بويد وآخرين، إعداد، أوراق توماس جيفرسون، 40 جزءًا (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 1950 -)، 11: 334. فيما بعد أوراق توماس جيفرسون. أليسون، الهلال محجوب، 89-90.

(6) أوراق توماس جيفرسون، 11: 334؛ أليسون، الهلال محجوب، 89-90.

وكتبت مارثا بتفصيل كبير عن هذه الحادثة، لكنها كما يبدو لم تحدث⁽¹⁾. ويظهر أن إلهامها كان رعبها من فكرة أن الجزائريين قد يباعون عبيدًا في الولايات المتحدة، إذا لم يتمكنوا من مبادلتهم في الجزائر مع أسرى مسيحيين. وكانت قلقه في الوقت نفسه حول مصير العبيد المسلمين من الجزائر في فرجينيا ونظرائهم الأفريقيين الغربيين المحتجزين طويلاً في الولايات المتحدة:

يا إلهي ألم نحصل على ما يكفي؟ أتمنى من كل قلبي أن يتحرر جميع الزوج المساكين. كم يحزن قلبي حين أفكر في أن زملاءنا المخلوقات هذه يجب معاملتهم بقسوة هكذا كما يفعل الكثير من مواطنينا⁽²⁾.

لم يرد جيفرسون قط على مخاوف ابنته حول شرو العبودية الأميركية، أو الطريقة الذكية التي أثارها بها عن طريق إخبار قصة عن أسرى أميركيين مزعومين⁽³⁾. وبعد أكثر من شهر بقليل، رافقت سالي هيمينغز، العبدة التي ستصبح عشيقه جيفرسون، أخت مارثا الصغرى إلى فرنسا. ولحقت سالي بأخيها جيمس، الذي خدم جيفرسون في باريس منذ عام 1784، حيث كان القانون يسمح كلاً من سالي وجيمس حريتهما، إذا اختارا المطالبة بها⁽⁴⁾. وهذا ما لم يفعله⁽⁵⁾.

في شباط/فبراير 1786، كتب لافاييت إلى جون أدامز حول قضية العبودية في حين أن الثاني كان في لندن يتفاوض مع سفير طرابلس. كان تدخّل أميركا في تجارة العبيد الأفريقية الغربية، كما وبخ أدامز، تحريفاً مرتكباً تحت «راية الحرية»:

في حالة إخوتي السود أشعر أنني مهتم بحرارة، ومن المؤكد أكثر تحيزاً، بقدر ما أحترمهم، ضد الجزء الأبيض من البشرية. مهما يكن لون بشرة المستعبدين، فهو لا يعدل، برأيي، لون الجريمة التي يرتكبها المستعبد، جريمة أسود من وجه أي

(1) أليسون، الهلال محبوب، 89.

(2) أوراق توماس جيفرسون، 11: 334؛ أليسون، الهلال محبوب، 89-90.

(3) «لا نستطيع معرفة ما فكر فيه أبوها، لأنه لم يذكر هذه الحادثة، أو تعليقات مارثا عليها، عندما كتب ردّاً إليها. ولم يذكرها إلى أي شخص آخر»، كما لاحظ أليسون، الهلال محبوب، 90.

(4) أنيت جوردن ريد، أسرة هيمينغز من مونتشيبلو: عائلة أميركية (نيويورك: و. و. نورتن، 2008)، 163-190؛ أورين، القوة والدين والمخيلة، 24.

(5) وينسك، سيد الجبل، 190، الذي ذكر أنهم لم يوكلوا محامياً لتقضي الإجراءات التي ستحررهم تحت القانون الفرنسي.

أفريقي. إنه بالنسبة إلي مصدر قلق واهتمام كبيرين، أن أجد هذه التجارة تمارس أحياناً تحت راية الحرية، ألواننا الغالية والنبيلة، التي كانت الفضيلة والمجد حاملاً رايتهما الدائمين⁽¹⁾.

ردّ أدامز على لافاييت عن طريق مراسل آخر. كان تاريخ الرسالة قبل أيام قليلة من وصول جيفرسون إلى لندن في أوائل آذار/ مارس. عرّف أدامز العبودية بأنها نتيجة الحرب، وجزء من «نظام» أفريقي يقال إنه أثر في القارة بكاملها: «إن فكرة كون الأسرى في الحرب عبيداً، هي أساس سوء حظ زنوجنا». ثم تابع ليربط بين النخاسين الأميركيين وأولئك الأوروبيين «الذين يدفعون الجزية للدول البربرية»⁽²⁾. وأشار أدامز أخيراً إلى رابط استراتيجي بين الاستعباد الأفريقي الشمالي للأميركيين والاستعباد الأميركيين للأفريقيين الغربيين - وهو رابط لم يكن يوجد في الواقع:

أتوقع أن جزءاً من أفريقيا سيقسم لها من مواطني، للأذى الذي يسببونه لجزء آخر بشراء أسراهم. ومع ذلك أفترض أننا سنكون مرغمين على إتباع النموذج الأساسي للاستسلام، ودفع الجزية أو تقديم الهدايا، مثل بقية المسيحيين، إلى المسلمين⁽³⁾.

نتيجة ذلك، حث لافاييت على أن العبودية مشكلة: «أتمنى أن تتولى أمر هذا النظام الأفريقي كله، وتكشفه بشكل كامل. إن تجارة العبيد لن تُلغى أبداً، وعلى الإطلاق، ما دام الأمراء المسيحيون يحطّون من قدر أنفسهم أمام رايات القراصنة التابعين لمحمد»⁽⁴⁾. كان أدامز مستعداً للاعتراف بعدم عدالة استعباد الأفريقيين في أميركا، لكنه حوّل اللائمة إلى القارة التي جاء منها الأفريقيون وحيث كانوا آنذاك يوقعون ظلماً متبادلاً على الأميركيين. وتحت العمل القبيح بكامله في فهمه كان يقع تفسير ديني، الشر المرافق للاستسلام المسيحي لإرادة المسلمين.

(1) «المركز ديلافاييت إلى جون أدامز»، 22 شباط 1786، في جون أدامز، أعمال جون أدامز، الرئيس الثاني للولايات المتحدة الأميركية، إعداد تشارلز فرانسيز أدامز، 10 أجزاء (بوسطن: ليتل، براون، 1850-1856)، 8: 376-377.

(2) «أدامز إلى غرافيل شارب»، 8 آذار 1786، المصدر نفسه، 8: 387.

(3) المصدر نفسه، 8: 388.

(4) المصدر نفسه.

السياسة البريطانية بعد 1783، الضعف الجديد للشحن الأميركي

من دون حماية البحرية البريطانية، تعلّم الأميركيون بسرعة أن بضائعهم وحياتهم وقيمهم الوطنية كانت عرضة بشكل جديد للقرصنة في شرق الأطلسي والبحر المتوسط. وفي الحقيقة، بعد عام 1783، وجد البريطانيون أن من مصلحتهم التجارية تشجيع الهجمات ضد مستوطناتهم السابقين محدثي النعمة⁽¹⁾. وكما أخبر اللورد شافيلد مجلس العموم عام 1783، «لا يستطيع الأميركيون الزعم بوجود بحرية ولذلك على الأمم الكبيرة أن تعاني من القرصنة البرابرة لمراقبة نشاطات الدول الإيطالية الأصغر وأميركا»⁽²⁾. ميز الدبلوماسي الأميركي والأسير لدى الأفريقيين الشماليين ريتشارد أوبرين حالة تعادل الربح والخسارة عام 1787، عندما لاحظ أن «تلك الأمم التي على سلام مع الدول البربرية لا تمنى أن تحصل أي أمة أخرى على السلام»، ولا أن «تحصد جزءاً من تلك الفروع المفيدة للتجارة في البحر المتوسط»⁽³⁾. وقد سمع بنجامين فرانكلن كما يقال تعليقات طريفة حول ملاحظة لندن، «لو لم توجد الجزائر، لكان من المفيد أن تنشئ إنكلترا واحدة»⁽⁴⁾.

كونه سفيراً إلى بريطانيا، كان جون أدامز مدرّكاً تماماً لميول لندن المعادية للأميركيين. وفي رسالته الأولى إلى وزير الخارجية جون جاي حول سفير طرابلس المسلم، أبدى أدامز خشيته من التعاون بين طرابلس ولندن: «لا يوجد في إنكلترا من سيجدون وسيلة لحفز هذا الأفريقي على إثارة مواطنيه ضد السفن الأميركية». كان واضحاً لأدامز أن السفير المسلم جاء إلى لندن لأحد سببين: «بشكل أساسي مع تطلّع للولايات المتحدة، لجرّها إلى معاهدة سلام، تتضمن جزية، أو على الأقل هدايا؛ أو للحصول على مساعدة من إنكلترا لمواصلة شن حرب ضدنا»⁽⁵⁾.

(1) إروين، العلاقات الدبلوماسية، 17؛ فيليب تشيفيز نابلور، شمال أفريقيا: تاريخ منذ العصر القديم حتى الآن (أوسن: منشورات جامعة تكساس، 2009)، 121.

(2) مقتبس في إروين، العلاقات الدبلوماسية، 24-25؛ كيتسن، طرابلس، 9؛ مجالي مرسي، شمال أفريقيا، 1800-1900: مسح من وادي النيل إلى الأطلسي (لندن: لونغمان، 1984)، 73؛ نابلور، شمال أفريقيا، 123.

(3) مقتبس في إروين، العلاقات الدبلوماسية، 17 رقم 68.

(4) دوماس مالون، جيفرسون وحقوق الإنسان، الجزء 2 من جيفرسون وعصره (بوسطن: ليتل، براون، 1951)، 27؛ إروين، العلاقات الدبلوماسية، 17 رقم 70. هذا الاقتباس نفسه كان ينسب إلى آخرين، بمن فيهم الملك الفرنسي لويس الرابع عشر؛ انظر لويس ب. رايت وجوليا ه. ماكليود، الأميركيون للأوائل في شمال أفريقيا: صراع وليم إيتون من أجل سياسة نشيطة ضد قرصنة البرابرة، 1799-1805 (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 1945)، 14-15.

(5) «جون أدامز إلى الوزير جاي»، 17 شباط 1786، أدامز، أعمال، 8: 372.

أصول القرصنة في شمال أفريقيا: ممارسة مسيحية وإسلامية

لم تكن الولايات المتحدة الحديثة الاستقلال الأكثر نفعا وبالتالي ليست الهدف الأساسي للقرصنة الإسلامية. كما لم تكن توجد عداوة دينية طويلة المدى نحو المسيحيين الأميركيين بين المسلمين في شمال أفريقيا. ومع الاستقلال، أصبحت الولايات المتحدة ببساطة الأخيرة في صف طويل من الدول المعرضة للقرصنة. واجه الأميركيون آنذاك مشكلة صادفها الأوروبيون أولاً في القرن السادس عشر، لكنهم في ذلك الوقت كانوا أيضاً منشغلين بالقرصنة واستعباد أسراهم. وكما أكد نبيل مطر أولاً، «إن أسر السفن الحربية البربرية لآلاف الأوروبيين ليس موضع سؤال؛ لكن الأوروبيين آنذاك أسروا واستعبدوا أكثر»⁽¹⁾. وإذا كان المرء سيضمّن العبودية الأميركية، فقد أسر الأميركيون واستعبدوا أيضاً مسلمين أكثر مما استولى عليه القراصنة المسلمون في شمال أفريقيا: عشرات الآلاف (في أعلى إحصاء) مقابل سبعة مئة تقريباً⁽²⁾.

مما يدعو للسخرية أن القرصنة الأفريقية الشمالية في البحر المتوسط وشرق الأطلسي بدأت على شكل إجراء مستमित لرد الاحتلال الأسباني عن الأرض الإسلامية. وبعدما غزا فرديناند وإيزابيلا وطردها السلالة الإسلامية الأخيرة في أسبانيا عام 1492، تابع الأسبان أسر واستعباد نحو مئة ألف مسلم في أراضيهم خلال القرن السادس عشر⁽³⁾. تبرّر العمل وفق المذهب الكاثوليكي بأنه مجرد حرب، أقرّوا فيها بشبيهة إسلامي: «إن هذا وفقاً للعادة في أخذ الأسرى الذي يجري بين المسلمين والمسيحيين»⁽⁴⁾.

حتى بعد استيلاء العثمانيين على طرابلس وتونس والجزائر في العقود الثلاثة الأولى من القرن السادس عشر، ظلت هذه المدن، بالإضافة إلى أخرى في المغرب، تعاني من الهجمات العسكرية الأسبانية. وبتأييد حكام أسبانيا الكاثوليكين، أسس رئيس الأساقفة جيمينيز دي سيسنيروس عدة مواقع عسكرية، أو حصون، على امتداد الساحل الأفريقي الشمالي، واستولى على وهران عام 1509 وطرابلس عام 1510.

(1) مطر، بريطانيا ودول البرابرة، 113.

(2) إروين، العلاقات الدبلوماسية، 204.

(3) مطر، بريطانيا ودول البرابرة، 113.

(4) مقتبس في كارولين ب. كوك، «معايير محرمة: هجرة المغاربة إلى أميركا الإسبانية، 1492-1650» (مناقشة دكتوراه، جامعة برينستون، 2008)، 96.

واحتفظ الأسبان بالموقع الأول حتى عام 1791، لكنهم لم يستطيعوا الاحتفاظ بالثاني⁽¹⁾.

خلال الحصار الأسباني لوهـران، في الجزائر حاليًا، قُتل أربعة آلاف مسلم واستُبعد أكثر من ثمانية آلاف. وعندما سقطت طرابلس، أسر خمسة عشر ألف مسلم⁽²⁾. وبيع جميع هؤلاء المسلمين في أسواق العبيد الأوروبية. وفي عام 1511، فرض الملك فرديناند «50 في المئة ضريبة إضافية على مستوردات الجزائر الصوفية» بقصد واضح لتمويل «حملات الغزو الأسبانية لأفريقيا الشمالية». وباستثناء الدعم المالي للحرب الأسبانية، دمرت الضريبة الإضافية الاقتصاد الأفريقي الشمالي، الذي كان يستند تقليديًا إلى الزراعة والتجارة وتصدير «العبيد السود والخيول البربرية والسّمك المملّح وجلود الحيوانات والملح والشمع والحبوب وزيت الزيتون والتمر». ولمقاومة الغزاة واسترجاع بعض هذه الخسائر الاقتصادية معًا اتجهت الجزائر، إلى جانب طرابلس وتونس والمغرب، نحو القرصنة⁽³⁾.

أكد بعض المؤرخين أن كلاً من «القراصنة» الأفريقيين الشماليين والأوروبيين (أو بدقة أكثر، «السفن الحربية») في القرن السابع عشر لم يكونوا عملاء أحرارًا لكنهم مستخدمون من حكوماتهم الخاصة، التي يعيدون إليها نسبة مئوية من ربح ما يستولون عليه من سفن وأسرى⁽⁴⁾. وفي الحقيقة، لم يبدأ عدد من أشهر قباطنة السفن الحربية وأكثرهم نجاحًا حياتهم مسلمين؛ وكان عدد منهم في الحقيقة أوروبيين، وغالبًا متحولين إنكليز⁽⁵⁾. لكن جميع السفن الحربية الأفريقية الشمالية، بغض النظر عن أصلها العرقي، نظّمها الحكام المحليون في نقابات، تطورت إلى صناعات رسمية كبيرة في ذروتها. وبين الدول البربرية الأربع، استفادت الجزائر أكثر، لتصبح الأقوى⁽⁶⁾. وهكذا، كما لاحظ فرانك لامبيرت، حوّل العدوان الأوروبي «الجزائر وقوى بربرية أخرى... من دول تجارية إلى دول قرصنة»⁽⁷⁾.

(1) رايت وماكلويد، الأمير كيون الأوائل، 14.

(2) مطر، بريطانيا ودول البرابرة، 113.

(3) لامبيرت، حروب البرابرة، 31.

(4) تينيسود، قرصنة البرابرة، 29-30.

(5) المصدر نفسه، 31-103.

(6) المصدر نفسه، 28-29.

(7) لامبيرت، حروب البرابرة، 30.

لكن الأراضي الإسلامية لم تكن وحدها المزدهرة من الإجرام الذي رعته الدولة: فالسلطات المسيحية فعلت ذلك خلال القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر. وبين أتباع الدول الكاثوليكية، التي أسرت عبيدًا مسلمين في البحر المتوسط بدعم البابا، كان فرسان القديس جون المالطي معروفين خصوصًا حتى أبادهم نابليون⁽¹⁾. ولكن كان هناك آخرون رعاهم البريطانيون والفرنسيون وإمارات إيطالية صغيرة شمالية وجنوبية، انشغلوا أيضًا في تجهيز سفن حربية واستعباد أسرى مسلمين⁽²⁾. وحدّد الدين، وليس الأصل أو الانتماء العرقي، شكل عبودية هذا، مع عمل القراصنة المسلمين بشكل كبير مثل السفن الحربية الأوروبية والأميركية، التي تبحر في الأطلسي والبحر المتوسط بحثًا عن سفن العدو وأطقمها للاستيلاء عليها بصفة غنائم⁽³⁾. كان الإنكليز، مع أنهم ليسوا الأقل ربحًا من هذا النشاط - بعد تشريع قانون الغنيمة عام 1708، الذي نجم عنه «الحد الأعلى من نشاط السفن الحربية» في كل من البحر المتوسط والأطلسي⁽⁴⁾ - يعبرون بصوت عالٍ عن إدانة الآخرين، محتفظين بتعبير «قرصان» المهين «لقراصنة الكاريبي» وجميع المسلمين⁽⁵⁾. وفي الممارسة كان ذلك تمييزًا من دون فارق.

جيفرسون وأدامز: حرب أو جزية،

في تشرين الأول/أكتوبر 1784، استولى القراصنة المغاربة على السفينة التجارية الأميركية بيتسي بأوامر من السلطان محمد بن عبد الله، الذي حكم بين عامي 1757 و1790⁽⁶⁾. كان السلطان مستاءً لأن المغرب كانت أول دولة تعترف بالاستقلال الأمريكي عام 1778، لكن الولايات المتحدة تجاهلت هذه المبادرة وأخفقت في إرسال مبعوث لترسيخ معاهدة سلام⁽⁷⁾. اعترف جيفرسون بهذا التأخير، لكنه لم يضع اللوم على الكونغرس، مستشهدًا «بحوادث مشؤومة» فقط. وكان سعيدًا لذكره في رسالة بتاريخ

(1) نابلور، شمال أفريقيا، 123.

(2) مطر، بريطانيا ودول البرابرة، 116-132.

(3) ديفيس، الجهاد المقدس، 7.

(4) جانيس إ. تومسن، المرتزقة والقراصنة والملوك (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 1994)، مقتبس في 23.

(5) تينيسود، قرصنة البرابرة، مقتبس في 30.

(6) نابلور، شمال أفريقيا، 131.

(7) أليسون، الهلال محجوب، 4-8.

آب/ أغسطس 1785 أن الحاكم المغربي أطلق سراح جميع السجناء الأميركيين في بادرة حسن نية حتى قبل ترتيب معاهدة. كان جيفرسون آنذاك يمكن أن يزعم فعلاً أن بيتسي هي «السفينة الوحيدة التي سبق أن أخذتها منا أي دولة بربرية»⁽¹⁾. لكنها لن تكون الأخيرة. فبين عامي 1784 و1816، كانت ست وثلاثون سفينة تجارية وسفينة بحرية أميركية واحدة ستأسرها دول أفريقية شمالية⁽²⁾.

كان جيفرسون وجون أدامز سيوقعان السلام أخيراً مع المغرب عام 1787⁽³⁾. ولكن قبل سنتين عبر جيفرسون في رسالة خاصة عن مرارته مما هو متوقع. وكتب بأن السلطان «مستعد لتقبلنا ضمن عدد من يدفعون الجزية له»، وهي حالة خضوع عد أن «شعباً حرّاً» لا يستحقها، وقد تضعف مكانة الدولة ليس في نظر «القراصنة» فحسب، بل «أمم أوروبا» أيضاً⁽⁴⁾. وفي آب 1785، طرح جيفرسون المشكلة بمختصر مفيد، وفق اعتبارات مالية ومبدئية معاً: «ربما ستجدون أن الجزية لجميع هذه القوى تشكل مجرد نسبة من الضرائب الاتحادية بحيث سيشعر كل شخص بأنها معقولة عندما يدفع تلك الضرائب. والسؤال هو ما إذا كان سلامهم أو حربهم أرخص؟ لكنه سؤال يجب أن يوجه إلى شرفنا بالإضافة إلى جشعنا»⁽⁵⁾ كان هذا أكثر من رأي وطني.

في عام 1784، السنة نفسها التي استولى فيها المغرب على بيتسي، تولى جيفرسون منصب وزير مفوض في باريس، وواجهته مهمة ترسيخ شروط السلام والتجارة مع الإمبراطورية العثمانية والدول الأفريقية الشمالية في طرابلس وتونس والجزائر والمغرب، وست عشرة دولة أوروبية أخرى، المفاوضات التي كان جون أدامز، وهو سفير إلى بريطانيا، سيؤدي دوراً فيها أيضاً⁽⁶⁾.

في السنة التالية، أرسل جيفرسون إلى جون أدامز مسودة معاهدة مع الدول البربرية،

(1) «توماس جيفرسون إلى جون بيج»، باريس، 20 آب 1785، أوراق توماس جيفرسون، 8: 418.

(2) غاري إدوارد ولسن، «سجناء أميركيون في أمم البرابرة، 1784-1816» (مناقشة دكتوراه، جامعة ولاية شمال تكساس، 1979)، 314.

(3) أوراق توماس جيفرسون، 10: 426.

(4) المصدر نفسه، 8: 418.

(5) المصدر نفسه، 8: 419.

(6) توماس جيفرسون، «السيرة الذاتية»، في الحياة والكتابات المختارة لتوماس جيفرسون، إعداد أديان كوتش ووليم بيدن (نيويورك: المكتبة الحديثة، 1998)، 59؛ ميريل د. بترسن، جيفرسون والأمة الجديدة (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1970)، 292.

مستندة إلى فراسته و«الملاحظات التي تركها لي الدكتور فرانكلن». وكانت «معاهدة للعلاقات الودية والتجارة» معنية «بقصد ترسيخ السلام والصداقة والتجارة بين الولايات المتحدة... ورعاياه [البربر الأجانب] من جهة أخرى»⁽¹⁾. واحتوت على تسعة وعشرين بنداً، أكثر مما احتوت غالبية المعاهدات الأميركية الفعلية لاحقاً في القرن الثامن عشر. ضمن البند الثاني، يعد السلام، إطلاق سراح المواطنين الأميركيين والممتلكات الأميركية، في حين أن البند الثالث هدف إلى ضمان عدم مهاجمة القراصنة الأفريقيون الشماليون الشواطئ الأميركية: «لن تأسر أي سفينة لجلالته أو تجول على مرمى البصر من سواحل الولايات المتحدة»⁽²⁾. لم يكن شرط جيفرسون هذا سيقى إلى المسوودة النهائية، لكنه عكس وجهة نظر مشتركة مع الأميركيين الآخرين حول غزو القراصنة الأفريقيين الشماليين الموجودين على مقربة.

في عام 1786، ذكرت إحدى صحف ماستشوستس أن السفن الجزائرية شوهدت في الكاريبي، في حين أن أربعاً أخرى طبعت قصصاً مزيفة عن جزائريين يغزون الولايات المتحدة فعلاً ليأسروا الأميركيين⁽³⁾. وفي السنة السابقة، في أعقاب الحجز الجزائري لسفيتين أميركيتين، تم أسر ثلاثة غرباء تعساء يحملون وثائق عبرية لم يستطع أحد قراءتها في فرجينيا وأبعدوا بسرعة على أنهم جواسيس جزائريين محتملين⁽⁴⁾.

في نموذج معاهدته وصف جيفرسون الخصوم بأنهم «قراصنة مغربيون»، وهو ما يقصد به ضمناً أن بعضهم كان سابقاً من أسبانيا، مع أن جيفرسون استعمل التعبير ليعني الأفريقيين الشماليين المسلمين الأصليين - سواء العرب أو البربر. وقد أنتج التعبير الأصلي *moro* («ذو الجلد القاتم») بالأسبانية المكافئ الإنكليزي «Moor»، لكنه لم يكن تعبيراً يستعمله المسلمون لوصف أنفسهم، لأن التعامل الأوروبي دمج دين المسلم من أسبانيا أو شمال أفريقيا بمضمون عرقي⁽⁵⁾. وتطوّر تعبير «بربر» بالطريقة نفسها تقريباً، في هذه الحالة من

(1) أوراق توماس جيفرسون، 8: 347-348.

(2) المصدر نفسه، 8: 348، 353.

(3) كانت المشاهدات المزعومة للسفن الأفريقية الشمالية مسجلة لجزر الهند الغربية في مثوية ماستشوستس، 29 نيسان 1786، وعرضت وجود الجزائريين الحاقدين في الولايات المتحدة صحيفة بنسلفانيا الرسمية، 5 نيسان 1786؛ وصحيفة كونيتيكت الرسمية، 7 نيسان 1786؛ وصحيفة ميريلند الرسمية، 13 نيسان 1786؛ انظر ولسن، «سجناء أميركيون»، 72.

(4) أليسون، الهلال محجوب، 3-7.

(5) «بربري»، قاموس أكسفورد الإنكليزي، 13 جزءاً (أكسفورد: مطبعة كلارندن، 1970)، 6: 645.

«بربري»، الصفة اليونانية - اللاتينية المهينة لمن يتحدثون بلهجة أجنبية غامضة⁽¹⁾. وفي العربية، يعني الفعل بربر أيضًا يتحدث بشكل صاخب ومرتبك، ليصبح مرادفًا لكلمة بربري، وهو تعبير مهين آخر يستعمل لوصف شعوب أصلية لم تستعمله لوصف أنفسها⁽²⁾. وكان يدل مثل «بربر» على الغرابة (في أحسن الأحوال) وغياب الحضارة (في أسوأها)⁽³⁾. أما بالنسبة إلى كلمة «بربري»، فقد كانت أيضًا تسمية أميركية شائعة لقراصنة شمال أفريقيا، تظهر، على سبيل المثال، في خطاب جيفرسون الرئاسي إلى الكونغرس عام 1804، الذي وضع فيه أنه «نتيجة آلام الحرب» تمنى أن «يحول بربر طرابلس إلى الرغبة في السلام وفق شروط ملائمة»⁽⁴⁾. ومع ذلك، يبدو أن هذا هو استعماله الوحيد للتعبير عن الأفريقيين الشماليين، مع أنه استعمله أيضًا لوصف الوجود التركي العثماني في اليونان⁽⁵⁾.

صاغ جيفرسون معاهدته بقصد ترسيخ السلام لمدة «خمس سنين»، ومن المؤكد أنه أمل متفائل⁽⁶⁾. وكما حدث، وافق المغرب فقط أوليًا على هذا الشرط⁽⁷⁾. ولو فعلت الدول الأفريقية الشمالية الأخرى الأمر نفسه، لكان السلام سيستمر حتى عام 1835، بعد عشرين سنة من نهاية العداوات الرسمية مع السلطات الأفريقية الشمالية الأخرى.

أدامز يصف الحاجة الملحة لمعاهدة مع الدول الأفريقية الشمالية، 1786

في رسالته بتاريخ 21 شباط/ فبراير 1786 إلى جيفرسون، يصف جون أدامز قراصنة شمال أفريقيا ونهبهم بالمشكلة السياسية الخارجية الأكثر إلحاحًا التي تواجه الأمة الجديدة. وفي السنة السابقة فقط، استولى الجزائريون على سفينتين أميركيتين وواحد وعشرين سجينًا بعيدًا من ساحل البرتغال:

- (1) كينسن، طرابلس، 1؛ بايلر، مقدمة إلى المبيد البيض، السادة الأفريقيون، 2-3.
- (2) هانز ويهر، إعداد، قاموس اللغة العربية المكتوبة الحديثة. ترجمة ميلتن كاوان (أوربانا، إيلنوي: خدمات اللغة المنطوقة، 1994)، 62.
- (3) «البرابرة»، قاموس أكسفورد الإنكليزي، 1: 665.
- (4) توماس جيفرسون، «الرسالة السنوية الرابعة»، 8 تشرين الثاني 1804، في كتابات توماس جيفرسون، 1801-1806، إعداد بول ليستر فورد، 10 أجزاء (نيويورك: أبناء ج. ب. بوتنم، 1897)، 8: 328.
- (5) وصف جيفرسون الصراع اليوناني والتركي العثماني بهذه الطريقة: «هذا فقط لاستبدال مجموعة من البربر بأخرى». أوراق توماس جيفرسون، 8: 418.
- (6) المصدر نفسه، 8: 352.
- (7) «معاهدة مع المغرب، 1786»، أوراق توماس جيفرسون، 10: 425.

لا يمكن عمل شيء في أوروبا، بنصف أهمية هذا، ولا أجرؤ على إبلاغ الكونغرس بما جرى من دون موافقتك. إن ما جرى وأنفق سيتم تجاهله بالتأكيد وستتورط في حرب شاملة ورهبة مع هذه الدول البربرية، ستستمر لعدة سنوات، ما لم يتم عمل الأكثر فوراً. إنني متأثر ومكتئب جداً من هذه القضية بحيث سأذهب إلى نيويورك أو إلى الجزائر أو إلى واحدة أولاً ثم إلى الأخرى، إذا عدت ذلك ضرورياً، بدلاً من ألا يصل الأمر إلى نتيجة⁽¹⁾.

كانت رغبة أدامز في التفاوض ودفع جزية للسلام مع القراصنة سيدعمها جيفرسون بصفته الرسمية، لكنه عارض هذه الذريعة سراً. وبعد عملهما معاً لصياغة المسودة النهائية لإعلان الاستقلال، كان المؤسسان سيختلفان حول كيفية حماية المصالح الأمريكية من القرصنة بشكل حكيم واقتصادي أكثر.

بعد أقل من ثلاثة أشهر من التفاوض مع سفير طرابلس، بدأ أدامز يحسب كم سيكلف ضمان معاهدات مع الأتراك العثمانيين وتونس وطرابلس والجزائر والمغرب. وقال إن نصف مليون جنيه إسترليني، وربما حتى مئتي أو ثلاثمائة ألف جنيه، قد تكفي لكل شيء. لكنه رأى أن الضرر الاقتصادي للأمة الجديدة أكبر في النهاية «إذا لم نتفاوض». كان تفكيره عملياً تماماً: «احسب ستة أو ثمانية في المئة تأميناً على جميع صادراتك ومستورداتك؛ احسب الخسارة الكلية لكامل تجارة البحر المتوسط والشرق؛ احسب خسارة نصف تجارتك إلى البرتغال وأسبانيا». استنتج أدامز أن بدائل دفع الجزية ستكلف «على الأقل نصف مليون في السنة، من دون حماية تجارتك؛ وعندما تتخلى عن القتال، عليك دفع مبلغ المال نفسه الذي سيكلفك الآن من أجل السلام. وقال أن مقابل 30,000 جنيه إسترليني أو مبلغ قليل قدره 10,000 جنيه إسترليني، «يمكننا نيل السلام، في حين أن الحرب ستغرقنا بعشرة أضعاف المبلغ سنوياً». ومع ذلك، فهم أدامز، مثل جيفرسون، بشكل جيد أن دفع ثمن السلام سيعني فرض ضرائب إضافية على الأميركيين⁽²⁾. فمع الدين ومن دون تفويض حكومي مركزي للنظام الضريبي، لن تستطيع الأمة الجديدة أن ترفع الدخل. وكانت العقبة الأساسية لترسيخ السلام، بالنسبة إلى أدامز، عقبة مالية.

(1) «أدامز إلى جيفرسون»، 21 شباط 1786، رسائل أدامز - جيفرسون، 1: 123.

(2) «أدامز إلى جيفرسون»، 6 حزيران 1786، أدامز، أعمال، 8: 400.

رغبة جيفرسون في رد عسكري على القرصنة، 1784

بالتباين مع تحليل أدامز، يُعدّ رد جيفرسون على أزمة القرصنة مثالاً آخر عن دافعه المعاكس. وكما أشار المؤرخ برنارد بايلين أولاً، كان جيفرسون «مسالماً من حيث المبدأ»، لكنه «دافع عن حرب عقابية ضد دول القرصنة البربرية» في عام 1784، قبل سنتين من لقاء سفير طرابلس⁽¹⁾. وفي رسالة إلى جيمس مونرو، يصف محاولته في باريس للتحقق من المبلغ الذي «تدفعه أمم أوروبا إلى البربر لشراء سلامها». وذكر أنه لم يستطع كشف أكثر من «بصيص» عن الدفعة التي «تبدو كبيرة جداً»⁽²⁾.

في تلك السنة نفسها، رفض جيفرسون السابقة الأوروبية لدفع ثمن السلام، مقترحاً بدل ذلك مواصلة الحرب وخلق قوة بحرية:

من المؤكد أن شعبنا لن يقر هذا. ألن يكون من الأفضل تقديم معاهدة مماثلة لهم، وإذا رفضوا، لم لا نخوض حرباً معهم؟ إن أسبانيا والبرتغال و نابولي والبنديقية في حالة حرب معهم الآن. لذلك سيقدم لنا كل جزء من البحر المتوسط موانئ صديقة. يجب أن ننشئ قوة بحرية، إذا أردنا مواصلة تجارتنا. هل يمكن أن نبداها بصورة مشرقة أكثر أو مع خصم أضعف؟ إنني من رأي بول جونز بأن بضع سفن حربية ستدمر تجارتهم كلياً: ليس بمحاولة القصف كما اعتادت دول البحر المتوسط أن تفعل، حيث يتصرفون ضد القوة البربرية الكاملة التي وصلت إلى مرحلة معينة، ولكن بالبحث عنهم باستمرار وتدميرهم بشكل تدريجي⁽³⁾.

مثّلت مقاومة جيفرسون لدفع «الجزية» وقراره بخلق قوة بحرية له خياراً «شريفاً». (وضمنًا، كان الامتثال للقرصنة عن طريق معاهدة غير مشرف.) ومع ذلك فإن جيفرسون قد حسب بعناية أيضًا الفوائد المحتملة لعمل عسكري ضد «خصم أضعف»، آخذًا في الاعتبار الموانئ الأوروبية «الصديقة» الكثيرة في البحر المتوسط. في أيّ حال، لم يكن في أي من اهتماماته، المتناوبة بين الأخلاقية والعسكرية والمالية والتجارية، قد ميز الحالة بأنها نزاع بين أميركا المسيحية وخصومها المسلمين. ولشعوره بالهانة من الابتزاز، تمنى

(1) «توماس جيفرسون إلى جيمس مونرو»، 11 تشرين الثاني 1784، باريس، أوراق توماس جيفرسون، 7: 512؛ برنارد بايلين، لبدء العالم من جديد: عقريّة وغموض المؤسسين الأميركيين (نيويورك: نوف، 2003)، 40.

(2) أوراق توماس جيفرسون، 7: 511.

(3) المصدر نفسه، 7: 112-511.

جيفرسون إنهاء القرصنة كمبدأ: آمن بالتجارة الحرة مع جميع الأمم، وفي النهاية، السلام. وفهم جيدًا أن الهجوم على المصالح الأميركية كان مستندًا إلى الانتهازية الناجمة عن إحساس بالامتياز الإقليمي، وليس عن كراهية خاصة نحو بلاده.

في الحقيقة لم تكن المرة الأولى التي فكر فيها جيفرسون في مشكلة القرصنة. وكونه مشرع فرجينيا، فقد راجع في الفترة بين عامي 1776 و1779 سابقة قانونية إنكليزية من عام 1699، عنوانها مشروع قانون لمنع الخسائر من القراصنة والأعداء وآخرين في عرض البحر. وبعد إقراره أخيرًا في كانون الثاني/يناير 1787، وضع تشريع جيفرسون شروط تعويض لأرامل وأيتام الرجال الذين فقدوا حياتهم وسلعهم في البحر، مع مكافآت لمن دافعوا عن سفنهم ضد القرصنة وعقوبات لمن استسلموا من دون قتال⁽¹⁾. ولم يذكر في أي مكان تهديدًا للقراصنة الأفريقيين الشماليين أو فدية محددة للأسرى؛ وفي الحقيقة، خلال الحرب الثورية، حين كتب جيفرسون التشريع، كان البريطانيون هم الذين هاجموا السفن الأميركية باستمرار وجندوا أطقمها في البحرية الملكية. والقرصنة كانت قرصنة، بغض النظر عن الجناة، وخلال عمله كله كان جيفرسون سيتخذ رؤية عملية للمشكلة، وبالثبات نفسه كان سيُعَدّ العمل العسكري أفضل رد.

مفاوضات أدامز في لندن مع سفير طرابلس، شباط/فبراير 1786

لم يمنع جيفرسون خلافه السياسي الأول مع جون أدامز من زيارة لندن للتفاوض مع سفير طرابلس في آذار/مارس 1786. وتكشف رسائل أدامز الخاصة المتعلقة باجتماعاته الثلاثة السابقة مع السفير قدرًا كبيرًا من التفصيل الموحى الغائب عن التقرير الرسمي الذي أرسله هو وجيفرسون في النهاية إلى وزير خارجيتهما. واعترف أدامز بكونه «مرتابًا أحيانًا، في ما إذا كانت أي ملاحظة يجب أن تؤخذ عن سفير طرابلس [عبد الرحمن]». وربما يوضح هذا الشعور أن أدامز لم يذكر حتى في أي مكان من مراسلته المبعوث بالاسم، الذي سيصبح يومها عبد الرحمن. وعند معرفته بأن السفير «استعلم عني؛ وعبر عن استغرابه لأنه عندما زاره وزراء خارجية آخرون، لم يفعل الأميركي ذلك»، وغير أدامز رأيه حول اجتماع ما. وثبت قراره التأكيد بأن المبعوث كان أيضًا «سفيرًا عالميًا ودائمًا». ولعزمه على أن يترك بطاقته في مساء 17 شباط/فبراير 1786 فقط، فوجئ أدامز حين

(1) المرجع السابق، 2: 437-440.

وجد السفير في البيت و«مستعدًا لاستقبالي» فوراً⁽¹⁾. وهكذا تحولت مكالمة مجاملة إلى محاولة أولى للمفاوضات.

تحتوي رسالة أدامز الواضحة إلى جيفرسون حول هذا الاجتماع الأول على أفكاره حول المشاكل الدبلوماسية للغة والبروتوكول وعقد معاهدات أميركية مع قوى إسلامية أخرى. وفي نسخة رسمية من اللقاء محررة بقسوة أرسلها إلى الوزير جون جاي في اليوم نفسه، أعلن أدامز، «يكاد يكون ملائماً لكرامة الكونغرس قراءة تفصيل المراسم التي رافقت المؤتمر»، مضيفاً أن هذا سيكون «مناسباً أكثر» على شكل «تسليية... في مسرح نيويورك»⁽²⁾. ولكن مع اعترافه بأن تقرير الاجتماع «من المؤكد سيصبح متناقضاً جداً مع كرامة شخصك وشخصي»، كان أدامز أكثر صراحة ووضوحاً حين كتب إلى جيفرسون⁽³⁾.

مع ما كان ربما مزيحاً من الفخر والارتياح، كتب أدامز، «استقبلوني بشكل رسمي»، وهو تغيير مرحب به، بلا شك، عن الاستقبال الفاتر الذي تلقاه في بلاط سانت جيمس⁽⁴⁾. وسيتحدث جيفرسون لاحقاً عن تقديمه للملك والملكة البريطانيين بأنه «كان مستحيلاً أن يبدو أي شيء أكثر فظاظاً من تنبيههما للسيد أدامز ولي»⁽⁵⁾. وعلى عكس ذلك، جلس «سعادته»، كما أشار أدامز إلى سفير طرابلس، بشكل ودي معه على أحد «كرسيين كبيرين أمام النار». ولاحظ أدامز خلال المقابلة، «أن سكرتيرين من المفوضية، وهما رجلان ليسا قليلي الأهمية»، وتابع «كانا يقفان منتصبين في وسط الغرفة، من دون أن يجروا على الجلوس، خلال فترة وجودي كلها»⁽⁶⁾. وبتأثره من مآثرة التحمل هذه، أضاف أدامز بأنهما ربما لا يزالان واقفين هناك بحسب ما عرف.

يكشف انعدام لغة مشتركة عن «صعوبة»، كما كتب أدامز، لأن «سعادته لا يتحدث تقريباً كلمة واحدة من أي لغة أوروبية، ما عدا الإيطالية ولغة التخاطب المشتركة التي لدي فيها، كما تعرف، معرفة قليلة»⁽⁷⁾. ولغة التخاطب المشتركة، وفقاً للبحار جون فوس من ماستشوستس،

(1) «أدامز إلى جيفرسون»، 17 شباط 1786، لندن، رسائل أدامز - جيفرسون، 1: 121.

(2) «أدامز إلى جون جاي»، 17 شباط 1786، أدامز، أعمال، 8: 372.

(3) «أدامز إلى جيفرسون»، رسائل أدامز - جيفرسون، 1: 122.

(4) المصدر نفسه، 1: 121.

(5) جيفرسون، «السيرة الذاتية»، في الحياة والكتابات المختارة، 62.

(6) «أدامز إلى جيفرسون»، رسائل أدامز - جيفرسون، 1: 121.

(7) المصدر نفسه.

الذي أمضى أربع سنوات أسيرًا في الجزائر، كانت «نوعًا من اللهجة، الذي من دون كونها اللغة الصحيحة لأي دولة مطلقًا، لها نوع من التداول العالمي في جميع أنحاء البحر المتوسط، كونها طريقة تواصل بين الأشخاص الذين لا يستطيعون التفاهم عبر أي وسيلة غيرها»⁽¹⁾.

كان انعدام لغة مشتركة سيبدو مزعجًا أكثر في العملية النهائية لصياغة المعاهدات بالإنكليزية والعربية أو التركية العثمانية، وكانت الثانية لغة يستطيع القليل من الدبلوماسيين الأميركيين التحدث بها ولكن ليس قراءتها، ناهيك عن كتابتها. وكانت المعاهدات مع المغرب وطرابلس ستصاغ بالإنكليزية والعربية، وأحيانًا مع نسخة إيطالية. وصيغت التي مع الجزائر وتونس بالتركية العثمانية والإنكليزية. وكانت ضرورة الاعتماد على دبلوماسيين أجانب، مسلمين أو مسيحيين، لإقرار النسخة العربية أو التركية بشكل مطابق للإنكليزية قد حددت بشكل خطير الثقة التي كانت لدى الأميركيين في دقة المعاهدات الثنائية اللغة التي وقّعوها.

اعترف أدامز لجيفرسون بأنه لم يكن لغويًا، لكنه كما أخبر جيفرسون، تدبر هو والطرابلسي أمرهما «بقدر قليل من الإيطالية ويضع كلمات فرنسية»⁽²⁾. واعترف أدامز للوزير جاي بأن الاجتماع «تم بصعوبة كبيرة، ولكن بدمانة كافية من كلا الجانبين، بمزيج غريب من الإيطالية ولغة التخاطب المشتركة وفرنسية مكسّرة وإنكليزية أسوأ»⁽³⁾.

من جهته أظهر جيفرسون، الذي كان لغويًا، اهتمامًا بالعربية (والفارسية والعبرية) منذ عام 1778. في تلك السنة، حاول أولاً شراء مجموعة من ثمانية مجلدات للشعر العربي والفارسي للعالم البريطاني السير وليم جونز (توفي عام 1794) من أستاذ فلسفة سابق في كلية وليم وماري، كان قد غادر فرجينيا إلى إنكلترا خلال الحرب الثورية⁽⁴⁾. لكن تلك الكتب لم تكن قد وصلت بعد حين كتب من باريس في آذار/مارس 1785، قبل سنة من مفاوضاته مع سفير طرابلس⁽⁵⁾. ومع ذلك كانت المجلدات قد أضيفت في النهاية إلى مجموعة مكتبة

(1) جون فوس، «يوميات أسر ومعاناة جون فوس»، في بايلر، العيد البيض، السادة الأفريقيون، 89.

(2) «أدامز إلى جيفرسون»، رسائل أدامز - جيفرسون، 1: 121.

(3) المرجع السابق؛ أدامز، أعمال، 8: 373.

(4) «إلى صموئيل هنلي مع قائمة الكتب»، 3 آذار 1785، أوراق توماس جيفرسون، 8: 14 رقم 1؛ كيفين ج. هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، الأدب الأميركي المبكر 39، رقم 2 (2004): 258؛ إ. ميليسنت سويربي، إعداد، دليل مكتبة توماس جيفرسون، 5 أجزاء (واشنطن العاصمة: مكتبة الكونغرس، 1952-1953)، 5: 44.

(5) أوراق توماس جيفرسون، 8: 11-13؛ سويربي، دليل، 5: 44.

جيفرسون لدى عودته من أوروبا عام 1789 وحصوله على كتب لياصل دراسة العربية أكثر، وشحذ فضوله الوصول إلى أسواق الكتب الأوروبية - ومشكلة القرصنة المستمرة.

التبغ والقهوة والجزية،

سفير طرابلس يكشف لأدامز بأن دولتيهما في حالة حرب

افتتح المبعوث الأفريقي الشمالي اجتماعه الأول مع أدامز مجازفًا ببعض المجاملات حول المزايا المقارنة للتبغ الأمريكي والطرابلسي. ووضح لضيفه الأمريكي بأن تبغه المحلي «قوي جدًا»، لكنه اعترف بشكل دبلوماسي، «تبغكم الأمريكي أفضل»⁽¹⁾. عند هذه الإشارة، أحضر أحد الخدم «غليونين جاهزين ممتلئين وشاعلين». أعطى أدامز الأطول، «وضعه مع وعاء على السجادة، لأن الساق كانت تصلح أن تكون عكازًا بطول يزيد على ياردين»⁽²⁾. وباعترافه، «لقد مضى وقت طويل منذ أن دخن غليونًا، لكن أدامز جاري مضيفه «سحبة بسحبة» بدلًا من ارتكاب «ما لا يغتفر» واعتباره «عديم التهذيب في مقابلة رسمية جدًا»⁽³⁾.

استمر بالتدخين حتى أتوا بالقهوة. وكتب أدامز إلى جيفرسون بأنه «رشف قهوته بالتناوب مع تدخين تبغه»⁽⁴⁾. وعلق أحد السكرتيرين الواقفين على سلوك أدامز أن الأمريكي، «بدا منتشياً»، حتى صاح بفرح غامر «كبيرهما الذي يتحدث بضع كلمات فرنسية «Monsieur votes etes un Turk»، أو «يا سيدي، أنت تركي!»⁽⁵⁾ كان هذا يعني أقصى درجة من المديح للأميركي، لكن المرء يتساءل ما إذا كان أدامز قد أعجبه السخريّة المرافقة لما كان انتقاصًا من القدر شائعًا في الخطابات السياسية الأمريكية المبكرة وقد انقلب إلى عكسه تكريمًا له. وبتقديم التبغ والقهوة، المنتجين من العالم الجديد والقديم، انتهت «الدماثة اللازمة»⁽⁶⁾. وحان الوقت للتفاوض.

(1) «أدامز إلى جيفرسون»، رسائل أدامز - جيفرسون، 1: 121؛ إروين، العلاقات الدبلوماسية، 17.

(2) «أدامز إلى جيفرسون»، رسائل أدامز - جيفرسون، 1: 121.

(3) المصدر نفسه. المقابلة مفصلة أيضًا لدى هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 257؛ كينين ج. هايز، الطريق إلى مونتيسيلو: حياة وذهن توماس جيفرسون (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2008)، 309.

(4) «أدامز إلى جيفرسون»، رسائل أدامز - جيفرسون، 1: 121.

(5) المصدر نفسه؛ هايز، الطريق إلى مونتيسيلو، 309-317.

(6) «أدامز إلى جيفرسون»، رسائل أدامز - جيفرسون، 1: 121.

بشكل مهذب، طرح سفير طرابلس «الكثير من الأسئلة حول أميركا: التربة والمناخ والحرارة والبرودة، إلخ، وقال إنها دولة عظيمة جدًا». ثم أضاف، «لكن طرابلس في حالة حرب معها». فأجاب أدامز، «يوسفني سماع ذلك». وأكد أنه «لم يسمع عن أي حرب مع طرابلس» وأن «أميركا لم تسبب أي أذى لطرابلس، ولم ترتكب أي عمل عدائي؛ ولم تقم طرابلس بأي أذى لأميركا أو ترتكب أي عمل عدائي ضدها سمعت عنه». ورد عبد الرحمن، «فعلًا»، لكنه واصل تأكيد فكرته:

ولكن يجب عقد معاهدة السلام. لا يمكن وجود سلام من دون معاهدة. كان الأتراك والأفارقة يسيطرون على البحر المتوسط، ولا يمكن وجود ملاحاة ولا سلام هناك من دون معاهدات سلام. على أميركا أن تفاوض كما فعلت فرنسا وإنكلترا، وجميع القوى الأخرى. على أميركا أن تفاوض طرابلس ثم القسطنطينية وبعدها الجزائر والمغرب⁽¹⁾.

لخصت هذه التأكيدات، باختصار، وجهة نظر طرابلس: كان البحر المتوسط بحيرتهم؛ وللإبحار فيه بحرية تطلّب الأمر اتفاقية دبلوماسية وترتيبا مالياً مثلما طلبت السلطات الأفريقية الشمالية طوال قرون من الدول الأوروبية. كان هذا ببساطة واجباً كالمعتاد. لم يكن إعلان الحرب مجرد دعوة لترسيخ السلام، ولكن ضماناً لدفع ثمنه أيضاً. وكان ثمة تسلسل محدد لعقد معاهدة يجب إقراره: طرابلس أولاً (طبعاً)، ثم الأتراك العثمانيون، الذين ظلت السيادة الاسمية لهم على طرابلس وتونس والجزائر⁽²⁾.

بتقديمه إلى الأميركي ترجمة فرنسية لتفويضه بعقد معاهدات مع جميع القوى الأوروبية، كان السفير، كما فهم أدامز، «جاهزاً للتفاوض وإقامة السلام». وذكر أدامز أنه طُلب منه العودة «غداً أو بعد غد، أو أي يوم آخر ويحضر مترجماً. وسيسمع ويقترح الشروط، ويكتب إلى طرابلس وأنا قد أكتب إلى أميركا، وكل طرف قد يقبلها أو يرفضها كما يعده مناسباً»⁽³⁾.

كان الأمر ملحقاً لكلا الجانبين. «كم يستغرق هذا قبل أن يستطيع المرء الكتابة إلى

(1) المرجع السابق، 1: 121-122.

(2) أدامز، أعمال، 8: 373. بينما حُذفت تونس في رسالة أدامز إلى جيفرسون، كانت موجودة في اتصاله الآخر مع وزير الخارجية، إلى جانب المغرب.

(3) «أدامز إلى جيفرسون»، رسائل أدامز - جيفرسون، 1: 122.

الكونفرس ويحصل على رد»، كان السفير متحمسًا لمعرفة ذلك. وأجاب أدامز بأنه قد يستغرق ثلاثة أشهر، عدّها السفير «طويلة جدًا». من نفاذ الصبر هذا، استنتج أدامز «أن سعادته كان أكثر استعدادًا وتلهفًا مني للتفاوض لأنه كما توقع ربما ليكسب أكثر بالمعاهدة». لدى الدعوة للعودة مباشرة، اعترض الأميركي، واعدًا بأن «يفكر في الأمر». كان مقتنعًا بأن طلبات عبد الرحمن، عند معرفتها، ستكون «أعلى كما أخشى، مما يمكن أن نجازف به»⁽¹⁾. كانت هذه المخاوف ستثبت صحتها.

كتب أدامز في أسطره الختامية إلى جيفرسون، «كيف نحافظ على كرامتنا في التفاوض مع هذه الأمم؟»⁽²⁾ مع أنه قبل بضعة أسطر اعترف بأن السفير المسلم «رجل عاقل»⁽³⁾. وفي كتابته خلال اليوم نفسه إلى الوزير جاي، لخص أدامز مضيفه على غرار ذلك: «يبدو أن الوزير المفوض رجل ذو إدراك ومزاج جديدين»⁽⁴⁾. لا يزعجه كرم الضيافة، ثم رأى أدامز فرصة مباشرة لتحقيق هدف وطني كبير. ورأى أيضًا دبلوماسيًا جديًا مجربًا، رجلًا يمكن أن يتعامل معه.

عقد أدامز اجتماعين أكثر مع السفير، وأرسل تفاصيلهما إلى جون جاي فقط. وفي 20 شباط/فبراير، أرسل عبد الرحمن مترجمه لبدء اجتماع عند الظهر، يصفه أدامز بأن «اسمه الدكتور بينامور، وهو في الغالب يهودي إنكليزي، أقام سابقًا في شمال أفريقيا ويتحدث اللغة العربية، بالإضافة إلى الإيطالية ولغة التخاطب المشتركة»⁽⁵⁾. وعند الاجتماع الثاني، في 22 شباط/فبراير، كان أدامز مهيا للتسليم بأن المترجم «رجل محترم، ومتمكن جدًا من الإنكليزية بالإضافة إلى العربية والإيطالية». وقد عرف منذ ذلك الوقت أنها «عادة جميع سفراء شمال أفريقيا ارتباطهم الشديد باليهود، الذين يوصون بهم عمومًا»⁽⁶⁾.

كان اليهود مجموعة مهمة في شمال أفريقيا، خصوصًا بعد طردهم من أسبانيا عام

(1) المرجع السابق.

(2) المصدر نفسه، 1: 123.

(3) المصدر نفسه، 1: 122.

(4) أدامز، أعمال، 8: 373. لشكل أكثر غموضًا حول الاجتماع الأول مع سفير طرابلس، المؤرخ بشكل خاطئ عام 1785 بدلًا من 1786، الذي يفترض أن أدامز «غضب من الوقاحة التي أظهرها عبد الرحمن، مبعوث مملكة قوية لكنها بدائية، نحو الولايات المتحدة المتنورة» على الرغم من ملاحظات أدامز الإيجابية الكثيرة المعاكسة حول مؤهلات السفير وشخصيته، انظر أورين، القوة والدين والمخيلة، 26.

(5) «جون أدامز إلى الوزير جاي»، 20 شباط 1786، أعمال، 8: 374.

(6) المصدر نفسه، 8: 377.

1492 ومن البرتغال عام 1496⁽¹⁾. وتوحي التخمينات بأن نحو مئتي ألف استقروا في الأقاليم العثمانية، بتشجيع من السلاطين المسلمين. وعلى عكس اضطهادهم في العصور الوسطى والحديثة المبكرة في غالبية أوروبا الكاثوليكية والبروتستانتية، كان اليهود يعترفون في الأراضي الإسلامية بأنهم أهل الكتاب وفقاً للقرآن، ويسمح لهم بممارسة دينهم، وغالبًا ما علا شأنهم إلى مناصب مهمة في البلاطات الإسلامية، سواء في الطب أو التجارة أو الدبلوماسية. وفي شمال أفريقيا، أثبتت المؤسسة المصرفية اليهودية بكري وبوشناه أنها أساسية للتوسط في الشروط المالية للولايات المتحدة خلال مفاوضات المعاهدة في الجزائر وتونس⁽²⁾. لكن جون أدامز ربما لم يثر إعجابه، ليحكم برأيه في الخبراء الماليين اليهود في أوروبا:

يضع اليهود والمسيحيون المتحولون إلى اليهودية الآن خطة لشراء جميع أوراقنا النقدية بثلثين أو ثلاثة للجنه، ليجبرونا على أن ندفع لهم عشرين شلنًا للجنه. وسيكون هذا نهبًا أغلى من نهب الجزائريين أو مقهى لويدي⁽³⁾.

وكما كشف عبد الرحمن في الاجتماع الأول، لقد فضل اليهودي بينامور على «المرجم المعين من البلاط». ورفض اقتراح البريطاني «لأنه أسف لرؤية أن هذه الأمة لم تكن ثابتة جدًا في صداقتها مع أميركا مثل الفرنسيين»، وهذا موجز دبلوماسي دقيق جدًا⁽⁴⁾. ومع ذلك ظل أدامز حذرًا من «الدوافع الغريبة لليهود»، ملاحظًا «أن تدخّلهم لا يمكن تفاديه»، واختتم بأن «بينامور كشف بسرعة براهين كافية على أنه لم يكن يكره حصول السفير على شروط كبيرة»⁽⁵⁾. ويظل غير واضح سبب توقع أدامز أن يهوديًا سيعمل بدقة أقل في عرض نوايا المسلم الذي يستخدمه، لكن أدامز كان حذرًا جدًا من الاثنين.

عرض السفير رغبته في معاهدة سلام على أنها إثارة، مقترحًا أن «البهجة الكاملة في حياته» كانت «فعل الخير؛ وكان متحمسًا لاغتنام فرصة... وعقد صفقة كبيرة». لكنه مع ذلك حذر بأن «الوقت حرج»، وإذا تأخر المشروع «سنة أخرى، سيكون من الصعب بعد

(1) للمزيد حول وجود اليهود في طرابلس، انظر هارفي إ. غولدرغ، الحياة اليهودية في ليبيا المسلمة (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 1990).

(2) رايت وماكليود، الأميركيون الأوائل، 32، 42-43.

(3) «آدامز إلى جيفرسون»، 6 حزيران 1786، لندن، رسائل آدامز - جيفرسون، 1: 134.

(4) آدامز، أعمال، 8: 374.

(5) المصدر نفسه، 8: 377.

ذلك القيام به». وكان يجب الأخذ في الاعتبار أيضًا وجود قوى إسلامية أخرى ورعب عبودية الأسرى الأميركيين:

إذا كان يمكن الاستيلاء على عدد كبير من السفن والسجناء، فسيكون من الصعب إقناع الأنراك، وخصوصًا الجزائريين، بأن يتوقفوا. إن حربًا بين مسيحي ومسيحي كانت خفيفة، وجرى التعامل مع السجناء من الطرفين بإنسانية؛ لكن حربًا بين تركي ومسيحي كانت رهيبة، والسجناء جرى بيعهم عبيدًا. ومع أنه نفسه كان مسلمًا، فإنه يجب أن يستمر في القول بأنه عدّه قانونًا صارمًا جدًّا؛ لكنه، لعدم قدرته على تعديله، كان راغبًا في منع فاعليته، أو على الأقل، تخفيفه بقدر ما يمتد تأثيره⁽¹⁾.

من المؤكد أن شبح الأسرى الأميركيين الحاليين والمستقبليين في شمال أفريقيا هذا قد ملأ أدامز بالرعب، كما كان مخططًا.

تابع عبد الرحمن تقديم نصيحة عملية حول كيفية التفاوض مع الجزائري، أقوى دول القرصنة. وحذر من أنه كان لديهم أكثر السفن وأكبرها. وربما يرفضون معاهدة في البداية. ولكن يمكن كسبهم بترسيخ الشروط أولًا مع طرابلس، لأنه حالما «تُعقد معاهدة مع طرابلس، أو أي دولة بربرية، سيتبعون مثالها». وبهذه الطريقة فقط، وافق السفير، وكانت معاهدة قد عُقدت مع أسبانيا. ثم، بقوله «يشهد الله»، أقسم عبد الرحمن «بلحيته، وهو قَسَم مقدّس لديهم»، مصرًّا «على أن دافعه لهذه الجدية من أجل السلام على الرغم من أنه قد يحمل بعض المنفعة لنفسه، كان الرغبة في عمل الخير». والواقع، أن إنسانيته أكدت النتيجة الأكثر ربحًا لطرابلس. وعندما عرف السفير الأفريقي الشمالي أن أميركا أرسلت مبعوثًا أيضًا للتفاوض مع المغرب، «ابتهج لسماع هذا»⁽²⁾.

ذكر أدامز أنه «لا يمكن حدوث أذى من التعامل بصراحة» مع السفير. «ابتهج» عبد الرحمن برؤية مبعوث لجنة الكونغرس لعقد معاهدات مع طرابلس بالإضافة إلى المغرب والجزائر وتونس، قائلاً إنه سيتولى مفاوضة الشروط لكل من تونس وطرابلس. وكان «سيكتب أيضًا لصالح أي شخص يمكن إرساله أو يذهب معه شخصيًا، للمساعدة على

(1) المرجع السابق، 8: 374.

(2) المصدر نفسه، 8: 375.

إكمال السلام مع جميع الدول البربرية»، والذي أضاف أدامز إليه «كان أكثر مما قيل سابقاً على الإطلاق لأي سفير أو وزير في أوروبا»⁽¹⁾.

وعندما سأل أدامز عبد الرحمن بشكل محدّد عن «الشروط»، طُلب منه المجيء لرؤية السفير في منزله مساء اليوم التالي. وقبل مغادرة أدامز انتهز الفرصة لتذكير زائره بأنه على الرغم من أن «أميركا دولة واسعة، فإن السكان قليلون بالمقارنة بفرنسا وأسبانيا وإنكلترا» وأنهم «ظهروا من كوارث الحرب فقط» ويحتمل أن لديهم بضع سفن يمكن للسفن الحربية أن تستولي عليها كغنائم⁽²⁾. فهم عبد الرحمن الفكرة فوراً. وقال «لا سمح الله أن أعدّ أميركا على علاقة حاليًا، فيما يتعلق بالثروة، بهذه الأمم». وقال إنه يفضل المغادرة على أن «يفرض أي شيء بالضبط»⁽³⁾.

وعلق أدامز، المتأثر ولكن بحذر، على عبد الرحمن، «هذا الرجل إما سياسي بارع في الدهاء والحديث، أو رجل حكيم وخير. وسيكشف الوقت إن كان يخفي شخصاً مهتمًا، أو أنه في الحقيقة الفيلسوف الذي يدّعيه. وإذا كان الثاني، يبدو أن بروفيدانس قد فتحت لنا فرصة إيصال هذا العمل الشائك إلى خاتمة سعيدة»⁽⁴⁾.

على الرغم من هذا التفاؤل الحذر، ذكر أدامز بأن المال سيكون المشكلة: «إذا لم يكن المبلغ الذي حدّده الكونغرس كافيًا، سنكون في وضع حرج؛ وفي الحقيقة، إن مبلغًا أكبر لا يمكن طلبه، ما لم يجر فتح قرض جديد في هولندا»⁽⁵⁾.

عن الاجتماع الثاني، في الحادي والعشرين، ذكر أدامز في اليوم التالي، «أن السفير، المعروف لدى عدد كبير من وزراء الخارجية هنا، حسن السمعة عالميًا»⁽⁶⁾. ولكن بعد ذلك بقليل تأكدت أسوأ مخاوفه حول ثمن السلام. ووضّح عبد الرحمن بأن الشروط تختلف «وفقًا للمدة». وكان يوجد نوعان، «معاهدة دائمة» تكون أغلى من معاهدة ذات شرط ثابت. وامتدح السفير الخيار الأعلى، ناصحًا بأنه إذا انتكست المعاهدة، «قد يكون

(1) المرجع السابق.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، 8: 376.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه.

(6) المصدر نفسه، 8: 377.

صعبًا وغاليًا إحياءها». كان أدامز مرعوبًا من المبالغ التي عدّها «خارج التوقع إلى حد كبير»، وهو ما أجاب السفير عليه «بأنهم لم يعقدوا معاهدة بأقل من هذا». ووضح بأن هذا المبلغ يجب أن يعادل ما كان لحاكم طرابلس وضباطه الحق فيه قانونًا كونه حصتهم من غنائم جميع السفن المستولى عليها⁽¹⁾. كان الربح، في القرصنة كما في السلام، هو الأساسي في ذهن هذا الدبلوماسي.

كان تقييم أدامز الرسمي لوزير الخارجية أن السلام مع طرابلس، مع أنه غالٍ، لن يبعد القراصنة ببساطة، لكنه سيعمل لصالح هيئة أميركا وتمويلاتها على المدى البعيد. «إذا عُقد سلام دائم مع هذه الدول، ستنهض شخصية الولايات المتحدة فورًا في جميع أنحاء العالم. وستمتد تجارتنا وملاحتنا وثرواتنا السمكية في البحر المتوسط إلى أسبانيا والبرتغال وفرنسا وإنكلترا. وستعوض الأرباح الإضافية الفائدة بوفرة، وسيكون رصيدنا كافيًا لجميع الاحتياجات»⁽²⁾. وذكر أيضًا أن جيفرسون وصل إلى لندن في 11 آذار/ مارس، جزئيًا للمساعدة في الجهد مع طرابلس، ولكن بشكل أساسي لإنهاء مفاوضات مع البرتغال⁽³⁾. وبحضور جيفرسون كان عبد الرحمن سيلجأ إلى التبرير القرآني للصراع المستمر وحجز الأسرى الأميركيين، لكن انشغاله بالتمويلات كان سيستمر⁽⁴⁾.

جيفرسون وأدامز يتفاوضان مع عبد الرحمن، آذار/ مارس 1786

على الرغم من أن جيفرسون وأدامز وقّعا، كان واضحًا أن الثاني هو من كتب تقرير الاجتماع الرابع، وبدأ الرسالة التي بلغ طولها صفحة ونصفًا إلى جون جاي بملاحظة، «بعد وصول السيد ج. إلى لندن مباشرة، عقدنا مؤتمرًا مع سفير طرابلس في منزله»⁽⁵⁾. وربما لأنه سفير بريطانيا، الدولة التي كانوا يتفاوضون فيها، عدّ أدامز أن كتابة التقرير من مسؤوليته، لكن من المؤكد أن جيفرسون كان قد قرأ المحتويات وأقرّها.

بدأ الاجتماع وانتهى بمعضلة أميركا المالية؛ كانت الدولة الجديدة تواقّة للسلام لكنها

(1) المرجع السابق، 8: 378.

(2) المصدر نفسه، 8: 379.

(3) «توماس جيفرسون إلى جون جاي»، 12 آذار 1786، في المراسلات الدبلوماسية للولايات المتحدة الأميركية (واشنطن العاصمة: بليز ورايفز، 1837)، 3: 4-5.

(4) باركر، العم سام، 41-42؛ إروين، العلاقات الدبلوماسية، 40-42.

(5) «مندوبون أميركيون إلى جون جاي»، 28 آذار 1786، لندن، أوراق توماس جيفرسون، 9: 357.

قليلة الأموال. وأكد عبد الرحمن اختلاف الثمن بين صفقة «دائمة» ومحدودة الشروط، ناصحًا ثانية «بأن السلام الدائم هو الأفضل من جميع النواحي، لأن معاهدة مؤقتة ستترك مجالًا لطلبات متزايدة عند كل تجديد لها، وسيكون اشتراط دفعات سنوية عرضة لإخفاقات في الأداء مما سيجدد الحرب، ويكرر المفاوضات ويزيد مطالبات أمته بشكل مستمر»⁽¹⁾.

وبدا أن الثمن المطلوب حتى لسنة واحدة مذهل للأميركيين: 12,500 جنيه، زائد 10 في المئة للسفير. والسلام الدائم أكثر من ضعفي ما كان يُعدّ صفقة، مع أنها أبعد منالًا: 30,000 جنيه، زائد 3,000 جنيه للسفير، أو 10 في المئة⁽²⁾. (بالنسبة إلى القيمة الحالية نحو 2,6 مليون دولار)⁽³⁾. وكان لعبد الرحمن، عندئذٍ، حصة شخصية كبيرة نتيجة المفاوضات، حصة لم يقدم لها أي تبرير، دبلوماسي أو قرآني. وقال إنه مقابل السعر نفسه ستجري تغطية تونس أيضًا، لكن السفير لم يستطع توقُّع أي شروط ستطلبها الجزائر أو المغرب.

عند هذه المرحلة، حاول أدامز وجيفرسون تغيير موضوع المال. وذكر عبد الرحمن بأن الولايات المتحدة لم تُعدّ طرابلس أو أي أمة أخرى عدوًا. كانت تلك محاولة لإعلان السلام من طرف واحد، وربما حل المشكلة بالتعبير التقني. وكتب الاثنان، «لقد سمحنا لأنفسنا بإجراء بعض التحقيقات المتعلقة بأسس مزاعمهم لشن حرب على الأمم التي لم تسبب لها أي أذى، وعلّقنا بأننا عددنا البشر كلهم أصدقاءنا ممن لم يوجهوا إساءة لنا، ولم يقوموا بأي استفزاز نحونا»⁽⁴⁾. وكان الأمر يستحق المحاولة.

عبد الرحمن يشير إلى القرآن - والشيطان - دافعًا عن القرصنة

كان عبد الرحمن آنذاك هو من قدّم تبريرًا دينيًا منطقيًا لحالة العداء، الحالة التي حدثت بشكل ملائم أيضًا لدعم أهدافه المالية، الدبلوماسية والشخصية معًا. واعترف بأن عداء طرابلس نحو الولايات المتحدة «تأسس على قوانين النبي، وأنه مدّون في قرآنهم، وأن جميع الأمم التي لم تكن ستعترف بسلطتهم تُعدّ أئمة، وأن من حقهم وواجبهم شن

(1) المرجع السابق، 9: 358.

(2) المصدر نفسه؛ مالون، جيفرسون وحقوق الإنسان، 27-32، 51-52.

(3) يقدم باركر أسعار الصرف عندئذٍ والآن، العم سام، 42.

(4) أوراق توماس جيفرسون، 9: 358.

حرب عليهم حيثما يمكن أن يوجدوا، واستعباد جميع من يمكنهم أسرهم، وأن كل مسلم يُقتل في المعركة سيذهب بالتأكيد إلى الجنة»⁽¹⁾. من المؤكد أن ذلك كان تقديمًا انتقائيًا لتعاليم القرآن، ولكن لم يكن أي منها يعني دعوة للمناقشة حتى إذا كان الأميركيون راغبين جدًا أو مستعدين⁽²⁾.

وفي الحقيقة، كانت جميع إشارات السفير إلى القرآن دقيقة، بما فيها سوابق الحرب الوقائية ضد أهل الكتاب، وهم المسيحيون واليهود (القرآن 9: 29)؛ وأخذ الأسرى (القرآن 47: 4)؛ والمكافآت السماوية للمحاربين المسلمين القتلى (القرآن 2: 154). وربما تذكر جيفرسون بعضها من قراءته لترجمة سيل قبل إحدى عشرة سنة في فرجينيا. هل يمكنه التذكر أيضًا أن الآيات المختلفة حول الحرب كشفت في منتصف القرن السابع صراعات المسلمين في الجزيرة العربية ضد الأعداء الوثنيين المتفوقين الذين كان المسلم الصالح ملزمًا بمحاربتهم حتى الموت بعد إخفاق محاولة توبتهم (القرآن 9: 5)؟ ومن ناحية أخرى، يفترض أن الأوروبيين المسيحيين الأميركيين الآن، كونهم أهل الكتاب، يمكن قتالهم بشكل مبرر فقط حتى السيطرة عليهم. وفي حرب قراصنة البحر المتوسط، لم يكن هذا يعني الإذعان للقانون الإسلامي ودفع الجزية، أو ضربية الرأس، بل مجرد قبول الشروط الإسلامية في الجزية من أجل السلام وفدية السجناء. إلى هذا المدى كان مسعى عبد الرحمن للسلام ومعاودة مفيدة ممارسات إسلامية مقبولة⁽³⁾. وشجعت جميع المدارس الفقهية السنية فكرة أن السلام، حين يكون لمصلحة المجتمع الإسلامي، يكون بديلًا مقبولًا للحرب، حتى نوعية الحرب المعروفة بالجهاد⁽⁴⁾. ثمة بديل لكلمة «الجهاد» في ست وثلاثين آية من القرآن، تغطي أشكالًا مختلفة من الجهاد الديني، ولكن توجد عشر فقط حول الحرب بشكل واضح⁽⁵⁾.

تقليديًا، لا يُعدّ الجهاد في الإشارات إلى الحرب والقتل، تبريرًا لما كان مقتصرًا على تقويم الأخطاء أو الدفاع عن النفس: ﴿وَلَمَنْ أَنْصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾

(1) المرجع السابق.

(2) ترجم هايز هذا التأثير المتبادل بشكل مختلف، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 256-257؛ هايز، الطريق إلى مونتيشيلو، 315-316.

(3) ماجد خضوري، الحرب والسلام في الفقه الإسلامي (بالتيمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، 1955)، 100-101.

(4) إيلاندو - تاسيروين، «الجهاد»، موسوعة القرآن، 3: 41.

(5) المصدر نفسه، 3: 36.

(القرآن 42: 41)⁽¹⁾. لكن عبد الرحمن ربما أسند تصريحه عن الحرب ضد الولايات المتحدة إلى مواصلة القصف الأوروبي لطرابلس وموانئ إسلامية أخرى في القرن الثامن عشر. وقد وُضِّحَ أسير أميركي في الجزائر إلى جيفرسون أن السكان المحليين احتفظوا بكرهية خاصة ضد الأسبان «لاضطهاد الدين المحمدي» ولطرد المسلمين الذين ظلوا في أسبانيا الكاثوليكية عام 1609⁽²⁾. لكن الولايات المتحدة، كما أشار أدامز وجيفرسون، لم تكن لها علاقة بتلك الاعتداءات. (سيناقش جيمس ماديسون لاحقاً بشكل أوسع أن الولايات المتحدة لم تشارك في هذا التاريخ المسيحي الأوروبي لاضطهاد المسلمين.) ومع ذلك، فإن دول القرصنة الأفريقية الشمالية، بما فيها طرابلس، كانت تُعدّ حامية الحدود الإسلامية - على الأرض والبحر. وربما تساءل عبد الرحمن، كيف استطاعت سياسة الولايات المتحدة تجاه طرابلس أن تبدو مختلفة عن سياسة الأوروبيين أخوتها في الدين؟ ومع ذلك، ومهما يكن سليماً تبريره الديني للحرب، فالحقيقة أن العداوات، ولو أنها مفترضة، لم تكن مستمرة قط. وبفضل المعاهدات المفروضة من القوى الأفريقية الشمالية، كانت فترات السلام تتكرر كثيراً منذ القرن السابع عشر حتى بداية القرن التاسع عشر.

أغفل السفير إخبار أدامز وجيفرسون بأنه حتى التصريحات الأكثر ولعاً بالقتال في القرآن تضمنت أوامر لتحديد الصراع، مؤسّسة شروطاً مع الأعداء إذا استسلموا وطالبوا بعقد معاهدة. وكان هذا، على الرغم من كل شيء، ما حاول الأميركيون عمله برفض فكرة حالة حرب مفترضة مع طرابلس. وإذا مال إلى قبول التأكيدات الأميركية، كان يمكن أن يستشهد بآيات قرآنية مختلفة جداً، بما فيها آية تصوّر الرفض الإسلامي لبداية الصراع: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَقْسِدُوا إِيَّاهُ لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْمُقْسِدِينَ﴾ (القرآن 2: 190)⁽³⁾. ويصف القرآن الحرب في موضع آخر بأنها شيء يجب أن ينشغل

(1) باتريسيا كرون، «الحرب»، موسوعة القرآن، 5: 456. توجد آيات أخرى حول التعرض للظلم في القرآن 22: 39 ومعاقبة الظالمين، القرآن 9: 13-14. قام بجميع الترجمات محمد م. بيكتال، ترجمة، معنى القرآن المجيد: النص وترجمة توضيحية (نيويورك: اتحاد العالم الإسلامي، 1977)، 526.

(2) «ريتشارد أوبرين إلى توماس جيفرسون»، 8 حزيران 1786، في الوثائق البحرية المتعلقة بالحروب الأميركية مع قوى البرابرة: العمليات البحرية المتضمنة خلفية دبلوماسية من عام 1785 إلى 1801، 3 أجزاء (واشنطن العاصمة: مكتب مطبعة الحكومة الأميركية، 1939)، 1: 3.

(3) بيكتال، ترجمة، القرآن، 29.

المسلمون فيه، على الرغم من حقيقة أنها ﴿كُذِّبَتْ لَكُمْ﴾ (القرآن 2: 216)⁽¹⁾، ربما يكون عبد الرحمن قد أشار أيضًا إلى السورة الثانية من القرآن، حيث يوجد تأكيد مميز على قبول الاستسلام وشروط السلام مع أعداء المرء: ﴿فَإِنْ أَنْهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (القرآن 2: 192)⁽²⁾. وفي مكان آخر، يذكر النص الإسلامي المقدس، ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ (القرآن 8: 61)⁽³⁾. وتصرّ آيات كثيرة على أن القتال يجب أن ينتهي عندما يرغب عدو المرء في إنهائه: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا عَنْكُمْ فَلَمْ يَقْبَلُوا إِلَيْكُمْ أَلَيْسَ بِكُمْ أَنْتُمْ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ (القرآن 4: 90)⁽⁴⁾. وتكرّر آيات أخرى هذه المشاعر، ويدعو بعضها إلى إنجاز وترسيخ معاهدات للسلام (القرآن 2: 193، 8: 39، 9: 4، 9: 7). ولا يوجد ذكر للدفع من أجل السلام في أي من هذه الآيات.

كذلك لم يؤكد السفير أن المعاهدات مقبولة في القرآن وعلى المسلمين الالتزام بشروطها: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (القرآن 16: 91)⁽⁵⁾. لم يكن لعرض عبد الرحمن سلامًا دائمًا مع الولايات المتحدة، من النوع الأعلى ثمنًا، سابقة واضحة في التاريخ الإسلامي. واختلف الفقهاء السنّة على المدة المناسبة للمعاهدات، وبينما وافق كثيرون على سنتين كحد أقصى، حدّد آخرون أن الشروط يجب ألا تتجاوز عقدًا⁽⁶⁾. ويبدو أن فكرة السلام الدائم كانت اختراعًا أفريقيًا شماليًا بدافع مالي.

عندما وصف عبد الرحمن المكافآت السماوية للقرصنة إلى توماس جيفرسون، ربما تذكّر الأخير، كما وضّح جورج سيل في مجلده الأول، أن الحافز الديني للقتال من أجل الثواب السماوي لم يكن إسلاميًا بشكل استثنائي؛ فقد حفز على غرار ذلك كلًّا من اليهود والمسيحيين⁽⁷⁾. في أيّ حال توحى النسخة الرسمية من الرسالة إلى جاي أن جيفرسون كان تركيزه في الجزية المطلوبة أكثر مما هو في أي تبرير قرآني موجود. وتكشف نسخته

(1) المرجع السابق، 33.

(2) المصدر نفسه، 29.

(3) المصدر نفسه، 176. الإبريل واو، السلام كما يراه القرآن (القدس: المطبعة الفرنسيسكانية، 1986)، 12، 42.

(4) بيكثال، ترجمة القرآن، 87.

(5) المصدر نفسه، 272.

(6) خضوري، الحرب والسلام، 217-218.

(7) كرون، «الحرب»، موسوعة القرآن، 5: 455.

الأصلية من التقرير، المحفوظة في مراسلاته، خطأً إملائيًا فادحًا: فقد جرى تصحيح عبارة «قوانين الربح»، في النسخة الرسمية لتصبح «قوانين النبي»⁽¹⁾. ويوحى الخطأ بشكوك جيفرسون في أسباب عبد الرحمن المنطقية، وهي تتفق بدقة مع إشارات الكثيرة إلى «الجشع» و«الطمع» التي كان القراصنة معنيين بهما. وربما لم تكن تلاعبًا غير عادي بالكلمات: فبعد بضعة أشهر في رسالة من القبطان ريتشارد أوبرين، وهو أسير في الجزائر، يخبر جيفرسون، «لكن المال هو رب الجزائريين ومحمد نبينهم»، وهذا تحريف للتعبير العقائدي الإسلامي «لا إله إلا الله، محمد رسول الله»⁽²⁾.

وأخيرًا اعتقد عبد الرحمن أنه سيختم الصفقة بالخيار الأعلى، السلام الدائم، برسم صورة لما يمكن أن يتوقعه البحارة الأميركيون في هجوم للقراصنة:

قانونًا كان أول من يصعد إلى متن سفينة للعدو يجب أن يحصل على عبد واحد، أكثر من حصنه مع البقية، مما شكّل حافزًا للشجاعة والمغامرة المستميتة، وكانت عادة سفنهم الحربية الانقضاض على سفينة، وكل بحار يحمل خنجرًا في كل يد وآخر في فمه، ويقفز من على متن السفينة، مما يرعب أعداءهم كثيرًا إلى حد أن القلائل جدًّا سبق لهم أن قاوموهم، بحيث يعتقد فعلًا أن الشيطان يساعد مواطنيه، لأنهم كانوا ناجحين بشكل دائم تقريبًا⁽³⁾.

ربما كانت مغالاة جامحة لحماس القرصان القتالي بالإضافة إلى رغبته في الأسرى - والفدية التي قد يأتون بها، خصوصًا أن الحرب بقصد الربح مدانة في القرآن لأنها ممارسة الكذابين والمنافقين والكفار (القرآن 48: 15). لكنه كان حقيقيًا أن أسر السجناء، الذين قد يُقتلون أو يباعون عبيدًا أو يُفقدون، يمكن أن يقرّه النص المقدس (القرآن 33: 26-27، 47: 4). ولا يدعو للاستغراب أن السفير لم يذكر أمر القرآن للمسلمين أيضًا بإطعام السجناء بدافع الشفقة نحو الأقل حظًا (القرآن 76: 8). وبينما كان مشروعا الاحتفاظ بالملكية المستولى عليها في الحرب (القرآن 48: 15، 48: 19، 48: 20، 8: 69)، لم تكن القواعد نفسها دائمة. وخلال حياة النبي، طالب وحي بتخصيص خمس واحد من أجل الدعم المالي لأقربائه بالإضافة إلى المساكين

(1) أوراق توماس جيفرسون، 9: 359.

(2) الوثائق البحرية، 1: 3؛ لامبرت، حروب البرابرة، 118؛ كيتسن، طرابلس، 13.

(3) أوراق توماس جيفرسون، 9: 358.

(القرآن 8: 41). ومع مرور الوقت، تطورت حسابات أعقد لتقسيم المغانم، سواء الغنيمة أو الأسرى⁽¹⁾.

كان وصف السفير لتدخل الشيطان ضماناً للنجاح الإسلامي خاطئاً فعلاً. فالشيطان في القرآن مخادع، بعيداً من مساعدة المسلمين، يكمن في انتظار تضليلهم، كما فعل مع كل من آدم وحواء في جنة الخلد (القرآن 4: 76، 4: 60، 20: 120-23)⁽²⁾. ولكن حتى من دون مساعدة شيطانية، وضع السفير الأميركيين حيث أرادهم.

لم يجازف الأميركيون بأي رد على اتجاه التفكير هذا يستند إلى الدين المسيحي، مدركين أن خيارهم الوحيد كان الموافقة على الطلبات، التي لا بد من أنهم فهموها على مضض منذ البداية. ولم يسجل أدامز وجيفرسون أي تعليق على قراءة عبد الرحمن الانتقائية للقرآن. وفي الفقرة نفسها التي تذكر الابتهاال للشيطان، قالوا فقط، «لقد استغرقنا وقتاً للتفكير ووعدنا بالرد، لكننا لن نعطي أي شيء آخر، لأن تلك الطلبات تتجاوز توقعاتنا، وتوقعات الكونغرس، بحيث لا نستطيع التقدم أكثر من دون أوامر جديدة»⁽³⁾.

في الفقرة قبل الأخيرة، يوحى أدامز وجيفرسون بسبب كون هولندا المصدر المحتمل الوحيد للتمويلات اللازمة، قبل عرض تجديد مفاوضات مبعوثهم مع الجزائر والمغرب، وعلّقوا بتجهم، «ونحن نتمنى ألا يصبح مرفوضاً أكثر من هذا من تونس وطرابلس»⁽⁴⁾. وفهم أدامز وجيفرسون المأزق الذي وجدا أنفسهما فيه⁽⁵⁾. ومع أن رأيهما منقسم حول تأثير الدين في الصراع، فقد كانا على اتفاق تام بالنسبة إلى القضية النهائية. وكما علّق فرانك لامبيرت، «في الحقيقة، خلال جميع مفاوضات المعاهدة، كانت الجزية، وليس الدين، هي نقطة الخلاف»⁽⁶⁾.

حدث اجتماع أدامز الخامس والأخير مع عبد الرحمن في لندن خلال كانون الثاني/يناير 1787، الذي خطط بعده سفير طرابلس للعودة إلى الوطن. وذكر أدامز أنه لم يكن

(1) خضوري، الحرب والسلام، 119.

(2) أندرو ريبين، «الشيطان»، موسوعة القرآن، 1: 526.

(3) أوراق توماس جيفرسون، 9: 358.

(4) المصدر نفسه، 9: 359.

(5) لفرضية أن جيفرسون عدّ شمال أفريقيا «مكمن الاستبداد والفساد والتخلف»، والذي لم يلفظه المؤسس بهذه الطريقة، انظر أورين، القوة والدين والمخيلة، 26-27، 32.

(6) مقتبس في لامبيرت، حروب البرابرة، 118.

لديه توجيه من حكومته يتابع وفقه المفاوضات أو يختمها⁽¹⁾. ولم تكن لتُعقد أي معاهدة بعد هذه المفاوضات المطولة بين طرابلس والولايات المتحدة.

جيفرسون يوضح لأدامز خلافاته حول سياسة القرصنة، 11 تموز/يوليو 1786

بعد ثلاثة أشهر، اعترف جيفرسون لأدامز بأن أفكارهما حول كيفية التعامل مع القرصنة ظلت مختلفة. وباعتراهما أن «أوامرهما» من الكونغرس «تطلب منا المضي في طريق المفاوضات للحصول على السلام»، وأنه «مهما تكن آراؤنا، ستظل مكبوتة»، كما أقر أسفاً مع أنه تابع أوامره «بأمانة» و«حماسة». «ومع ذلك، لم يكن ضرورياً قط لهذا أن نتشاور معاً حول أفضل خطة للتصرف تجاه هذه الدول»، وتابع جيفرسون الاعتقاد «بأنه سيكون من الأفضل لإنجاز السلام عن طريق الحرب». ولخص مبرراته بشكل دقيق. تضمنت هذه مقترحات أخلاقية، ولكن من دون مقترحات دينية، وافترض موافقة أدامز على الأربعة الأولى، مع أن «احترام» فكر هذا المواطن من القوى الأوروبية يمكن كسبه بشكل أسهل عن طريق صياغة المعاهدات، وليس بشن الحرب:

1- إن العدالة لمصلحة هذا الرأي. 2- الشرف يفضلها. 3- ستجلب لنا الاحترام في أوروبا، والاحترام هو حامي المصلحة. 4- ستسلح الرئيس الاتحادي بأكثر الوسائل أمناً لإرغام أفرادها العابثين ومنعهم من استعمال ما سيكون أقل أمناً. وأعتقد أنك حتى الآن متفق معي.

ثم لخص جيفرسون «الخطوات التالية»، تلك «التي سنختلف فيها»:

5- اعتقد أنها أقل ثمناً. 6- فاعلة بشكل مماثل. وأطلب أسطولاً يضم 150 مدفعاً. ونصفه سيقوم بجولة دائمة. سيكلف إنشاء هذا الأسطول وتجهيزه بالرجال وتمويله لمدة 6 أشهر 450,000 جنيه إسترليني. ونفقته السنوية 300 جنيه إسترليني لكل مدفع، متضمناً كل شيء: سيصبح هذا 45,000 جنيه إسترليني في السنة⁽²⁾.

بعد عرض الحسابات المالية الأخرى، اعترف جيفرسون بأن الحرب حملت الأخطار، لكنه قيم هذا مقابل «الشك الأكبر في مدة سلام مشتري بالمال، من هؤلاء الناس، ومن

(1) باركر، العم سام، 42.

(2) «جيفرسون إلى أدامز»، 11 تموز 1785، رسائل أدامز - جيفرسون، 1: 142.

الداي البالغ 80 سنة من عمره، ومن أمة، على فرضية شراء السلام، ليس لها قوة على البحر لفرض مراقبته⁽¹⁾. لم يكن قلقاً لا مبرر له حول حاكم الجزائر البالغ عمره ثمانين سنة، الذي لا يحتمل أن تنهي نهاية حياته حكمه فحسب بل ستلغي ترتيبات معاهدته أيضاً.

كان جيفرسون متفائلاً بالآلات تتحمل الولايات المتحدة «عبء هذه الحرب كله»، لأن نابولي ستندخل إليها وربما البرتغال. وكان لديه أمل كبير غير عادي: «بأن اتفاقية قد تُعقد بين البرتغال ونابولي والولايات المتحدة يمكن فيها توزيع عبء الحرب عليها وفقاً لثروتها المتوقعة، ويجب تحديد أجلها حين تشارك الجزائر في السلام مع الثلاث كلها بشروط مماثلة». وتصور أكثر أن قوى أوروبا الأخرى (ما عدا فرنسا وإنكلترا وهولندا وأسبانيا) «ستدخل التحالف عاجلاً أم آجلاً»، وتزيد فاعليته وتوزع التكاليف أكثر⁽²⁾.

ولمعرفته بأن أفكارهما مختلفة جداً حول المسألة، كان جيفرسون حذراً من ألا يسيء إلى أدامز، سامحاً بأن يشاركه أفكاره ليظهر أن «شكلاً من المنطق» قد دفعه إلى هذا الحد، «وليس بتوقع تغييرهم لرأيك». واعترف حتى بلطف لأن «الحقائق نفسها أثرت فينا بشكل مختلف»، قاده هذا بتواضع «إلى الشك في وجود خطأ في عملية محاكمتي العقلية مع أنني لست قادراً على اكتشافه»⁽³⁾. ولكن مهما يكن مذهباً، فإنه كان أقل مباشرة حول مدى وصوله بخططه من أجل قوة بحرية لمعارضة القرصنة. ومن دون معرفة أدامز، في وقت سابق من تموز 1786، بدأ جيفرسون بالعمل سراً في فرنسا لإدراج دعم دولي من أجل قوة بحرية دولية لقمع القرصنة في البحر المتوسط. كانت الفكرة، المتطلعة للقرن الثامن عشر، في الحقيقة قد اقترحها أولاً بنجامين فرانكلن، الذي لاحظ بشكل غير رسمي أنه من مصلحة القوى الأوروبية توحيد قواتها ضد القرصنة⁽⁴⁾. وثمة دليل على أن جيفرسون قدّم خطته بشكل خاص من أجل اتحاد بحري في 4 تموز/ يوليو 1786، إلى ديل بيو، وزير نابولي المفوض إلى فرنسا. والنسخ الوحيدة الباقية من اتفاقيته المقترحة ضد الدول البربرية هي باللغتين الفرنسية والإيطالية⁽⁵⁾.

(1) المرجع السابق.

(2) المصدر نفسه، 1: 143.

(3) المصدر نفسه.

(4) إروين، العلاقات الدبلوماسية، 48.

(5) «اتفاق جيفرسون المقترح للقوى ضد دول البرابرة: ملاحظة تحريرية»، أوراق توماس جيفرسون، 10: 560-561.

ناقش جيفرسون هذه الخطة أيضًا مع لافاييت، الذي اقترحها في 22 تشرين الأول/أكتوبر 1786، من دون ذكر دور جيفرسون، إلى الرئيس جورج واشنطن⁽¹⁾، بالإضافة إلى جون جاي، الذي حث على عرض الفكرة أمام الكونغرس. وكما استتج جوليان بويد، ربما اختار جيفرسون إبعاد تأليفه عن أدامز، لمعرفته أنه «كان يمكن فقط أن يؤكد اختلاف الرأي» بينهما وبين المجلس التشريعي، معتقدًا أنه «سيضعف تقديم الخطة إلى الكونغرس»⁽²⁾.

دعت اتفاقية جيفرسون أي أمة راغبة للعمل «بشكل منسجم» ضد دول القرصنة في شمال أفريقيا، «بداية بالجزائريين». ولم يكن هدفه أقل من «إرغام دول القرصنة على سلام دائم، من دون ثمن، وضمان ذلك السلام في ما بينها»⁽³⁾. وكان هذا سيتحقق بالتأثير الرادع لدوريات الحراسة في البحر المتوسط، وليس بقصف أهداف أرضية أفريقية شمالية. وحالما توافق الجزائر على سلام دائم، سيتجه اهتمام التحالف البحري إلى دول القرصنة الأقل تهديدًا. ومع أن جيفرسون لم يطالب بثناء عام للفكرة، فقد نسخ هذا الاقتراح في سيرته الذاتية، لكن الوزير جاي والكونغرس لم يقتنعا للأسف، «لذلك لم ينجح»⁽⁴⁾.

مشكلة الرهائن: جيفرسون يُعدّ الكهنة الكاثوليكين وسطاء

في 25 تموز/يوليو 1785، أسر القراصنة الجزائريون السفينة ماريا من بوسطن قرب رأس سانت فنسنت، جنوب البرتغال. وبعد خمسة أيام، استولى قراصنة من القوة نفسها على السفينة دولفين من فيلادلفيا عند لشبونة⁽⁵⁾. لم تكن النتيجة مجرد خسارة السفينتين والحمولة فحسب، بل سجن واحد وعشرين مواطنًا أمريكيًا⁽⁶⁾. كان يمكن لإدراك أدامز وجيفرسون لهذه الحالة عند التفاوض خلال السنة التالية في لندن أن يثير إحباطهما فقط لعدم تفويض الكونغرس لهما بتقديم فدية. ومع ذلك عندما وصل المبعوث الأمريكي جون لام إلى الجزائر في آذار/مارس 1786، طلبا منه عدم عرض أكثر من مئتي دولار لكل رجل، وهو مبلغ اعتقدا

(1) المرجع السابق، 10: 562-563.

(2) المصدر نفسه، 10: 564.

(3) جيفرسون، «اتفاق مقترح ضد دول البرابرة»، قبل 4 تموز 1786، أوراق توماس جيفرسون، 10: 567.

(4) جيفرسون، «السيرة الذاتية»، في الحياة والكتابات المختارة، 63-67.

(5) كيتسن، طرابلس، 11.

(6) ولسن، «سجناء أميركيون»، 320.

أن في إمكانهما تبريره⁽¹⁾. لكن الداوي الجزائري كان يطلب 59,486 دولارًا للرجال الواحد والعشرون كلهم، مع 18,000 دولار للقادة وأقل بكثير لكل من البحارة العاديين⁽²⁾.

كان مصير السجناء لا يزال معلقًا عندما عاد جيفرسون إلى باريس بعد المفاوضات المخففة في لندن. وعندئذٍ اتجه إلى نظام الثالوث المقدس وتحرير الأسرى، المعروف باسم Mathurins، للمساعدة⁽³⁾. كان للنظام الكاثوليكي أعضاء في جميع أنحاء شمال أفريقيا ومقر في باريس. وتمنى جيفرسون أن يقوموا بدور وسطاء سرّيين لتحرير السجناء الأميركيين في الجزائر. ووافقوا على عمل هذا في فترة مبكرة من عام 1787، لكن جيفرسون ظل في انتظار الأموال. وخلال ذلك بدأ يتظاهر علنًا بأنه فقد الاهتمام بالسجناء الأميركيين، متمنيًا بذلك تخفيض ثمن فديتهم⁽⁴⁾. لكن هذا الموقف لم يؤثر في أحد إلا السجناء أنفسهم، الذين يشعروا. وكتبوا له «بعتاب بالغ الحزن»⁽⁵⁾. ولم يتم تأمين الأموال أخيرًا من هولندا حتى أوشك جيفرسون على العودة إلى الولايات المتحدة في آب/أغسطس 1789. ولكن، في ذلك الوقت كانت الثورة الفرنسية قد وضعت حدًا لنظام Mathurin، ومعه الآمال الأميركية في التوسط لهم⁽⁶⁾. وكانت مجموعة الواحد والعشرين بحارًا التي أسرتها الجزائر عام 1785 ستظل محتجزة إحدى عشرة سنة. وتم تحرير اثنين منها بتبرعات خاصة؛ وكان النصف تقريبًا سيموتون من المرض في انتظار حريتهم⁽⁷⁾.

جيفرسون وأدامز والقرآن

كما رأينا، اختلف جيفرسون وأدامز حول أفضل علاج لأزمة القرصنة. واختلفا أيضًا حول الدور الذي أدّاه الدين في هذا. وبينما تبني جيفرسون وجهة النظر الواقعية بأنها مسألة انتهازة مالية بسيطة، كان أدامز مهياً لرؤية عنصر صراع ديني، مهما يكن قد فكر

(1) إروين، العلاقات الدبلوماسية، 27-28.

(2) المصدر نفسه، 38 رقم 2.

(3) المصدر نفسه، 11.

(4) المصدر نفسه، 45.

(5) المصدر نفسه مقتبس، 45 رقم 41.

(6) المصدر نفسه، 44؛ كينسن، طرابلس، 13.

(7) كانت حالات تفشي الطاعون الدبلي وذات الرئة شائعة في شمال أفريقيا في القرن الثامن عشر؛ انظر هـ. ج. بارني، سجناء الجزائر: وصف للحرب الأميركية الجزائرية المنسية، 1785-1787 (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1966)، 86.

في تبريرات عبد الرحمن القرآنية. ومن المثير للاهتمام، إذا، اعتبار أن جهود كل رجل أن تكون غاية فهم دين خصوم الأمة.

اشترى جيفرسون قرآنه، قبل إحدى عشرة سنة من تحوّل القرصنة إلى قضية دبلوماسية عملية وتعرض توقيعه بالأحرف الأولى على نسخته للتدقيق، مقدّمًا أدلة مثيرة ليس على اهتمامه بالرجوع إلى الكتاب المقدّس فحسب، بل على مصدر النسخة التي بقيت أيضًا. وفي الحقيقة، قد توضح مقابله في لندن مع سفير طرابلس لماذا وضع أحرف اسمه الأولى على نسخته من ترجمة سيل حيث فعل ذلك بالضبط قرب الآيات التي تشير إلى الحرب. ثمة ظروف مختلفة ممكنة لعمل ذلك.

أولاً، بافتراض أن قرآن جيفرسون نجا من حريق عام 1770 وبقي في مكتبته بفرجينيا، ربما يكون قد وقع بأحرف اسمه الأولى على الكتاب في وقت ما بعد عودته عام 1789 إلى الولايات المتحدة، قبل أن يصبح وزيرًا للخارجية عام 1790. وربما يكون عندئذٍ قد وضع أحرف اسمه الأولى تحت آيات سورة القرآن الرابعة التي تفصّل أهمية القتال «في سبيل الله»، والحكمة بأن الذين يجاهدون بهذه الطريقة «مفضلون» عند الله لعملهم (القرآن 4: 94-96). كذلك ربما تأثر بحيث ميز هذه الآيات بالذات في وقت لاحق ما، ربما عام 1801، عندما واجه وهو رئيس خيار إن كان سيدخل الحرب ضد طرابلس أم لا⁽¹⁾.

ولكن إذا فقد جيفرسون قرآنه ذا المجلدين في حريق عام 1770، ربما انتهاز فرصة وجوده في لندن لشراء نسخة بديلة. ولا يوجد دليل مسجل على هذا. وما يظل مؤكدًا هو أنه في المجلد الأول، الصفحة 113، كتب جيفرسون أحرفه المميزة «T» و«I» في أسفل الصفحة (متبعًا ممارسة القرن الثامن عشر في استعمال «I» اللاتينية بدلًا من «J» في اسم جيفرسون)⁽²⁾.

(1) يصير بعض الكتاب المعاصرين على أن جيفرسون اشترى قرآنه ردًا على قضية القرصنة الأفريقية الشمالية. ويبدو هذا غير محتمل مع الأخذ في الاعتبار أن هذه المشكلة الدبلوماسية لجيفرسون يعود تاريخها إلى إحدى عشرة سنة بعد شرائه الكتاب عام 1765، وليس مقابله مع سفير طرابلس عام 1786. لمثال عن هذه الفرضية، انظر صموئيل بلومفيلد، «قرآن توماس جيفرسون»، الأميركي الجديد، 1 أيلول 2010، وكرستوفر هيتشنز، «قرآن جيفرسون»، السجل، 9 كانون الثاني 2007.

(2) جورج سيل، ترجمة، القرآن، المدعو عمومًا قرآن محمد، مترجم إلى اللغة الإنكليزية من اللغة العربية الأصلية؛ مع ملاحظات توضيحية، مأخوذ من أكثر المعلقين مصداقية، أضيف له حوار تمهيدي، جزآن (لندن: ل. هوز، و. كلارك، ر. كولنز، وت. ولكوكس، 1764)، قسم الكتب النادرة والمجموعات الخاصة، مكتبة الكونغرس، 1: 113؛ هايز، الطريق إلى مونتيسيلو، 6-7.

من الممكن أيضًا، ولو أنه أقل احتمالًا، أنه قرر بشكل عشوائي أين يشير إلى ملكيته للكتاب عندما اشتراه أولاً عام 1765. ولم يترك أي ملاحظات أخرى في نسخته.

AL KORAN. 113
 curse him, and shall prepare for him a great punishment. O true believers! when ye are on a journey in defence of the true religion, justly discern ye shall happen to meet, and say not unto him: 'Salute thee, Thou art not a true believer' - the accidental goods of the present life - which God is much spoil. Such have ye formerly - but God hath been gracious unto you - ye make a just discernment, for God is well acquainted with that which ye do. Those believers who sit still at home, not having any hurt, and those who employ their fortunes, and their persons, for the religion of God, shall not be held equal. God hath preferred those who employ their fortunes, and their persons, in that cause, to a degree of honour above those who sit at home: God hath indeed promised every one paradise, but God hath preferred those who fight for the faith before those who sit still, and hath given unto them a great reward, by degrees of honour conferred on them from him, and by granting them his grace, and mercy; for God is indulgent and

understand not the meaning of damnation, (for the general doctrine of the Christians is that none who profess the faith shall continue in hell) but only a long space of time. [Not unto him who salutes] [He is not a true believer] [Hence that he only feigns to believe, that he might escape from you. The commentators mention more instances than one, of men slain and plundered by Mohammed's men under this pretext, and who, when they declared themselves infidels by repeating the usual words, and saluting them; which reason this passage was revealed, to prevent such rash judgments for the future.]

this life;] That is, being willing to judge him an infidel, only that ye may kill and plunder him.

a Such were ye formerly, &c.] viz. At your first profession of Islamism, before ye had given any demonstrations of your sincerity and zeal therein.

• Not having any hurt;] i. e. Not being disabled from going to war by sickness, or other just impediment. It is said; that, when the passage was first revealed, there was no such exception therein, which occasioned Ebn Omr Ma'f' on, on his hearing it repeated, to object, And what if I should be blind? Whereupon Mohammed, falling into a kind of trance, which was succeeded by strong agitations, pretended he had received the divine direction to add these words to the text (2).

Vol. I.

(1) B. B. B. B. (2) B. B. B.

J. I.

merciful.

الصفحة 113 من قرآن جيفرسون مع أحرف اسمه الأولى مكتوبة في الأسفل.

في المقابل كان جون أدامز، مع كل اهتمامه بالدين، قد أظهر مجرد اهتمام متأخر إن لم يكن فاترًا بالتأكيد حول القرآن. ولم يكن سيشتري نسخة من النص المقدس حتى عام 1806، بعد خمس سنوات من نهاية رئاسته، وبعد عشرين سنة من مفاوضاته مع سفير طرابلس. ولم يكن النص الذي اشتراه في النهاية، والمحفوظ الآن في مجموعة كتبه بمكتبة بوسطن، ترجمة سيل الإنكليزية بل الطبعة الأميركية الأولى لكتاب الإسلام المقدس، المطبوع عام 1806 في سبرينغفيلد، ماستشوستس، استنادًا إلى ترجمة سابقة ممتلئة بالأخطاء عن العربية عبر الفرنسية جرت في منتصف القرن السابع عشر⁽¹⁾. وقبل امتلاكه بفترة طويلة، في عام 1797 كان الرئيس أدامز سيوقع معاهدة السلام الأميركية الأولى مع طرابلس.

(1) القرآن، المدعو عمومًا قرآن محمد (سبرينغفيلد، ماستشوستس: هنري بروير لأيزايا توماس، 1806)، مكتبة جون أدامز، مكتبة برسطن العامة.

ربما كان جيفرسون قد ألهم لتدقيق إشارات عبد الرحمن القرآنية، كي يفهم إيديولوجية معارضيه العسكرية بشكل أفضل، لكنه لم يفهم قطّ الصراع مع القوى الأفريقية الشمالية من منطلق ديني قبل كل شيء. وفي الحقيقة، فإن الإشارة الوحيدة إلى «الجهاد المقدّس» في كتاباته الضخمة تتعلق بالصراع الوحيد الذي عدّه جيفرسون مقدّساً حقّاً: «لأنه إذا سبق وجود جهاد مقدّس، فهو الذي أنقذ حرياتنا ومنحنا الاستقلال»⁽¹⁾. وفي فترة كتابته لهذه الكلمات عام 1813، كان قد شن حرباً ضد طرابلس خلال فترته الرئاسية الأولى (1801-1805) ووقع معاهدة سلام مع تلك السلطة عام 1806، في بداية فترته الثانية. وربما كان نتيجة ما جمعه من القرآن أنه فهم أزمة القرصنة الأفريقية الشمالية أولاً من الناحية الاقتصادية والعسكرية والدبلوماسية. ومع ذلك خلال رئاسته، كان الدين، دينه ودين حكام قوى القرصنة الأفريقية الشمالية معاً، سيبدو عاملاً مؤثراً في إجراءاته الدبلوماسية.

المسلمون في الخارج وفي الوطن يتناقشون حول الدستور، 1787

بعد فترة قصيرة من إخفاق جيفرسون وأدامز في التفاوض لمعاهدة فاعلة مع طرابلس عام 1786، وبينما استمرت معاناة الأسرى الأميركيين في شمال أفريقيا، تبنّى النقاش الوطني مركز اهتمام جديدًا: الدستور المقترح عام 1787. كان توماس بيلي، وهو مؤرخ دبلوماسي، قد صرّح بأن داي الجزائر ربما يستحق ثناء «غير مباشر» بصفته أحد «الآباء المؤسسين» للولايات المتحدة لأن محنة الأميركيين السجناء فعلت الكثير لإثبات الحاجة إلى دستور اتحادي جديد، مع نظام ضريبي يمكنه جمع الأموال لدفع فديتهم⁽²⁾. وقُدّم اتحادي من كارولينا الشمالية، اسمه هيو ولیمسن، فكرة مماثلة عام 1788، مؤكّداً أنه من دون بحرية لا تستطيع الولايات المتحدة تفادي قراصنة الجزائر الذين يمكن ذات يوم أن يهاجموا ساحل ولايته⁽³⁾.

بينما كان الدستور الجديد سيلبي الحاجة إلى رد فاعل للتهديدات الفعلية من مسلمي شمال أفريقيا، وجد الاتحاديون أنهم يدرؤون المخاوف حول إمكانية أن يسبب الدستور تهديداً من مسلمين متخيلين في الوطن. وخشي المناوئون للاتحاديين أن تفتح الوثيقة

(1) «توماس جيفرسون إلى جون ويلز إيس»، 6 تشرين الثاني 1813، في فورد، كتابات توماس جيفرسون، 9: 416.

(2) مقتبس في بيلي، تاريخ دبلوماسي، 65.

(3) مارشال سملسر، الكونغرس يؤسس البحرية، 1787-1798 (نوتردام: منشورات جامعة نوتردام، 1959)، 9، 20 رقم 15.

المقترحة الباب لمواطنين مسلمين مستقبليين - وربما لرؤساء حتى. وكان قبول التعددية الدينية التي تصوّرها الدستور، بما فيها إلغاء الاختبار الديني لمنصب اتحادي، يعني المجازفة ليس بشخصية الأمة المقتصرة على البروتستانتية فحسب، بل حتى إمكانية أن غير البروتستانتين حين ينالون حقًا سياسيًا كاملاً، مهما يكن بعيداً، قد يمارسون السلطة في النهاية على غالبية بروتستانتية أميركية. كان هذا بالضبط نوع الظلم الذي هرب منه بعض البروتستانتين إلى أميركا. وهكذا أوصى المناوئون للاتحاديين مندوبيهم بإقرار اتفاقيات مصدّقة لتأكيد ضمان واضح لحقوقهم الخاصة بالضمير، التي كانت غائبة عن الوثيقة موضع النقاش.

لم يكن النقاش حول الدين والحقوق السياسية في أي مكان متقدماً، أو محتفظاً بسجله المفصل الأفضل، أكثر مما في اتفاقية هيلزبورو، كارولاينا الشمالية، الرسمية. وهناك، كما يستكشف الفصل القادم، أصبح المدافعون الاتحاديون الرئيسون عن الدستور بشكل موسع المؤيدين الأوائل والأكثر حماساً للمواطنين المسلمين المستقبليين ومساواتهم السياسية.

الفصل الخامس

هل يمكن لمسلم أن يصبح رئيسًا؟ الحقوق الإسلامية وإقرار الدستور، 1788

ثمة باب فُتح لليهود والأتراك والكفار لدخول الوظائف العامة، وتولّي منصب رئاسة حكومة الولايات المتحدة.

مجهول مناوئ للاتحاديين، ماستشوستس، شباط/ فبراير 1788

ولكن يجب الاعتراض على أن الشعب الأميركي يمكن، ربما، أن يختار ممثلين ليس لهم دين مطلقًا، وأن الوثنيين والمحمديين يمكن قبولهم في الوظائف. ولكن كيف يمكن استبعاد أي مجموعة من الرجال، من دون إلغاء مبدأ الحرية الدينية الذي نحن أنفسنا أكدناه بحماسة بالغة؟

جيمس آيرديل، اتحادي، كارولاينا الشمالية، تموز/ يوليو 1788

في رسالة إلى توماس جيفرسون في باريس خلال تشرين الأول/ أكتوبر 1788، حذّر جيمس ماديسون في نيويورك «من أن أحد الاعتراضات في نيو إنغلند كان أن الدستور يمنع الاختبارات الدينية فتح الباب لليهود والأتراك والكفار»⁽¹⁾. وأكد ماديسون بشكل واضح أن هذه المخاوف من موظفي الحكومة غير البروتستانتيين كانت سخيفة، لكنهم لم ينتزعوا أي تعليق من جيفرسون، الذي كان عام 1776 قد سجل في ملاحظاته دعمه لوك

(1) «ماديسون إلى جيفرسون»، 17 تشرين الأول 1788، في جيمس مورتن سميث، إعداد، جمهورية الرسائل: المراسلة بين توماس جيفرسون وجيمس ماديسون، 1776-1826، 3 أجزاء (نيويورك: و. و. نورتن، 1995)، 1: 564.

للحقوق الدينية والمدنية للمسلمين، إلى جانب اليهود والوثنيين⁽¹⁾. ولم يكن في إمكانه نسيان أنه في عام 1779 «سيطرت» معارضة مشروع قانونه لترسيخ الحرية الدينية على صحيفة فرجينيا وأثارت القلق حول القضية نفسها التي كان ماديسون يميل إلى رفضها⁽²⁾. ويتأكد «أن جميع الأشخاص سيكونون أحرارًا للتعبير عن آرائهم في أمور الدين، والدفاع عنها بالنقاش، وأن الأمر نفسه لن يضعف أو يوسع أو يؤثر في أهليتهم المدنية على الإطلاق»⁽³⁾، كان مشروع قانون جيفرسون في الحقيقة قد فتح الباب، نظريًا على الأقل، لإمكانية مساواة سياسية عدّها الكثيرون مستحيلة.

كان أحد نقاد فرجينيا جيفرسون في ذلك الوقت، بكتابه تحت الاسم المستعار «مسيحي اجتماعي»، قد حذّره حول الحاجة إلى قوانين تدعم أميركا المسيحية البروتستانتية كليًا. وميز بين التسامح مع غير المسيحيين (التحرر من الاضطهاد، وليس الحرية الدينية)، الذي يمكن أن يقرّه، والمساواة السياسية، التي لا يستطيعها: «إذا كان يوجد قلائل من اليهود أو المحمديين أو الملحدين أو المؤمنين العقلانيين بيننا، مع أنني لن أرغب في تعذيبهم أو اضطهادهم بسبب آرائهم، فإن استبعادهم هكذا من وظائفنا العامة متعقل وعادل»⁽⁴⁾. وكان عمل ذلك ضروريًا «لمنعهم من نشر آرائهم الفردية وتشويش المجتمع»⁽⁵⁾. كان وصول غير البروتستانتين إلى مواقع السلطة الحكومية يمكن ذات يوم أن يسبب سيطرتهم على الغالبية البروتستانتية، التي يجب تفادي حتى أبعد احتمال لها بأي ثمن، كما ناقش معارضو جيفرسون. ووفقًا لذلك، تم إرسال عريضة في تشرين الثاني/نوفمبر إلى المجلس التشريعي في مقاطعة أمرست، فرجينيا، تطالب بالأيّسمح لكاثوليكي، «أو يهودي أو تركي أو كافر» بأن يتولى موقعًا مدنيًا أو عسكريًا في الولاية⁽⁶⁾.

بينما ظل جيفرسون في باريس، وهو يحاول صياغة معاهدات مع القوى الأفريقية

(1) جوليان ب. بويد وآخرون، إعداد، أوراق توماس جيفرسون، 40 جزءًا (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 1950 -)، 1: 548. مستشهد بها في ما بعد باسم أوراق توماس جيفرسون.

(2) مقتبس في توماس إ. بكلي، الدولة والكنيسة في فرجينيا الثورية، 1776-1787 (شارلوتسفيل: منشورات جامعة فرجينيا، 1977)، 49.

(3) أوراق توماس جيفرسون، 2: 546.

(4) صحيفة فرجينيا الرسمية، 18 أيلول 1779.

(5) المصدر نفسه؛ بكلي، الدولة والكنيسة، 50.

(6) مقتبس في بكلي، الدولة والكنيسة، 51.

الشمالية والأوروبية، ساعد ماديسون على صياغة الدستور الجديد في الوطن ودعمه، حيث دخلت الخشية القصوى من أن يصبح مسلم رئيسًا النقاش الوطني حول ضرورة الاختبار الديني، ليس في أي مكان أكثر صخبًا من نيو إنغلند. وفي ماستشوستس كتب مناوئ للاتحاديين من ووتر في الجزء الغربي من الكومنولث في شباط/فبراير 1788، معبرًا عن خشيته من أنه من دون مشروع قانون لحقوق الإنسان، ستكون حرية الضمير معرضة للخطر. لكن المؤلف المجهول كان قلقًا حول الحرية الدينية للمسيحيين فحسب. وكتب أنه من دون اختبار ديني في الدستور، «ثمة باب فُتح لليهود والأثراك والكفار لدخول الوظائف العامة، وتولي مناصب رئاسة حكومة الولايات المتحدة»⁽¹⁾. خلال ذلك، في أوراكل فريمان خلال الشهر نفسه، حذرت مقالة مناوئة للاتحاديين موجهة إلى «سكان نيوهامشير» بأنه وفقًا لهذا الدستور «ربما يصبح لدينا بابوي، محمدي، مؤمن عقلاني، نعم وملحد على دفة قيادة الحكومة»⁽²⁾.

كان القلق نفسه سيتدرد طوال نقاش إقرار نيوهامشير، الذي أثار خلاله على الأقل مندوب واحد إلى مؤتمر الولاية فعلاً شبح رئيس مسلم⁽³⁾. وفي رسالة خاصة إلى صديق في ماستشوستس، ذكر جون سوليفان من دورهام، وهو مؤيد للدستور وجنرال سابق في الحرب الثورية، حادثة بين «نماذج مختلفة من براعة نيوهامشير»⁽⁴⁾. وكونه رئيس المؤتمر، كان سوليفان قادرًا على رصد جميع النقاشات حول إلغاء الاختبارات الدينية، التي استمرت يومًا كاملاً تقريبًا في حين كافح مناوئو الاتحاديين لقصر المناصب الحكومية على البروتستانتين⁽⁵⁾. ولسوء الحظ، لم يُحفظ بهذه النقاشات كلها⁽⁶⁾. في أي

(1) «خطاب من مراقب، رقم 1»، مجلة ووتر، 8 شباط 1788، في هيرت ج. ستورينغ، إعداد، المناوئ الكامل للاتحاديين، 7 أجزاء (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 1981)، 4: 232.

(2) «صديق لحقوق الشعب»، في المناوئ الكامل للاتحاديين، 4: 242.

(3) يمكن العثور على رفض مماثل «للمسيحيين أو الوثنيين أو المحمديين أو اليهود» في مقالة مناوئة للاتحاديين «المزاع الاتحادي»، 12 كانون الثاني 1788، في المناوئ الكامل للاتحاديين، 2: 295.

(4) «رسالة جون سوليفان إلى جيرمي بيلناب»، 26 شباط 1788، في مجموعات جمعية ماستشوستس التاريخية، الحلقة السادسة، 9 أجزاء (بوسطن: جمعية ماستشوستس التاريخية، 1891)، 4: 394. انظر أيضًا جير. ر. دانييل، «الإيديولوجية والسلوك القاسي: إقرار الدستور الاتحادي في نيو هامشير»، في نيو هامشير: الولاية التي جعلتنا أمة: احتفال الذكرى المئوية الثانية للدستور الأميركي، إعداد وليم م. غاردنر، فرانك س. ميفرز، وريتشارد ف. أبتن (بورتموث، نيو هامشير: بتر. راندل، 1989)، 8.

(5) دانييل، «الإيديولوجية والسلوك القاسي»، 12.

(6) جوناثان إليوت، إعداد، النقاشات في اتفاقيات عدة ولايات حول تبنى الدستور الاتحادي، كما أوصت به الاتفاقية العامة في فيلادلفيا، عام 1787، 5 أجزاء (فيلادلفيا: ج. ب. لينيكوت، 1888)، 2: 203-204.

حال، سجل سوليفان، ببعض السخرية، إصرار مندوب على ضرورة فرض تقديم مرشحي الرئاسة للاختبار على الأقل، وإلا فإن «تركياً ويهودياً وكاثوليكياً، والأسوأ من الجميع، المؤمن بالخلاص الشامل، قد يصبح رئيس الولايات المتحدة الأميركية»⁽¹⁾.

كانت عقيدة الخلاص الشامل تُعدّ هرطقة لدى غالبية الطوائف البروتستانتية وخطيرة مثل الإيمان العقلاني⁽²⁾. وكان ربط المؤمن بالخلاص الشامل مع «تركي» أو مسلم يمثل ذروة الإساءة البروتستانتية والافتراء الطائفي المطلق، مع أن التهديد بمجيء رئيس مؤمن بالخلاص الشامل أو يهودي أو كاثوليكي يُعدّ بوضوح على نحو هامشي أكثر احتمالاً من رئيس مسلم. ومع ذلك فإنّ الخوف كان من أن أفراداً من جميع هذه الأديان يشكّلون تهديداً خصوصاً للبروتستانت الأميركيين في السيطرة الحكومية⁽³⁾.

هل يمكن لمسلم فعلاً أن يصبح رئيس الولايات المتحدة الأميركية؟ فقط إذا أقرت على الأقل تسع من الولايات الثلاث عشرة الدستور، بما في ذلك المادة 6، القسم 3، الذي أعلن:

سيكون أعضاء مجلس الشيوخ والنواب المذكورون آنفاً، وجميع أعضاء هيئات الولاية التشريعية الكثيرة، وجميع الموظفين التنفيذيين والتشريعيين، في كل من الولايات المتحدة والولايات المتعددة، ملزمين بالقسم أو التأكيد بدعم هذا الدستور؛ ولكن لن يُطلب أي اختبار ديني أبداً كمؤهل لأي وظيفة أو ائتمان عام تحت الولايات المتحدة.

بدا القسم على دعم الدستور، القسم المدني بدلاً من الاختبار الديني من النوع الفاعل آنذاك في جميع الولايات، أنه الحل للنظام البروتستانتية لدى بعضهم⁽⁴⁾. ومع

(1) «رسالة جون سوليفان»، مجموعات جمعية ماستشوستس التاريخية، 4: 394.

(2) وليم ج. ماكولغلين، معارضة نيو إنغلند، 1680-1883، جزءان (كمبردج، ماستشوستس: منشورات جامعة هارفارد، 1971)، 2: 717-720.

(3) لاحظ هذا الميل أولاً بين البروتستانتين لتأكيد تفوقهم على طوائف بروتستانتية أخرى بالإضافة إلى الكاثوليك والمؤمنين العقلانيين والتوحيديين في توماس س. كيد، «أهل الاقتداء بمحمد أسوأ من الشيطان؟» استعمالات أميركية مبكرة للإسلام، تاريخ الكنيسة 72، رقم 4 (كانون الأول 2003): 767، 774، 776، 787؛ توماس س. كيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام: الثقافة الإنجيلية والمسلمون من الفترة الاستعمارية إلى عصر الإرهاب (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 2009)، 8-9.

(4) لاحظ خطاب الخوف المناوئ للاتحاديين هذا ضد غير البروتستانتين، بمن فيهم المسلمون، جيرارد ف. برادلي، «فقرة الاختبار غير الديني ودستور الحرية الدينية: آلية عملت وحدها»، مراجعة قانون حالة الاحتياطي الغربي 37 (1986-1987): 710. غياب الاختبار الديني «سبق كثيراً الممارسة الإنكليزية الأميركية المعاصرة»، كما يؤكد أخيل ريد أمار، دستور أميركا: سيرة ذاتية (نيويورك: راندوم هاوس، 2005)، 166.

كون أنه يتأصل بشكل أساسي «الحرب الطائفية البروتستانتية» - الخوف من أن تسيطر مجموعة على الآخرين وتستبعدهم - كثرت الاستنتاجات العنيفة مع هذا في مخيلة بعض المندوبين⁽¹⁾. وكان الاتحاديون والمناوئون للاتحاديين معًا يشيرون إلى المسلمين لتهدة المخاوف أو لإذكائها على التوالي حول مصير الهيمنة البروتستانتية.

بشكل غير مقصود كليًا، آنذاك، أنبأ إلغاء الاختبار الديني برؤية جديدة، رؤية حول مستقبل يتضمن المواطنين المسلمين، بالإضافة إلى مواطنة أقليات اليهود والكاثوليك المعروف وجودهم في الدولة. وكانت دراسات سابقة عن تلك المجموعات في الجمهورية المبكرة قد تعاملت مع وجود المسلمين إلى جانبهم بهذه اللغة السياسية المنمقة على أنه عرضي أو مهين أو غير مهم. لكن وجود الثلاثة كلهم في نقاش كارولينا الشمالية الذي يتحدى الاختبارات الدينية يعارض الفرضيات العلمية السائدة بأن المسلمين كانوا يُعدّون «خارج أفق الدماء كليًا»⁽²⁾ و«غرباء»⁽³⁾، وهكذا ذُكروا مع غير البروتستانتين الآخرين لمجرّد التأثير البلاغي. وفي الحقيقة لقد أدوا دورًا أكبر، خصوصًا في كارولينا الشمالية، حيث كان سجل النقاش المتعلق بمسألة الاختبار الديني الأفضل حفظًا والأكثر تفصيلًا.

في 30 تموز/ يوليو 1788، للمرة الأولى، كان مندوبون اتحاديون إلى مناقشة إقرار اتفاقية كارولينا الشمالية في هيلزبورو قد دافعوا عن مثل أعلى سياسي أميركي جديد: إمكانية أن يصبح يهودي أو كاثوليكي - أو مسلم - في الولايات المتحدة رئيسًا. ويعقد تحليل نقاشهم مفاهيمنا عن المسلمين في هذا السياق بتقديم استثناء بالغ الأهمية ولو أنه مؤقت لإشارات العصر المحورية السلبية السائدة هذه خلاف ذلك إلى المسلمين والإسلام.

سيطرة قَسَم الاختبار في المستعمرات قبل عام 1787

عند صياغة الدستور أولًا عام 1787 وتقديمه للإقرار، كانت كل واحدة تقريبًا من الولايات الثلاث عشرة تدعم المسيحية، وبشكل محدد أكثر البروتستانتية، كونها الدين الوحيد المقبول لموظفي الدولة السياسيين. وأذعن غالبية الموظفين الحكوميين لاختبار

(1) مقتبس في برادلي، «الاختبار غير الديني»، 711.

(2) المصدر نفسه مقتبس، 702.

(3) مقتبس في آرثر هرتسبرغ، اليهود في أميركا: أربعة قرون من المواجهة القلقة (نيويورك: سايمون وشوستر، 1989)، 15. هذا الموقف حول الإشارات البلاغية إلى المسلمين واليهود تبناه أيضًا على نحو أحدث نوعي و. كوهين، اليهود في أميركا المسيحية: المسمى من أجل المساواة (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1992)، 13، 24، 25-26.

ديني أو أكدوا إيمانهم بالله، إلى جانب سمات معينة لبعض المعتقدات البروتستانتية. ولذلك كان اقتراح إزالة هذه القيد عن غير البروتستانتين، على المستوى الاتحادي، ثوريًا واستفزازيًا وجديدًا حقًا، وسابقة ستشجع مستقبلًا دينيًا تعدديًا لأميركا⁽¹⁾.

صنفت أكثر الولايات تفوق المسيحية، وخصوصًا البروتستانتية. وكانت نيويورك الاستثناء الوحيد، مع توسيع المادة الثامنة والثلاثين من دستورها عام 1777 للحرية الدينية، ضمنا على الأقل، إلى مجتمعها اليهودي الصغير - وإلى جميع غير المسيحيين الآخرين الذين قد يظهرون ذات يوم، بمن فيهم المسلمون نظريًا:

وبينما نحن مطالبون بالمبادئ الخيرة للحرية العقلانية، ليس لإلغاء الاستبداد المدني فحسب، بل أيضًا للحذر من الظلم والتعصب الروحيين، اللذين بهما ابتلى البشرية تعصب وطموح الكهنة والأمراء الضعفاء والأشرار، هذا الاتفاق يأمر ويقرر ويعلن أيضًا، باسم سلطة أختار الولاية ووفقًا لها، أن الممارسة الحرة والتمتع بالانتماء والعبادة الدينيين، من دون تمييز أو تفضيل، سيكون مسموحًا بها إلى الأبد من الآن فصاعدًا، في هذه الولاية لجميع البشر⁽²⁾.

على الرغم من هذا النشر لحرية الضمير الشاملة، فإن الكاثوليك كانوا مستبعدين من تولي وظيفة رسمية تحت بند يُعدّ معتقداتهم الدينية «متناقضة مع السلام والأمان» في الولاية⁽³⁾. هذا الاستبعاد، المستند إلى الخوف السائد بأن ولاءهم السياسي هو لسلطة أجنبية، البابا، كان الوحيد الذي يستحق، كما يبدو، التحديد بأن تكون فرص غير المسيحيين بعيدة جدًا.

في بنسلفانيا، عارض بنجامين فرانكلن الاختبارات الدينية لموظفي الولاية، ولكن بلا جدوى⁽⁴⁾. ووسع دستور الولاية عام 1776 الحرية الدينية إلى الجميع، مؤكدًا أن «لجميع الناس حقًا طبيعيًا وثابتًا لعبادة الله العظيم وفقًا لما تمليه ضمائرهم وفهمهم». لكن اللغة التي دافعت عن أي شخص «يعترف بوجود الله» ضد حرمانه أو تجاوزه من أي حقوق

(1) لاحظ الطبيعة الحاسمة لهذه السابقة أولًا مورتن بوردين، اليهود والأثراك والكفار (تشابل هيل: منشورات جامعة كارولينا الشمالية، 1984)، 10.

(2) فرانسيز نيوتن ثورب، إعداد، دساتير الولاية والاتحاد والدساتير الاستعمارية وقوانين أساسية أخرى للولايات والمناطق والمستعمرات الآن وسابقًا التي تشكل الولايات المتحدة الأميركية، 7 أجزاء (واشنطن العاصمة: مكتب مطبعة الحكومة الأميركية، 1909)، 5: 2636؛ كوهين، اليهود في أميركا المسيحية، 25.

(3) ثورب، دساتير الولاية والاتحاد، 5: 2637؛ بوردين، اليهود والأثراك والكفار، 13.

(4) بوردين، اليهود والأثراك والكفار، 11.

مدنية كمواطن، بسبب مشاعره الدينية أو أسلوبه الخاص في العبادة الدينية»، كانت مقيدة بقسَم لموظفي الحكومة، أضيف إلى اعتراضات فرانكلن⁽¹⁾:

أؤمن بإله واحد، خالق الكون وحاكمه، مكافئ الأخيار ومعاقب الأشرار. وأعترف بأن كتب العهد القديم والجديد المقدسة من وحي إلهي⁽²⁾.

على عكس نيويورك، استثنى هذا المطلب اليهود والمسلمين، الذين لا يقبلون العهد الجديد، ولكن ليس الكاثوليك. وكان اقتراح سابق بأن القسَم يؤكد «مجرد الإيمان بإله واحد» قد أَرْضَى المعارضة تمامًا لأنه يقدم «اليهود والأتراك» وصولًا للسلطة السياسية⁽³⁾. وكان ترتيب واضح ضد تولّي اليهود والملحدين مناصب في المجلس التشريعي قد أُقر في وقت لاحق من السنة. ولكن حتى هذا لم يستطع إرضاء أحد الكهنة اللوثرين، الذي حذّر من أن المسيحيين «سوف يحكمهم اليهود والأتراك والسبينوزيون والمؤمنون العقلانيون وأتباع المذهب الطبيعي المضللون»⁽⁴⁾.

في ديلوير، كان موظفو الولاية ملزمين بأداء قسَم الثالوث المقدس، المذهب الذي مات الكثيرون من أجله في أوروبا⁽⁵⁾. هذا الترتيب استثنى اليهود الأميركيين وأي مسلمين يمكن أن يصلوا. وسمحت نيو جيرزي بانتخاب البروتستانتين فقط⁽⁶⁾. ومنعت ماستشوستس عام 1778 غير البروتستانتين من الوظائف العامة، في حين أن دستور عام 1780 أتاحها بشكل أوسع «للمسيحيين»⁽⁷⁾، مع أنه كان مطلوبًا من الكاثوليك قسَم خاص «يرفض تفوّق السلطة البابوية»⁽⁸⁾. ومنعت نيوهامشير غير البروتستانتين أيضًا، على الرغم من اعتراضات وليم بلومر، الذي سيصبح لاحقًا عضو مجلس الشيوخ لكنه آنذاك

(1) ثورب، دساتير الولاية والاتحاد، 5: 3082.

(2) المصدر نفسه، 5: 3085.

(3) مقتبس في كوهين، اليهود في أميركا المسيحية، 24.

(4) مقتبس في بوردين، اليهود والأتراك والكفار، 11.

(5) ثورب، دساتير الولاية والاتحاد، 1: 566.

(6) المصدر نفسه، 5: 2597.

(7) المصدر نفسه، 3: 1890.

(8) مقتبس في بوردين، اليهود والأتراك والكفار، 12.

«صوت منفرد»⁽¹⁾. ومنعت كل من جزيرة رود وكونيكتيكت مساواة اليهود السياسية⁽²⁾، مع استمرار الأولى بهذا الترتيب حتى عام 1842⁽³⁾. وفي ميريلند، كان للكاتوليك، الذين أسسوا المستعمرة، مساواة سياسية، ولكن ليس لليهود⁽⁴⁾. وكانت فرجينيا متميزة بشكل خاص، وأقرت عام 1786 قانون جيفرسون الأول للولاية بمنح الحرية الدينية والمساواة السياسية لجميع المعتقدات، بما فيها الكاثوليكي⁽⁵⁾.

الاختبارات الدينية في كارولينا الشمالية قبل الدستور

كانت كارولينا الشمالية جغرافيًا وسياسيًا توجد بين فرجينيا، بحريتها الدينية ومساواتها السياسية الشاملة، وكارولينا الجنوبية، التي كانت البروتستانتية هي «الدين الراسخ» للولاية⁽⁶⁾. وإلى الجنوب أكثر، سمحت جورجيا بشكل مشابه لجميع المندوبين «أن يكونوا من الدين البروتستانت»⁽⁷⁾. وأنهى دستور الولاية عام 1776 في كارولينا الشمالية ترسيخ «أي تفضيل لكنيسة أو طائفة دينية في الولاية على أخرى»، ولكن في المادة 32 ظل موظفو الحكومة يؤدون قَسَمًا لتأكيد «حقيقة الدين البروتستانت»:

ما من شخص، ينكر وجود الله أو حقيقة الدين البروتستانت، أو السلطة القدسية سواء للعهد القديم أو الجديد، أو يعتنق مبادئ دينية غير متفقة مع حرية وأمان الولاية، سيكون قادرًا على تولي وظيفة أو موقع ثقة أو ربح في القسم المدني داخل الولاية⁽⁸⁾.

تزعم إدخال هذه اللغة القس ديفيد كالدويل، وهو كاهن مشيخي، كان سيبحث لاحقًا

(1) ثورب، دساتير الولاية والاتحاد، 4: 2454، 2460-2462؛ بوردين، اليهود والأتراك والكفار، 13 (اقتباس).

(2) ثورب، دساتير الولاية والاتحاد، 4: 2454، 2460-2462.

(3) المصدر نفسه، 6: 3222-3223.

(4) المصدر نفسه، 3: 1700.

(5) توماس جيفرسون، «السيرة الذاتية»، في الحياة والكتابات المختارة لتوماس جيفرسون، إعداد أدريان كوتش ووليم بيدن (نيويورك: المكتبة الحديثة، 1998)، 46؛ كوهين، اليهود في أميركا المسيحية، 26.

(6) ثورب، دساتير الولاية والاتحاد، 5: 3256.

(7) المصدر نفسه، 2: 779.

(8) المصدر نفسه، 5: 2793.

على تضمين الاختبار الديني في الدستور الاتحادي⁽¹⁾. وكان لدستور الولاية أيضاً لغة أوضح في استبعاد الكاثوليك لاعتناقهم مبادئ دينية «غير متفقة مع حرية الولاية وأمانها»، مع أن المادة 32 كانت تُعدّ حماية كافية ضد اليهود، ونظرياً، المسلمين⁽²⁾.

كان صموئيل جونستن (1733-1816)، الذي سترأس اتفاقية كارولينا الشمالية الدستورية عام 1788، قد عارض الاختبار الديني للموظفين الحكوميين منذ الاتفاقية الدستورية للولاية عام 1776. وكما كتب إلى أخته، هانا، تمنى أن «يصل إلى الوطن خلال بضعة أيام، ولكن لسوء الحظ قدّم أحد أفراد المناطق القليلة السكان اختباراً، على كل شخص بموجبه، قبل قبوله في المجلس التشريعي، أن يقسم بأنه آمن بالثالوث المقدّس، وأن أسفار العهد القديم كتبت بوحي إلهي. جرى هذا بعد نقاش متقدّم، وفجّر تلك المشاعر بأن كل شيء عرضة لخطر تشويشه»⁽³⁾. وكانت النسخة النهائية لمادة كالدويل 32 ستحذف قسّم الثالوث المقدّس، لكنها أدخلت مع العهد القديم التأكيد بأن العهد الجديد أيضاً من أصل قدسي، محدثة التأثير نفسه تقريباً⁽⁴⁾.

إشارات إلى الاستبداد العثماني في النقاش حول الدستور

مع أن الإمبراطورية العثمانية بحلول عام 1788 كانت قد كُفّت منذ فترة طويلة عن كونها مشكلة عسكرية أوروبية، فقد ظلت صورتها كنظام مستبد أساسية في خطابات حزب الأحرار البريطاني، وتبنّاها الأميركيون عندئذٍ في صياغة دستورهم. لقد برز الإسلام بشكل متقطع خلال نقاش الإقرار في عامي 1787 و1788، بإشارات إلى الاستبداد العثماني أو انتهاكات دول القرصنة الأربع في شمال أفريقيا. ومما يدعو للسخرية أنه كان مجهولاً لدى مندوبي الحزبين السياسيين في كارولينا الشمالية، اللذين امتلك أعضاءهما عبيداً، أنهما

(1) غريفيث ج. ماكري، إعداد، حياة ومراسلات جيمس آيرديل: أحد قضاة المحكمة العليا في الولايات المتحدة، جزءان (نيويورك: بيتر سميث، 1949)، 1: 339 الهامش.

(2) ثورب، دساتير الولاية والاتحاد، 5: 2793.

(3) ماكري، حياة ومراسلات، 1: 339.

(4) اعترفت مساهمة جون لوك في قوانين كارولينا الشمالية والجنوبية حول الحرية الدينية في القرن السابع عشر «بأن اليهود والكفرة والمعارضين الآخرين من صفوة الدين المسيحي» قد يمارسون معتقداتهم في المستعمرة. ودعم لوك التسامح مع اليهود وغير المسيحيين الآخرين والسكان الأصليين، مع الاهتمام بتحويلهم النهائي «بالمعاملة والإقناع الجيدين»، على أمل إمكانية إقناعهم باعتراف الحقيقة وتلقيها بشكل صادق؛ انظر ثورب، دساتير الولاية والاتحاد، 5: 2783-2784. خلال ذلك خطط لوك بشكل عملي «بأن السلام المدني يمكن المحافظة عليه ضمن آراء [دينية] متنوعة».

أنفسهما ربما عاشا قرب مسلمين حقيقيين من أصل أفريقي غربي، كانا مضطهدين لهم⁽¹⁾. وما عرفاه عن المسلمين كان متسرّبًا عبر شبكة معقدة من الجمعيات الأجنبية والمرعبة معًا، كما تؤكده تلميحاتهما الدائمة إلى الإسلام بأنه حضارة التهديد.

لاحظ روبرت ج. أليسون أولاً أن الإشارات إلى الإمبراطورية العثمانية بأنها مصدر استبداد دائم قد أثرت في كل من الاتحاديين والمناوئين للاتحاديين، الذين، على الرغم من خلافاتهم السياسية، «اتفقوا على أن الإسلام تبنّى ظلمًا دينيًا وسياسيًا»⁽²⁾. لكن استراتيجية المناوئين للاتحاديين بإثارة الرعب في معارضة الدستور استفادت أكثر في الاستشهاد بهذه الصور، خصوصًا في بنسلفانيا ونيويورك وفرجينيا وكارولينا الجنوبية⁽³⁾. رد الجانب الآخر على هذه المزاعم لكنه لم يؤكدّها في الأوراق الفيدرالية، وهي سلسلة المقالات الصحفية المؤثرة لمناطق الصحيفة التي كتبها دعمًا للدستور جيمس ماديسون وألكسندر هاميلتون وجون جاي⁽⁴⁾.

في 22 أيار/ مايو 1788، استشهد المناوئ للاتحاديين باتريك دولارد من كارولينا الجنوبية بالمشاة العثمانيين، الانكشاريين، للتحذير بأنه إذا هددت قوات مشابهة للاستبداد يجب أن تدعم الولايات المتحدة جيشًا دائمًا في ظل حكومة مركزية⁽⁵⁾. كان هذا صدى من عشرينيات القرن الثامن عشر، عندما وصلت كتيبات راديكالية لحزب الأحرار، مثل رسائل كاتو، إلى المستعمرات، تصوّر الاستبداد العثماني بأنه النقيض نفسه لمجتمع مدني يتمتع بحقوق دينية وسياسية طبيعية للأفراد. وفي عام 1787، لم يكن حتى توماس جيفرسون

(1) امتلك أفراد من الطرفين عيدًا؛ برنارد بيلين، إعداد، النقاش حول الدستور: خطابات ومقالات ورسائل الاتحاديين والمناوئين للاتحاديين، خلال الصراع من أجل الإقرار، جزآن (نيويورك: مكتبة أميركا، 1993). جيمس آيرديل، اتحادي، امتلك ثمانية عبيد (2: 982)؛ صموئيل جونستن، اتحادي، امتلك ستة وتسعين عبدًا (2: 986)؛ ديفيد كالدويل، مناوئ للاتحاديين، امتلك ثمانية عبيد (2: 971)؛ هنري أبوت، مناوئ للاتحاديين، امتلك ستة عبيد (2: 967).

(2) مقتبس في روبرت ج. أليسون، الهلال محبوب: الولايات المتحدة والعالم الإسلامي، 1776-1815 (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 2000)، 57-59؛ مقتبس في 35.

(3) ستورينغ، مناوئ كامل للاتحاديين، 159: 2، كُتب في فيلادلفيا، 1787؛ 410: 2، كُتب في نيويورك، 1788؛ 3: 119، كُتب في فيلادلفيا، 1787؛ 5: 227، كُتب في فرجينيا، 1788.

(4) السوابق التاريخية، منذ القديمة إلى الحديثة، ظلت أوروبية، وليست إسلامية؛ انظر ألكسندر هاميلتون، جيمس ماديسون، وجون جاي، الصحف الفيدرالية، إعداد ج. ر. بول (إنديانابوليس: هاكيت، 2005)، 21.

(5) «بخشي باتريك دولارد أرسنقراطية فاسدة استبدادية»، 22 أيار 1788، في نقاش حول الدستور، 2: 593-594؛ أليسون، الهلال محبوب، 57-59.

في باريس محصنًا ضد هذه الوسيلة البلاغية، وكتب إلى جيمس ماديسون حول السمة الدستورية، «إنني أكرهه، وأكره كثيرًا:» التخلي في كل مثال عن ضرورة تداول المنصب، وبشكل أخص في حالة الرئيس». وفي قائمته الطويلة حول الأمثلة التاريخية للسلطة الوراثية وأخطارها، تضمّن الحاكم الجزائري، المعروف بالداي: «الأباطرة الرومان، الباباوات، حين كانت لهم أي أهمية، الأباطرة الألمان حتى أصبحوا وراثيين عمليًا، ملوك هولندا، الدايات التابعين للعثمانيين». وكما كان جيفرسون يعرف، اعتمد التفاوض مع هذه القوى الإسلامية على نزعات حاكم واحد، غير راغب عادة⁽¹⁾. وفي رسالة أخرى إلى ماديسون، سيُعدّ تركيا مكانًا حيث «الإيماء الوحيدة إلى الطاغية تعني الموت»⁽²⁾.

وفي نقاشه العنيف ضد مركزية السلطة العسكرية، ذكر دولارد المناوئ للاتحادين بأن ناخبه نظروا إلى الحكومة الجديدة مثل تربية وحش، «حافلة بالإبذاء السياسي، وحبلَى بأنواع من الكوارث الوشيكة للشعب الطيب في الولايات الجنوبية، خصوصًا كارولينا الجنوبية، أكثر من جميع المحن المفترض أن تصدر من صندوق باندورا السام»⁽³⁾. ووعده بأن شعب كارولينا الجنوبية سيقاوم الجيش الدائم، معتقدًا أن من الأفضل تركه إلى «ذروة الأرستقراطية الاستبدادية» حيث «على الانكشاريين الأتراك الذين يفرضون قوانين استبدادية، أن يقمحوه أسفل حناجرهم برؤوس الحراب»⁽⁴⁾.

كانت مخاوفه ستكرر في 16 حزيران/ يونيو 1788، مع مناوئ آخر للاتحادين، وهو باتريك هنري من فرجينيا، الذي أثار في نقاش مع جيمس ماديسون خلال إقرار اتفاقية الكومنولث صورة أكثر إلحاحًا للظلم العسكري: «هل ستضعنا الحكومة في حالة الإنكليز؟» كانت انتهاكات الجيش البريطاني خلال الحرب الثورية جديدة فعلاً في الذاكرة الأميركية، عندما تذكّر هنري كيف كان الجنود البريطانيون يعسكرون، حتى في أوقات السلام، «بأي أسلوب - للاستبداد بنا واضطهادنا وسحقنا»⁽⁵⁾. لكنه كان سيعود أيضًا في النهاية إلى السابقة العثمانية:

(1) «توماس جيفرسون يرد على ماديسون»، 20 كانون الأول 1787، في نقاش حول الدستور، 1: 211.

(2) المصدر الأول نفسه، في كتابات توماس جيفرسون، إعداد شاول ك. بادوفر (لونيبنغ، فيرمونت: مطبعة شتابنهاور، 1967)، 314.

(3) «يخشى باتريك دولارد أرستقراطية فاسدة استبدادية»، 22 أيار 1788، في نقاش حول الدستور، 2: 593؛ أليسون، الهلال محجوب، 57-58.

(4) المصدر الأول نفسه، 2: 593-594.

(5) «اعتراضات باتريك هنري على جيش وطني ورد جيمس ماديسون»، 16 حزيران 1788، المصدر نفسه، 2: 695.

من استعبد فرنسا وأسبانيا وألمانيا وتركيا ودولاً أخرى التي أنت تحت الاستبداد؟ لقد استعبدتهم أيدي شعبهم. إذا كان الأمر سيصبح هكذا في أميركا، فإنه سيكون تماماً كما هو في أي مكان آخر⁽¹⁾.

كان رد ماديسون على هنري، دفاعاً عن الدستور، أن الجيش الوطني «سيستخدم لأغراض وطنية»، وفقط «لتنفيذ قوانينه». وتحدى هنري لإبقاء الأمة الجديدة من دون قوة مسلحة: «هل سيكون من الحكمة القول إننا يجب بقاؤنا بلا دفاع؟» وأضاف أيضاً، «لم تكن توجد حكومة قط من دون قوة»، على شكل جيش وطني⁽²⁾.

كتب الاتحادي نوح ويبستر من نيوهامشير قبل سنة تقريباً من رد ماديسون على هنري تحت الاسم الأدبي «مواطن من أميركا»، مستشهداً بسابقة تاريخية ليعلن بتفاؤل في تشرين الأول/أكتوبر 1787 أن الدستور الجديد احتوى «حكمة العصور» بالإضافة إلى إجماع «الملايين»، الذين شكلوا «إمبراطورية المنطق»⁽³⁾.

وكانما بتوقع لنقاشات المناوئين للاتحاديين دولارد وهنري في السنة التالية، حاول ويبستر التخفيف مما عدّه مخاوف بلا أساس من جيش دائم، مستفيداً من المثال العثماني لغاياته الخاصة:

يقال إنه لا يوجد مادة في الدستور الجديد ضد جيش دائم في زمن السلم. لماذا لا يعترض الناس على عدم وجود أي مادة ضد تقديم مجموعة من الانكشاريين الأتراك؛ أو ضد جعل القرآن قاعدة الدين والممارسة بدلاً من التوراة؟ إن الرد على هذه الاعتراضات هو ببساطة – لا ضرورة لمثل هذه المادة. فالناس في هذه البلاد لا يستطيعون نسيان اعتقالهم من جيش بريطاني دائم، يقيم في أميركا؛ وهم يحولون مخاوفهم وغيرتهم ضد أنفسهم. لماذا لا يدرك سكان غالبية الولايات خطر الجيوش الدائمة من سلطاتهم التشريعية؟⁽⁴⁾.

كان خطر جيش دائم، بحسب طريقة تفكير ويبستر، لا يقل سخفاً عن توقُّع اعتناق الأميركيين للقرآن فجأة ورفض التوراة. لذلك، كما استنتج ويبستر، بما أن وجود

(1) المرجع السابق، 2: 695-696.

(2) المصدر نفسه، 2: 697-699.

(3) «مواطن من أميركا [نوح ويبستر]»، في نقاش حول الدستور، 1: 129.

(4) المصدر نفسه، 1: 150-151.

الانكشاريين أو جيش شبه انكشاري مستبد كان مستحيلًا في المستقبل، لم تكن ثمة حاجة أيضًا إلى التشريع ضده. وكانت المواد ضد الجيوش الدائمة غير ضرورية بشكل مماثل، كما ناقش، والحاجة إلى تفادي الانكشاريين خيالية مثل الحاجة «إلى منع ترسيخ دين محمدي»، وهو احتمال في هذه الأمة البروتستانتية الاستثنائية عُدَّ أنه لن يحدث أبدًا⁽¹⁾.

رؤية إيجابية جديدة عن المسلمين في الولايات المتحدة، 1788

ذات يوم خلال مؤتمر إقرار اتفاقية كارولينا الشمالية، تحدى المندوبون الاتحاديون معارضيهم للتفكير في ما إذا كانت الحرية الأميركية متفقة مع ترسيخ ديني بروتستانتية. هل على الولايات المتحدة أن تسمح بشكل من الاستبداد الديني الذي افترض معظم مندوبي كارولينا الشمالية بشكل خاطئ وجوده في الإمبراطورية العثمانية الاستبدادية فقط؟ في متابعة تسلسل هذا النقاش ضد الاختبار الديني - وعدم عدالة تضمينه - كان الاتحاديون سيجدون أنفسهم مجبرين على الدفاع عما كان آنذاك بالنسبة إلى غالبية الأميركيين الممارسين الدينيين الثلاثة الأكثر ازدياداً: المسلمين واليهود والكاثوليك.

كان المسلمون خصوصاً، الذين ليس لأحد من المشاركين في النقاش أي معرفة مباشرة بهم، يُنظر إليهم دائماً بشكل جماعي. ولم تكن هناك قط محاولة للتفكير في وجود المؤمن الفردي، ولا أي جهد للافتراض حول إمكانية أن يكون مسلم أميركياً، وكيف يمكن لهذا الدين أن يقرر مكانته أمام القانون، بأنه مساوٍ أم لا لأي أميركي آخر. ولكن حين سنحت الفرصة لهذا التفكير فحسب في 30 تموز/ يوليو 1788، لا بد من أنه بدا للغالبية غير قابل للتصديق أن يقدم المرء بشكل معقول دعوى من أجل الحرية الدينية والحق السياسي، مع الأخذ في الاعتبار التحيز السائد المناوئ للإسلام عبر الأطلسي.

يلتقط سجل نقاش كارولينا الشمالية حول الاختبارات الدينية لحظة تصادم المعاني المتعددة لكلمة «مسلم»، ثم تتحول فجأة، من تهديد معروف إلى مواطن أميركي متوقع وحتى رئيس محتمل. وبرز من النقاش رؤية اتحادية للحقوق الإسلامية متفائلة وساخرة في آن: متفائلة لأنها ميزت للمرة الأولى تقبُّل سياسيين أميركيين لحقوق المسلمين الكاملة، نظرياً على الأقل؛ لكنها ساخرة أيضاً، لأن المؤيدين على مضض لهذه الحقوق

(1) المرجع السابق، 1: 151.

افترضوا أنها لن تمارس أبداً من أشخاص فعليين. وتخيل كل من الاتحاديين والمناوئين للاتحاديين ما يستحيل تصوره: مجتمع من مسلمين أميركيين أحرار. ولكن بينما تصوّر المناوئون للاتحاديين، برعب، مجتمعاً فعلياً، افترض الاتحاديون، لأجل نقاشهم المبدئي، وجود مجتمع نظرياً فحسب، معتبرين أنه لن يوجد أبداً. ومنع التحيز العرقي الحذر بين جميع المندوبون من أن مسلمين فعليين ربما يعيشون بينهم فعلاً، ولم يكن هناك سكان مسلمون أحرار مرثيون في البلاد، سوى أفكار سلبية فقط. سادت هذه الأفكار أيضاً في فهمهم لليهود، وفي الحقيقة، كانت مشاعر مماثلة واضحة للمناقشة ضد المواطنة الكاملة لكلتا المجموعتين. ولكن في النقاش حول المواطنة الأميركية، فإن اليهود، على الرغم من قتلهم والافتراء عليهم، كانوا حقيقيين، والمسلمون مجرد خيال. وكان لدى الاتحاديين والمناوئين للاتحاديين معاً ملاذ وحيد هو السوابق الأوروبية السلبية المقدّسة في المخيلة البروتستانتية⁽¹⁾. ومع ذلك، كان الاتحاديون هم الذين خططوا المجال الجديد في توسيعهم لمذهب المساواة الأميركي إلى ممارسي الإسلام.

استغرق نقاش إلغاء الدستور للاختبار الديني يوماً واحداً، 30 تموز/ يوليو 1788. تضمّن المتحدثون في ذلك اليوم الأنغليكانيين والمشيخيين والمعمدانين، وظلت بينهم فكرة «الدين الحقيقي» نسخة عن البروتستانتية. ومع ذلك، كان بعض هؤلاء البروتستانتين قادرين على مناقشة موضوع المسلمين في سياق إيجابي حتى من دون تجاهل الروابط السلبية القياسية.

ورد ذكر المسلمين عموماً خمس مرات، مع إشارة واحدة إضافية إلى «التركي العظيم»، أو السلطان العثماني⁽²⁾. وجرى تصنيف اليهودية واليهود بشكل أفضل قليلاً، بذكرهم سبع مرات⁽³⁾. لكن الكاثوليكية ألهمت عشر إشارات، معظمها إلى البابا والكهنة، في دلالة على أن هذا الدين ظل مصدر معظم القلق البروتستانتية المباشر⁽⁴⁾. وفي الخطابات المسجلة

(1) أليسون، الهلال محبوب، -35 59؛ تيموثي مار، الجذور الثقافية للأسلمة الأمريكية (نيويورك: منشورات جامعة كمبردج، 2006)، 1-65؛ كيد، «هل الاقتداء بمحمد أسوأ من الشيطان؟»، 767-789.

(2) إلبوت، النقاشات، 4: 192، 194، 198 (ثلاث مرات على هذه الصفحة، تتضمن إشارة إلى «التركي العظيم»)، 215؛ برادلي، «الاختبار غير الديني»، 691، 697، 702، 710.

(3) إلبوت، النقاشات، 4: 197 (أشير إلى اليهود مرتين والدين اليهودي مرة)، 198، 199 (تم ذكر اليهود مرتين)، 200.

(4) المصدر نفسه، 4: 192 (الدين الكاثوليكي)، 193 (الدول الكاثوليكية)، 195 (البابا)، 196 (البابا مرتين والكاهن مرة)، 198 (البابا)، 212 (الكنيسة)، 215 (البابا و«البابويون»).

المختلفة، جرى تصنيف المسلمين مرتين مع الوثنيين، ومرة مع المؤمنين العقلانيين، ومرة مع الوثنيين واليهود، ومرة مع الكاثوليك، ومرة وحدهم⁽¹⁾. وأثيرت إمكانية انتخاب مسلم إلى مناصب حكومية ثلاث مرات، كما جرى بالنسبة إلى رئيس إسلامي⁽²⁾. وحدث الربط بين مسلم والرئاسة مرتين غالباً على شكل إشارات تتضمن إما اليهود وإما الكاثوليك.

ربط المناوئون للاتحاديين المسلمين استراتيجياً مع اليهود والكاثوليك، في الحالتين لتعريفهم بأنهم أقليات يجب استبعادهم عن المواطنة المساوية والوصول إلى السلطة. وعلى العكس، استشهد الاتحاديون بالمسلمين دفاعاً عن المساواة وإدراج اليهود والكاثوليك في النماذج الأميركية الصاعدة للحقوق الفردية. وبالنسبة إلى كلا الجانبين، فقد كان المسلمون العنصر المهم، سواء كان النقاش مع الوضع الراهن لحكم الغالبية البروتستانتية أو ضده، ومع إلغاء الدستور للاختبار الديني أو ضده، عندما سادت الاختبارات الدينية تقريباً في دستور كل ولاية.

أبوت، المناوئ للاتحاديين، مقابل آيرديل، الاتحادي والمدافع الأقدر عن الدستور - والمسلمين

بدأ نقاش كارولينا الشمالية حول الاختبارات الدينية مباشرة بعد قراءة المادة الثالثة من البند السادس للدستور، بعدما قام المناوئون للاتحاديين بإجبار الاتحاديين على مناقشة كل بند بشكل منفصل⁽³⁾. ولأن جيمس آيرديل، المناقش الاتحادي الرئيس، دفع إلى مراسل لتسجيل خطابات اليوم، ظلت سلسلة ساحرة من النقاشات بشكل حرفي تقريباً⁽⁴⁾.

أثارت العلاقة بين الدين والسلطة السياسية في الدستور خلافاً جدياً وساخنًا. وأبدى المناوئون للاتحاديين قلقاً حول خسارة ليس مجرد سيطرتهم البروتستانتية فحسب،

(1) المرجع السابق، 4: 192 (الوثنيون والمؤمنون العقلانيون)، 194 (الوثنيون)، 198 (الوثنيون واليهود، ووحدهم)، 215 (مع «البابوين»).

(2) المصدر نفسه، 4: 194، 197، 198؛ للرئيس: 4: 198 (مرتين)، 215 (مرة).

(3) المصدر نفسه، 4: 191.

(4) ستكون الخطابات مسجلة هنا، مع بضعة استثناءات موضوعية بسيطة، بالترتيب الذي حدث فيه خلال القرن الثامن عشر. انظر ويليس ب. ويتشارد، القاضي جيمس آيرديل (دورهام، كارولينا الشمالية: مطبعة كارولينا الأكاديمية، 2000)، 81. ربما لم يؤثر التحيز الاتحادي للسكريتر الموظف، توماس لويد، على المناوئين للاتحاديين ولكن ربما حسن خطابات الاتحاديين؛ انظر م. إ. برادفورد، نوايا أصلية: حول صياغة وإقرار الدستور الأمريكي (أثينا: منشورات جامعة جورجيا، 1993)، 73.

بل حقوقهم نفسها حول الضمير، في حال وصول غير البروتستانتين إلى السلطة، لأن الاختبار الديني الرسمي لعام 1776 قدس تولي المنصب السياسي كونه الامتياز الخاص بالرجال البيض الأحرار الذين يمكن أن يقسموا على «حقيقة المذهب البروتستانتي»⁽¹⁾.

كان المناوئ الأول للاتحاديين الذي سيعترض على الدستور هو هنري أبوت (توفي عام 1791)، وهو كاهن معمداني. ولد في لندن لشماس أنغليكاني من كاتدرائية سانت بول، وحين أصبح مراهقاً هرب إلى أميركا في خمسينيات القرن الثامن عشر، واستقر في مقاطعة كامدن ومدرستها التعليمية⁽²⁾. وامتلك أرضاً مساحتها ثلاثمئة فدان وستة عبيد⁽³⁾. وفي عام 1758، تحوّل إلى المذهب المعمداني ورُسم كاهناً من رئيس كنيسة. وكونه مبشراً، قام أبوت بالتحويل على ضفتي نهر باسكوتانك، من عام 1758 إلى 1764، حين كان قس كنيسة شيلو، الكنيسة المعمدانية الأولى في كارولينا الشمالية. ودعم الاستقلال الأميركي عام 1776، وانضم إلى عدة لجان بصفة مشرّع، بما فيها اللجنة التي صاغت دستور الولاية ومشروع قانون حقوق الإنسان. وقدّم أيضاً مشروع قانون السماح لغير الأنغليكانيين بعقد الزيجات، الذي أصبح ممكناً للمعمدانيين فقط بعد انفصال كارولينا الشمالية عن بريطانيا العظمى⁽⁴⁾. ويُعزى إلى أبوت تأليف المادة التاسعة عشرة من الإعلان الرسمي للحقوق، الذي يؤكد أن «لجميع الناس حقوقاً طبيعية وثابتة في عبادة الله القوي وفقاً لما يمليه ضميرهم»⁽⁵⁾. وبعد معاناته الشديدة من أجل حريته الدينية، لم يكن أبوت ليجازف بها لدعم دستور من دون حماية الحقوق البروتستانتية للضمير⁽⁶⁾.

مثل أبوت كما هو منتشر بين ناخبيه البروتستانتين، الخوف من «أنه حالما يجري إقرار الدستور، سيحرمون من امتياز عبادة الله وفقاً لضمائرهم، وهو ما سيحرّمهم من فائدة يتمتعون بها في ظل الدستور الحالي»⁽⁷⁾. وأعرب أيضاً عن قلقه من أن مفاوضات الحكومة

(1) جرن ف. أورت، دستور ولاية كارولينا الشمالية: دليل مرجعي (ويستبورت، كنيكت: مطبعة غرينود، 1993) 4.

(2) جيري و. كوتز، «هنري أبوت»، في قاموس سيرة كارولينا الشمالية، إعداد وليم ستيفن باول، 6 أجزاء (تشابل هيل: منشورات جامعة كارولينا الشمالية، 1979)، 1: 1؛ برنارد بيلين، «ملاحظات متعلقة بالسيرة: المتحدثون والكتاب ومستلمو الرسائل»، في نقاش حول الدستور، 2: 981-982.

(3) بيلين، «ملاحظات متعلقة بالسيرة» في نقاش حول الدستور، 2: 967.

(4) كوتز، «هنري أبوت»، 1: 2-1.

(5) بيلين، «ملاحظات متعلقة بالسيرة»، في نقاش حول الدستور، 2: 967.

(6) كوتز، «هنري أبوت»، 1: 1.

(7) إليوت، النقاشات، 4: 191.

الاتحادية لعقد معاهدات مع قوى أجنبية قد تدفع الأميركيين «إلى تبني دين الروم الكاثوليك في الولايات المتحدة، الذي يمنع الناس من عبادة الله وفقاً لضمائرهم»⁽¹⁾. واقترنت مخاوف أبوت من الهيمنة الكاثوليكية، وهو قلق بروتستانتي نموذجي منذ الإصلاح، مع افتراض أن شكلاً من البروتستانتية سوف «يرسخ» كونه الدين الرسمي للولايات المتحدة. وأعلن، «أنا، من جهتي، ضد أي ترسيخ حصري؛ ولكن إذا كان سيوجد، فإنني أفضل الأسقي»⁽²⁾. لم يكن للمعمدانيين، كما عرف، أي فرصة، ولذلك فضّل أبوت بشكل مفترض المذهب الأنغليكاني (أو الأسقي) الذي ناصره قبل عام 1776، على الخيار البروتستانتي الآخر. ولم تكن حقوق غير البروتستانتين في العبادة بحرية مصدر قلق له.

سيكون أبوت أول مندوب يقدم إمكانية أن يتولى المسلمون وظائف حكومية إذا أقر الدستور ذلك. وكان إلغاء الاختبار الديني «قد عدّه الكثيرون خطيراً وغير متعقل»، وقدم الفرصة بأن «الوثنيين والمؤمنين العقلانيين والمحمدين قد يحصلون على وظائف بيننا، وأن أعضاء مجلس الشيوخ والمندوبين قد يكونون جميعاً وثنيين»⁽³⁾. وربما لم يكن لدى أبوت «وثنيون» حقيقيون في ذهنه، مقدّمًا تلميحا كلاسيكياً منمقاً لغاية بلاغية؛ وكانت ستبدو ملاحظة ذكية لمستمعيه. وألهمه المرح المنافي للعقل نفسه كي يذكر قسماً يؤدي ليس على حقيقة الدين البروتستانتي ولكن بقوى «جويتر أو جونو أو مينيرفا أو بروسربينا أو بلوتو»⁽⁴⁾.

في أي حال، كانت إشارة أبوت إلى المؤمن العقلاني أكثر جدية. فقد وجد أفراد من هذه المجموعة في أميركا بين المؤسسين، مع كون جيفرسون ربما الأشهر لاعتقاده بإله بعيد للمنطق وعدم تصديق المعجزات. وفي الحقيقة، كان أبوت والمندوبون البروتستانتيون الآخرون سيعدّون الإيمان العقلاني تهديداً أكبر بكثير من الإلحاد، لأن الأخير لم يأمر بتأييد عام آنذاك⁽⁵⁾.

(1) المرجع السابق، 4: 192. ربما تذكر أبوت «اتفاقية بين ملك إنكلترا تشارلز الثاني ولويس الرابع عشر ملك فرنسا، ملك الشمس - تنتقل تلك الذاكرة وشبكة المخاوف ومشاعر الاستياء القديمة من الإصلاح»، وفقاً لبرادفورد، نوابا أصلية، 82.

(2) إليوت، النقاشات، 4: 192؛ برادفورد، نوابا أصلية، 82.

(3) المصدر نفسه، 4: 192؛ بولين ماير، إقرار: الشعب يناقش الدستور (نيويورك: سايمون وشوستر، 2010)، 420.

(4) إليوت، النقاشات، 4: 192.

(5) برادلي، «الاختبار غير الديني»، 698.

مع الأخذ في الاعتبار اختيار الوثنيين والمؤمنين العقلانيين والمحمدين، لم يمثل الآخرون على الأقل أي شرك خيالي بالله انقراض منذ أمد طويل ولا أي سكان يُعتقد وجودهم في الولايات المتحدة. ومع ذلك ظل المسلمون المقارنون بالمؤمنين العقلانيين مناقضين للبروتستانتية، كما توحى هجمات الإنكليزي همفري بريدو عام 1697. وكانا كلاهما سيظلان مدانين كونهما معادين للمثل العليا الدينية الأميركية الصاعدة، مهما يكن فهم الإسلام قليلاً في الحقيقة.

هل كان يفترض فعلاً وجود المسلمين في أميركا؟ بعيداً من ذهن أبوت وكلماته، هل كان للناس الذين يشير إليهم أي حقيقة؟ كلا. أو لا شيء مما أدركه جمهور أبوت. ومع ذلك لم يكن تأثير هذه الإشارة الأولى إلى المسلمين في حوار الإقرار سيستحضر التهديد الأجنبي المدرك بشكل مفرط فحسب، بل سيقدم فئة جديدة غريبة غير متوقعة إلى الفكر السياسي الأميركي: المؤمن المسلم بصفة مواطن، وحتى موظف حكومي محتمل. ومهما يكن غير مقنع، وكم كان يُقصد به إثارة القلق العام، كان ذكر المسلمين نفسه خلال نقاش اليوم قد منحهم حقيقة لم يكن جمهور أبوت مجبراً من قبل قطّ على تخيله. وقد أقحمت إشارته الأولية، المبنية على المخاوف التقليدية من القوى الأجنبية الإسلامية، المسلمين في النقاش الوطني، مجبرة المندوبين على التفكير في فئات جديدة من الدين وإدراجها في الجمهورية الفتية. (كان قد تبنّى المفهوم نفسه سابقاً مع الكاثوليك، موجهاً التهمة المعتادة حول ارتباطهم بقوى أجنبية، لكن الكاثوليك كانت لديهم حقيقة لم تكن لدى المسلمين.) وهكذا كشفت صورة المسلمين كونهم مواطنين، وهو توجه نحو حافة الاحتمال، إمكانات استراتيجية جديدة لمعارض الدستور. لكن نقل سكان يشكلون تهديداً من حافة النقاش الوطني إلى مركزه سيكون له أكثر من النتائج المعنية.

خلال نقاشاته ضد الاختبارات الدينية، أصبح المندوب الاتحادي جيمس آيرديل (1751-1799)، الملقب «بالمدافع الأقدر عن الدستور»، بالتوسع، المدافع الأكثر ولاء عن حقوق المسلمين⁽¹⁾.

ولد في بريطانيا، ووجد بمساعدة قريب وظيفة مراقب جمارك في مرفأ رونوك في إدينتون،

(1) لويز إربي ترنهولم، إقرار الدستور الاتحادي في كارولينا الشمالية (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 1932)، 120؛ ونشارد، آيرديل، 45.

كارولينا الشمالية، وهو موقع تولاه بعدما تعرّض أبوه لسكتة دماغية⁽¹⁾. وكان سيتابع دراسة القانون بإشراف صموئيل جونستن، حليفه النهائي خلال المؤتمر، ويرسخ ممارسة قانونية ناجحة في العصر الاستعماري، ويتعيّن محاميًا لنائب الملك عام 1774. ومع أن بلاكستون مرجعه القانوني الموثوق⁽²⁾، فإن آيرديل تمسّك ببعض «بديهيات الحكم»، كون القانون، وبحسب رأيه، إلى حد ما «علمًا» و«وسيلة لضبط السياسة»⁽³⁾. شكلت هذه الآراء المعتدلة مقالات سياسية نشرها عشية الثورة، مناقشًا ضد قطع العلاقات مع بريطانيا. وعلى الرغم من هذا فإن آيرديل اختار أخيرًا قضية التمرد، مع أنها كلفته ميراثًا كبيرًا من عم له⁽⁴⁾.



جيمس آيرديل، الاتحادي من كارولينا الشمالية
و«المدافع الأقدر عن الدستور».

(1) دون هيجينوثام، «جيمس آيرديل الأكبر»، في قاموس سيرة كارولينا الشمالية، 3: 253.

(2) ويتشارد، آيرديل، 43-86.

(3) المصدر نفسه، 56؛ مقتبس في ماكري، حياة ومراسلات، 2: 225-239.

(4) هيجينوثام، «آيرديل»، 3: 254.

في عام 1776، صاغ آيرديل قوانين تخطط نظام الولاية القضائي⁽¹⁾. وفي السنة التالية، انتخبته الجمعية العامة للمحكمة العليا، وعمل بمنصب النائب العام في الولاية من عام 1779 إلى 1781⁽²⁾. وفي عام 1787، السنة السابقة لإقرار الاتفاقية، جرى تعيين آيرديل في المجلس التشريعي لمراجعة قوانين الولاية، ولم يكن سينهيها حتى عام 1791⁽³⁾. خلال ذلك، في عام 1788، رد على اعتراضات الفرجيني جورج ميسن حول الدستور في سلسلة مقالات تحت الاسم الأدبي «ماركوس»⁽⁴⁾، وأصبح المندوب الاتحادي الرئيس عندما تحالف ثانية مع جونستن⁽⁵⁾. كان الرجلان أكثر من حليفين سياسيين؛ لقد كانا أيضًا قريبين، بعد أن تزوج آيرديل أخت جونستن هانا عام 1773⁽⁶⁾.

في 30 تموز/ يوليو، حاول آيرديل تهدئة مخاوف أبوت حول الاختبارات الدينية في رد طويل منمق أعادهما في النهاية إلى مسألة المسلمين المثيرة للجدل كمندوبين حكوميين. وبدأ بسلسلة من الأمثلة التاريخية، مدركًا أنه في بريطانيا، كان معمداني مثل أبوت قد أنكر عليهم حرية الضمير والحقوق المدنية بالوسائل نفسها التي دعمها آنذاك. وبينما كان آيرديل يعامل مخاوف أبوت باحترام بالغ، ناقش مع ذلك بحزم أن الدستور الجديد ألغى شر التعصب وآلية فرضه.

وناقش آيرديل بأن الشر تكرر عبر التاريخ لأن «الذين في السلطة عمومًا قالوا إن الحكمة كلها تركزت في أنفسهم؛ وإنهم وحدهم امتلكوا حق الأمر على بقية البشر؛ وإن كل معارضة لمعتقداتهم هي تجديف وكفر»⁽⁷⁾. وناقش آيرديل، إذا كانت الولايات المتحدة ستمنع حروب الاضطهاد الديني، عندئذٍ يجب الحكم على المواطنين المحتملين بشكل منفرد، وليس كجزء من مجتمع غير مكترث. واستعمل تعبير «التسامح» ليعني أكثر من التعايش؛ بمعنى المساواة الكاملة أمام القانون. وأكد أن هذه الفكرة، المقدسة في الدستور، نأت بالولايات المتحدة عن أوروبا وعيوبها. وقال بلهجة

(1) بيلين، «ملاحظات متعلقة بالسيرة»، في نقاش حول الدستور، 2: 982.

(2) هينغينوثام، «آيرديل»، 3: 254.

(3) بيلين، «ملاحظات متعلقة بالسيرة»، في نقاش حول الدستور، 2: 982.

(4) «ردود على «اعتراضات» ميسن: «ماركوس» [جيمس آيرديل] 1-5»، في نقاش حول الدستور، 1: 363-398.

(5) وينشارد، آيرديل، 56.

(6) ماكري، حياة ومراسلات، 1: 174؛ هينغينوثام، «آيرديل»، 3: 253.

(7) إلبرت، النقاشات، 4: 192-193.

مؤثرة، «إن أميركا ضربت مثلاً للبشر كي يفكروا بشكل معتدل ومنطقي أكثر - بحيث يمكن للشخص أن يحمل مشاعر دينية مختلفة عنا، من دون أن يكون عضوًا سيئًا في المجتمع»⁽¹⁾.

كانت مثل آيرديل العليا عن التسامح والحقوق الشاملة مشابهة تمامًا للتي في أطروحة لوك عام 1689. وكان النقاش حول نوايا مؤلفي الدستور مستمرًا في أميركا، وأكد آيرديل أن «المادة المعنية» كانت «أحد أقوى البراهين التي يمكن تقديمها، وأنها كانت نية الذين شكّلوا هذا النظام لترسيخ حرية دينية عامة في أميركا». ولكن بما أن تلك الفكرة كانت غائبة عن بعضهم، تابع لتذكير جمهوره كيف امتدح الكثيرون الاختبارات الدينية بشكل سيئ في إنكلترا: «ما نتيجة هذا في إنكلترا؟ في تلك البلاد لا يمكن لأحد أن يصبح عضوًا في مجلس العموم، أو يشغل أي منصب تحت التاج، من دون إجراء الطقس الديني وفقًا لشعائر الكنيسة». ومع أن آيرديل نفسه أنغليكاني، فإنه أصر على أن المعتقد الديني الحقيقي تقوُّض بغير قصد خلال ذلك، مع قبول الشخص العديم الضمير حيث رُفض التقى: «لم يكن معروفًا قط أن شخصًا بلا مبادئ دينية قد تردد في أداء أي طقس إذا كان ملائمًا لمصلحته الخاصة». وفي الحقيقة لم يشكل الاختبار الديني ضمانًا من الحكومة لأي «مؤمن حقيقي». لذلك كان آيرديل سيستنتج «أن تقييد سلطة الكونغرس، في هذا الخصوص، نال استحساني القلبي»⁽²⁾.

كان تأكيد آيرديل «بأن الشخص يمكن أن يحمل مشاعر دينية مختلفة عنا، من دون أن يكون عضوًا سيئًا في المجتمع» سيفهم عادة أنه دعوة إلى التسامح بين الطوائف البروتستانتية⁽³⁾. ولم تكن ثمة حاجة استراتيجية إلى تأكيد حججه أكثر، وكان يمكن أن يتجاهل إشارة أبوت الأولية إلى المسلمين. لكنه ركز فيها عمدًا، مستشهدًا بإمكانية انتخابهم لوظائف رسمية. وكان استشهاد جيفرسون بعبارة لوك المشهورة عام 1776، بأنه «لا وثني ولا محمدي ولا يهودي يجب أن يستثنى من الحقوق المدنية للكومنولث بسبب دينه»⁽⁴⁾، يتردد صدها بإنصاف في خطاب آيرديل:

(1) المرجع السابق، 4: 193.

(2) المصدر نفسه، 4: 193-194.

(3) المصدر نفسه، 4: 193.

(4) أوراق توماس جيفرسون، 1: 548.

ولكن يجب الاعتراض على أن الشعب الأمريكي يحتمل أن يختار مندوبين ليس لهم دين مطلقاً، وأن الوثنيين والمحمديين يمكن قبولهم في الوظائف الرسمية. ولكن كيف يمكن استثناء أي مجموعة من الناس، من دون استبعاد مبدأ الحرية الدينية الذي نؤكد أنه نحن أنفسنا بحرارة؟⁽¹⁾.

بهاتين الجملتين، اللتين وحدتا لوك وجيفرسون، يقلب آيرديل الفكر الأمريكي القياسي حول المسلمين. وفي لحظة، يصبحون قابلين للتخيل ليس كقطاع طرق أو متطفلين، بل كأعضاء وقادة في المجتمع الأمريكي، يستحقون، بغض النظر عن اتهاماتهم الدينية، تمثيلاً مساوياً وفق الدستور. ومن دون الاعتقاد بوجود أي مسلمين آنذاك في أميركا، كان في إمكان آيرديل طرح الفكرة ضد الاختبارات الدينية من دون وضعهم في قلب النقاش الدستوري. لقد ذكر أبوت المسلمين أولاً، لكن خطته كانت استبعادهم وإثارة جمهوره. ومع ذلك، دافع آيرديل، من دون ضرورة استراتيجية فورية، عن حقوق المسلمين في دفاعه النظري المبدئي عن جميع المؤمنين.

وأكد آيرديل أن استبعاد الحقوق الإسلامية، إذا قُبل، سيصبح رمزاً للاضطهاد الديني، مع النتيجة المحتملة بأن «أفضل الناس» في البلاد جرى إقصاؤهم عن الوظيفة الرسمية في حين أن عديمي الضمير الحقيقيين، بمن فيهم «أسوأ جزء من الطوائف المستبعدة»، سيؤكدون الاتهام الديني بأنهم لم يمتلكوا السلطة ولم يجدوا طريقهم إليها⁽²⁾.

كونه بارعاً سياسياً، وجد آيرديل أيضاً طريقة لاسترضاء خصومه المناوئين للاتحاديين بتحديد دعواته المبدئية لإدراج المسلمين. وطمأن جمهوره، «ولكن يجب عدم الافتراض أبداً أن الشعب الأمريكي سيأتمن على حقوقه أشخاصاً ليس لهم دين مطلقاً، أو دين يختلف كثيراً عن دينه»⁽³⁾. وكان يمكن أن تصبح الغالبية مستعدة للاعتقاد بالأمر نفسه، كون دفاع آيرديل عن المسلمين مسألة مبدأ سام أكثر من كونه سياسة عملية.

كان الذين إلى جانبه سيرون الأمر بهذا الشكل: ربما كان الاتحاديون سيدعمون المساواة السياسية لجميع الأديان، لكنهم التزموا أيضاً بحدود الوضع البروتستانتي

(1) إليوت، النقاشات، 4: 194؛ ماير، إقرار، 420.

(2) المصدر الأول نفسه، 4: 194.

(3) المصدر نفسه.

الراهن. لذلك كان من المعقول جدًا أن يدعم آيرديل حقوقًا مساوية للمسلمين لمجرد استبعاد أن المساواة الإسلامية في أميركا خدعة. وكان يمكنه الزعم بشكل معقول أنه لا يقدم لهم أي موقع حقيقي في الحكومة الأميركية، مع أنه أدرجهم كما يبدو ضمن تعريف جديد للمساواة السياسية الأميركية.

وعلى غرار جيفرسون، عدَّ آيرديل الدين مسألة خاصة، على الحكومة الاتحادية ألا تتدخل فيها. ومثل لوك، لم ير في السلطة القدسية أي تبرير للإلزام أو الاضطهاد الديني: ستكون سعادة البشر إذا سُمح للدين باتخاذ مساره الخاص، ويحتفظ لنفسه بمعتقداته. إن الموجد القدسي لديننا لم يرغب قط في دعمه بسلطة دنيوية⁽¹⁾.

وفكر آيرديل، إن قبول عدم كون مملكة المسيح من هذا العالم لم يكن أفضل طريقة لدعم مستقبل لامع للمسيحية البروتستانتية في الولايات المتحدة - مستقبل من دون تدخل حكومي.

مخاوف المناوئين للاتحاديين من أن يصبح البابا رئيسًا كما كشفها آيرديل

كما بدأ آيرديل يلاحظ، أثار ذكر المسلمين أيضًا مخاوف مماثلة من الكاثوليك بين المناوئين للاتحاديين. كان الكاثوليك في الحقيقة يعدّون الجزء غير البروتستانتية الأكثر تهديدًا بين السكان، وقُدّر عددهم بخمسة وعشرين ألفًا، أغلبهم في ميريلند⁽²⁾. وكانت ذكريات «المؤامرات ضد البروتستانتية»، بالإضافة إلى صراعات إنكلترا مع فرنسا وأسبانيا الكاثوليكيتين، قد غذت المشاعر المناوئة للكاثوليك في أميركا منذ البداية، لأنه «بحلول العقد الأول من القرن الثامن عشر تلقى كل حاكم مرسل إلى المستعمرات الملكية... أوامر بعدم منح الكاثوليك حرية الضمير، مما عني حرقًا حرمانهم من التعبير عن أنفسهم بصفتهم كاثوليك في تلك الأقاليم»⁽³⁾.

ولاحقًا، كانت حتى الولاية الوحيدة التي أسسها الكاثوليك، ميريلند، ستأمرهم بنزع

(1) المرجع السابق.

(2) بریت.إ. كارول، أطلس روتلج التاريخي حول الدين في أميركا (نيويورك: روتلج، 2000)، 90-95.

(3) مقتبس في جيكوب ر. ماركوس، اليهودي الأميركي الاستعماري، 1492-1776، 3 أجزاء (ديترويت: منشورات جامعة وين الرسمية، 1970)، 1: 502.

السلاح «عندما هددت الحرب، وتمنعهم من دخول المليشيا»⁽¹⁾. وكانت مسألة الوصول الكاثوليكي المحتمل إلى السلطة السياسية، التي حرمتهم طويلاً بالقسم الديني الواسع الانتشار، قد أثارت المندوبين البروتستانتين بطرائق متوقعة خلال نقاش إقرار اتفاقية كارولينا الشمالية. وكان ما لم يستطع توقعه الذين يتحاملون ضد الكاثوليكين بشكل واضح بين المندوبين أن جيمس آيرديل سيجد طريقة مبتكرة ومرحة لمهاجمة ما وصفها مخاوفهم التي لا أساس لها.

وفي دفاعه عن إلغاء الاختبار الديني، كان على آيرديل مخاطبة هذه المشاعر لجزء فعلي من السكان، وفعل ذلك بنقد منافٍ للعقل، ساخرًا من الحديث عن «مؤامرة بابوية» للاستيلاء على منصب رئيس الولايات المتحدة الأميركية. ووصف آيرديل كتيبًا زعم أنه قرأه في ذلك الصباح «يذكر فيه المؤلف وجود خطر مهدد جدًا، أن بابا روما قد يُنتخب رئيسًا»⁽²⁾. وبدأ جديًا في بادئ الأمر: «أعترف بأن هذا لم يخطر في بالي من قبل قط؛ ولو قرأ المؤلف جميع مؤهلات الرئيس، ربما كانت ستهدأ مخاوفه»⁽³⁾. ثم انطلق المدافع الأقدر عن الدستور في سرد الخطوات الضرورية ليتولى أميركي دور كل من البابا والرئيس:

لا يمكن لرجل مجرد مواطن، أو رجل أقام أربع عشرة سنة في أميركا، أن يُنتخب رئيسًا. إنني أجهل جميع مؤهلات البابا، لكنني أعتقد أنه يجب اختياره من كلية الكاردينالات؛ وربما توجد خطوات ضرورية كثيرة سابقة قبل أن يصل إلى هذه المنزلة. يجب أن يتمتع المواطن الأميركي بحظ سعيد متميز جدًا، وبعد إقامة أربع عشرة سنة في بلاده يجب أن يذهب إلى أوروبا، ويدخل الأنظمة الرومانية، وينال ترقية إلى كاردينال، وبعدها إلى بابا، وأخيرًا أن ينال إلى حد كبير ثقة بلاده كي يجري انتخابه رئيسًا⁽⁴⁾.

ثم وجّه الضربة القاضية. «سيكون الأمر استثنائيًا أكثر أيضًا إذا كان عليه التخلي عن منصبه البابوي من أجل رئاستنا»، ويفكر، قبل أن يعترف أخيرًا بأنه «تستحيل معالجة هذه

(1) ماركوس، اليهودي الأميركي الاستعماري، 1: 503.

(2) إليوت، النقاشات، 4: 195.

(3) المصدر نفسه، 4: 195-196.

(4) المصدر نفسه، 4: 196.

المخاوف العنيفة بأي درجة من الجدية». لم يكن خطر انتخاب البابا رئيسًا أكثر توقعًا من انتخاب «أحد ملوك أوروبا»⁽¹⁾.

في وقت سابق من النقاش مع أبوت، كان آيرديل مجبرًا على نقض مزاعم إمكانية أن يعقد الكاثوليكون إذا أصبحوا موظفين حكوميين معاهدات مع القوى الكاثوليكية، مما يؤدي إلى ترسيخ ذلك الدين. وبعد فترة قصيرة عرض ما سيكون المناسبة الوحيدة في ذلك اليوم لذكر الكاثوليكية باستحسان، معلقًا حول نمو التسامح في أوروبا، «في دول الروم الكاثوليك، يتبنون مبادئ الاعتدال التي كان يمكن رفضها قبل قرن أو اثنين»⁽²⁾. لم تمنع كلماته مندوبين آخرين مناوئين للاتحاديين من تمنّي لو أن «الدستور استثنى الكهنة البابويين من الوظائف الحكومية»⁽³⁾. وأخيرًا، لم يستطع آيرديل تبديد التوقع الوحيد الأكثر رهبة، المتعلق برئيس كاثوليكي في النهاية⁽⁴⁾.

برأي آيرديل، لم يكن الخطر الحقيقي للجمهورية الجديدة في ارتقاء غير البروتستانتين ولكن في ازدياد نوعية الظلم الذي تأسست الأمة للخلاص منه؛ لهذا السبب، كان إلغاء الاختبار الديني في الدستور «غاياته ضمان الحرية الدينية الشاملة، بوضع جميع الطوائف على مستوى واحد - الطريقة الوحيدة لمنع الاضطهاد». كان ذلك متفقًا مع مبادئ التأسيس الأخرى: «هذه البلاد»، كما ناقش آيرديل، «كان لها شرف تقديم مثال عن الحرية المدنية، وأنا أثق بأنها على غرار ذلك ستال شرف تعليم بقية العالم الطريق إلى الحرية الدينية أيضًا». ثم أعلن المحامي والمؤمن مباركته: «لتدم الاثنان اللتان منحهما الله إلى الأبد!»⁽⁵⁾.

تابع آيرديل لمعالجة قيود عملية أخرى على القسّم المستند إلى الدين، خصوصًا في حالة اليهود. فقد بدوا أقل تهديدًا للمناوئين للاتحاديين، لأنهم، خلافًا للكاثوليك والمسلمين، ليست لديهم مطالبة واضحة بمساعدة قوة أجنبية. وكانوا أقل بكثير من الكاثوليك، وجرى تخمين السكان اليهود بما لا يزيد على ألفين عام 1776⁽⁶⁾، مع تركيز

(1) المرجع السابق.

(2) المصدر نفسه، 4: 193.

(3) المصدر نفسه، 4: 212.

(4) المصدر نفسه، 4: 215.

(5) المصدر نفسه، 4: 196.

(6) بوردين، اليهود والأثراك والكفار، 6.

أكثر في البلدات الساحلية تشارلستن في كارولينا الجنوبية، وسافانا في جورجيا، ومدينة نيويورك، وفيلادلفيا، ونيويورك في جزيرة رود⁽¹⁾. ولكن مع القَسَم الديني المؤدى عادة على العهد الجديد، استُبعد اليهود من تولي الوظائف الحكومية. وكان الأمر هكذا طبعا في ولاية آيرديل، مع أنه لم يختَر تأكيدُه. وبدلاً من ذلك لاحظ أن الممارسة سببت مشكلة في المحاكم البريطانية عندما وصل الأمر إلى أداء القَسَم ليس لليهود فحسب، بل لآخرين دعاهم «كفرة». وفي حالة الأوائل، على الأقل، جرت تسوية عملية:

لقد جرى طويلاً عدم أداء قَسَم إلا على العهد الجديد، ما عدا اليهود، الذين سُمح لهم بالقَسَم على القديم. ووفقاً لهذه الفكرة، لم يكن في إمكان غير اليهود والمسيحيين أداء القَسَم؛ وكان الكفرة مستبعدين كلياً⁽²⁾.

وما كان مهماً كونه هو «صيغة القَسَم»، التي «وفقاً للتعريف الحديث» كانت «ابتهاًلاً جدياً إلى الله، من أجل حقيقة ما يقال». ولم يكن جوهر قيمة القَسَم مجرد إيمان مؤدي القَسَم بالله، بل توقعه أيضاً «لحالة مستقبلية من الثواب والعقاب»، والمصمم «وفقاً لذلك الشكل الذي يلزم الضمير أكثر». وبتحذيره من نتائج «الأفكار الضيقة»، دافع آيرديل عن «الأشخاص المستقيمين الكثيرين في العالم» الذين لم يكونوا يهوداً ولا مسيحيين، والذين «لم تتوافر لهم فرصة تعلمهم سواء في العهد القديم أو الجديد، والذين مع ذلك آمنوا صادقين بالله، وبحالة مستقبلية من الثواب والعقاب». إلى من يمكن أن يكون هذا التعريف قد أشار؟ إلى المسلمين، نظرياً على الأقل، مع أنه لم يحددهم، لكنه يذكر جمهوره فحسب بأنه «توجد قلة من الناس جهلة أو همج إلى حد أنهم بلا دين مطلقاً. وإذا لم يستطع سوى المسيحيين أو اليهود أداء اختبار القَسَم، فإن أشخاصاً أبرياء كثيرين قد يعانون من الحاجة إلى شهادة الآخرين. وفيما يتعلق بصيغة القَسَم هذه، يجب أن يحددها الشخص المتعبد الذي يؤديه»⁽³⁾.

تتضمن استراتيجية المحامي إشارة: كان قَسَم غير البروتستانتين ضرورياً غالباً لتحقيق العدل في المحاكم القانونية. وإذا كان مقبولا هناك، كيف يمكن استبعاده بشكل معقول لغايات رسمية أخرى؟ لا يمكن ذلك، وهكذا بدفاعة عن حقوق المسلمين والكاثوليك

(1) كومين، اليهود في أميركا المسيحية، 13.

(2) إلبوت، التفاسات، 4: 196-197.

(3) المصدر نفسه، 4: 196.

واليهود، تابع آيرديل لإدراج «الوثنيين» بين القادرين على أداء القَسَم؛ واستشهد المحامي بقضية في محكمة العدل منذ «أربعين سنة» تخص «هندياً شرقياً»، أو هندوسياً، كانت «استجابته لقَسَم على دعوى أقيمت ضده ضرورية بالتأكيد»⁽¹⁾.

لعدم إيمانه سواء بالعهد القديم أو الجديد، لم يكن قادراً على أداء القَسَم بالأسلوب المعتاد، لكنه أقسم وفقاً لطريقة دين الجنتو [الهندوس]، التي مارسها بلمس قدم كاهن. وبداً، وفقاً لمعتقدات دينه، أن أفرادهم آمنوا بإله أسمى، وبحالة مستقبلية من الثواب والعقاب. وبناء على ذلك قرر القضاة، بعد تفكير طويل، أن القَسَم يجب تقبله؛ إذ ربما كان من يتبعون ذلك الدين ملتزمين أيضاً بالضمير بناء على يمين وفقاً لأسلوبهم في القَسَم، كما كانوا هم أنفسهم بأحد أساليبهم؛ وأنه سيكون معيلاً لعدالة البلاد إذا حُرِم شخص، لمجرد أنه يتبع ديناً يختلف عن دينهم، من تعويض على إساءة تعرّض لها⁽²⁾.

وفقاً لقوانين مانو، الرمز القديم لقانون الهندوس الذي ظل مطبقاً في ظل الحكم البريطاني، كان لمس القدم تعبيراً شائعاً في الهند، ليس في قضايا المحكمة بل دلالة على الاحترام نحو كبار السن والمعلمين والذين من طبقات أعلى⁽³⁾.

وناقش آيرديل بأنه ما دامت «هذه القضية الكبيرة» تتعلق بهندوسي، «كان يُعدّ عالمياً أن من الضروري، في القَسَم، الاستفسار فقط إذا كان الشخص الذي يؤديه، يؤمن بالله، وبحالة مستقبلية من الثواب والعقاب». لذلك كان ثمة سابقة قانونية لاعتماده المقترح على أي أمر «يلزم ضميره» أكثر. وناقش بأنه لا حاجة إلى أن يقسم الموظفون الحكوميون المنتخبون والمعيّنون في الحكومة الأميركية بأي شيء يؤمنون به حول أي إله - أو الحياة الآخرة - إلا لتأييد الدستور فقط⁽⁴⁾. وهكذا كانت مسألة المعتقد الديني والحالة المستقبلية من الثواب أو العقاب تبدو بشكل آني حوافز لقول الحق من الموظفين الحكوميين.

(1) المرجع السابق.

(2) المصدر نفسه، 4: 197-198.

(3) لدلالة الاحترام هذه سابقة في القانون الهندوسي في ظل الحكم البريطاني؛ انظر جورج بولير، ترجمة، قوانين مانو، الجزء 25 من كتب الشرق المقدسة (1886؛ تقديم، دلهي: موتيلال بينارسيداس، 1964)، 42-43، 54-55. أتوجه بالشكر إلى كسينرو لير لهذه الإشارة.

(4) إليوت، النقاشات، 4: 198.

الاتحادي صموئيل جونستن، دعمه لأيرديل - والمسلمين

كان أوفى حليف لأيرديل أيضًا أخو زوجته، صموئيل جونستن. ولأنه أنغليكاني مثل أيرديل، جرى انتخابه حاكمًا عام 1787، بعد انتقاله إلى كارولينا الشمالية من اسكتلندا مع عائلته عند تعيين قريب له حاكمًا⁽¹⁾. كان قد درس في ييل، لكنه تركها من دون حصوله على درجة، وعاد للاستقرار في إدينتون، كارولينا الشمالية، عام 1753. وكونه مشاركًا مبكرًا في القضية الثورية، كان جونستن سيساعد على صياغة دستور للولاية عام 1776⁽²⁾. وربما كان أغنى رجل في المؤتمر، فقد امتلك أكثر من ثمانية آلاف هكتار وستة وتسعين عبدًا⁽³⁾.

كان الاتحادي جونستن يحظى باحترام كبير في كارولينا الشمالية بحيث اختير بالإجماع رئيس مؤتمر الولاية لإقرار الدستور، على الرغم من الغالبية الساحقة للمندوبين المناوئين للاتحاديين⁽⁴⁾. وافق جونستن على نقاشات أيرديل حول المسلمين والكاثوليك واليهود. ولأنه خطيب أقل تأثيرًا من أخيه زوجته، فإنه ركز في تحسين حدود كل من التسامح والمساواة السياسية. ومثل أيرديل، حاول جونستن تذكير جمهوره بأنه «كان سيشكل خطرًا لو استطاع الكونغرس التدخل في موضوع الدين». ووصف «الدين الحقيقي» بأنه «مستمد من مصدر أعلى بكثير من القوانين الإنسانية»، وهي حجة لا تختلف عن التي قدّمها توماس جيفرسون بالإضافة إلى أيرديل لفصل الأمور الدينية عن السياسية. وحذّر جونستن، من أنه «عندما تجري محاولة، من أي حكومة، لتقييد ضمائر الناس، ربما لا يمكن أن تتبع ذلك نتيجة حسنة»⁽⁵⁾.

وسع جونستن مجال المتنافسين العبيثين للرئاسة الذي اقترحه أيرديل أكثر من مجرد البابا والرؤوس المتوجة الأوروبية: «يمكن القول أيضًا إن... التركي العظيم، يمكن اختياره لذلك المنصب. وكان يمكن أن يصبح نقاشًا بالجودة نفسها»⁽⁶⁾. اهتم ربط جونستن الرفض

(1) بيلين، «ملاحظات متعلقة بالسيرة»، في نقاش حول الدستور، 2: 986.

(2) آنا ويذرز باير، «صموئيل جونستن»، قاموس سيرة كارولينا الشمالية، 3: 306-307.

(3) بيلين، «ملاحظات متعلقة بالسيرة»، في نقاش حول الدستور، 2: 986.

(4) باير، «صموئيل جونستن»، 3: 307-308.

(5) إلبوت، النقاشات، 4: 198.

(6) المصدر نفسه.

للبابا والسلطان بمخاوف الإصلاح ليكشف أنها عبثية تمامًا وبذلك ييدها، إلى جانب روابط الإسلام الاستبدادية. وأراد أيضًا فصل الروابط القديمة لكل من اليهود والمسلمين مع الوثنيين. واعترف ضمناً بأن الاثنين الأولين يمكن أن يتأهلا لمنصب انتخابي. ومع ذلك، لقد تمتنى تأكيد محتتهما المشتركة كونهما مجموعتين دينيتين محتقرتين، وثمة تماثل معيّن في مَحَنهما التي يجب علاجها بالتتابع: إذا كسب اليهود الحقّ في منصب منتخب، يجب أن يكسبه المسلمون أيضًا.

وفق الدستور الجديد، كان منصب الرئاسة سيتاح فعليًا للمسلمين نظريًا، لكن الاتحاديين أشاروا ضمناً إلى أنهم سيُسْتَبْعَدون عمليًا. وهكذا، مع تقبّل إمكانية أن يكون اليهود والمسلمون موظفين حكوميين - «من المفهوم أن اليهود والمحمديين والوثنيين إلخ. يمكن انتخابهم إلى مناصب عالية في حكومة الولايات المتحدة» - ومع ذلك بذل جونستن جهده لطمأنة المعارضة بأن الرئاسة آمنة من غير المسيحيين: «أولئك المحمديون، أو غيرهم ممن ليسوا أساتذة في الدين المسيحي، لا يمكن انتخابهم إلى منصب الرئيس، أو منصب عالٍ آخر، إلا في إحدى حالتين»⁽¹⁾. كانت هذه السيناريوهات المحتملة غير مقنعة كليًا لطمأنة جمهوره:

أولاً، إذا تخلى الشعب الأميركي عن الدين المسيحي كليًا، قد يحدث ذلك. وإذا حدث لسوء الحظ، سيختار الناس هؤلاء الرجال كما يعتقدون أنهم يفعلون بأنفسهم. الحالة الأخرى هي، إذا اكتسب أحد الأشخاص بهذه الصفات، على الرغم من دينهم، ثقة الشعب الأميركي واحترامه بتصرفهم الجيد وممارستهم للفضيلة، فإنه يمكن اختيارهم⁽²⁾.

قد يبدو معقولاً جدًا لنا أن المزية المدنية، «بغض النظر عن الدين»، قد تجعل رجالاً يمكن انتخابهم. ولكن لم يكن أي مندوب آنذاك، كما استنتج جونستن، سيتخيل أن عاملاً وحيداً من المؤهلات الفردية أكثر إلحاحاً من الدين. فعالمهم الممتلئ بالخلاف والتمييز لا يمكن تحديده من دونه، وبالتالي لا يمكن الوصول عملياً إلى السلطة السياسية، مهما يذكر الدستور. فالمكانة القانونية في المجتمعات الأوروبية والأميركية بُنيت دائماً على

(1) المرجع السابق.

(2) المصدر نفسه، 4: 198-199.

تسلسل هرمي يستند إلى الدين. وكانت الغاية من وصف جونستن لهذين الاستثناءين غير المعقولين لحكم الغالبية البروتستانتية أن يظهر بدقة ثبات الوضع الراهن: «إنني أترك الأمر إلى صدق السادة المحترمين ليحكموا أي احتمال يوجد إذا اختار الشعب رجالاً بمشاعر مختلفة عنهم»⁽¹⁾. لذلك فإن مبدأ التضمن سينقذ أميركا من مشاكل أوروبا، لكن الدافع القياسي للاستبعاد سيحمي الأمة من نتائج غير متوقعة.

وهكذا أشار جونستن إلى كيف يمكن أن تبدو أميركا في آن شاملة ومقتصرة سياسياً معاً، فيما يتعلق بكل من المسلمين واليهود. وكانت كلمات أخي زوجته الشجاعة، «إذا قبلت بأقل خلاف، فإن باب الاضطهاد يصبح مفتوحاً»، مع ذلك مجرد كلمات، وهروباً من المثالية إلى جانب الدفاع عن التسامح بشكل عملي أكثر: «يجب عدم الافتراض أبداً أن الشعب الأميركي سيأمن على أعلى حقوقه أشخاصاً ليس لهم دين مطلقاً، أو دين يختلف مادياً عن دينهم»⁽²⁾. وهكذا دافع كلا الاتحاديين عن قيمة المبادئ التي لم يكونا ليدعمان تطبيقها العملي الكامل قط في الممارسة. وفي النهاية، كانت خطابات هذين الاتحاديين متفقة تماماً مع تحامل خصومهما، مثل ديفيد كالدويل، الذي خشي من أن يهاجر اليهود، بشكل أخص، وآخرون من «نصف الكرة الأرضية الشرقي» ويستحوذون على العملية الانتخابية للولايات المتحدة. وكان ارتداد الاتحاديين عن مثاليات مقررة متعمداً لتقدم الهدف الوحيد الذي تمنوا تحقيقه فعلاً: كسب أصوات للدستور الذي يعارضه غالبية مندوبي كارولينا الشمالية.

المنافس للاتحاديين ديفيد كالدويل يوضح لماذا يشكل اليهود تهديداً

مع أن اليهود مثلوا أصغر أقلية من غير البروتستانتين عام 1788، فإن الكاهن المشيخي ديفيد كالدويل (توفي عام 1824) شعر بالقلق من هجرة أكثرهم إلى الولايات المتحدة. بدأ مواطن بنسلفانيا نجاراً، قبل اقتراحه لإخوته الثلاثة الأصغر بأنه سيتخلى عن حصته في مزرعة والديهم إذا ساعدوا في إرساله إلى الكلية. انتسب كالدويل إلى كلية نيو جيرسي، برينستن الآن، وتخرج عام 1761. وبعد سنتين كان سيرسم كاهناً، وأخيراً ليبدأ كهنوته

(1) المرجع السابق، 4: 199.

(2) المصدر نفسه، 4: 194.

في غيلفرد، كارولينا الشمالية، عام 1765⁽¹⁾. وأصبح قسًا عام 1768 في كنيسة ألامانس وبوفالو، وهو منصب تولاه طوال الستين سنة التالية، وعاش حتى المئة تقريبًا⁽²⁾.

أسس كالدويل أيضًا «كلية لوغ»، وهي مدرسة للتعليم الكلاسيكي والديني للشباب، عام 1767. وعلم من خمسين إلى ستين طالبًا في السنة، بينهم حكام مستقبليون لعدة ولايات وأعضاء كونغرس ومحامون وأطباء وكهنة. وطلب كتبًا طبية من فيلادلفيا، وأصبح هو أيضًا طبيبًا متعلمًا ذاتيًا⁽³⁾. ولأنه لم يستطع تنشئة أبنائه الثمانية وابنته الوحيدة براتبه وهو كاهن البالغ مئتي دولار في السنة، اعتمد أخيرًا على أرضه التي مساحتها 791 هكتارًا ويعمل فيها ثمانية عبيد⁽⁴⁾.

كان كالدويل المندوب الذي أصرَّ على الاختبار الديني لاستبعاد كل من اليهود والكاثوليك (وبالتوسع، المسلمين) من دستور ولاية كارولينا الشمالية عام 1776. كان القرار نفسه سيدفعه بعد اثنتي عشرة سنة لمعارضة إلغاء الاختبار الديني في الدستور. وبحديثه المسهب حول تهديد اليهود للأمة، كان مصرًا على أن المسيحية أساسية للمواطنين الصالحين:

في المقام الأول، قال [كالدويل]، كانت ثمة دعوة لليهود والوثنيين من كل نوع للاندماج معنا. وقال، إنه في فترة مستقبلية ما قد يعرض هذا للخطر شخصية الولايات المتحدة. كذلك، حتى الذين لا يهتمون بالدين، يعترفون بأن الدين المسيحي هو الأكثر تأثيرًا بين جميع الأديان لإيجاد أفراد صالحين في المجتمع، بسبب مبادئه الأخلاقية. وأضاف، لذلك اعتقد، من وجهة نظر سياسية، أن أولئك السادة الذين صاغوا هذا الدستور كان عليهم ألا يوجهوا هذه الدعوة إلى اليهود والكفرة⁽⁵⁾.

وفي ملاحظة ختامية، اعترف كالدويل بأن، «جميع الذين يتمون إلى أي دين يعارضون

(1) بلاكويل ف. روبنسن، «ديفيد كالدويل»، في قاموس سيرة كارولينا الشمالية، 1: 300.

(2) المصدر نفسه، 1: 301؛ بيلين، «ملاحظات متعلقة بالسيرة»، في نقاش حول الدستور، 2: 971.

(3) روبنسن، «ديفيد كالدويل»، 1: 301.

(4) بيلين، «ملاحظات متعلقة بالسيرة»، في نقاش حول الدستور، 2: 971. ناقش روبنسن عدد الهكترات المملوكة بأنها 550، «ديفيد كالدويل»، 1: 301.

(5) إليوت، النقاشات، 4: 199.

هجرة أشخاص من نصف الكرة الأرضية الشرقي»⁽¹⁾. واتفق معه جونستن الاتحادي. ومع اعترافه بإمكانية دخول يهود وغير مسيحيين آخرين أكثر إلى البلاد، طمأن معارضه أن ذلك «ضمن نسبة هجرة المسيحيين الذين سيأتون من دول أخرى؛ وأنه في جميع الاحتمالات سيكون حتى أولاد هؤلاء الناس مسيحيين؛ وأنه، مع نمو السكان السريع في الولايات المتحدة، سيزيد حماسهم للدين، وجهم للحرية، كما ذكر بثقة، في تقدّم الدين المسيحي بيننا»⁽²⁾.

وبشكل واضح، لم يكن جونستن الأنغليكاني ولا كالدويل المشيخي قد رأى أي قيمة في مناقشة أي فئة بروتستانتية تستحق السيادة. وكان يكفي أنهم اتفقوا على استحالة «تخلي الشعب الأميركي عن الدين المسيحي كلياً»⁽³⁾.

حقيقة رئيس كاثوليكي أو مسلم، كما توقعها المناوئ للاتحاديين ولیم لانكستر

هل يمكن لمسلم أن يصبح رئيسًا للولايات المتحدة الأميركية؟ لقد أخفق تأكيد الاتحاديين آيرديل وجونستن بأن هذا كان محتملاً نظرياً فقط في إقناع المناوئ للاتحاديين ولیم لانكستر، الكاهن المعمداني، الذي عدّ، إلى جانب ناخبيه من مقاطعة فرانكلن، أن اختباراً دينياً هو الطريقة الوحيدة المؤكدة لمنع مجموعات دينية مرفوضة من تولّي أعلى مناصب في البلاد⁽⁴⁾. وناقش دفاعاً عن اختبار الولاية الديني الحالي، الذي جعل تولّي المنصب بروتستانتياً بشكل حصري. وأعلن:

بالنسبة إلى الاختبار الديني، لو أن المادة التي نستبعده لم تقدّم شيئاً سوى ما كان في الولايات المتحدة سابقاً، لم أكن سأعترض عليه. فهو يضمن الدين. يجب إتاحة الحرية الدينية⁽⁵⁾.

نفهّم لانكستر فكرة آيرديل حول البابا: «من جهتي، عند مراجعة المؤهلات اللازمة لرئيس، لم أفترض أن البابا يمكن أن يحتل كرسي الرئيس». في أيّ حال، ناقش أنه في بلاد

(1) المرجع السابق؛ توماس س. كيد، إله للحرية: تاريخ ديني للثورة الأميركية (نيويورك: كتب أساسية، 2010).

(2) إليوت، النقاشات، 4: 200.

(3) المصدر نفسه، 4: 199.

(4) ترنهولم، إقرار، 108. لسوء الحظ، ما يُعرف عن لانكستر أقل من المندوبين الآخرين.

(5) إليوت، النقاشات، 4: 215.

من دون اختبار ديني، حيث الوظيفة متاحة لجميع الرجال البيض الأحرار، يمكن حدوث أي شيء إلا اغتصاب السلطة البابوية، بما في ذلك إشغال منصب رئاسي من مندوب أحد المذهبين اللذين زرعا الإرهاب في قلوب البروتستانتين منذ الإصلاح. ورأى لانكستر خطرًا حقيقيًا وقائمًا فيما سيقدمه الاتحاديون من سخافات:

ولكن لتذكر أننا نشكل حكومة للملايين لم توجد بعد. إنني لا أتقن فن التكهن. خلال أربعمئة أو خمسمئة سنة، لا أعرف كيف سيتم ذلك. في الغالب قد يحتل البابويون ذلك الكرسي، وقد يأخذه المحمديون. لا أرى ما يخالف هذا. ثمة نزاع للأهلية، كما أعتقد، في كل ولاية من الاتحاد - يجب أن يتم الأمر هكذا في هذا النظام⁽¹⁾.

مع تفاديه للتخمين المبالغ فيه حول البابا أو السلطان العثماني، ركز لانكستر في الفكرة المستقبلية الأكثر معقولة نوعًا ما لفرد كاثوليكي أو إسلامي. لم تكن رؤيته للعالم خلال أربعمئة أو خمسمئة سنة تتطلب غالبية سكانية كاثوليكية أو مسلمة. كما لم تكن مبنية على ظهور مرشحين كاثوليكين أو مسلمين بشكل استثنائي جدًا إلى حد أن يتجاهل مواطنوهم الدين ويتطلعون إلى ميزة الشخص فحسب. لم يعلق لانكستر مخاوفه على السيناريوهين غير المحتملين اللذين وصفهما جونستن. كان يكفي أن رئيسًا غير بروتستانتي يوجد على الطرف الأبعد للاحتمال؛ ولعدم شعوره بالاضطرار لوصف المستقبل المجهول، ظل «متأكدًا جدًا» أن الرئاسة كانت تحتاج إلى حماية من التهديدات المتماثلة لمتبوء كاثوليكي أو مسلم. وهكذا أصبح المنصب مركز تنافس بين الذين صمموا على إبقاء الهيمنة البروتستانتية والذين آمنوا بديل من التعددية المحتملة التي جعلتها إزالة الاختبارات الدينية لموظفي الحكومة الاتحادية أمرًا ممكنًا.

كان يمكن أن تبدو الكاثوليكية واليهودية مفهومين بشكل أفضل من الإسلام، لكن التحامل الموجود ضد أتباع الاثنتين الأوليين قدّم نموذجًا مفيدًا بشكل كافٍ لتمييز أتباع الثالث، الذين لم تكن للمندوبين معرفة مباشرة بهم. وخلال نقاش اليوم كانت المجموعات الثلاث مرتبطة معًا، وكل منها يثير روابط سلبية بين المندوبين البروتستانتين. ولكن إذا كان المسلمون واليهود والكاثوليك قد جسدوا بشكل جماعي كل ما هو غريب ومهدّد

(1) المرجع السابق.

للوّضع الراهن الأميركي، فقد أصبحوا أيضًا في آن رمزًا لمبادئ الحرية الدينية الشاملة والمساواة السياسية المقدّسة في الدستور، المبادئ التي كانت أميركية بشكل استثنائي والتي بالنسبة إلى الكثيرين، الاتحاديين والمناوئين للاتحاديّين معًا، لها إغراؤها الخاص، بغض النظر عن احتمال نتائج غير مرغوبة. ولم تكن السمات المشتركة المفترضة منطلقًا كي يتعاون اليهود والكاثوليك المقيمين؛ وحتى بعد إقرار الدستور، كانوا سيظلّون أعداء مع مشاكل متماثلة⁽¹⁾. وخلال القرن الثامن عشر، لدى مقارنتهم مع المسلمين، كان اليهود سيشعرون بإهانة تقصد إبعادهم خارج الحقوق الكاملة والمتساوية⁽²⁾. ومع ذلك فقد كانت المجموعات الثلاث ستظلّ متحدة في الخيال البروتستانتي، مع نقاشات تؤيد إدراجهم وتعارضه كلما جرت مناقشة تعريفات الحقوق والمواطنة.

من المؤكد أن مجموعات غير البروتستانتيين الثلاث هذه كانت تُعدّ غريبة. ولكل منها تاريخ فريد وصدى سلبي لدى مندوبي اتفاقية كارولينا الشمالية الدستورية البروتستانتيين. وما أثار هذا الترابط في أذهانهم بالضبط هو تحدي فئة سياسية قوية غير بروتستانتية قد يصبح فيها ذات يوم أكثر الغرباء المزدربين للدولة الجديدة مواطنين. لكن حقوق المسلمين واليهود والكاثوليك بأن يصبحوا مواطنين ظلت مصدر خشية أساسية لخصومهم المناوئين للاتحاديّين. ودافع الاتحاديّون عن المساواة السياسية للمسلمين واليهود والكاثوليك حتى عندما ناقشوا بأن الغالبية البروتستانتية من المحتمل جدًّا ألا ينتخبوهم أبدًا إلى أي وظيفة. وكانت النقاشات حول استثناء أو إدراج المسلمين واليهود والكاثوليك قد وُحّدتهم في تعريفات القرن الثامن عشر للمواطنة والحقوق.

على الرغم من محاولات آيرديل الواضحة لكسب إقرار حقوق المواطنين المسلمين الأميركيين المستقبلين والدفاع عنها، فإن الاتحاديّين كانوا أكثر عددًا منذ البداية. وفي النهاية، بشكل متوقع، كانت غالبية كارولينا الشمالية المناوئة للاتحاديّين في هذه الاتفاقية الأولى ستفوز بأصوات ساحقة تبلغ 184 مقابل 84⁽³⁾. وتقنيًا، كان معظم المندوبين «قد اختاروا عدم إقرار الدستور ولا رفضه»، مفضلين بدلًا من ذلك تبني قرار داعم ليقدم إلى الكونغرس «إعلان للحقوق يؤكد عدم انتهاك المبادئ العظيمة للحرية المدنية والدينية،

(1) بوردين، اليهود والأثراك والكفار، 54-58.

(2) المرجع السابق، 25.

(3) ويتشارد، آيرديل، 74.

وحقوق الناس غير القابلة للإلغاء ويضمنه». تضمّن هذا رغبة في توضيح أجزاء «غامضة واستثنائية أخرى» من الوثيقة، يفترض ضمان إلغاء الاختبارات الدينية⁽¹⁾. وعندما حاول آيرديل الالتفاف على هذا القرار بتصميم على إقرار طلب للتعديلات، أخفقت مبادرته بشكل ساحق⁽²⁾. كذلك صوّت جميع معارضي الدستور في مناقشة الاختبارات الدينية ضد الإقرار أيضًا، مع تتبّع المخطط العام بشكل تقريبي للارتباط الديني والمكانة الاجتماعية والاقتصادية. كان آيرديل وجونستن، المحاميان والأنغليكانيان، والممثلان لمجموعة مميزة، اتحاديين وفين. وظل معارضًا من هو أقل تسامحًا مثل الواعظين المعمدانيين أبوت ولانكستر، بالإضافة إلى الكاهن المشيخي كالدويل⁽³⁾.

وعبر آيرديل عن حزنه لإخفاق ولايته في دخول الاتحاد عام 1788، وفي النهاية كتب إلى صحيفة مخاطبًا «شعب كارولينا الشمالية» في 15 أيلول/سبتمبر 1788، وكان صريحًا حول النتائج الضمنية لمستقبل الولاية:

إن إحدى عشرة ولاية أخرى لها حكومة اتحادية مشتركة: ونحن لا حصة لنا فيها. وإذا استطعنا أن نستمد الفخر من هذا الاعتبار، فإن استقلالنا يتزايد. نحن مستقلون الآن عن جميع الأمم الأخرى في العالم، لكننا مستقلون كليًا عن الولايات الأخرى... يمكننا أن نشكل تحالفات وفق رغبتنا مع بريطانيا العظمى أو فرنسا أو أسبانيا أو تركيا أو داي الجزائر أو جزيرة رود⁽⁴⁾.

كانت ولاية جزيرة رود فقط في المآزق نفسه فيما يتعلق بإقرار الدستور.

على الرغم من إخفاقه المحلي، فإن نقاشات آيرديل المثيرة للاهتمام كانت دعمًا للدستور الجديد، والحقوق الإسلامية الأميركية المستقبلية قد قرأها أعضاء الكونغرس في جميع أنحاء الاتحاد الجديد، خصوصًا في مدينة نيويورك. وبهذه الطريقة، كان بُعد نظر آيرديل في دفعه إلى سكرتير لتسجيل محاضر الجلسات في محله عند نشرها عام

(1) مقتبس في ترنهولم، إقرار، 183.

(2) ويتشارد، آيرديل، 74.

(3) ترنهولم، إقرار، 152-155.

(4) جيمس آيرديل، «إلى شعب كارولينا الشمالية»، 18 آب 1788، في أوراق جيمس آيرديل، إعداد دونا كيلي ولانغ باراديل، 3 أجزاء (ريلاي، كارولينا الشمالية: قسم الأرشيفات والتاريخ، فرع المصادر الثقافية، 2003)، 3: 418.

1789⁽¹⁾. وما فكر فيه لوك نظرياً فحسب واستنتجه جيفرسون لكنه شرّعه في فرجينيا فقط، كان آيرديل بذلك أول من دعمه في نقاش مفتوح متذمر حول الدستور.

أعجبت حماسة آيرديل الرئيس جورج واشنطن، الذي عينه في المحكمة العليا عام 1790، وهو بعمر الثامنة والثلاثين⁽²⁾، منوهاً «بسمعته الطيبة حول براعته ومعرفته القانونية وشخصيته المحترمة»⁽³⁾. وحتى توماس جيفرسون كانت لديه مراجعة آيرديل في عام 1790 لقوانين كارولينا الشمالية⁽⁴⁾. وكان اتحاد القضاة الجديد قد أحضر عائلته إلى فيلادلفيا، عاصمة الأمة، في تسعينيات القرن الثامن عشر، لكنه تطلب أيضاً القيام بجولة قضائية جنوبية للحكم في قضايا مرتين في السنة⁽⁵⁾. وخلال تعيينه في المحكمة العليا عام 1790، كان آيرديل يمتلك أربعة آلاف وخمسمئة فدان وثمانية عبيد⁽⁶⁾. وفي السنة السابقة، كان أخو زوجة آيرديل، صموئيل جونستن، قد ترك حكم كارولينا الشمالية ليصبح أول عضو مجلس شيوخ في ولايته، ولكن فقط بعد ترؤسه إقرار الدستور ضمن اتفاقية ثانية في فيتفيل عام 1789. وإثر عودته إلى كارولينا الشمالية بعد فترة واحدة كعضو مجلس الشيوخ، كان سيبقى ناشطاً في الأمور القضائية حتى عام 1813، وهو في السبعين من عمره⁽⁷⁾. ومن جهته، لن يكون آيرديل سعيداً جداً، لوفاته قبل الأوان وهو في الثامنة والأربعين. فقد عاجله إجهاد قيامه بجولات عبر أرض وعرة بعد تسع سنوات فقط من تعيينه في المحكمة العليا⁽⁸⁾.

إبراهيم عبد الرحمن وعمر بن سعيد: عبدان مسلمان في أميركا، 1788-1863

بينما كان آيرديل يدافع عن حقوق تتسع نظرياً للمواطنين المسلمين المستقبليين المفترضين، كان هناك، من دون معرفته، مسلمون أميركيون فعلاً في ولايته وفي جميع أنحاء الأمة الجديدة التي أضعفتها العبودية، وعجزت عن ممارسة أي نوع من الحقوق.

(1) ويتشارد، آيرديل، 81؛ ماكري، حياة ومراسلات، 2: 235.

(2) بيلين، «ملاحظات متعلقة بالسيرة»، في نقاش حول الدستور، 2: 982.

(3) مقتبس في هينغوثام، «آيرديل»، 3: 254.

(4) إ. ميليسنت سويربي، إعداد، دليل مكتبة توماس جيفرسون، 5 أجزاء (واشنطن العاصمة: مكتبة الكونغرس، 1952-1953)، 2: 388.

(5) ويتشارد، آيرديل، 90-91؛ بيلين، «ملاحظات متعلقة بالسيرة»، في نقاش حول الدستور، 2: 982.

(6) بيلين، «ملاحظات متعلقة بالسيرة»، في نقاش حول الدستور، 2: 982.

(7) باير، «صموئيل جونستن»، 3: 307.

(8) بيلين، «ملاحظات متعلقة بالسيرة»، في نقاش حول الدستور، 2: 982.

ثمة حدثان عرضيان، واحد زمني، والآخر جغرافي، يدفعاننا إلى التفكير فيهما. الأول، إبراهيم عبد الرحمن (توفي عام 1829)، الذي نُقل قسراً إلى الولايات المتحدة عام 1788، في السنة نفسها لنقاش كارولينا الشمالية⁽¹⁾.. والثاني عمر بن سعيد (توفي عام 1863)، الذي وصل إلى الولايات المتحدة مكبلاً بالسلاسل بعمر السابعة والثلاثين عام 1807، قبل سنة من نهاية تجارة العبيد. وهرب إلى فينتفيل، كارولينا الشمالية، بعد اثنتين وعشرين سنة من تبني الدستور هناك لاتفاقية الولاية الثانية عام 1789. لم يكن أي من هذين الرجلين المسلم الوحيد في الجوار، ناهيك عن الولايات المتحدة، لكن كليهما اشتهر آنذاك⁽²⁾.

كان إبراهيم وعمر يشتركان في أكثر من دينهما وأصلهما الأفريقي الغربي. وقد أوردت اسميهما كما يظهران تقليدياً في المصادر الأميركية، ولو أنهما في كتابتهما العربية الأدق يصبحان إبراهيم وعمر. وربما كان مهمماً لهما أنهما يعرفان العربية، التي استعملتا مهارتهما

(1) السيرة الذاتية الكلاسيكية لإبراهيم تأليف تيري ل. ألفورد، أمير بين العبيد (نيويورك: هاركورت بريس جوفانوفيتش، 1977)، 16؛ انظر أيضاً مايكل أ. غوميز، الهلال الأسود: تجربة وتراث المسلمين الأفريقيين في الأميركتين (نيويورك: منشورات جامعة كمبريدج، 2005)، 168.

(2) تتضمن دراسة عبيد مسلمين معينين في أميركا الشمالية خمسة وسبعين رجلاً على الأقل قبل الحرب الأهلية، بمن فيهم كل من إبراهيم عبد الرحمن وعمر بن سعيد؛ انظر آلان د. أوستن، المسلمون الأفريقيون في أميركا قبل الحرب الأهلية الأميركية: قصص عبر الأطلسي وصراعات روحية (نيويورك: روتلندج، 1997)، 30، 54-83، 128-156. يدرج في كتابه السابق مصادر أساسية: آلان د. أوستن، أفريقيون في أميركا قبل الحرب الأهلية الأميركية: كتاب مرجعي (نيويورك: غارلند، 1984)، 121-263، 445-523. مستشهد به في ما بعد باسم كتاب مرجعي. يوجد أيضاً برنامج وثائقي في شبكة البث العامة عن إبراهيم، يستند إلى سيرة تيري ألفورد الذاتية، أمير بين العبيد، إخراج أندريا كالين (غير مذكور مكان النشر: اتحاد البرمجة السوداء الوطنية ومنتجات الوحدة، 2008)، DVD لعمر بن سعيد، أقدم سيرة ذاتية عربية مع ترجمة إسحق بيرد (توفي عام 1876)، وهو مبشر مسيحي إلى سوريا، ومراجعة الدكتور ف. م. موسى، سكرتير المفوضية المصرية في واشنطن، تقديم ج. ف. جيمسن، «سيرة عمر بن سعيد الذاتية، عبد في كارولينا الشمالية، 1831»، المراجعة التاريخية الأميركية 30، رقم 4 (1925): 787-795. يمكن العثور على إعادة طبع لهذه الترجمة الدقيقة لدى محمد أ. الأهاري، خمس قصص كلاسيكية عن عبد مسلم (شيكاغو: مطبعة مغرب، 2006)، 187-200. يقدم علاء أ. الرئيس ترجمة جديدة تعرض صفحات متقابلة عربية - إنكليزية من المخطوطة الأصلية، ترجمة، «حياة عمر بن سعيد، كتبها بنفسه،» في مختارات متعددة اللغات من الأدب الأميركي، إعداد مارك شل وويرنر سولورز (نيويورك: منشورات جامعة نيويورك، 2000)، 58-93 (عربي - إنكليزي)، 712-714. ويمكن العثور على ترجمة مستقلة أحدث، مع نص عربي أصلي وترجمة إنكليزية أيضاً، لدى علاء الرئيس، إعداد وترجمة، عبد مسلم أميركي: حياة عمر بن سعيد (ماديسون: منشورات جامعة ويسكونسن، 2011)، 48-79. إشاراتي إلى العربية والإنكليزية هي لهذه الطبعة، مستشهد بها لاحقاً باسم حياة. انظر أيضاً غوميز، الهلال الأسود، 169-172، 176-179، 181-182 (إبراهيم عبد الرحمن)، 168، 172، 176-179 (عمر بن سعيد). لرؤية شاملة مختصرة حديثة عن عمر، انظر جوناثان كوريل، «حياة عمر بن سعيد»، عالم أرامكو السعودي 61، رقم 2 (آذار/ نيسان 2010): 34-39.

فيها لإثارة إعجاب مالكيهما البيض بذكائهما⁽¹⁾. وكانا كلاهما قد درسا القرآن في وطنيهما الأفريقيين الغربيين. ومع أنهما أظهرتا الاعتراف بالمسيحية لتحسين أحوالهما، فثمة دليل على أن أيًا منهما لم يتخلَّ عن الإسلام فعلًا. وفي حالة إبراهيم، فقد سمح له تحوُّله الظاهري في النهاية بالعودة إلى أفريقيا ودفع ثمن حرية بعض أولاده. ومن ناحية أخرى، فقد أخفق التماس عمر العربي المؤلف من صفحتين عام 1819 في إطلاق سراحه وعودته إلى وطنه⁽²⁾. ولم يكن أي منهما قطَّ سيَّعدَّ مواطنًا أميركيًّا حرًّا، أو ناخبًا، ناهيك عن كونه مرشحًا محتملاً لمنصب سياسي.

أتى إبراهيم عبد الرحمن من بلدة تدعى تيمبو في غينيا الحالية⁽³⁾. ووفقًا لمذكراته، التي كتبها سكرتير بالإنكليزية عام 1828، أمضى هذا الفرد من قبيلة فولبي ستة أسابيع مضنية في الرحلة البحرية لسفينة العبيد قبل الإذعان للعبودية في أميركا الشمالية⁽⁴⁾. وفيما روعيت كلماته، يخبرنا إبراهيم:

باعوني مباشرة، مع خمسين آخرين، إلى سفينة إنكليزية. وأخذوني إلى جزيرة الدومينيك. وبعد ذلك أخذوني إلى نيو أورلينز. ثم نقلوني إلى نانتسيز، واشتراني العقيد فوستر. عشت مع العقيد فوستر 40 سنة. عملت ثلاثين سنة بجهد. وفي السنوات العشر الأخيرة دُلِّلوني كثيرًا. خلَّفت ورائي خمسة أولاد وثمانية أحفاد. أشعر بالحزن عند التفكير في ترك أولادي. أريد العودة إلى بلادي ثانية؛ لكن التفكير في أولادي يجرح مشاعري. إذا ذهبت إلى بلادي، لن أستطيع الإحساس بالسعادة، إذا تركت أولادي. أتمنى، بمساعدة الله، أن أستعيدهم⁽⁵⁾.

ربما كان وصفه بأنهم «دُلِّلوه» محاولة إلى حد ما لتملُّق مالكه، الذي يمكن أن يكون قد قرأ الرواية.

(1) للمضامين العرقية حول إبراهيم وعمر فيما يتعلق بمعرفتهما للقراءة والكتابة العربية، انظر جيل ليور، أ بمعنى أميركي: أحرف ورموز أخرى في الولايات المتحدة حديثًا (نيويورك: نوف، 2002)، 111-135.

(2) لأفضل تحليل لغوي وتاريخي للغة عمر العربية، انظر جون هنوك، «أتمنى أن يروني في أرضنا المدعوة أفريقيا»: نداء عمر ب. سعيد لتحريره من العبودية (1819)، «مجلة الدراسات العربية» 5 (2003-2004): 62-77؛ انظر أيضًا جون هنوك، «غرب أفريقيا واللغة العربية»، أفريقيا السودانية 15 (2004): 133-144.

(3) أوستن، المسلمون الأفريقيون، 80؛ أوستن، كتاب مرجعي، 224؛ غوميز، الهلال الأسود، 169.

(4) أوستن، المسلمون الأفريقيون، 80.

(5) المصدر نفسه مقتبس، 81.



Fac simile of the Moorish Prince's writing.

اسمه عبد الرحمن
Abdullah. Rakhkhamanov

إبراهيم عبد الرحمن، عبد إسلامي أصبح معروفًا باسم «الأمير المغربي». يذكر التعليق العربي تحت الصورة بخطه أن: «اسمه عبد الرحمن». سحرت معرفته للقراءة والكتابة العربية الجمهور وضمنت حريته في النهاية.

ولد إبراهيم في تمبوكتو نحو عام 1762، وتلقى تعليمًا إسلاميًا جديًا في المدينة التي كانت مركزًا مشهورًا للتعلم الإسلامي منذ العصور الوسطى⁽¹⁾. وقد تعلّم لغته العربية في هذا السياق، مع أنها لم تكن لغته الأصلية. وفي الحقيقة، كان إبراهيم يتحدث ثلاث لغات أفريقية: البامبارا والماندينغو والجالونكي⁽²⁾.

لأن والده زعيم ديني وعسكري، قاد إبراهيم نفسه رجالًا في حروب محلية ضد قبائل روحانية معادية، غالبًا ما كان أسراها يباعون عبيدًا للأوروبيين. وأخيرًا وقع هو في كمين

(1) المرجع السابق، 69.

(2) المصدر نفسه، 70.

لهؤلاء الأعداء واستعبدوه وباعوه للبريطانيين عام 1788⁽¹⁾. وسماه مالكة في ناتشيز، الميسيسيبي، العقيد فوستر، «أميرًا» بسبب «أساليبه التي ظلت أبية» وإشارات إبراهيم إلى مكانته العالية في أفريقيا⁽²⁾. وكان سيدير مزرعة العقيد فوستر منذ عام 1800 إلى 1813، ويتزوج زميلة عبدة تحولت إلى الممعدانية نحو عام 1794، أنجب منها تسعة أولاد⁽³⁾. ولأن إبراهيم رجل مسلم، سُمح له بالزواج من امرأة مسيحية.

بعد عشرين سنة تقريبًا من العبودية، قابل إبراهيم بالصدفة الدكتور كوكس، الذي أنقذه والد إبراهيم حين كان الرحالة الأبيض مريضًا وتاه في غرب أفريقيا خلال ثمانينيات القرن الثامن عشر⁽⁴⁾. وعرف كوكس إبراهيم فورًا. وحاول هو، ولاحقًا أبناؤه، شراء حرية إبراهيم. وأخفق الجهد، لكن قصة كوكس جعلت إبراهيم مشهورًا. وقابل محررو الصحف المحلية العبد في عشرينيات القرن التاسع عشر⁽⁵⁾.

في عام 1826، سنة وفاة توماس جيفرسون، كتب إبراهيم، باقتراح من أندرو مارتشوك، أحد الصحفيين المحليين، رسالة بالعربية، كانت في الحقيقة مقطعًا تذكره من القرآن⁽⁶⁾. أرسل مارتشوك الرسالة إلى عضو مجلس الشيوخ عن الميسيسيبي، مع تفسير يعرف إبراهيم على نحو خاطئ بأنه أحد أفراد «العائلة المالكة في المغرب»⁽⁷⁾. ولمصلحة إبراهيم، توصل مارتشوك كي يستطيع العبد المعروف بالأمير العودة إلى هذا الوطن⁽⁸⁾. كانت نسبة الأصل المغربي ستؤدي دورًا في فرضيات معاصرة خاطئة بأن العبيد الأفريقيين اختلفوا بالضرورة عن الأفريقيين الشماليين باللون والدين. ولكن بما أن إبراهيم نفسه ادعى تفوقًا عرقيًا ودينًا يجعله مختلفًا عن الأفريقيين غير المسلمين، فإنه لم يكن في البداية «يعارض» أنه «بربري»، وزعم أكثر أنه لا يجري في عروقه «دم زنجي»⁽⁹⁾.

(1) المرجع السابق.

(2) المصدر نفسه مقتبس، 71.

(3) المصدر نفسه، 71-72.

(4) أوستن، كتاب مرجعي، 127، يقول إن الاجتماع حدث نحو عام 1807.

(5) المصدر نفسه، 128.

(6) أوستن، المسلمون الأفريقيون، 72.

(7) مقتبس في ألفورد، الأمير، 78.

(8) المصدر نفسه، 98.

(9) مقتبس في غوميز، الهلال الأسود، 181-182.

في عام 1827، حين وصلت رسالة مارتشوك إلى وزارة الخارجية، بدأت الحكومة الأميركية بالتراسل مع المغرب لمصلحة العبد عن طريق القنصل الأميركي في طنجة. واعترف السلطان عبد الرحمن الثاني بأن مؤلف النص العربي مسلم، وتطوع لدفع ثمن حريته وعودته إلى الوطن. وبدأ تحرير إبراهيم كسباً دبلوماسياً مفاجئاً للحكومة الأميركية، وطريقة لتحسين العلاقات مع المغرب وضمان العودة المستقبلية لأي أميركيين غرقوا في تلك الشواطئ الأفريقية الشمالية. وأوصى وزير الخارجية هنري كلاي، وهو نفسه مالك للعبيد، بتنفيذ ذلك، الذي وافق عليه الرئيس جون كوينسي أدامز⁽¹⁾. وافق العقيد فوستر، مالك إبراهيم، على شرطين: أولاً، ألا يدفع هو نفسه شيئاً⁽²⁾؛ ثانياً، أن عبده «لا يُعتق أو يتحرر في أي جزء من الولايات المتحدة»⁽³⁾. وكان إبراهيم سيجد حريته في أفريقيا فقط. وعندما سمح العقيد فوستر لإبراهيم أخيراً بالتوجه إلى واشنطن العاصمة، رفض العبد المغادرة من دون زوجته، التي كانت لا تزال مهمة لأنها قابلة في المزرعة. ودفع البيض المحليون ثمن حريتها ذات يوم⁽⁴⁾. لكن أولاد إبراهيم وأحفاده ظلوا في الميسيسيبي.

وصف العقيد فوستر إبراهيم بأنه «محمدي ملتزم بالولادة والتعليم»، وأضاف مع ذلك أنه «يظهر احتراماً موقراً شديداً للدين المسيحي، والمبادئ الأخلاقية التي يبدو أنه مطلع جيداً عليها ويتحدث عن قراءته بعض أسفار العهد القديم من الكتاب المقدس المسيحي في بلاده باللغة العربية»، حتى إنه طلب نسخة من العهد القديم بالعربية⁽⁵⁾. ومضى مارتشوك، الصحفي، إلى حد أن يشير ضمناً إلى أن إبراهيم تحوّل من الإسلام إلى المسيحية⁽⁶⁾. ولاحظ إبراهيم في هذا فرصة أخرى. ولذلك عندما تطوعت جمعية الاستعمار الأميركي، الذي غايتها إعادة السود المحررين إلى أفريقيا، لدفع ثمن عودة إبراهيم إلى ليبيريا، مركزها الأفريقي الغربي للاستعمار، وافق إبراهيم على نشر الإنجيل وتشجيع التجارة الأميركية في أفريقيا. وكان لا

(1) ألفورد، الأمير، 99-101.

(2) المصدر نفسه، 101.

(3) المصدر نفسه مقتبس، 102.

(4) أوستن، كتاب مرجعي، 128.

(5) مقتبس في ألفورد، الأمير، 103.

(6) المصدر نفسه، 104.

يزال على بُعد مئات الأميال من وطنه السابق ووجهته الحقيقية، لكنه كان أقرب من المغرب⁽¹⁾.

صرح أحد كتاب سيرة إبراهيم المعاصرين أنه كان عام 1828 «أشهر أفريقي في أميركا». ومن أجل مغادرة المزرعة، اشترى مارتشوك لإبراهيم ثيابًا ملونة عدّها تناسب أميرًا مغربيًا فقط: «عمامة بيضاء يعلوها هلال، ومعطفًا من قماش أزرق مع أزرار صفراء، وبنطالًا أبيض متجمعًا عند الكاحلين، وحذاء أصفر - وأحيانًا... سيفًا قصيرًا»⁽²⁾. ومع الكثير من موسيقى الترحيب، بدأ إبراهيم رحلته عبر الكثير من المدن في الشمال الشرقي على أمل جمع مال يكفي لتحرير جميع ذريته ودفع ثمن انتقالهم إلى أفريقيا. كانت جولته ستأخذه في الميسيسيبي إلى سنسنتي، ثم إلى واشنطن وبالتيمور وفيلادلفيا ومدينة نيويورك وبوسطن وووستر وسالم ونيوبدفورد ومانشوسستس، بالإضافة إلى بروفيدانس وجزيرة رود ونيو هافن وهارتفورد وكونيكتيكت⁽³⁾. واجتمع مع الكثير من الوجهاء، بمن فيهم الرئيس جون كوينسي آدمز، الذي وجّه في وقت سابق من عمله السياسي بالنيابة عن أبيه إهانة معادية للإسلام ضد توماس جيفرسون.

لم يكن إبراهيم أول مسلم يجتمع آدمز به، بعد حضور عشاء استقبال الرئيس جيفرسون للسفير التونسي عام 1805. وفي افتتاحية مجلته في 15 أيار/ مايو 1828، يوم الاجتماع، كتب، «إن عبد الرحمن بربري، ويدعى خلاف ذلك الأمير أو إبراهيم، وكان لمدة أربعين سنة عبدًا في هذه البلاد. وكتب منذ سنتين أو ثلاث رسالة إلى إمبراطور المغرب، بالعربية»⁽⁴⁾. في أيّ حال، في ذلك اللقاء، صحح إبراهيم لأدامز فكرة أنه أصلًا من المغرب، وكشف تفضيله الذهاب إلى ليبيريا، التي كانت أقرب إلى بلاده الأصلية الحقيقية⁽⁵⁾. وعدّ الرئيس، كما ذكر الوزير كلاي، «أن من المناسب الإذعان لميله إلى هذا الموضوع»⁽⁶⁾. وطلب إبراهيم

(1) أوستن، المسلمون الأفريقيون، 73.

(2) المصدر نفسه مقتبس، 66.

(3) المصدر نفسه.

(4) مقتبس في ألفورد، الأمير، 119-120.

(5) المصدر نفسه، 120.

(6) المصدر نفسه مقتبس.

أيضاً من الرئيس المساهمة في صندوق تحرير أولاده وأحفاده المستعبدين، لكن أدامز رفض⁽¹⁾.

خلال جولته عبر الشمال الشرقي لم يرفض إبراهيم قط، لدى سؤاله، كشف قدرته على الكتابة باللغة العربية. ولا تزال توجد نماذج عن خط يده. وكان غالباً ما يزعم أن النموذج المقدّم هو الصلاة لله، لكنه في الحقيقة كتب الفاتحة، السورة المقدّسة الأولى من القرآن، التي تدعى «دعاء المسلمين لله»⁽²⁾. ولم يعرف جمهوره الأميركي الفارق طبعاً. ويوحي اعتماده على هذا المقطع، ناهيك عن خط يده الفعلي، بأن لغة إبراهيم العربية بعد أربعين سنة من العبودية أصبحت ضعيفة⁽³⁾.

وصل إبراهيم وزوجته إلى منروفا، ليبيريا، في 18 آذار/ مارس 1829⁽⁴⁾. وحالما ظهر ساحل أفريقيا، استأنف العبد السابق صلواته الإسلامية علناً، إثباتاً على أنه لم يسبق له أن اعتنق المسيحية⁽⁵⁾. ولم يكن إبراهيم سيرى عائلته الأفريقية ثانية أو يصل إلى وطنه الذي يبعد ثلاثمئة ميل تقريباً. فبعد أربعة أشهر من وصوله، كان سيستسلم للمرض بعمر السابعة والستين. وكان أمله في جمع المال لإعادة عائلته بكاملها إلى أفريقيا قد تحقق جزئياً فقط. وفي عام 1830 وصل ثمانية من أولاده إلى ليبيريا، بعد سنة من وفاته، وانضموا ثانية إلى أمهم⁽⁶⁾. ومن المحتمل أن سبعة أفراد آخرين من عائلته هاجروا لاحقاً إلى ليبيريا عام 1835⁽⁷⁾، لكن غالبية ذرية إبراهيم كانوا سيظلون عبيداً في الميسيسيبي، ولن يروه هو أو زوجته ثانية أبداً⁽⁸⁾.

(1) المرجع السابق، 120، 129.

(2) غوميز، الهلال الأسود، 172؛ أوستن، المسلمون الأفريقيون، 74-75، الشكل 11 و12. يوجد التعليق حول الفاتحة في محمد م. بيكتال، ترجمة، معنى القرآن المجيد: النص وترجمة توضيحية (نيويورك: اتحاد العالم الإسلامي، 1977)، 1.

(3) أوستن، المسلمون الأفريقيون، 76.

(4) المصدر نفسه، 65.

(5) ألفورد، الأمير، 183.

(6) المصدر نفسه، 185.

(7) أوستن، المسلمون الأفريقيون، 77.

(8) ألفورد، الأمير، 185-187.

عمر بن سعيد في فييتفيل، كارولينا الشمالية

في عام 1789، أصبحت فييتفيل، كارولينا الشمالية، موقع اتفاقية الولاية الثانية والنهائية لمناقشة إقرار الدستور. واليوم يوجد مسجد في تلك المدينة، مسجد عمر بن سعيد، الذي يحيي ذكرى العبد المسلم عمر بن سعيد⁽¹⁾. في عام 1811 هرب عمر إلى فييتفيل، بعد رحلة دامت شهرًا من تشارلستن، كارولينا الجنوبية، للتخلص من معاملة قاسية لمالك وصفه بأنه «رجل شرير قميء ضعيف اسمه جونسن، وهو كافر لم يخف الله مطلقًا»⁽²⁾. كان عمر قد أسر واستعبد من وطنه في السنغال⁽³⁾.

مع أن الكثير من العبيد المسلمين الأميركيين ميزوا أنفسهم بكتابة اللغة العربية، فقد أتاحت براعة عمر له كتابة كامل سيرته الذاتية المؤلفة من خمس عشرة صفحة بتلك اللغة عام 1831⁽⁴⁾. وفي الحقيقة، كانت معرفته للقراءة والكتابة العربية هي التي لفتت أولًا انتباه مالكيه المستقبليين في كارولينا الشمالية، عائلة أوين البارزة والغنية، عندما استعمل عمر الفحم كما يقال لكتابة اللغة العربية على جدران زنزانه سجنه في فييتفيل إثر هروبه الجريء من كارولينا الجنوبية⁽⁵⁾. وفي سيرته الذاتية، مدح عمر العائلة التي كان سيعيش معها أكثر من خمسين سنة، قبل وفاته في تسعينياته⁽⁶⁾. وفي سيرته الذاتية العربية، هتف:

يا شعب كارولينا الشمالية؛ ويا شعب كارولينا الجنوبية؛ وأياها الشعب الأمريكي،
كلكم: هل بينكم رجال طيبون مثل جيم أوين وجون أوين؟ إنهما رجلان خيران
ومهما أكلتا كنت أكل؛ ومهما لبسا كانا يعطيناني لألبس⁽⁷⁾.

(1) أوستن، المسلمون الأفريقيون، 129.

(2) الرئيس، حياة، 62-63، ترجمته؛ أوستن، كتاب مرجعي، 465، يحتوي على ترجمة مختلفة قليلًا.

(3) أوستن، المسلمون الأفريقيون، 133-134.

(4) الرئيس، حياة، 48-79.

(5) جيمسن، «سيرة عمر بن سعيد الذاتية»، 790.

(6) الرئيس، حياة، 12.

(7) المصدر نفسه، 66-67. في الصفحة 66 من الأصل العربي، في نهاية السطر الأول وبداية الثاني، يكتب عمر، بدل «أميركا»، mrk، التي تحول فيها الأحرف الصوتية الكلمة إلى «Amrika». وقد خاطب «الشعب الأمريكي» ليس بكلمة «كلكم» ولكن «كلهم».



عمر بن سعيد، عبد إسلامي آخر من غرب أفريقيا،
كتب سيرته الذاتية بالعربية، وظل على دينه ربما حتى موته.

قبل عقد من كتابة عمر لقصة حياته انضم إلى الكنيسة المشيخية وتعمد⁽¹⁾. وكان ديفيد كالدويل، المندوب المناوئ للاتحاديين الذي عبّر عن مخاوفه حول «هجرة أولئك الناس من نصف الكرة الأرضية الشرقي» في نقاش عام 1788 لإقرار كارولينا الشمالية، يمكن أن يصدمه وجود عمر في كنيسة طائفته المشيخية. وفي عام 1822، تلقى المتنصر نسخة من الكتاب المقدس بالعربية من فرانسيز سكوت كي، الذي كتب الكلمات إلى «الراية البراقة كالنجوم»، والذي كان ينتمي إلى جمعية الاستعمار الأمريكي، المجموعة التي ساعدت إبراهيم وعبيداً محررين آخرين في العودة إلى أفريقيا⁽²⁾. وكان شخص آخر سيعطي عمر قرآنًا بالإنكليزية، مع أنه لن يمتلك أبدًا قرآنًا بالعربية⁽³⁾. لكن هذا لم يمنعه من إعادة كتابة أجزاء منه.

(1) أوستن، المسلمون الأفريقيون، 135.

(2) أوستن، كتاب مرجعي، 450.

(3) جيمسن، «سيرة عمر بن سعيد الذاتية»، 790.

يبدأ عمر سيرته الذاتية بعباراة «بسم الله» متبوعة بعباراة «الرحمن الرحيم» و«صلى الله على سيدنا محمد»⁽¹⁾. ثم يعيد من الذاكرة (على الرغم من بعض الأخطاء) كتابة السورة السابعة والستين من القرآن، المعروفة بسورة الملك، التي يمكن ترجمتها بكلمة «السيادة» وكذلك «السلطة» أو «الملكية». ومع أن المؤلف لا يميز أو يفسر هذه الآيات، فإن اختيار عمر، كما اقترح أحد العلماء⁽²⁾، يمثل «معارضة» ضمنية للسيطرة الدنيوية على العبودية، وامتلاكه وهو كائن بشري⁽³⁾. وتؤكد السورة دور الله كونه المالك المطلق «لجميع الأشياء» ودور النبي محمد كونه «منذراً»⁽⁴⁾. وربما كانت الآيتان الثانية عشرة والثالثة عشرة، اللتان توحيان بأن الله وحده يعلم طبيعة معتقدات الفرد الروحية، لهما دلالة خاصة لدى عمر:

12- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾.

13- ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾⁽⁵⁾.

هل كان هذا ربما اعتراف عمر بتحوله الظاهري إلى المسيحية، وحتى رفضه له؟⁽⁶⁾ ومن ناحية أخرى، يعتقد أكثر علماء المسلمين الأفريقيين في أميركا أن عمر، على الرغم من المظاهر، لم يعتنق المسيحية بالكامل⁽⁷⁾.

يعترف عمر على نحو واضح بالدين الذي ولد فيه: «قبل مجيئي إلى البلاد المسيحية، ديني هو دين محمد، نبي الله، ﷺ»⁽⁸⁾. ونص الجملة لا يقل غرابة في الأصل، مع استعمال عمر عمداً صيغة الحاضر العربي. وهنا إشارة محتملة أخرى لازدواجيته الدينية، أو رفضه لوضع الإسلام في ماضيه. ثم يصف الشعائر الإسلامية الأساسية التي لم يعد يلاحظها في

(1) الرئيس، حياة، 50-51.

(2) أوستن، المسلمون الأفريقيون، 73.

(3) هذا هو التفسير المقتبس لدى الرئيس، حياة، 22-27؛ للآيات القرآنية، 51-57.

(4) القرآن 67: 1، 3، 9؛ الرئيس، حياة، 22-27.

(5) بيكثال، ترجمة القرآن، 640.

(6) الرئيس، حياة، 23. لفكرة أن ذهاب عمر إلى الكنيسة دل على تحوله النهائي إلى المسيحية، انظر جيمسن، «سيرة عمر بن سعيد الذاتية»، 790.

(7) الرئيس، حياة، 25-26؛ غوميز، الهلال الأسود، 176-177؛ أوستن، كتاب مرجعي، 452.

(8) الرئيس، حياة، 66 (عربي)، 67 (إنكليزي). يترجم الرئيس «كان/ يكون ديني دين محمد». لكن العربية بشكل واضح في الزمن الحاضر: «ديني دين محمد». وفي مكان آخر، اختار عمر استعمال الفعل كان، الذي يشير إلى الزمن الماضي، في الصفحة 74، السطر 2.

كارولينا الشمالية، بما فيها المشي إلى المسجد والضوء قبل الصلاة والصلاة عدة مرات في اليوم. ولأنه مسلم في أفريقيا، كما يخبرنا، كان يدفع الزكاة، أحد أركان الدين الخمسة، ويجاهد ضد القبائل غير الإسلامية، وحتى يقوم بالحج إلى مكة⁽¹⁾.

ربما اعتنق عمر المشيخية ظاهريًا ليرضي مالكيه، أو لأنه افتقد زمالة مجتمع المؤمنين من النوع الذي عرفه في أفريقيا. وقد يعكس ذهابه إلى الكنيسة أيضًا احترامًا إسلاميًا للمسيح كونه نبيًا في الإسلام. ولكن بعد بضع صفحات، تصبح توترات التزام عمر الديني أكثر وضوحًا، ويعلن: «أنا عمر، أحب قراءة الكتاب، القرآن الكريم»⁽²⁾. ولكن حرفيًا يمكن قراءة الجملة أيضًا، «أنا عمر، يحب قراءة الكتاب، القرآن الكريم»، لأن الفعل في الشخص الثالث المذكور، وليس الأول. وهذا يحدث كثيرًا⁽³⁾. ويفترض جميع المترجمين أن عمر يعني الشخص الأول في نصه كله، وهذا معقول تمامًا. لكنه يبقى اختيارًا قاعديًا غريبًا في سيرة ذاتية. وفي الترجمات الإنكليزية، يثير التكرار الشامل لضمير الشخص الأول «أنا» آنية وتأثيرًا أقل وضوحًا إلى حد ما في الأصل. وقد يكون هذا حالة أخرى لازدواجيته، أو ببساطة أنه رغم إدعاءات عمر أنه درس مواضيع إسلامية طوال خمس وعشرين سنة في أفريقيا مع رجال متعلمين مختلفين، فإن مهاراته في اللغة العربية ضعفت بشكل متوقع مع مرور الوقت، مما يعكس الذاكرة الناقصة في مخطوطة لم يعد يستطيع إعادة كتابتها بدقة⁽⁴⁾.

بينما حاول عمر الاحتفاظ بذاكرة ماضيه، كان مالكه جيم أوين وزوجته «معتادين كثيرًا على قراءة الكتاب المقدس لي». ولكن بدلًا من ذكر المسيح، تتابع رواية عمر لتطلب أن يكون «قلبه منفتحًا فحسب إلى الكتاب المقدس»، ويختتم الفكرة بشكل قرآني لحمد الله، «رب العالمين»⁽⁵⁾. وعندما يذكر المسيح في الصفحة التالية، يكون هذا بعد موسى،

(1) المرجع السابق، 66-67.

(2) الرئيس، حياة، 72-73، يحول الشخص الثالث المفرد المذكور إلى الشخص الأول ولا يترجم السطر الأول بكلمة أول التي تعني «أول» أو «قبل».

(3) لاحظ هنوك استعمال عمر للشخص الثالث المفرد المذكور بدلًا من الشخص الأول أولًا في سيرته الذاتية والتماسه السابق عام 1819 السابق للحرية، «أتمنى أن يروني في أرضنا المدعوة أفريقيا»، 67 رقم 10.

(4) الرئيس، حياة، 60-61. كتب عمر كثيرًا حرف (الفاء) بالعربية بدلًا من (القاف)، الاختلاف البصري بين الأولى والثانية هو نقطة بدلًا من نقطتين، على التوالي. أقدم شكري إلى مرغريت لاركين لمشاركتي بملاحظات البعيدة النظر حول ما يمكن أن تعنيه أخطاء عمر في العربية خلال حكاية قصة حياته.

(5) المصدر نفسه، 72-73.

الذي يصفه بأنه من أعطاه الله القانون. ويصوّر «يسوع المسيح المنتظر» بأنه تلقى «البركة والحقيقة»⁽¹⁾، لكنه يذكر بعد ذلك فوراً، «أولاً، [على سَنَة] محمد. كي أصلي قلت»، وبعد هذا يتلو الفاتحة، السورة الأولى من القرآن⁽²⁾. ويمكن أن تشير هذه الجملة أيضاً إلى رأيه بتفوق النبي محمد في التسلسل النبوي للقرآن.

يقدم عمر دلائل أخرى على أنه لم يتخلَّ عن الإيمان بأهمية النبي محمد المميزة. وقد دوّن صلوات مسيحية، وعلى عكس إبراهيمية، حين زعم عمر بأنه دوّن صلاة الرب أو المزمور الثالث والعشرين بالعربية، كان ذلك بالضبط ما دوّنه. ولم يكن يحاول أن يقدم بشكل خاطئ آيات من القرآن على أنها نصوص من الكتاب المقدس المسيحي، ولا شك في أن جهوده سهّلها الكتاب المقدس العربي الذي قدّمه له سكوت كي⁽³⁾. من ناحية أخرى، لاحقاً في عام 1855، قبل وفاته بثمانى سنوات، كانت نسخته العربية للمزمور الثالث والعشرين مستهله بعبارة بسم الله، يليها هذا الدعاء للنبي: «ليبارك الله سيدنا النبي محمد»⁽⁴⁾.

توفي عمر عام 1863، قبل سنتين من إقرار التعديل الثالث عشر للدستور، الذي كان سيمنحه حريته أخيراً. ووفقاً للدستور الذي عاش على أساسه، ظل بصفة عبد مجرّد ثلاثة أخماس شخص، وهي نسبة تقبّلها المندوبون البروتستانتيون الذكور البيض الأحرار لنقاش إقرار حالته عام 1788⁽⁵⁾.

كان المؤرخ مايكل غوميز قد أشار إلى عمر وإبراهيمية، بين آخرين، بأنهما «أبوان مؤسسان من نوع مختلف»، ومن المؤكد أنه لقب استحقه كل منهما في سجلات التاريخ الإسلامي الأميركي السنوية⁽⁶⁾. يذكرنا هذان الشخصان بأنه بينما احتل المسلمون

(1) المرجع السابق، 74-75.

(2) المصدر نفسه. يمكن قراءة هذه الجملة كما يلي، «أولاً، محمد، وهو يصلي، قال: الحمد...» ومن جديد لا يستعمل عمر الفعل في الشخص الأول ولكن في الشخص الثالث المفرد المذكور.

(3) أوستن، المسلمون الأفريقيون، 135-136.

(4) أوستن، كتاب مرجعي، 476-477. تحذف الترجمة العربية التي قدمها أوستن عن الأستاذ ر. د. ولسن من كلية برينستن الدينية كلمة «سيدنا» من «سيدنا محمد»، 476.

(5) ألغى الدستور، المادة 1، القسم 2، الفقرة الثالثة، بالتعديل الرابع عشر، القسم 2، الذي أقر في 9 تموز 1868. لمناقشة هذا المقطع من الدستور في كارولينا الشمالية بتاريخ 30 تموز 1788، انظر إليوت، النقاشات، 4: 205.

(6) اللقب الذي استعملته هو شكل مختلف عن اللقب الأصلي الذي استعمله غوميز، «أمهات وآباء مؤسسون من نوع مختلف»، الهلال الأسود، 143-184.

المفترضون خطابات المؤسسين، عاش في وسطهم أيضًا مسلمون أحياء ظلوا، وهم عبيد، مهملين وبلا حقوق. وكانت معرفة القراءة والكتابة الوحيدة التي أبعدت الرجلين عن أخوتهما في الدين من السكان العبيد الأفريقيين، وبينما كانت تلك المهارة تكفي لإكساب إبراهيم رحلة عودة نادرة من العبودية، لم تكن لتنقذ عمر، على الرغم من احتجاجاته، من الإهمال في الولايات المتحدة.

هل يمكن لمسلم أن يصبح رئيسًا؟

ولادة نموذج مثالي أميركي في القرن الثامن عشر حول المساواة السياسية

لم يرتبط المسلمون في التاريخ الدستوري بتعريفات تقليدية للمواطنة الأميركية، ولكن لمدة يوم واحد عام 1788 توصل داعمو الإسلام إلى تمثيل التطلع للمساواة السياسية، بغض النظر عن الدين، في الجمهورية الجديدة. ولم تكن حياة سكان أميركا المسلمين الفعليين، العبيد من غرب أفريقيا، مثل إبراهيم عبد الرحمن وعمر بن سعيد، أبعد عن إمكانية رغبة أي مسلم في الرئاسة بشكل معقول ذات يوم. وقد ظلوا مهملين من المندوبين، ومثلما كتبت كلمات عمر بالعربية بعد التصويت، كان التماسه الحزين، «يا شعب كارولينا الشمالية»، سيبقى غير مقروء.

ومع ذلك، كان في نقاش كارولينا الشمالية حول الاختبارات الدينية أن المسلمين - ولو أنهم متخيلون - تقدّموا مباشرة إلى المسرح السياسي الأميركي للمرة الأولى. وعندما سادت رؤية الإسلام المخيفة كونه دينًا متعصبًا وتهديدًا أجنبيًا، دعم اتحاديان في كارولينا الشمالية الترسيع الآنّي للمساواة الدينية والسياسية للمسلمين كونهم مواطنين أميركيين محتملين، الذي اتفق مع رد متوقع من غالبية المندوبين، الذين كانت رؤيتهم المستقلة السلبية عن الإسلام ستستمر وتسود. ومع ذلك ولدت رؤية جديدة عن المسلمين كمؤمنين أفراد، وأشخاص يمكن أن يتمتعوا أيضًا بعضوية كاملة في الحكومة الجديدة. أوجد آيرديل وجونستن هذه الإمكانية في النقاش، من دون الاعتقاد أو التمني بأن الحقوق التي دعموها من حيث المبدأ ستعرض دائمًا للاختبار عمليًا من مسلمين حقيقيين. ومع هذا، في غياب اختبار ديني، كان الاتحاديون سيجبرون على الإقرار بإمكانية وجود رئيس مسلم عندما استطاعوا كسب إقرار لدستورهم عام 1788. ومهما يكن قيامهم بذلك على مضض، فقد

أوحى أن الأميركيين يمكن أن يتخلوا عن التحامل الأوروبي الموروث عند إدراك مُثلهم الوطنية العليا .

لم يكن توماس جيفرسون في الولايات المتحدة خلال النقاشات حول الدستور والحقوق الإسلامية، وظل في فرنسا حتى تشرين الثاني/ نوفمبر 1789. وفي الشهر التالي، قبل منصب وزير الخارجية، ولدى عودته إلى الولايات المتحدة، تولى مشكلة القرصنة الأفريقية الشمالية مرة أخرى. ولم يتوقع حتى عند إشارات المشهد السياسي المحلي إلى الإسلام أنها ستضمن محاولات للطعن فيه.

الفصل السادس

جيفرسون يشن الحرب ضد قوة إسلامية، ويستضيف أول سفير مسلم، ويقرر أين يضع القرآن في مكتبته، ويؤكد دعمه للحقوق الإسلامية، 1790-1823

تدل التعابير، في الحقيقة، على أكثر من ذلك؛ فهي تبدو، مثل النبي العربي، أنها تدعو جميع المؤمنين الحقيقيين في إسلام الديمقراطية، ليستلوا سيوفهم، وفي تأجج ولائهم، أن يرغموا مواطنهم على الهتاف، «لا يوجد سوى إلهة واحدة للحرية، والحس السليم نبيها».

جون كوينسي أدامز حول توماس جيفرسون، 1791

بما أن حكومة الولايات المتحدة الأميركية ليست مؤسسة بأي شكل على الدين المسيحي، - وبما أنها نفسها ليس لها طبيعة عدوانية ضد قوانين المسلمين أو دينهم أو مسالمتهم، - وبما أن الولايات المذكورة لم تدخل أي حرب أو عمل عدائي ضد أي أمة محمدية، يعلن الطرفان أن ما من ذريعة ناجمة عن آراء دينية أبدًا ستؤدي إلى توقف الانسجام الموجود بين الدولتين.

المادة 11، أولاً الولايات المتحدة

معاهدة السلام مع طرابلس، أقرت عام 1797

في عام 1790، أخير وزير الخارجية توماس جيفرسون الرئيس واشنطن والكونغرس أنه منذ السلام مع البريطانيين عام 1783، لم «تُستأنف» تجارة أميركا المربحة قبل الحرب في البحر المتوسط، بسبب قرصنة أفريقية شمالية⁽¹⁾. كان في هذا بعض المبالغة. فعلى الرغم من التهديد وانعدام الحماية البحرية، فإن التجار الأميركيين واصلوا فعلاً المجازفة بسفنهم وحریتهم، وحتى بحیاتهم وهم يمخرون مياه البحر المتوسط. وبحلول عام 1785، استولت الجزائر على سفینتين تجاريتين أميركيتين وواحد وعشرين بحاراً⁽²⁾. وفي عام 1793، كانت القوى نفسها ستستولي على إحدى عشرة سفينة تجارية أميركية وأكثر من مئة بحار. ولم يكن إطلاق سراح هؤلاء الأسرى في الجزائر ليتم لو لم تنجح المعاهدة ومفاوضات الفدية عام 1796-1797⁽³⁾.



صورة توماس جيفرسون (1791) بريشة تشارلز ولسن بيل.

(1) توماس جيفرسون، «تقرير وزير الخارجية إلى كونغرس الولايات المتحدة: تجارة البحر المتوسط»، 28 كانون الأول 1790، في الوثائق البحرية المتعلقة بالحروب الأميركية مع القوى البربرية: تتضمن العمليات البحرية خلفية دبلوماسية من عام 1785 حتى نهاية 1801، 3 أجزاء (واشنطن العاصمة: مكتب مطبعة الحكومة الأميركية، 1939)، 1: 23. امُشهد بها في ما بعد باسم «تجارة البحر المتوسط، 1790».

(2) غاري إدوارد ولسن، «سجناء أميركيون في أمم البرابرة، 1784-1816» (مناقشة دكتوراه، جامعة شمال ولاية تكساس، 1979)، 320.

(3) ريتشارد ب. باركر، العم سام في دول البرابرة: تاريخ دبلوماسي (غينزفيل: منشورات جامعة فلوريدا، 2004)، 24.

كان حل هذه الأزمة سيراوغ جيفرسون خلال فترة عمله وزيراً للخارجية، ونائباً للرئيس، وفي فترته الرئاسية، حتى 1806.

في عام 1801، كان جيفرسون سيصبح أول سلطة تنفيذية في الولايات المتحدة تدخل حرباً مع أمة إسلامية. وسيصبح أيضاً أول أميركي ذي منصب عالٍ يشوّه معارضوه السياسيون سمعته باتهامات كونه مسلماً. وبهذه التجربة مع ذلك، سيكون أول رئيس يستضيف سفيراً مسلماً في عاصمة الأمة الجديدة، ويتراسل مع حكام مسلمين من شمال أفريقيا يدعوهم بشكل متكرر إلى إيمان مشترك بإله واحد. وفي إدارة العلاقات الخارجية، اعتمد جيفرسون على دراسته للإسلام، وعندما عاد بعد ترك المنصب إلى مكتبته في مونتيسيلو، كان سيختار مكاناً مميزاً نهائياً في مجموعته للقرآن الذي منحه فهمه عن الدين الإسلامي. ولنتأمل الآن مسار ذلك الفهم ودوره في عمله السياسي.

رأي جيفرسون في مشكلة القرصنة الأفريقية الشمالية، 1790

في عام 1790، أخبر جيفرسون الكونغرس بأنه قبل نهاية الحرب الثورية «نحو سدس الحنطة والطحين الذي صدرته الولايات المتحدة ونحو الربع» من جميع «السّمك المجفف والمخلل، وبعض الأرز، وجدت أفضل أسواق لها في موانئ البحر المتوسط»⁽¹⁾. هذه الصادرات الكبيرة، كما قدّر، تتطلب «من ثمانين إلى مئة سفينة سنوياً، بحمولة عشرين ألف طن، يبحر بها نحو ألف ومئتي بحار»⁽²⁾. وأكد جيفرسون توسع التجارة عن طريق عقلنة استمرارها في ظروف خطيرة، حين «كان واضحاً لتجارنا أن مغامراتهم في ذلك البحر ستعرض لنهب دول القرصنة على ساحل البرابرة». كان الإغراء يوجد على كلا الجانبين، وبالنسبة إلى دول القرصنة كان سببه مضيق جبل طارق، الذي وصفه جيفرسون بأن «عرضه خمسة فراسخ فقط»، وحيث «سفن العدو الحربية التي اتخذت موقعاً آمناً ومشرفاً قرب مدخل المضيق، يمكن أن تفتش بشكل فاعل جداً كل ما يدخله. وبهذا المركز الآمن جداً، مع تأكد تلقي سعر جيد ومتفق عليه مقابل سجنائهم، قد يشير جشعهم

(1) جيفرسون، «تجارة البحر المتوسط، 1790»، 1: 22؛ راي و. إروين، العلاقات الدبلوماسية للولايات المتحدة مع قوى البرابرة، 1776-1816 (نيويورك: روسل وروسل، 1931)، 18-17.

(2) جيفرسون، «تجارة البحر المتوسط، 1790»، 1: 22؛ مايكل ل. س. كيتسن، طرابلس والولايات المتحدة في حالة حرب: تاريخ العلاقات الأميركية مع دول البرابرة (جيفرسون، كارولينا الشمالية: ماكفارلاند وشركاه، 1993)، 10.

للبحث عن سفنتنا بشكل خاص»⁽¹⁾. كان الطمع، الذي بذل جيفرسون جهده للدلالة عليه، حافزاً بشرياً شاملاً، ولا يقتصر على أتباع أي دين.

بعد إخفاقه في افتداء الأسرى الأميركيين خلال عمله سفيراً إلى فرنسا، كان جيفرسون آنذاك سيصر على خيار سياسي سابق أكثر عدوانية: على أميركا الرد على القوة بالقوة⁽²⁾. وبوصف هذه السياسة اقترح الاحتفاظ بالقراصنة الأفريقيين الشماليين الأسرى لأجل الفدية. وكان في ذهنه حتى جدول سعر وفق الجنسية: واستنتج مصيباً أن الحكام الأفريقيين الشماليين سيقبّلون السجناء من أصل تركي أكثر من «البرابرة»، أو المسلمين الأصليين، لأن «حكومتهم كلها بأيدي الأتراك، الذين يعاملون في كل حالة على أنهم نظام متفوق من الكائنات». ومع ذلك، فقد عرف أن المخطط قد لا يكون مثمراً لأن تبادل السجناء لم يكن مألوفاً لدى حكومات الجزائر وطرابلس وتونس⁽³⁾. وفي الحقيقة كان قراصنة طرابلس الوحيد الذين سبق أسرهم في آب/أغسطس 1804، سيصبحون مشهداً سخيفاً على مسرح نيويورك في آذار/مارس السنة التالية؛ ولم يتم افتداء أحد قط لتحرير الأسرى الأميركيين⁽⁴⁾.

في الأحوال كافة، كان ثمة شيء يجب عمله من أجل الاقتصاد الأميركي - والناس. وكما أخبر جيفرسون الكونغرس، «إن تحرير مواطنينا له صلة وثيقة بتحرير تجارتنا في البحر المتوسط، موضع اهتمام الكونغرس الآن. ونشأت محنة الاثنين من السبب نفسه، ويمكن، باحتمال كبير، أن تتضمن الإجراءات التي ستتخذ لتحقيق أحدهما تحقيق الآخر»⁽⁵⁾.

وأعاد رواية جهوده وجهود جون أدامز عام 1786 لالتماس السلام مع طرابلس، وكيف أخفقا أمام «المتطلبات» المالية للسفير عبد الرحمن، التي كانت «خارج حدود الكونغرس

(1) جيفرسون، «تجارة البحر المتوسط، 1790»، 1: 22-23.

(2) كيتسن، طرابلس، 14.

(3) توماس جيفرسون، «تقرير وزير الخارجية حول موضوع مواطنين من الولايات المتحدة أسرى في الجزائر...»، 30 كانون الأول 1790، في الوثائق البحرية، 1: 21-22. استشهد به في ما بعد باسم جيفرسون، «تقرير حول مواطنين... في الجزائر».

(4) تيموثي مار، الجذور الثقافية للأسلمة الأميركية (نيويورك: منشورات جامعة كامبردج، 2006)، 67؛ روبرت ج. أليسون، الهلال محجوب: الولايات المتحدة والعالم الإسلامي، 1776-1815 (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 2000)، 33.

(5) جيفرسون، «تقرير حول مواطنين... في الجزائر»، في الوثائق البحرية، 1: 22.

والمنطق». حتى إذا كان «شراء» السلام ممكنًا ماليًا - ولخص كم قد يكلف - يظل هناك خطر أن سلامًا غاليًا يمكن إلغاؤه بموت حاكم أفريقي شمالي قبل الأوان⁽¹⁾.

وأخيرًا، قدّم قضيته الأكثر مباشرة بأن «يصد القوة بالقوة»، الخيار الذي أقره بشكل خاص منذ عام 1784. ولعمل هذا، كانت البحرية مطلوبة، وكان «من الحكمة» تمامًا أن تصبح «قوة مماثلة لكل أولئك» الذين «عارضوا» الأميركيين. قدم جيفرسون الخيارات مع مظهر من عدم التحيز، مختتمًا بأن ذلك «يبقى للكونغرس كي يقرر بين الحرب والجزية والفدية»⁽²⁾. لكن تفكيره كان مكتملاً منذ فترة طويلة، ولكونه رئيسًا فقد كان سيختار الحرب عام 1801، من دون طلب تأييد الكونغرس.

اختلف جيفرسون مع جون أدامز منذ عام 1786 حول أفضل رد على القرصنة، ولكن بعد خمس سنوات، كانت خلافتهما في هذه الأمور السياسية وغيرها ستبدو أوضح. وعندما أصبح الصدع عامًا، أصبح الإسلام ليس مجرد موضوع للنزاع فحسب، بل وسيلة للإساءة الشخصية والسياسية.

الإسلام في الخطابات السياسية الأميركية يفرّق بين جيفرسون وأدامز، 1791

كان جيفرسون متهمًا أولاً بكونه مسلمًا نتيجة كلمات كتبها عام 1791 في مدح مقالة صديقه توماس بين، حقوق الإنسان. كان السياق بريئًا، ملاحظة إلى والد محرر بين الأميركي، أشار فيها جيفرسون إلى نفسه بصيغة الشخص الثالث: «إنه سعيد جدًا لمعرفة أنه سيعاد طبعه هنا، وأن شيئًا ما سيقال علنًا ضد الهرطقة السياسية التي ظهرت بيننا. ولا شك في أن لديه مواطنينا الذين سيحشدونهم مرة ثانية حول راية الحس السليم»⁽³⁾.

بعد افتراض جيفرسون أن كلماته كانت خاصة، سرعان ما خاب أمله لرؤية أنهم حوّلوها إلى الشخص الأول وأعدّوها للطباعة على أنها مقدمة للطبعة الأميركية. وأغضب تعبير «هرطقة سياسية» بشكل خاص جون أدامز ومؤيديه، الذين عدّوه إشارة

(1) جيفرسون، «تجارة البحر المتوسط، 1790»، المرجع السابق، 1: 23-24.

(2) المصدر نفسه، 1: 26.

(3) «توماس جيفرسون إلى جوناثان ب. سميث»، 26 نيسان 1791، في أوراق توماس جيفرسون، إعداد جوليان ب. بويد وآخرين، 40 جزءًا (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 1950 -)، 20: 290. استشهد بها في ما بعد باسم أوراق توماس جيفرسون. أليسون، الهلال محجوب، 40.

تدين أفكار أدامز المنشورة مؤخرًا دعمًا للأرستقراطية، وهي عنصر في معارضته للثورة الفرنسية.

وما حدث أن أدامز قرأ كلمات جيفرسون بشكل صحيح، مع أن جيفرسون لم يقصد مطلقًا أن يقرأها أدامز، وهو ما اعترف به سرًا في رسالة إلى جورج واشنطن. ومع ذلك، وفي الرسالة نفسها، جعل لومه أوضح، مصرًا ثانية على أن النظريات حول الحكومة في عمل أدامز حوارات حول دافيلاً مثلت «هرطقة سياسية»، مشيرًا أيضًا إلى «ارتداد أدامز إلى الملكية والأرستقراطية الوراثية»⁽¹⁾. وفي اليوم التالي، كتب جيفرسون إلى جيمس ماديسون ذاكرًا الاعتراف نفسه. ولأنه تفادى بعناية خلافًا علنيًا مع أدامز حول خطته من أجل قوة دولية لمحاربة القرصنة في حين أنهما كانا كلاهما دبلوماسيين في أوروبا، أزعجه أن خلافاته مع صديقه أصبحت آنذاك مكشوفة - ومع أنه لم يتراجع، فلقد أزعجه وأقلق، أن يحكم وفق رسالته إلى ماديسون:

لم أعد أفكر في هذا ولم أعد أسمع المزيد حتى ظهر هذا الكتيب مما أدهشني لكون ملاحظتي في مقدمته... من المؤكد أن معتقدات دافيلاً كانت في ذهني. لقد أخبرت الكاتب بصراحة أنه زنديق، لكنني من المؤكد لم أقصد دخول صحيفة عامة وهذا في فمي. لذلك لدي مبرر منطقي للاعتقاد بأنه سيفضب⁽²⁾.

من جهته، دعم ماديسون جيفرسون بثبات في رسالة إليه، موافقًا على أن آراء أدامز السياسية جرى تبريرها باستخفاف أنها هجمات على «الذساتير الجمهورية لهذه الدولة»، و«حوارات معادية للجمهورية»⁽³⁾.

صدرت ردود أدامز وجيفرسون المتباعدة على عمل بين الأخير من فكرة أخرى لتهدئة الخلاف بينهما: الثورة الفرنسية نفسها. وكان بين قد كتب حقوق الإنسان عام 1791 بقصد دحض أفكار إدموند بورك الناقدة تأملات حول الثورة في فرنسا. وفي حوارات حول دافيلاً قبل سنة، عرض أدامز رفضه للثورة وفق التقاليد السياسية البريطانية. لكن جيفرسون، في

(1) «توماس جيفرسون إلى جورج واشنطن»، 8 أيار 1791، في أوراق توماس جيفرسون، 20: 291؛ جون فرلينغ، أدامز مقابل جيفرسون: الانتخاب الصاحب عام 1800 (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2012)، 50-51. أقدم شكري إلى نيل كميل لهذه الإشارة.

(2) «توماس جيفرسون إلى جيمس ماديسون»، 9 أيار 1791، في أوراق توماس جيفرسون، 20: 293.

(3) «جيمس ماديسون إلى توماس جيفرسون»، 12 أيار 1791، المصدر نفسه، 20: 284؛ كيفين ج. هايز، الطريق إلى مونتشيبلو: حياة وذهن توماس جيفرسون (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2008)، 400-401.

المقابل، استقبل بحرارة الأحداث عبر القنال، ويسقط حكم ملكي مطلق ووصول فكرة الجمهورية، التي رأى فيها تطابقاً أكثر مع الثورة الأميركية، في حين أن أدامز عدّها فوضى مدمرة.

بحلول شهر تموز/ يوليو، أدرك جيفرسون أنه، مع صعوبة ذلك، لا يستطيع إنكار دعمه علناً لعمل بين: «لقد كتبت: ولا أستطيع إنكار استحساني للكتيب، لأنني كنت متعاطفاً معه كلياً: وكان يمكن احتسابه عبثاً أن أنكر مجرد نشر الملاحظة، وأدعم الكتيب في الوقت نفسه». وهكذا «قرر أن يظل صامتاً كلياً، إلا بقدر ما يمكنه القيام بتفسيرات شفوية»⁽¹⁾. في أيّ حال، ففي حزيران/ يونيو كان لديه مبرر للشك في أن أدامز رفع القلم ضده تحت الاسم المستعار «بليكولا»⁽²⁾. ونجمت مبارزات صحفية بالوكالة بين مؤيدي جيفرسون وأدامز، مع بعض الاعتقاد بأن جيفرسون انضم إلى الشجار شخصياً تحت أسماء مستعارة كلاسيكية مختلفة⁽³⁾. وفي الحقيقة، لم يفعل ذلك، كما لم يكن أدامز في الحقيقة الذي رفع «الهرافات» لمهاجمته هو وبين باسم بليكولا. كان ذلك المؤلف في الحقيقة ابن أدامز البالغ من العمر أربعاً وعشرين سنة جون كوينسي، الذي بدأ سلسلة من الرسائل دفاعاً عن أبيه بتاريخ 8 حزيران/ يونيو في صحيفة بوسطن، الحارس الكولومبي.

في رسالته الأولى، تولى جون كوينسي قضية فورية مع عبارة جيفرسون «هرطقة سياسية»، معتبراً الكلمات سخافة غير أميركية. ودمج هجومه المضاد بإشارات دينية تربط آراء جيفرسون السياسية بالكابوسين البروتستانتين المزدوجين الكاثوليكية والإسلام، متهمًا «نزاهة» جيفرسون شبه البابوية ومشيراً إلى كتاب بين بأنه قانون كنسي. وباسم بليكولا، كتب:

اعترف، يا سيدي، بأنني مرتبك جداً لتقرير ما يعنيه هذا الرجل المحترم جداً بالهرطقة السياسية. هل يُعدّ كتيب السيد بين هذا كتاباً قانونياً من النص المقدس السياسي لأنه يحتوي على المذهب الحقيقي للنزاهة الشعبية، التي سيُعدّ هرطقة التخلي عنها في فكرة وحيدة؟⁽⁴⁾.

(1) «توماس جيفرسون إلى توماس مان راندولف، الابن»، 3 تموز 1791، في أوراق توماس جيفرسون، 20: 296.

(2) جون كوينسي أدامز، كتابات جون كوينسي أدامز، إعداد ورذيفتن فورد، 7 أجزاء (بوسطن: ماكملان، 1913)، 1: 65. غطى هذه الحادثة الدقيقة جوليان ب. بويد، أوراق توماس جيفرسون، 20: 277-290؛ ميريل د. بيترسن، أدامز وجيفرسون: حوار ثوري (أثينا: منشورات جامعة جورجيا، 1976)، 55-61؛ أليسون، الهلال محجوب، 39-40.

(3) أوراق توماس جيفرسون، 20: 283.

(4) جون كوينسي أدامز، كتابات، 1: 67-68.

وتابع لمقارنة موافقة جيفرسون على فلسفة بين السياسية بالتحريض العنيف، الذي نسبه أدامز الأصغر إلى النبي محمد:

تدل التعابير، في الحقيقة، على أكثر من ذلك؛ فهي تبدو، مثل النبي العربي، أنها تدعو جميع المؤمنين الحقيقيين في إسلام الديمقراطية، ليستلوا سيوفهم، وفي تآجج ولائهم، أن يرغبوا مواطنهم على الهاتف، «لا يوجد سوى إلهة واحدة للحرية، والحس السليم نبيها»⁽¹⁾.

كانت المبالغات السلبية الساخرة حول النبي تنتشر في أميركا منذ القرن السابع عشر، والآن كان الرجل الذي سيصبح الرئيس السادس يشوّه سمعة الرجل الذي سيصبح الثالث قريباً بنوعية التحريض السياسي نفسه، وهو تلميح منتقى بعناية من محاكاة جون كوينسي الساخرة للشهادة، الإقرار الديني الإسلامي («لا إله إلا الله، محمد رسول الله»). وكانت تأكيدات جيفرسون السياسية محتقرة كونها ديناً أميركياً جديداً - «إسلام الديمقراطية» - الذي نبيه توماس بين. ولأن جيفرسون وبين معاً عرفا بأنهما مؤمنان عقلانيان، لم يكن الربط بالإسلام سيبدو مؤذياً، لتشابهه مع نموذج عمره مئة سنة من الخطابات السياسية المسيئة في إنكلترا⁽²⁾.

وجّه أدامز الأصغر تهمة «الهرطقة» نفسها في هجوم على الحرية الفكرية لجميع الأميركيين، مذكراً قراءه بأن «مواطني هذه الولايات لهم حرية رأي كاملة وكلية حول جميع المواضيع، المدنية بالإضافة إلى الدينية؛ وهم لم يرسخوا بعد أي معيار أرثوذكسي منزّه، سواء في الكنيسة أو الولاية: إن مبادئهم نظرياً، وعاداتهم عملياً، تعارض على حد سواء تلك المتعلقة بعبودية الذهن، التي تتبنّى، من دون تدقيق، أي شعور يحمل دعماً لاسم موقر»⁽³⁾. وبالربط بينها وبين الإسلام، أشار بليكولا ضمناً إلى أن معتقدات جيفرسون لم تكن غير أميركية فحسب، بل مناوئة للأميركيين. وهكذا نقل الخطابات المعادية للإسلام إلى مستوى جديد في الحوار السياسي الأميركي. وكانت المرة الأولى ولكن ليست الأخيرة التي يشوّه فيها معارضو جيفرسون السياسيون سمعته هكذا.

(1) المرجع السابق.

(2) كريغ نيلسن، توماس بين: التنوير، الثورة، وولادة الأمم الحديثة (نيويورك: بنغوين، 2007)، 261-262؛ هومبرتو غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 1670-1840 (بالتيمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، 2012)، 152-153.

(3) جون كوينسي أدامز، كتابات، 1: 68.

عندما كتب جيفرسون أخيرًا إلى جون أدامز في 17 تموز/ يوليو، موضحًا أنه كان «مصعوقًا» لرؤية ملاحظته حول بين مطبوعة، وعزا الغضب العام ليس إلى كلماته بل إلى رد بيليكولا:

بعد قليل أنت مجموعة كبيرة من كتّاب آخرين يدافعون عن الكتيب ويهاجمونك باسم الكاتب بيليكولا. وهكذا طُرحت أسماؤنا علنًا بأننا خصوم علنيون. إن خلافنا أنا وأنت في أفكارنا حول أفضل شكل للحكومة نعرفه كلانا: لكننا اختلفنا مثل الأصدقاء، يحترم كل منا نقاء دافع الآخر، ونحصر اختلاف رأينا في حوار خاص⁽¹⁾.

واختتم باعتراف أن «لا شيء كان أبعد عن قصدي أو توقعي من أن يوضع اسمي أو اسمك أمام الجمهور في هذه المناسبة»، مضيفًا أن تفسيره للأحداث كان «مطلوبًا» بسبب أهمية «الصداقة والثقة اللتين وجدنا لفترة طويلة جدًا بيننا»⁽²⁾.

ورد أدامز «بكل سرور» بعد اثني عشر يومًا، لكنه اشتكى من أن كلمات صديقه «عُدَّت عمومًا أنها هجوم مباشر وصريح علي، بقبول التفسير الخاطي لكتاباتني على أنها تفضّل إدخال الحكم الملكي الوراثي والأرستقراطية إلى هذه الدولة»⁽³⁾. لكنه لم يذكر أي كلمات تعبر عن إساءة: «كان السؤال في كل مكان، أي هرطقة قصدها وزير الخارجية؟» ووصف أدامز كيف التقطت صحف في نيويورك وبوسطن وفيلادلفيا القصة، مع تسبب أعدائه السياسيين المحليين بقدر كبير من النزاع. وفي دفاع بيليكولا، اعترف أدامز بأن المؤلف «عدّه بريئًا» و«تحدّث مباشرة»، ناسبًا بشكل مراوغ إلى الكاتب، الذي عرف أنه ابنه، أنه «اتبع فقط حكمه ومعلوماته وتقديره، من دون أي مساعدة مني»⁽⁴⁾. خلال ذلك كان جيفرسون أيضًا قد عرف هوية بيليكولا الفعلية، وهي حقيقة لم يكن جون أدامز سيعترف بها لصديقه.

(1) ليسترج. كابون، رسائل أدامز - جيفرسون: المراسلة الكاملة بين توماس جيفرسون وأبيجيل وجون أدامز، جزءان (تشابل هيل: منشورات جامعة كارولينا الشمالية، 1959)، 1: 246. استشهد به في ما بعد باسم رسائل أدامز - جيفرسون.

(2) المصدر نفسه، 1: 246.

(3) المصدر نفسه، 1: 247.

(4) المصدر نفسه، 1: 248.

مع نهاية شهر آب/أغسطس، ظل جيفرسون عاجزاً عن تحمّل أي مسؤولية للمشكلة الناجمة عن تعليقه «هرطقة سياسية»، مصرّاً بدلاً من ذلك «على أن ما من كلمة قيلت حول الموضوع قطّ لو لم يكن أحد الكتاب، تحت اسم بيليكيولا، قد تولى بالتفصيل مهاجمة مبادئ السيد بين»، التي استمر جيفرسون بتسميتها «مبادئ مواطني الولايات المتحدة» (وهذا تكرار غير مباشر لهجومه الأصلي على أدامز)⁽¹⁾. ومن جهته، كان أدامز في وقت سابق قد اتهم بيليكيولا بأنه مصدر الخلاف، معلّقاً أن «مشهراً عديم المبادئ في صحيفة نيو هافن» قد هاجمه - وقد تكررت هذه الأكاذيب في عدد كبير من صحف الشمال الشرقي⁽²⁾. لكن جيفرسون استبعد باشمئزاز أهمية «المشهر» بإشارته إلى الإسلام: «إنك تتحدث عن الفقرة المقيمة في صحيفة كونيكتيكت. وقد ظهرت هذه فعلاً قبل بيليكيولا. ولكن لم تعد لها علاقة بكتيب بين وملاحظتي، أكثر من علاقتها بالقرآن. إنني مقتنع بأن كاتبها لم يسبق أن رأى أيّاً منهما»⁽³⁾.

كانت تلك محاولة لتشويه سمعة ناقد أدامز، لكنها ربما أيضاً سخرية غير بارعة من جون كوينسي أدامز. وقد اقترح أحد المؤرخين أن جيفرسون استعمل الإشارة إلى الكتاب الإسلامي المقدّس على أنها مجرد «تناظر للخروج عن الموضوع» وانعكاس لما كان «غريباً عن تجربته»⁽⁴⁾. لكن جيفرسون كان يعرف القرآن جيداً، بعد أن امتلك نسخة منه على مدى أكثر من ربع قرن، ويبدو أكثر احتمالاً أن إشارته له كانت تعني ببساطة الإيحاء بجهل ناقد أدامز.

مع عدم قيام أي من الرجلين ببذل جهد كبير لإصلاح الأمور، أو حتى لقول الحق، حدث ضرر جدّي ودائم لصداقة جيفرسون وأدامز، وانعكس ذلك الضرر على عنف معاركهما السياسية التالية⁽⁵⁾. ومع ظهور إشارات إلى الإسلام، تصاعدت الحدة إلى نقطة لا عودة في تدمير الشخصية. ومما يدعو للسخرية أن توماس بين، الذي أثارت كتابته الشقاق، دعم رأيه المشوّه للإسلام، وهو رأي ربما صدّقه كل من جون أدامز وجون كوينسي أدامز، مع أنهما أدانا الكثير غير هذا مما كتبه المؤلف.

(1) المرجع السابق، 1: 250.

(2) المصدر نفسه، 1: 248.

(3) المصدر نفسه، 1: 251.

(4) كيفين ج. هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، الأدب الأميركي المبكر 39، رقم 2 (2004): 259.

(5) فرلينغ، أدامز مقابل جيفرسون، 51، يعلن بأن الصداقة «انتهت في ذلك الربيع».

جون كوينسي أدامز وجون أدامز وتوماس بين حول الإسلام والنبي والحقوق الإسلامية

منذ وصول جدل همفري بريدو العنيف عام 1697 من إنكلترا، كان القراء الأميركيون مهئين لنوعية الأفكار النموذجية السلبية عن النبي التي قدّمها جون كوينسي أدامز⁽¹⁾. وخلال الحرب الثورية، ربما شاهد بعضهم أيضًا مسرحية فولتير التي تربط محمدًا بالتعصب والعنف الديني⁽²⁾. وقال الكثير من الآخرين بشكل طبيعي بأنه والأنظمة الإسلامية نقيض الحريات الدينية والسياسية الأميركية، كما صوّرتها رسائل كاتو⁽³⁾. لذلك كان جون كوينسي أدامز قد أدرك جيدًا حجم افتراءه، ولم يكن العداء الذي خلفه يمكن أن يضيع على جيفرسون، على الرغم من آرائه الخاصة عن الإسلام.

هل كان أدامز الأكبر يتفق مع رأي ابنه الكريه حول الإسلام؟ ليس في عام 1776، حين وضع في أفكار حول الحكومة الدين في ضوء أكثر إيجابية بكثير. وفي تشجيع «الفضيلة» على أنها غاية الحكومة، أدرج أدامز مجموعة من النماذج غير المسيحية، بما في ذلك النبي، الذي عدّه أحد «الباحثين الجديين عن الحقيقة»، وجميعهم، «قدماء وجدد، وثنيون ومسيحيون، أعلنوا أن سعادة الإنسان، بالإضافة إلى كرامته، تعتمد على الفضيلة. وقد وافق على هذا كونفشيوس وزرادشت وسقراط ومحمد، من دون ذكر السلطات المقدسة فعلاً»⁽⁴⁾.

مع هذا، وبحلول عام 1790، كان أدامز الأكبر يتخيل أن محمدًا مخادع عنيف والإسلام مصدر للحكومات الاستبدادية، وهي آراء ضمّنها في حوارات حول دافلا، المقالة التي عارضها جيفرسون. وهناك حذر من «الفوضوية» و«التعصب» كونهما «نعم» الطاغية المجنون الأول، الذي بحماس محمد آخر، سيسعى للحصول عليها⁽⁵⁾. وكان رأيًا سينجو

(1) أليسون، الهلال محجوب، 39-40؛ توماس س. كيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام: الثقافة الإنجيلية والمسلمون من الفترة الاستعمارية إلى عصر الإرهاب (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 2009)، 6-10.

(2) أليسون، الهلال محجوب، 43-45.

(3) المصدر نفسه، 47، 52-53، 56.

(4) جون أدامز، «أفكار حول الحكومة، 1776»، في الكتابة السياسية الأميركية خلال عصر التأسيس، 1750-1805، إعداد تشارلز س. هاينمان ودونالد س. لوتس، 10 أجزاء (إنديانابوليس: صندوق تمويل الحرية، 1983)، 1: 402.

(5) جون أدامز، أعمال جون أدامز، الرئيس الثاني للولايات المتحدة الأميركية، إعداد تشارلز فرنسيس أدامز، 10 أجزاء (بوسطن: ليتل، براون، 1850-1856)، 6: 275.

حتى من هذا الصدد مع صديقه: بعد فترة طويلة من تحسن علاقتهما، في تموز/ يوليو 1816، كتب جون أدامز إلى جيفرسون يصف نابليون بأنه «عسكري متعصب مثل أخيل والإسكندر وقيصِر ومحمد»⁽¹⁾.

بعد أربعين سنة تقريباً من هجومه على جيفرسون، في أعقاب رئاسته (1825-1829)، كان جون كوينسي أدامز سيستمر بالسخرية من الإسلام والنبى في مقالة من دون توقيع نُسبت إليه⁽²⁾. وفي عام 1827-1828، وصف النزاع المستمر بين الإمبراطورية العثمانية وروسيا بهذا الشكل: «إن مبدأ القرآن هو حرب دائمة ضد كل من ينكر أن محمداً نبي الله». ومن جديد صوّر النبي بأنه عنيف، يلجأ إلى التحريفات نفسها التي حط بها من قدر جيفرسون: «لكن الأمر لنشر الدين الإسلامي بالسيف كان إلزامياً دائماً، عندما يمكن أن يصبح فاعلاً. ويمكن لأوامر النبي أن تؤدي على غرار ذلك، بالاحتياال أو بالقوة»⁽³⁾. وتجدر ملاحظة أن جون كوينسي أدامز شوّه سمعة اليهود الأميركيين كثيراً أيضاً كونهم «غرباء» ومتعهدي «الخدع» الفريدة من نوعها⁽⁴⁾.

على الرغم من تعرّضه لافتراءات معادية للإسلام، فإن جيفرسون أقرّ أيضاً وكرر الفكرة الشائعة عن دين قمعي، تقول بأن صديقه توماس بين دعم الحس السليم أيضاً، حين اتهم النبي بعلاقته مع شرور الحكم الملكي، المستندة إلى «حكاية خرافية، مؤكّقة بشكل ملائم، مثل محمد، لإقحام الحقوق الوراثية في حناجر الرعاع»⁽⁵⁾. في أيّ حال، لم يمنع هذا الرأي إقراره في عمله حقوق الإنسان لحرية المسلمين الدينية ضمن سياق مدح «الحقوق الشاملة للضمير» في الدستور الفرنسي عام 1789. وكان أي شيء أقل غير ملائم، كما عدّ بين كلّاً من «التسامح والتعصب» «استبداداً»، حيث قد تتدخل الدولة في حرية الفرد الدينية⁽⁶⁾.

(1) رسائل أدامز - جيفرسون، 2: 434-435.

(2) مع أنها موضع خلاف، هذه المقالة غير الموقعة، التي تعبّر عن مشاعر معادية للإسلام مشابهة للموجهة سابقاً ضد توماس جيفرسون، تنسب إلى أدامز باعتبارها جزءاً من سيرته الذاتية بقلم لين هـ. بارسنز، جون كوينسي أدامز: سيرة ذاتية (ويستبورت، كونيتيكت: مطبعة غرينود، 1993)، 41.

(3) السجل السنوي الأميركي؛ للسنوات 1827-1828-1829 (نيويورك: إ. و. ج. و. بلنت، 1830)، 274.

(4) مقتبس في مورتن بوردين، اليهود والأثراك والكفار (تشابل هيل: منشورات جامعة كارولينا الشمالية، 1984)، 25. انظر أيضاً جورج أ. ليسكي، جون كوينسي أدامز: نظريته وأفكاره (نيويورك: كرويل، 1950)، 122.

(5) توماس بين، توماس بين: «حقوق الإنسان»، «الحس السليم» وكتابات سياسية أخرى، إعداد مارك فيليب (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1998)، 16؛ كيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام، 19.

(6) بين، حقوق الإنسان، 137.

تحدى بين قراءه للرد على مشروع قانون ابتدعه، بعنوان «قانون للتسامح أو منح الحرية إلى الله لتقبل عبادة يهودي أو تركي»، أو «لمنع الله من تقبلها». كانت فكرة هذا الانقلاب البلاغي واضحة: «سيحدث صخب» نتيجة هذا «الكفر» غير المعقول. وفي اقتراح منح هذه الحقوق إلى الله، أراد بين عرض ما عدّه سخفًا أن يقرر البروتستانتيون السيطرة على القيود الملائمة للتسامح مع غير المسيحيين. واتهم بجرأة، «إن فرضية التسامح في الأمور الدينية سوف تكشف نفسها عندئذ: لا يمكن فصل العابد والمعبود». وعندما يتولى البشر الحكم على معتقدات الآخرين، فإنهم يفعلون ذلك غافلين عن حقيقة أنه «لا يمكن لسلطة دنيوية أن تقرر بينكم»⁽¹⁾. وبعد سنوات قليلة، عند إعلانه في عصر المنطق إيمانه العقلاني «بإله واحد، ولا أكثر»، سيرفض بين في آن المؤسسات الوطنية لليهودية والكاثوليكية والأرثوذكسية اليونانية والإسلام والبروتستانتية بما أنها استبدادية متعددة⁽²⁾. ومن ناحية أخرى، كان مقتنعًا آنذاك بتأكيد أن الحكومات البشرية يجب ألا يكون لديها أي رأي في أمور الضمير.

معاهدة أدامز مع طرابلس، 1797

في 10 حزيران/يونيو 1797، أنجز الرئيس جون أدامز طموحه الذي لطالما انتظره لتوقيع معاهدة سلام وصداقة مع طرابلس، بعد إحدى عشرة سنة من إخفاقه هو وجيفرسون في عقدها مع السفير عبد الرحمن في لندن. وقد أكدت المادة 11 من المعاهدة بشكل صريح أن حكومة أميركا لم تكن رسميًا مسيحية ولا معادية للإسلام أصلاً:

بما أن حكومة الولايات المتحدة الأميركية ليست مؤسسة بأي شكل على الدين المسيحي، - وبما أنها نفسها ليس لها طبيعة عدوانية ضد قوانين المسلمين أو دينهم أو مسالمتهم، - وبما أن الولايات المذكورة لم تدخل أي حرب أو عمل عدائي ضد أي أمة محمدية، يعلن الأطراف أنه ما من ذريعة ناجمة عن آراء دينية أبدًا ستؤدي إلى توقف الانسجام الموجود بين الدولتين⁽³⁾.

(1) المرجع السابق.

(2) توماس بين، عصر المنطق: كونه تحقيقًا حول العلوم الدينية الحقيقية والخرافية، الجزء الأول (1794) (كتشوغ، نيويورك: منشورات بوكير، 1976)، 5-7؛ كيري ولترز، المؤمنون العقلانيون الثوريون: كفار أميركا العقلانيون المبكرون (أمهرست، نيويورك: منشورات برومثيروس، 2011)، 121-122؛ نيلسن، توماس بين، 262.

(3) نقاشات وإجراءات كونفرس الولايات المتحدة مع ملحق، يحتوي على أوراق رسمية مهمة ووثائق عامة، وجميع =

لم يترك أدامز أي تعليقات عامة على المعاهدة، وكذلك جيفرسون كونه نائب الرئيس. ولم يعد ثمة نقاش حول إقرارها. وكان التصويت النهائي في 7 حزيران/يونيو 1797، ثلاثة وعشرين لصالحها من خمسة وثلاثين في مجلس الشيوخ الأمريكي، ولكن لم تسجل أي أصوات ضدها⁽¹⁾. ومع ذلك، كان التأكيد بأن الدولة «ليس لها طبيعة عدوانية ضد» معتقدات إسلامية ابتعادًا مميزًا حتمًا عن الآراء السائدة المعادية للإسلام. وحاولت المادة 11 إزالة رسمية لأي أساس ديني في النزاع بين الولايات المتحدة وطرابلس. وللقيام بهذا، تم الرضا بصرامة أن تكون المسيحية والإسلام أساسًا للحرب، وهو تحرك استراتيجي ميز الولايات المتحدة من الكثير من السلطات المسيحية في أوروبا التي تورطت طويلًا جدًا في ما وصفته بأنه صراع ديني مع الدول الإسلامية.

تحت العنوان البارز «أوراق رسمية مهمة»، تولى الرئيس أدامز مسؤولية كاملة حول المعاهدة على الصفحة الأولى لصحف من بنسلفانيا إلى كونيتيكت وجزيرة رود ومانستوشستس ونيوهامشير ونيويورك⁽²⁾. وأعلنت ملاحظته التمهيدية لنص المعاهدة القراء بأنه شخصيًا «سبب نشر وصدور هذا الإعلان، أمرًا بمراعاة صارمة للمعاهدة التالية، التي نوقشت وأقرت بشكل نظامي»⁽³⁾.

نشرت هذه الصحف كلها المعاهدة من دون كتابة افتتاحية، باستثناء واحد. فقد اعترض

= القوانين ذات الطبيعة العامة، مع فهرس وافر؛ الكونغرس الخامس، يشمل الفترة من 15 أيار 1797، إلى 3 آذار 1799، شامل (واشنطن العاصمة: غيلز وستون، 1851)، 3: 3094-3095. من أجل المعاهدة بالنسخة العربية، انظر «طرابلس: 4 تشرين الثاني 1796، و3 كانون الثاني 1797»، في معاهدات وقوانين دولية أخرى للولايات المتحدة الأمريكية، إعداد هنتر ميلر، 8 أجزاء (واشنطن العاصمة: مكتب مطبعة الحكومة الأمريكية، 1931)، 2: 365 (إنكليزي)، 2: 360 (مكافئ عربي مفترض). توجد فوارق في استخدام الأحرف الكبيرة والترقيم بين المصدرين، والافتباس من المعاهدة مأخوذ من ميلر، معاهدات، 2: 365.

(1) «مجلة الإجراءات التنفيذية لمجلس الشيوخ في الولايات المتحدة الأمريكية، 1789-1805: الأربعة 7 حزيران 1797، <http://memory.loc.gov/ll/lllej/001/0200/02510244.gif>.

(2) تتضمن الصحف التي نشرت المعاهدة مع طرابلس: 17 Philadelphia Gazette، حزيران 1797؛ American Mercury (هارتفورد، كونيتيكت)، 26 حزيران 1797؛ Boston Gazette، 26 حزيران 1797؛ Boston Price-Current and Marine Intelligencer، حزيران 1797؛ Hudson Gazette (هدسون، نيويورك)، 27 حزيران 1797؛ Newport Mercury، (نيوبورت، جزيرة رود)، 27 حزيران 1797؛ Impartial Herald (نيوبورت، ماستشوستس)، 27 حزيران 1797؛ Connecticut Gazette (لندن الجديدة، كونيتيكت)، 28 حزيران 1797؛ Courier of New Hampshire (كونكورد، نيو هامبشير)، 25 تموز 1797.

(3) ظهر إعلان أدامز على الصفحة الأولى في Boston-Price Current and Marine Intelligencer، الاثنين 26 حزيران 1797. انظر أيضًا جون ميتشام، الإنجيل الأمريكي: الله، الآباء المؤسسون، وإنشاء أمة (نيويورك: راندوم هاوس، 2006)، 262، حيث أعيدت طباعة المادة 11 مع تأكيد بأنها «نوقشت ونشرت على نطاق واسع».

وليم كوبيت، المحرر الاتحادي لصحيفة بوركوبايين الرسمية في فيلادلفيا، على مضامين المعاهدة الدينية، في فقرة ألحقها بالنص في طبعة 23 حزيران/ يونيو 1797:

من المؤكد أن المادة الحادية عشرة من هذه المعاهدة تحتاج إلى بعض التفسير. فعبارة «حكومة الولايات المتحدة الأميركية لم تؤسس بأي شكل على الدين المسيحي»، هي إعلان قد يتوقعه المرء من سليمان كايا أو حسن باشو أو الثوري الجمهوري جويل بارلو؛ ولكن يبدو مستغرباً أنه من الرئيس ومجلس الشيوخ. وإذا كان سيُقبل تفسيراً مقنعاً، يجب أن يتلقاه؛ لأنه من المؤكد يشبه قليلاً ازدراء الصليب⁽¹⁾.

كان كوبيت الاتحادي في مأزق سياسي. فقد أراد انتقاد المسألة الأساسية بأن الحكومة الأميركية «لم تؤسس بأي شكل على الدين المسيحي» من دون انتقاد الرئيس الاتحادي الذيفاوض للمعاهدة وأعضاء مجلس الشيوخ الاتحاديين الذين أقرّوها⁽²⁾. وبالنسبة إليه بدت المادة هجوماً على المسيحية، وما عدّه السمة المسيحية لأتمته. لذلك حوّل اللوم، مخمناً أن المسؤولين المسلمين في طرابلس أو الدبلوماسي الأميركي جويل بارلو كانوا مسؤولين عن هذه المادة من المعاهدة⁽³⁾. كان جون أدامز قد كتب بأنه حتى بالمقارنة بتوماس بين، «لا يوجد شخص عديم القيمة أكثر» من جويل بارلو⁽⁴⁾. كانت المادة في الحقيقة متفقة مع آراء بارلو حول الحكومة والدين، ومن المحتمل أنه شارك في صياغتها. في أي حال، لم تكن أفكاره فريدة من نوعها لكنها تمثلت بشكل جيد في السياسات الداخلية للولايات المتحدة⁽⁵⁾.

صياغة جويل بارلو المحتملة للمادة 11

كان القنصل الأميركي المعين إلى الجزائر في شباط/ فبراير 1796، جويل بارلو، جاهزاً بشكل متوقع لتوقيع وتدقيق النسخة النهائية من معاهدة طرابلس في شمال أفريقيا خلال

(1) وليم كوبيت، 23، *Porcupine Gazette*، حزيران 1797.

(2) من أجل أول من لاحظ نقد كوبيت، انظر فرانك لامبيرت، الآباء المؤسسون ومكانة الدين في أميركا (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 2003)، 238-241.

(3) لفكرة أن بارلو مؤلف المادة 11، انظر بوردين، اليهود والأثراك والكفار، 77-78.

(4) المصدر نفسه مقتبس، 77.

(5) على الرغم من محاولة بعضهم نسبة المادة 11 إلى جورج واشنطن لأن مفاوضاتها جرت خلال رئاسته، فإن هذا الربط لا أساس له في الحقيقة؛ انظر بول ف. بولر، جورج واشنطن والدين (دالاس: مطبعة الجامعة المنهجية الجنوبية، 1963)، 87-88.

كانون الثاني/يناير 1797⁽¹⁾. بعد حصوله على درجة علمية من ييل عام 1778، عمل قسيسًا خلال الحرب الثورية. ومع هذا، تغيرت آراؤه حول الدين عندما سافر إلى أوروبا، حيث قابل جيفرسون وپين، واعتنق، مثلهما، مبادئ الثورة الفرنسية⁽²⁾.

ويكشف عمل بارلو نصيحة إلى الأنظمة المميزة في الدول الأوروبية المتعددة (1792)، كراهيته للعنف الديني ويلمح إلى تأثيره في المادة 11⁽³⁾. كما يستنكر ملايين الوفيات في أوروبا الناجمة عن «اضطهاد الكنيسة المسيحية»⁽⁴⁾، ويكتب أن «أي شكل من العبادة يعلن بأنه وطني» كان يتناقض مع «الحرية الدينية»، هو زعم إيمان عقلاني نموذجي⁽⁵⁾. ويختتم بإعلان حول المسيحية والولايات المتحدة يبدو أنه يوحى بتأثيره في المادة 11:

لا توجد كنيسة في الولايات المتحدة الأميركية؛ وهذا أحد الظروف الأساسية التي تميز تلك الحكومة عن جميع الحكومات التي سبق أن وجدت؛ وهو يؤكد الممارسة الصريحة للدين، واستمرارية التوجه العام في معرفة الحرية والسعادة، والعودة بحكومة تمثيلية⁽⁶⁾.

من الواضح أنه كان يعني أنه لا يوجد دين مسيحي راسخ في الولايات المتحدة، وهي حقيقة تخالف بأي شكل الممارسة الحرة للدين من الغالبية المسيحية البروتستانتية المتنوعة. وفي الحقيقة، إن تأكيد الولايات المتحدة بأنها «لم تؤسس بأي شكل على الدين المسيحي» محفوظ ضمناً في التعديل الأول للدستور⁽⁷⁾.

كان لهذا مؤيدون غير بارلو. ففي عام 1803 خلال صراع جيفرسون البحري مع طرابلس، سيؤكد وزير الخارجية جيمس ماديسون أيضاً ضمناً مبدأ المادة 11 من معاهدة

(1) «تعيين جويل بارلو مبعوثاً أميركياً في الجزائر»، 10 شباط 1796، في الوثائق البحرية، 1: 133.

(2) آرثر ل. فورد، جويل بارلو (نيويورك: تواين، 1971)، 18-19، 27.

(3) سام هازلباي، «لغز جذور أميركا العلمانية: يُعدّ لغزاً إنكار جويل بارلو أن المسيحية أساس الحكومة الأميركية في معاهدة طرابلس عام 1797»، الغارديان، 3 كانون الثاني 2011. يشير هازلباي إلى عمل بارلو نصيحة إلى الأنظمة المميزة. أقدم شكري إلى برنارد بيلين لهذه الإشارة. انظر أيضاً روبرت بوسطن، «جويل بارلو والمعاهدة مع طرابلس»، http://www.stephenjaygould.org/ctrl/archive/boston_tripoli.html.

(4) جويل بارلو، نصيحة إلى الأنظمة المميزة في الدول الأوروبية المتعددة، نتيجة ضرورة وصواب ثورة عامة في مبادئ الحكومة، الجزء الأول (لندن: تشابلد وسوين، 1792)، 39.

(5) المصدر نفسه، 53؛ مار، الجذور الثقافية، 58.

(6) بارلو، نصيحة، 53.

(7) لامبيرت، الآباء المؤسسون، 240.

1797 الذي عدّه لغاية دبلوماسية مع الحكام الأفريقيين الشماليين لصالح الولايات المتحدة بالمقارنة بالسلطات المسيحية الأوروبية. وكتب إلى القنصل العام الأميركي في الجزائر لتذكيره بفرضه:

ملاحظة: إن التسامح الشامل في أمور الدين في أغلب ولاياتنا، والحاجة الكلية إلى سلطة تحترمه في الحكومة العامة، حث كما نفهم القوى البربرية لرؤيتنا بشكل إيجابي أكثر من الأمم المسيحية الأخرى، التي هي هكذا بشكل خاص، مع أن هذه القوى تُعدّ نفسها في عدااء دائم، يتوقف أحياناً فقط بهدنة مؤقتة. ومن المستحسن أن نفيدنا بهذه الحقيقة والرأي، بقدر ما يمكن استعمالها لتخفيف الشرط غير العادل للتواصل بيننا⁽¹⁾.

لكن ماديسون لم يكن مجرد دبلوماسي انتهازي عام 1803، لأن فكرته كانت متفكة كلياً مع محاولاته السابقة لإنهاء ترسيخ المسيحية في فرجينيا عام 1785، ودعمه مشروع قانون جيفرسون لترسيخ الحرية الدينية، التي أقرت في السنة التالية.

السوابق السياسية الأميركية منذ التأسيس للمادة 11

حتى قبل تأكيد الدستور الأميركي بأنه لن يوجد أي اختبار ديني لموظفي الحكومة الاتحادية وأن التعديل الأول نفى أي «ترسيخ للدين»، شجع جيمس ماديسون رؤية تعددية دينية في الولايات المتحدة مثل رؤية جيفرسون. وبينما كان الثاني في فرنسا، مهد ماديسون الطريق أمام إقرار مشروع قانون رفيقه لترسيخ الحرية الدينية. وفي عام 1785 أدان عمله الرائع سجل تذكاري واحتجاج ضد التقديرات الدينية الاقتراح بأن تكون إيرادات ضريبة فرجينيا مخصصة لدفع تكاليف نشر المسيحية الأنغليكانية، دين الولاية الراسخ. وفي المادة الثالثة من مقالته يرفض ماديسون ترسيخ أي شكل من المسيحية:

من لا يرى أن السلطة نفسها التي يمكنها ترسيخ المسيحية، باستبعاد جميع الأديان الأخرى، يمكنها بالسهولة نفسها ترسيخ أي طائفة معينة من المسيحيين، باستبعاد جميع الطوائف الأخرى؟⁽²⁾

(1) «إلى توباس لير، المعين بمنصب القنصل العام الأميركي، الجزائر، من وزير الخارجية، [جيمس ماديسون]»، 14 تموز 1803، في الوثائق البحرية، 2: 485؛ فرانك لامبيرت، حروب البرابرة: الاستقلال الأميركي في عالم الأطلسي (نيويورك: هيل أند وانغ، 2005)، 118.

(2) جيمس ماديسون، سجل تذكاري واحتجاج ضد التقديرات الدينية، في الحقوق المقدسة للضمير: قراءات مختارة حول الحرية الدينية وعلاقات الكنيسة والدولة في التأسيس الأميركي، إعداد دانيال ل. درايسباخ ومارك ديفيد هول =

وفي المادة التاسعة يدافع عن المساواة الدينية الشاملة:

لأن الترسخ المقترح هو ابتعاد عن السياسة المتعاونة، التي، بتقديم ملجأ للمضطهدين والمظلومين من كل أمة ودين، وعدت بالمجد لبلادنا؛ ووظائف لعدد من مواطنيها. أي دلالة كثيرة في مشروع القانون حول فساد مفاجئ؟ وبدلاً من تقديمه ملجأ للمضطهدين، ظل هو نفسه دلالة على الاضطهاد⁽¹⁾.

هكذا كان تقدير ماديسون كم كان عدائياً أي دين راسخ لمفهومه عن أمته.

ومع أن ماديسون لم يكن قادراً على إقناع جاره جورج واشنطن لتوقيع السجل التذكاري، كان واشنطن سيعبر عن دعمه الحماسي بشكل مستقل لحرية الجميع الدينية، بمن فيهم المسلمون:

مع أن ما من مشاعر إنسانية أكثر معارضة لأي نوع من تقييد المبادئ الدينية مما لدي؛ يجب أن اعترف بأنني لست بين الذين أقلقتهم كثيراً أفكار جعل الناس يدفعون لدعم ما يعتقونه، إذا كانوا من الطوائف المسيحية؛ أو يعلنون أنهم يهود أو محمديون أو غير ذلك، وبذلك يحصلون على إعانة ملائمة⁽²⁾.

عرف واشنطن أن الأمل «بإعانة» غير المسيحيين ضعيف، لأنهم سيُجبرون على الدفع لدعم دين رفضوه، لذلك تمنى لو «لم تتم إثارة التقييم» و«يموت موتاً سهلاً»⁽³⁾. في أي حال، لم يكن سيمضي إلى حد معارضة غالبية محتملة داعمة للإجراء.

لكن الكثير من الآخرين عبّروا عن رغبتهم في إنهاء الترسخ الديني المسيحي في فرجينيا. وكتبت مجموعة من مقدمي العرائض البروتستانتين من مقاطعة تشيسترفيلد إلى ماديسون داعمين السجل التذكاري والاحتجاج في 14 تشرين الثاني/نوفمبر 1785. واعتراضاً على دفع معلمي المسيحية لضرائب الولاية، دافعوا بقوة عن مجتمع فرجينيا متعدد دينياً: «دعوا اليهود والمحمديين والمسيحيين من كل طائفة يتمتعون بحرية دينية»،

= (إنديانابوليس: صندوق تمويل الحرية، 2009)، 311.

(1) المصدر نفسه، 312.

(2) روبرت أ. روتلاند، إعداد، أوراق جورج ميسن، 3 أجزاء (تشابل هيل: منشورات جامعة كارولينا الشمالية، 1970)، 2: 832؛ مقتبس أيضاً في توماس إ. بكلي، الدولة والكنيسة في فرجينيا الثورية، 1776-1787 (شارلوتسفيل: منشورات جامعة فرجينيا، 1977)، 136.

(3) أوراق جيمس ميسن، 2: 832؛ بكلي، الدولة والكنيسة، 136.

و«لا تدفعوهم خارجاً بترسيخ الدين المسيحي خشية أن يصبحوا بذلك أعداءنا ويضعفوا هذه الدولة النامية»⁽¹⁾. كذلك، ذكّر مقدّموا العرائض البروتستانتيون هؤلاء مجلس المندوبين في فرجينيا بأن «جهد الرجال في مصانعنا، وخدماتهم بحرًا وبرًا هو الذي يرفع من شأن بلادنا وليس مذهبهم»⁽²⁾. كانت المساهمة المدنية، وليس الدين، معيار الانتماء الصحيح لليهود والمسلمين، وليس للمسيحيين فقط. ألم يكن هذا بيانًا سياسيًا محليًا مبكرًا متفقًا مع المادة 11 من معاهدة طرابلس؟ كان لهذه المشاعر جذور عميقة في البروتستانتية الأوروبية، أكدت فيها أقلية مهمة منذ القرن السابع عشر أن الدين مسألة خاصة بالضمير، بين المؤمن والله. وهذه العلاقة يجب دائمًا أن تكون معفاة من أي رقابة حكومية.

لم تكن مساهمات بارلو في معاهدة طرابلس، مهما تكن مكروهة من المحرر كوبيت، لتثير نقاشًا خلاف ذلك، سواء في مجلس الشيوخ أو الصحف المحلية. ولأنها انتشرت منذ مشروع قانون جيفرسون لترسيخ الحرية الدينية عام 1779 وعمل ماديسون سجل تذكاري واحتجاج عام 1785، فإنها كانت مألوفة في فكر القرن الثامن عشر الأمريكي.

مما يدعو للسخرية أن بارلو، مع أنه شهد على دقة نص المعاهدة، ولأنه لم يعرف هو أو أي من زملائه قراءة العربية، كان لا بد من أن يعتمد على وسيط أوروبي لتدقيق الاتفاقية⁽³⁾، وربما لم يعرف أن المادة 11 لم توجد في ترجمة عربية⁽⁴⁾. وكان التناقض سيظل مجهولاً حتى عام 1930، عندما وظفوا عالمًا هولنديًا في وزارة الخارجية لتدقيق الوثيقة العربية⁽⁵⁾.

(1) «عريضة اجتماع تشيسترفيلد (فرجينيا)، 14 تشرين الثاني 1785»، عرائض فرجينيا الدينية، مكتبة الكونغرس، <http://memory.loc.gov/ndlpcoop/relpet.215>. أود أن أشكر جيمس هتسن لهذه الإشارة؛ انظر أيضًا جيمس ه. هتسن، «الآباء المؤسسون والإسلام»، نشرة معلومات مكتبة الكونغرس 61، رقم 5 (2002): 1، <http://www.loc.gov/loc/lcib/0205/tolerance.html>.

(2) «اجتماع تشيسترفيلد، 1785»؛ لأهمية منشقي فرجينيا في هذه الحركة من أجل إنهاء ترسيخ الدين المسيحي، انظر جون أ. راغوستا، منبع الحرية: كيف ساعد منشقو فرجينيا الدينون في نجاح الثورة الأميركية وضمنوا الحرية الدينية (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2010)، 12، 144-145.

(3) اعتمد الدبلوماسيون الأميركيون على فنصل إسبانيا، جيراردو دي سوتسا، للتحقق من الأختام العربية؛ انظر «طرابلس: 4 تشرين الثاني 1796، و3 كانون الثاني 1797»، في ميلر، معاهدات، 2: 378-379.

(4) حتى جيمس كاثكارت، وهو سجين في الجزائر لمدة إحدى عشرة سنة قبل تولي منصبه قنصلًا في طرابلس، «لم يكن يقرأ العربية، مع أنه كما يبدو على معرفة بالتركية والإيطالية»؛ انظر المصدر نفسه، مقتبس في 2: 382.

(5) انظر «الترجمة المشروحة 1930»، تأليف الدكتور س. سنوك هورغرونج، لايدن، في ميلر، معاهدات، 2: 379-368.

ومع ذلك، وبشكل مشابه، كان تقبُّل لغة تتعلق بالإسلام سيظهر في معاهدات لاحقة مع شمال أفريقيا - بالعربية والإنكليزية معًا - أقرَّها توماس جيفرسون، وتبنَّاها في ما بعد جيمس ماديسون.

جيفرسون «الكافر»: خطابات مناوئة للإسلام، أميركا مسيحية، والرئاسة، 1800-1801

عُدَّت حملة الرئيس جون أدامز ضد متحديه توماس جيفرسون في انتخاب 1800 أول «حملة تشهير» في التاريخ الانتخابي الأمريكي - وكانت الأولى، لكنها ليست الأخيرة، التي يُتهم فيها مرشح رئاسي بأنه مسلم⁽¹⁾. اندرجت معتقدات الجمهوري جيفرسون الدينية بشكل أساسي في هجمات اتحادية، مع تصوير جيفرسون بشكل خاطئ أنه ملحد، وبدقة أكثر، مؤمن عقلاني⁽²⁾. وأحيانًا كان يُعدَّ «كافرًا» أيضًا، وهو تعبير لا يوحي بشخص رفض المسيحية فحسب، بل «موالٍ لدين ضد المسيحية»، ومسلم بشكل محدد أيضًا⁽³⁾. كان هذا إلى حد ما تطبيقًا أكثر براعة للوسيلة التي ابتكرها جون كوينسي أدامز عام 1791، مع استعمال الاتحاديين لشعارات مثل «الله ورئيس ديني» أو «جيفرسون ومن دون الله»⁽⁴⁾. كان أساس الاستراتيجية هو التلاعب بفهم أن أميركا أمة مسيحية وأن خطر رئيس غير مسيحي وشيك في جيفرسون⁽⁵⁾. وظل أسوأ خوف لدى بعض الأميركيين أن كافرًا مسلمًا يمكن انتخابه، وهي إمكانية جعلها الدستور المقر مؤخرًا، والمفتقر إلى اختبار ديني للوظيفة، محتملة نظريًا. وكانت تعبئة الناخبين ضد جيفرسون على أساس

(1) تشارلز و. ليرتش الابن، «جيفرسون وانتخاب 1800: دراسة حالة في الاتهام السياسي الملقق»، فصلية وليم وماري، السلسلة الثالثة، 5، رقم 4 (تشرين الأول 1948): 467-491؛ عزيزة ي. الهيري، «القانون الدستوري الإسلامي والأميركي: استعارة الاحتمالات أم تاريخ الاستعارة؟»، مجلة جامعة بنسلفانيا للقانون الدستوري 1، رقم 3 (1999): 501. فصل مخصص لجيفرسون كونه «الكافر التقني»، من دون أي ارتباط بالإسلام، انظر ستيفن وولدمان، تأسيس الدين: العناية الإلهية والسياسة وولادة الحرية الدينية في أميركا (نيويورك: راندوم هاوس، 2008)، 72-84.

(2) ليرتش، «جيفرسون وانتخاب 1800»، 470، 472، 473؛ فرلينغ، أدامز مقابل جيفرسون، 154؛ توماس س. كيد، إله للحرية: تاريخ ديني للثورة الأميركية (نيويورك: كتب أساسية، 2010)، 234-243.

(3) «كافر»، قاموس أكسفورد الإنكليزي، 13 جزءًا (أكسفورد: مطبعة كلارندن، 1970)، 5: 260؛ الهيري، «القانون الدستوري الإسلامي والأميركي»، 501، التي تستشهد بهذا التعبير لأنه تعبير سياسي فاعل، ولو أنه من دون إشارة محددة إلى الحملة الرئاسية عام 1800.

(4) مقتبس في لامبيرت، الآباء المؤسسون، 276-277؛ ليرتش، «جيفرسون وانتخاب 1800»، 473؛ فرلينغ، أدامز مقابل جيفرسون، 154.

(5) لامبيرت، الآباء المؤسسون، 266.

الدين في الواقع محاولة لفرض هذا الاختبار، وهو هدف شعبي كان واضحًا آنذاك أنه غير دستوري⁽¹⁾.

كان رجال الدين الاتحاديون متحمسين بشكل خاص لإعادة بحث المسألة الدينية في المنافسة الرئاسية. وسأل كاهن هولندي مصلح، «هل يتتخب اليهود أو المحمديون، المتمسكون بدينهم، مسيحيًا؟» ولتأكده من أنه يعرف الجواب، أصر بأن على المسيحيين ألا يكونوا «أقل حماسًا ونشاطًا منهم» في سعيهم لانتخاب جون أدامز، وهو مسيحي حقيقي، رئيسًا⁽²⁾.

جعلت كلمات جيفرسون مسيحيته مشتبهًا بها وعرضته هو إلى هذا الهجوم. وكانت آنذاك كلماته التعددية الشهيرة المنشورة قبل خمس عشرة سنة في ملاحظات حول فرجينيا هي التي استشهد بها خصومه بشكل متكرر: «لكنه لا يؤذني أن يقول جاري هناك عشرون إله، أو لا إله. فهذا لا يسرقني ولا يكسر ساقي»⁽³⁾. وقد أشار المؤرخون، بسخرية معاصرة تعكس الماضي غائبة في القرن الثامن عشر، «إن تسامح جيفرسون الكثير التبجح مع كل دين أثبت أنه لم يكن مسيحيًا حقيقيًا»⁽⁴⁾. كانت ثمة سخرية غابت آنذاك أن جيفرسون نفسه استعمل كلمة «كافر» لتأثير افتراضي مماثل عام 1776 ضد جورج الثالث. وفي مسودته الأولى لإعلان الاستقلال، انتقد جيفرسون دعم الملك لتجارة العبيد، وقارنها بأخذ القراصنة الأفريقيين الشماليين المسلمين للأسرى: «إن حرب القرصنة هذه، عار القوى الكافرة، هي حرب الملك المسيحي لبريطانيا العظمى»⁽⁵⁾. وجرى حذف كلمات جيفرسون في المسودة النهائية، كما وضح في سيرته الذاتية، احترامًا لكارولاينا الجنوبية وجورجيا بالإضافة إلى «إخوتنا الشماليين» الذين «كان لديهم أنفسهم القليل جدًا من العبيد» لكنهم كانوا «ناقلين مهمين جدًا لهم إلى الآخرين»⁽⁶⁾.

(1) المرجع السابق، 265-268، 276-277.

(2) المصدر نفسه مقتبس، 265.

(3) توماس جيفرسون، ملاحظات حول فرجينيا، في الحياة والكتابات المختارة لتوماس جيفرسون، إعداد أدريان كوتش ووليم بيدن (نيويورك: المكتبة الحديثة، 1998)، 254.

(4) مقتبس في لامبيرت، الآباء المؤسسون، 278. كتب ليرتش هذا التأكيد في وقت سابق، «جيفرسون وانتخاب 1800»، 273.

(5) جيفرسون، «إعلان من ممثلي الولايات المتحدة الأمريكية، في اجتماع الكونغرس العام»، جزء من «السيرة الذاتية»، في الحياة والكتابات المختارة، 26.

(6) جيفرسون، «السيرة الذاتية»، في الحياة والكتابات المختارة، 23.

ظل تعبير «الكافر» المرادف للمسلم أحد أسوأ الإساءات التي يمكن أن يوجَّهها أميركي، سواء ضد الملك البريطاني أو مرشح رئاسي، من عام 1776 إلى 1800 - وبعدها. وفي رسالة عام 1801 إلى صديق مقرب بعد تنصيبه ببضعة أشهر، كان جيفرسون سعيًا عن حزنه حول الطبيعة الدينية لهذه الافتراءات السياسية: «أي مسعى، يا سيدي العزيز، للتعصب في السياسة والدين مررنا به»⁽¹⁾. ولأنه رئيس كان سيتجنب هذا التعصب سواء بشنّ عمل بحري ضد طرابلس أو عقد معاهدة سلام مع الأمة الأفريقية الشمالية نفسها.

عمل جيفرسون العسكري ضد طرابلس، 1801-1805

كان ذلك سيصبح أول صراع للدولة مع قوة أجنبية، والأول، أيضًا، مع دولة إسلامية، لكن الكونغرس لم يكن ليعلن الحرب قط. وبعد أن أخفق في الوصول إلى شروط للسلام مع طرابلس قبل خمس عشرة سنة، صوّت جيفرسون ووزارته في 15 أيار/ مايو 1801 لإرسال مجموعة من أربع سفن إلى البحر المتوسط. وكانوا قد تلقوا تقارير بأن طرابلس تطلب جزية فضلًا عن المبالغ التي تدفعها أميركا ثمنًا للسلام وفق المعاهدة التي وقّعها الرئيس آدمز عام 1797⁽²⁾. وما لم يعرفه جيفرسون هو أن يوسف قرمنلي، حاكم طرابلس، أعلن في اليوم السابق الحرب رسميًا بإزالة العلم الأمريكي من حصنه⁽³⁾.

ومع أن بعض المؤرخين الأميركيين افترضوا أن ما يدعى بالحرب البربرية الأولى شجعتها رغبة جيفرسون في إنهاء القرصنة إلى الأبد، كانت طرابلس عام 1801 في الحقيقة قد استولت على سفينتين أميركيتين فقط، أقل بكثير من الجزائر الأقوى⁽⁴⁾. وكان يوسف قرمنلي باشا قد أطلق بسرعة السفينتين الأميركييتين وأطقمهما. ويبدو أكثر احتمالًا أن العداوات ظهرت أولاً على الجانب الآخر، لأن معاهدة السلام الأميركية الأولى مع

(1) «جيفرسون إلى جوزيف بريستلي»، 21 آذار 1801، في أوراق توماس جيفرسون، إعداد باربرة أوبرغ (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 2006)، 33: 393.

(2) إروين، العلاقات الدبلوماسية، 103، يحدد موعد الاجتماع في 10 أيار؛ كيتسن، طرابلس، 46، يحدد 10 أيار؛ إرفينغ برانت، جيمس ماديسون: وزير الخارجية، 1800-1809، 6 أجزاء (إنديانا بوليس: بويس ميريل، 1953)، 4: 60، حيث تاريخ التصويت 15 أيار.

(3) إروين، العلاقات الدبلوماسية، 106.

(4) للخلاف حول عدد السفن والأسرى الأميركيين الدقيق، يقارن أليسون، الهلال محجوب، 230 رقم 37، مع ولسن، «سجناء أميركيون»، 320-321.

طرابلس زرعت بذور صراع عسكري سيمتد خلال فترة جيفرسون الأولى⁽¹⁾. ويبدو أن الدبلوماسيين الأميركيين كانوا مخطئين في قراءة شكاوي طرابلس، وانزعاجها من كونها خاضعة للجزائر وبالتالي لا تستحق الجزية نفسها. وزعمت طرابلس أيضًا أن أميركا مدينة بدفعة تطلبها المعاهدة.

مثل جيفرسون، كانت لدى قرملي طموحات بإطلاق قوة بحرية قوية؛ وقد وسع أسطوله من تسع عشرة سفينة مسلحة عام 1803 إلى أربع وعشرين عند نهاية الصراع مع الولايات المتحدة عام 1805⁽²⁾. كانت كل سفينة لطرابلس بقيادة رئيس، أو قبطان، ومجهزة بطاقم من عشرين رجلًا إلى ثلاثين. كان القباطنة من أصل تركي أو بربري أو عربي. وكان بعضهم، بمن فيهم الرئيس مراد (بيتر ليزلي سابقًا)، أدميرال الأسطول، مسيحيين مرتدين أوروبيين تحولوا إلى الإسلام. وكان ليزلي متمردًا من أصل اسكتلندي، تفادى محاكمة بريطانية عسكرية بالانضمام إلى بحرية طرابلس عام 1794. وبعد سنة جرى تعيينه برتبة أدميرال⁽³⁾.

خلال السنوات الأربع التالية، حاولت سفن بحرية أميركية محاصرة طرابلس وقصفها، من دون نجاح حاسم⁽⁴⁾. وفي السنة الأولى كان جيفرسون قادرًا على تنسيق القوى البحرية الأميركية مع السويدية، بنوعية الترتيب المتعدد الأطراف تمامًا الذي اقترحه وهو دبلوماسي في فرنسا. ومع ذلك، على الرغم من أسر سفينة طرابلسية في وقت مبكر من عام 1801، أخفق الحصار، جزئيًا بسبب تدخل دول أفريقية شمالية أخرى⁽⁵⁾. وبحلول عام 1802، كان جيفرسون لا يزال عاجزًا عن ضمان إعلان الحرب من الكونغرس، لكنه اكتسب تأييدًا رسميًا أكثر للدفاع العسكري عن التجارة الأميركية⁽⁶⁾.

في عام 1803، بدأت قوة جديدة من سبع سفن أميركية القيام بدورية في البحر

(1) كولا فولابان، طرابلس خلال عهد يوسف باشا قرملي (إيفي، نيجيريا: منشورات جامعة إيفي، 1979)، 31.

(2) المصدر نفسه، 27.

(3) المصدر نفسه، 28.

(4) للخلاف حول نجاح هذه الإجراءات، انظر أليسون، الهلال محجوب، 27؛ فولابان، طرابلس، 35.

(5) إروين، العلاقات الدبلوماسية، 122-123، 110. سُمح للسفينة تريبولتان المحتجزة بالعودة إلى مرفئها، بعد رمي أسلحتها خارجها؛ أليسون، الهلال محجوب، 26-27.

(6) أليسون، الهلال محجوب، 27.

المتوسط⁽¹⁾. وتضمنت السفينة الحربية فيلادلفيا ذات الستة والثلاثين مدفعًا، التي جرى الاستيلاء عليها مع طاقمها البالغ عدده 307، بعدما جنحت عرضيًا على شعبة مرجانية في ميناء طرابلس وهي تطارد سفينة معادية في 31 تشرين الأول/أكتوبر⁽²⁾. بعد سنة من أسرها، ذكر جونathan كاودري، طبيب السفينة، أن خمسة رجال ماتوا، في حين «تحول إلى الأتراك» بضعة آخرون - اعتنقوا الإسلام لاستعادة حريتهم⁽³⁾. وبدلاً من السماح للقراصنة باستعمال السفينة الأميركية المأسورة، استطاع الملازم ستيفن ديكاتور وبعض رجاله، في 16 شباط/فبراير 1804، إحراق فيلادلفيا، وهي مأثرة جريئة كانت ستكتسب الثناء من بحار بالغ الأهمية هو أدميرال بريطانيا نيلسن⁽⁴⁾. لكن زوال فيلادلفيا لم ينفع في إنهاء أسر الطاقم البائس، ناهيك عن الحرب مع طرابلس.

حاول جيفرسون استراتيجية جديدة عندما عيّن الدبلوماسي وليم إيتون لبدء المفاوضات مع أحمد قرملي - أو كما عرفه الأميركيون آنذاك باسم «حامد» - وهو حاكم طرابلس المخلوع وأخو يوسف باشا⁽⁵⁾. ومن منفاه في القاهرة، تعهّد حامد بالمشاركة في حصار درنة المدينة الميناء في طرابلس، والتي منها سينطلق غزو طرابلس وعودته إلى السلطة حاكمًا مؤيدًا للمصالح الأميركية. وهكذا أمر توماس جيفرسون بالمحاولة السرية الأميركية الأولى للقيام بانقلاب ضد سلطة أجنبية.

وجه إيتون رحلة الخمسمئة ميل عبر الصحراء الليبية من الإسكندرية في مصر إلى درنة في ليبيا. تضمنت قواته عشرة جنود أميركيين، الذين لم يصلوا في الحقيقة «إلى شواطئ طرابلس»، كما يمجدها نشيد سلاح البحرية، بالإضافة إلى مرتزقة مختلفين: ثلاثمائة عربي، ثمانية وثلاثين يونانيًا، وأفرادًا من جنسيات أخرى⁽⁶⁾. وفي 25 نيسان/أبريل 1804، استولت قوة إيتون على درنة في حين أن ثلاث سفن أميركية كانت تقصفها أيضًا⁽⁷⁾. ولكن

(1) إروين، العلاقات الدبلوماسية، 130.

(2) فولايان، طرابلس، 36؛ أليسون، الهلال محبوب، 28، يقول «300 بحار».

(3) إروين، العلاقات الدبلوماسية، 134؛ جونathan كاودري، «أسرى أميركيون في طرابلس»، في بول بايلر، إعداد، العبيد البيض، السادة الأفريقيون: مختارات أدبية من حكايات أسرى أميركيين لدى البرابرة (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 1999)، 167، 171، 180.

(4) إروين، العلاقات الدبلوماسية، 135؛ أليسون، الهلال محبوب، 190-195.

(5) إروين، العلاقات الدبلوماسية، 143.

(6) لامبيرت، حروب البرابرة، 151؛ تضمن الأميركيون العشرة «ثمانية من مشاة البحرية وضابطين بحريين».

(7) باركر، العم سام، 27؛ إروين، العلاقات الدبلوماسية، 147-148، يقدم تاريخًا مختلفًا قليلًا.

خلال ذلك كان يوسف قرمنلي قد عقد اتفاقاً سريعاً مع الأميركيين، محطماً طموحات حامد للحكم من جديد ومجبراً إيتون على الانسحاب.

تلقى جيفرسون المديح لمواصلة حرب ناجحة عموماً، لكنه تعرّض للانتقاد بحدّة من الاتحاديين وأفراد من البحرية ومبعوثه الخاص، إيتون، لإخفاقه في قصر الفائدة الأميركية على احتلال طرابلس، الذي ربما وضع حدّاً للجزية. وفي 4 حزيران/ يونيو 1805، كانت الولايات المتحدة ستفاوض أخيراً على 60,000 دولار فدية لجميع السجناء، أقل بكثير من الثلاثة ملايين دولار التي طلبها الباشا أولثّا، مع التفاهم بأنه لن توجد دفعات أخرى⁽¹⁾. وإذا لم يكن جيفرسون قد أنهى ممارسة جزية السلام، فقد أثبت على الأقل أن الولايات المتحدة ستقاوم العدوان الأفريقي الشمالي عسكرياً. ولم يكن تهديد القرصنة سيهدأ كلياً إلا بعدما كسبت البحرية الأميركية معركة نهائية مع القوات الجزائرية في حزيران/ يونيو 1815، خلال رئاسة جيمس ماديسون، لكن سياسة جيفرسون في المقاومة المسلحة من المؤكد أنها ميزت بداية النهاية⁽²⁾.

يختلف المؤرخون على عدد الأميركيين الذين جرى احتجازهم سجناء فعلاً في شمال أفريقيا منذ عام 1784 إلى عام 1815، مع تخمينات بين أربعمئة رجل وسبعمئة⁽³⁾. ومع هذا، فإن بعضهم يناقش في أن أكثر بقليل فقط من نصف البحارة البالغ عددهم 307 الذين جرى أسرهم عندما جنحت السفينة الحربية الأميركية فيلادلفيا كانوا أميركيين محليين بالولادة، وكان الباقون بريطانيين⁽⁴⁾. وأفضل تقييم لدينا هو أن نحو 90 في المئة من الأميركيين الذين أسرهم القراصنة الأفريقيون الشماليون جرى اقتداؤهم في النهاية وعادوا إلى الوطن⁽⁵⁾.

(1) باركر، العم سام، 27؛ إروين، العلاقات الدبلوماسية، 135.

(2) دوماس مالون، جيفرسون، الرئيس: الفترة الأولى، 1801-1805، الجزء 4 من جيفرسون وعصره (بوسطن: ليتل، براون، 1970)، 97-99؛ أليسون، الهلال محجوب، 25-33؛ باركر، العم سام، 28.

(3) قدّر إروين «أكثر من أربعمئة وخمسين مواطناً»، العلاقات الدبلوماسية، 204. ربما أدرج إروين الثلاثة شخص من السفينة فيلادلفيا. انظر، في المقابل، لإحصاء كلي قدره سبعمئة سجين أميركي، ولسن، «سجناء أميركيون»، 321.

(4) «كان عدد كبير من الفارين البريطانيين» على السفينة الأميركية المحتجزة فيلادلفيا قد شُجّعوا لالتماس حريتهم كونهم ضباطاً بحريين بريطانيين، وفعل ذلك 140؛ انظر ولسن، «سجناء أميركيون»، 197. في المقابل، جرى تخمين أن عشرين فقط من ذلك الطاقم عدّهم قبطانهم أميركيين محليين بالولادة؛ انظر باركر، العم سام، 62.

(5) لأدق قائمة بالأسرى الأميركيين من عام 1784 إلى 1816، انظر ولسن، «سجناء أميركيون»، 321؛ إروين، العلاقات الدبلوماسية، 204.

معاهدة جيفرسون مع طرابلس ومسألة الإسلام، 1806

لم يكن الدين يؤخذ في الاعتبار سابقاً في تعاملات جيفرسون الدبلوماسية مع الدول الأفريقية الشمالية، لكن لغة معاهدته مع طرابلس، بالمقارنة بلغة معاهدة أدامز السابقة، تشير إلى أن الدين دخل تفكيره. فقد حذفت المادة 14 من معاهدة جيفرسون مع طرابلس، على سبيل المثال، العبارة التي اشتكى منها كويت في مادة أدامز السابقة رقم 11: «إن حكومة الولايات المتحدة الأميركية ليست مؤسسة بأي شكل على الدين المسيحي»⁽¹⁾. ومن الغريب أن جيفرسون كان سيختار استبعاد ذكر مبدأ الحكومة الذي دافع عنه بفاعلية منذ عام 1776، ولكن ربما دفعته الهجمات على مسيحيته خلال الانتخابات الرئاسية للتكتم كي يتفادى صراعاً آخر. في أي حال، لقد اختار الاحتفاظ وبالتالي إعادة تأكيد غاية أدامز نحو المشاعر المعادية للإسلام المتعلقة بموقف أميركا الرسمي نحو معتقدات المسلمين: «لأن حكومة الولايات المتحدة الأميركية نفسها ليس لها طبيعة عدوانية ضد قوانين المسلمين أو دينهم أو مسالمتهم»⁽²⁾. ومهما كانت تقديرات جيفرسون، فقد تم توقيع المعاهدة بتاريخ 4 حزيران/ يونيو 1805 في طرابلس وأقرها مجلس الشيوخ الأميركي بتاريخ 17 نيسان/ أبريل 1806، بتصويت واحد وعشرين مقابل ثمانية⁽³⁾. وعندما نُشرت في مختلف الصحف عبر البلاد، لم يُسمع أي اعتراض، ولم يجدد الاتحاديون هجومهم على جيفرسون بأنه مسلم كافر. وكان بعد كل ذلك قد احتفظ فقط باللغة التي وافق عليها أدامز المسيحي بشكل لا يُشك فيه.

خلافًا لمعاهدة أدامز، التي لم تحتوِ على أي مكافئ عربي لهذه اللغة حول الإسلام والمسلمين، عكست نسخة جيفرسون العربية هذه الأفكار بدقة⁽⁴⁾. لكن، نتيجة عمله البحري، لم تعد معاهدة جيفرسون تستطيع الزعم بأن الولايات المتحدة لم يسبق أن دخلت «أي حرب أو عمل عدائي ضد أي أمة محمدية»⁽⁵⁾. لذلك كانت اللغة مقحمة لجعل التدخل العسكري يبدو أقل عدائية: «وبما أن الولايات المذكورة لم تدخل أي حرب طوعية أو عمل عدائي ضد أي أمة محمدية، إلا دفاعاً عن حقوقها العادلة للإبحار

(1) «طرابلس: 4 تشرين الثاني 1796، و3 كانون الثاني 1797»، في ميلر، معاهدات، 2: 365.

(2) «طرابلس: 4 حزيران 1805»، المصدر نفسه، 2: 532.

(3) إروين، العلاقات الدبلوماسية، 154؛ «طرابلس: 4 حزيران 1805»، في ميلر، معاهدات، 2: 529.

(4) «طرابلس: 1805»، في ميلر، معاهدات، 2: 541 (عربي). تستعمل النسخة العربية كلمة مذهب، بمعنى مدرسة فقهية للفقهاء، وكذلك كلمة شرع، لوعي القرآن وأحكامه، بالإضافة إلى كلمة دين.

(5) «طرابلس: 4 تشرين الثاني 1796، و3 كانون الثاني 1797»، المصدر نفسه، 2: 365.

بحرية في أعالي البحار»⁽¹⁾. ربما لم تعلن الولايات المتحدة الحرب على طرابلس، لكنها بررت استخدامها للقوة بأنه جهد مبدئي لاسترداد حق «الإبحار بحرية» في البحر المتوسط. ولتأكيد هذه الفكرة، تضمنت نسخة جيفرسون، مع اختلافات بسيطة، عبارة أخرى من نص أدامز: «يعلن الطرفان أنه ما من ذريعة ناجمة عن آراء دينية أبداً ستؤدي إلى توقف الانسجام الموجود بين الدولتين»⁽²⁾.

بهذه الكلمات اختتمت المادة 11 من معاهدة طرابلس الأولى، لكن مادة جيفرسون رقم 14 تابعت اللغة الجديدة حول الحرية الدينية، التي كانت ممارستها مسموحاً بها لممثلي كلتا الأمتين - وعبيدهما: «وسيكون لقناصل ووكلاء كلتا الدولتين على التوالي حرية ممارسة دينهم في منزلهم؛ ولن يُمنع جميع العبيد التابعين للدين نفسه من الذهاب إلى منزل القناصل المذكورين في ساعات الصلاة»⁽³⁾. كان هذا الضمان المتبادل حقيقة دستورية طبعاً، إن لم تكن عملية، في أميركا. ومع ذلك فإن جيفرسون وماديسون، وزير خارجيته، قد عداً أمراً مهماً أن الولايات المتحدة نأت بنفسها عن القوى الأوروبية بدعم حرية الضمير. وفي السياق الإسلامي، كان على المسيحيين ممارسة دينهم سرّاً. وفي أميركا، كانت فرصة جيفرسون الأولى لتحقيق هذا التدبير ستأتي بزيارة سفير مسلم إلى واشنطن حتى قبل إقرار المعاهدة في مجلس الشيوخ.

في الحقيقة أكدت لغة المعاهدة عام 1806 التي تصف الإسلام بأنه دين مميز ووثيق الصلة وغير مهدد مبدأً جديداً مهماً في السياسة الخارجية الأميركية. فالملاحاة في أعالي البحار قد تثير صراعات بين الولايات المتحدة والدول الإسلامية، لكن الفوارق الدينية لم تكن هكذا. ومع ذلك فقد ظلت حقيقة أن المعاهدات الأميركية مع السلطات الأوروبية، سواء بروتستانتية أو كاثوليكية، لم تذكر حتى الدين المسيحي. واستحق الإسلام فقط إشارة خاصة في الوثائق الدبلوماسية، تؤكد تناقضاً أساسياً: مهما حقق الدستور حول الحياد الرسمي في أمور الدين، فإن أكثر الأميركيين، بمن فيهم أدامز وجيفرسون، كانوا يكونون احتراماً قليلاً للإسلام كدين، مما يجعل من الضروري تعديل هذا التحامل، من

(1) «طرابلس: 1805»، المرجع السابق، 2: 532.

(2) «طرابلس: 4 تشرين الثاني 1796، و3 كانون الثاني 1797»، المصدر نفسه، 2: 365؛ «طرابلس: 1805»، المصدر نفسه، 2: 532. الفوارق طفيفة، مع أحرف كبيرة في نسخة 1806 وإضافة «تعاقد» إلى الأطراف واستعمال كلمة «أم» في النهاية بدلاً من كلمة «دول» الأصلية.

(3) «طرابلس: 1805»، المصدر نفسه، 2: 532.

أجل علاقات سلمية مع أمة أقوى. ولكن على عكس أدامز، كان جيفرسون، على الرغم من آرائه السلبية عن الإسلام، سيظهر أيضًا بشكل خاص استحسانه الدبلوماسي للدين وممارسه الأفريقيين الشماليين.

كان جيمس ماديسون سيقّدي سابقة جيفرسون خلال رئاسته في معاهدته التالية مع الجزائر، آخر قوى القرصنة. وأنهى عمل الرئيس ماديسون العسكري ضد سيطرة الداوي تهديد القرصنة بشكل نهائي عام 1815. ووجهت المادة 15 من معاهدة ماديسون روح مادة جيفرسون رقم 14، ولكن من دون ذكر واضح للإسلام، واصمة بدلًا من ذلك بيانًا شموليًا: «بما أن حكومة الولايات المتحدة الأميركية نفسها ليس لها طبيعة عدوانية ضد قوانين أي أمة أو دينها أو مسالمتها»⁽¹⁾، على الرغم من حاجتها إلى الدفاع عن نفسها في «أعالي البحار»، «ما من ذريعة ناجمة عن آراء دينية أبدًا ستؤدي إلى توقف الانسجام الموجود بين الدولتين»⁽²⁾. وبشكل لافت للانتباه، حذفت النسخة التركية لمعاهدة ماديسون هذه العبارة⁽³⁾. وكان الدبلوماسيون الأمريكيون، مرة أخرى، سيقرون بشكل غير متعمد معاهدة مع قوة إسلامية كانت ترجمتها الأجنبية خاطئة.

جيفرسون يستقبل أول سفير مسلم في واشنطن، 1805-1806

في عام 1805، قبل إقرار معاهدته مع طرابلس، رحب الرئيس جيفرسون بمبعوث تونسي إلى عاصمته الجديدة، مثيرًا اهتمامًا عامًا كبيرًا⁽⁴⁾. كان وجود الدبلوماسي الأفريقي الشمالي سيشكل تحديات غير عادية، ولكن أيضًا فرصة لجيفرسون والوزير ماديسون

(1) «الجزائر: 30 حزيران و3 تموز 1815»، المرجع السابق، 2: 588-589؛ «الجزائر: 22 و23 كانون الأول 1816»، المصدر نفسه، 2: 620.

(2) «الجزائر: 30 حزيران و3 تموز 1815»، المصدر نفسه، 2: 589.

(3) «الجزائر: 22 و23 كانون الأول 1816»، المصدر نفسه، 2: 632، 2: 639.

(4) مار، الجذور الثقافية، 65-66؛ أليسون، الهلال محبوب، 183-184. للتأثير في الهوية الوطنية المبكرة انظر روبرت باتيستيني، «لمحات عن الآخرين قبل الاستشراق: العالم الإسلامي في دوريات أميركية مبكرة، 1785-1800»، دراسات مبكرة أميركية: مجلة التبادل الدراسي 8، رقم 2 (ربيع 2010): 469؛ جنيفر كوستيلو بريزينا، «أمة بالسلاسل: أسرى البرابرة والهوية الأميركية»، في أسر الرعايا: الكتابة والإقرار والمواطنة والأمة في القرن التاسع عشر، إعداد جيسن هاسلام وجوليام. رايت (تورنتو: منشورات جامعة تورنتو، 2005): 202-205. انظر أيضًا جيكونب راما برمان، «صوت الديمقراطية البربري: الأسر الأميركي في دول البرابرة والخيال المتعدد الثقافات»، الأدب الأميركي 79 (آذار 2007): 1-27؛ جيمس لويس، «همج البحار: حكايات عن أسر البرابرة وصور المسلمين في الجمهورية المبكرة»، مجلة الثقافة الأميركية 13 (صيف 1990): 75-84.

لملاحظة سفير مسلم عن كذب ولعرض أصالة الالتزام الأميركي بالحرية الدينية مع عرض الوعي والحساسية تجاه ممارسة الشعائر الإسلامية. ولسوء الحظ ظلت ملاحظات جيفرسون المباشرة عن الزيارة التي استمرت سنة تقريباً محدودة مع استثناء أساسي واحد: رسالة أعدّها، وراجعها، وأرسلها أخيراً بشكل خاص إلى تونس مع المبعوث العائد.

وصل سيدي سليمان ميليميلي إلى واشنطن في تشرين الثاني/نوفمبر 1805 للتفاوض من أجل عودة ثلاث سفن عبارة عن سفينة حربية تونسية وسفيتين أخريين كانت البحرية الأمريكية قد أسرتها⁽¹⁾. (أسرت السفينتان التونسيان وهما تحاولان مساعدة طرابلس في فك الحصار الأميركي عن المرفأ هناك)⁽²⁾. خلال ذلك تمتّى الحاكم التونسي أيضاً رفع الحصار البحري عن مرفئه، الذي حصل بعد تهديد طائش بالحرب ضد الولايات المتحدة إذا لم تعد سفنه. وردّاً على ذلك، أبحر العميد البحري جون رودجرز إلى مرفأ تونس مع قوة من «خمسة طرادات، وسفيتين شراعتين بساريتين، وسفيتين شراعتين سريعتين، وسفينة شراعية بسارية واحدة، وثمانية قوارب مسلحة»، طالباً أن يقرر الباي خلال ست وثلاثين ساعة إن كان يريد الحرب أو السلام⁽³⁾. انتهى الوقت من دون أن تطلق الولايات المتحدة أي طلقة، وكان الحاكم التونسي هو الذي اقترح آنذاك إرسال ممثله لحلّ القضية وترتيب سحب القوة الأميركية من مرفئه⁽⁴⁾. وكانت الغاية ستتحقق إلى حد كبير بفضل مراسلة خاصة كان يجريها جيفرسون مع الباي منذ شهر بعد تنصيبه عام 1801⁽⁵⁾.

كانت الزيارة ثاني لقاء لجيفرسون مع سفير مسلم والأول لماديسون. وسجّل عضو مجلس الشيوخ وليم بلومر عن نيوها مشير في مجلته ملاحظات بالغة التفصيل عن التونسي، مع بعض محادثاته حول الزائر مع الرئيس جيفرسون. كان عضو مجلس الشيوخ مع جيفرسون في البيت الأبيض عندما أعلن إطلاق مدفع في الإسكندرية، فرجينا، وصول السفير. ومع أن بلومر عدّ الزيارة «دليل احترام»، احتج جيفرسون بأن التونسيين قاموا بها

(1) إروين، العلاقات الدبلوماسية، 164-166، يشير إليه باسم ميليميلي؛ مار، الجذور الثقافية، 66-67؛ ألسون، الهلال محبوب، 183-184؛ ل. ب. رايت وج. ه. ماكليود، «ميليميلي»، مراجعة فرجينيا الفصلية 20 (1944): 556-565؛ ثمة وصف تفصيلي مميز للحادثة التي أثارت الزيارة - وتدخل جيفرسون - يعيد روايتها باركر، العم سام، 151-155.

(2) إروين، العلاقات الدبلوماسية، 161.

(3) باركر، العم سام، 152-153.

(4) رايت وماكليود، «ميليميلي»، 556.

(5) «من الباي حمودة إلى جيفرسون»، 15 نيسان 1801، في أوراق توماس جيفرسون، 33: 591.

«على مضض»⁽¹⁾، وأخبر بلومر أيضًا بأنه «لن يدفع أي جزية إلى تونس»⁽²⁾. كانت تلك نقطة حساسة. ونشرت الصحف مثل اتحادي هامبشاير إعلان جيفرسون للزيارة، التي عدّها «دليلاً على الصداقة» بأن السفن التونسية سوف «تعاد»، وهو ما أشار إليه ضمناً أنه لم يكن جزية لكنه تعويضات بالأحرى⁽³⁾.

استأجر جيفرسون فندق ستيل في واشنطن لإسكان المبعوث وحاشيته المؤلفة من أحد عشر شخصاً، وفرقة الإيطالية⁽⁴⁾. وتمنى استعادة نفقات هذه الاستضافة ببيع الخيول الأربعة التي أحضرها السفير هدية أو وضعها للتوالد⁽⁵⁾. وكان ما لم يشترك فيه الرئيس مع عضو مجلس الشيوخ بلومر، الذي اكتشفه في أيّ حال، أن ميليميلي طلب «امراً أو أكثر» ليمضي معها فترة من الليل⁽⁶⁾. وكان سكرتير ماديسون هو الذي سيحضر للسفير واحدة «يونانية اسمها جورجيا»، ويرسل الفاتورة إلى وزارة الخارجية مع الملاحظة الطريفة، «مخصصات لاتصال أجنبي»، تطلبها «أحداث ملحة جداً وغير متوقعة»⁽⁷⁾. ولم يكن ممكناً أن يفعل ذلك من دون استشارة الرئيس، الذي كانت حياته الخاصة، مع ذلك، لا تزال تتضمن المحظية العبد سالي هيمينغز⁽⁸⁾.

يعاني جيفرسون بالمقارنة بالتونسي في مراجعة عضو مجلس الشيوخ بلومر من ثياب الرئيس وثياب المبعوث⁽⁹⁾. ويكتب عضو مجلس الشيوخ أن الرئيس لبس «معطفاً أزرق، وصدريه حمراء»، و«خفين أبيضين قديمين بساقين طويلتين وأصابع قدميه خارجهما - وثياباً داخلية نظيفة - ولكن

(1) وليم بلومر، مذكرة وليم بلومر حول الإجراءات في مجلس الشيوخ الأمريكي، 1803-1807، إعداد إفيريت سومرفيل براون (نيويورك: ماكميلان، 1923)، 334.

(2) المصدر نفسه، 335.

(3) اتحادي هامبشاير، 29 أيار 1806.

(4) بلومر، مذكرة، 333-334. يمكن وجود روايات أيضاً لدى جيمس مورتن سميث، إعداد، جمهورية الرسائل: المراسلات بين توماس جيفرسون وجيمس ماديسون، 1776-1826، 3 أجزاء (نيويورك: و. و. نورتن، 1995)، 3: 1411، حيث يشير مورتن إلى الزيارة بأنها «حكاية من ألف ليلة وليلة»؛ دumas مالون، جيفرسون الرئيس: الفترة الثانية، 1805-1809، الجزء 5 من جيفرسون وعصره (بوسطن: ليتل، براون، 1974)، 43-44؛ برانت، جيمس ماديسون، 4: 305-310؛ أنيت غوردن - ريد توماس وجيفرسون وسالي هيمينغز: خلاف أميركي (شارلوتسفيل: منشورات جامعة فرجينيا، 1997)، 231-232.

(5) بلومر، مذكرة، 334.

(6) المصدر نفسه، 359.

(7) مقتبس في برانت، جيمس ماديسون، 4: 306؛ غوردن - ريد، توماس وجيفرسون وسالي هيمينغز، 232.

(8) غوردن - ريد، توماس وجيفرسون وسالي هيمينغز، 232.

(9) برانت، جيمس ماديسون، 4: 305.

بشعر أشعث⁽¹⁾. وعندما زار عضو مجلس الشيوخ ميليميلي، لاحظ أن «ثيابه العسكرية» تألفت بلون «قرمزي رائع»، وكانت «مطرزة بكثير من الذهب» واستكملها «حذاء أصفر» و«عمامة من الشاش الأبيض الرقيق»، بمظهر كامل «أنيق وفخم» إلى جانب مظهر جيفرسون الرث. ويحكي بلومر أكثر عن السفير المسلم «بأن بشرته داكنة تقريباً مثل بشرة هجين»⁽²⁾ ووصف نفسه بأنه «تركي»⁽³⁾. أما خدم ميليميلي، فقد كانوا كلهم «رجالاً زنوجاً ضخاماً»⁽⁴⁾.

كان بلومر معجباً جداً بصندوق نشوق السفير «الأنيق» المرصع بالذهب والماس، الذي كان ضيفه سيستمع لاحقاً بنشقات منه مع مضيفه⁽⁵⁾. ومثل سفير طرابلس، دخن سفير تونس غليوياً «بطول أربعة أقدام». وأمام هذا العرض الفخم، استنتج بلومر أولياً أن التونسي كان «رجلاً، بين الحالة الهمجية والمتحضرة». وعلى الرغم من هذا التحامل، فإنه ظل معجباً برؤية أن «سلوك ميليميلي كان بسيطاً ورشيقاً فعلاً» و«ملاحة لطيفة - تنم عن ذكاء واستقامة»⁽⁶⁾.

عندما قام وزير البحرية بزيارة، لاحظ بسبب حلول شهر رمضان أن المبعوث التونسي كان يصلي «على يديه وركبتيه فوق جلد رقيق جداً مده على السجادة»⁽⁷⁾. وفي الحقيقة، كانت أوقات صلاة السفير ستبقى من دون تغيير، حتى خلال عطلة الشهر حين يصوم جميع المسلمين ويمتنعون عن السوائل من الفجر حتى الغسق إحياءً لذكرى إنزال الله وحي القرآن إلى النبي محمد.

حين شرح التونسي لزاره بأنه «لا يمكنه الأكل في هذا الشهر حتى بعد الغروب»، التقى الاثنان بعد المغيب لتناول القهوة⁽⁸⁾. كان ميليميلي، وفق روايته، «مؤمناً راسخاً جداً بالقرآن - يقرأ ويشرح درساً منه كل يوم لعائلته»⁽⁹⁾.

(1) بلومر، مذكرة، 333.

(2) المصدر نفسه، 358.

(3) المصدر نفسه، 344.

(4) المصدر نفسه، 359.

(5) رايت وماكليود، «ميليميلي»، 557.

(6) بلومر، مذكرة، 358.

(7) المصدر نفسه، 343.

(8) المصدر نفسه، 344.

(9) المصدر نفسه، 359.

بإدراكه أهمية رمضان، أجرى جيفرسون أيضًا تعديلات لضيافته، بتغيير وقت العشاء الرسمي وفقًا لذلك. كانت الدعوة الأصلية، التي صدرت ربما في 6 كانون الأول/ديسمبر، قد برمجت العشاء في «الثالثة والنصف»، عندما تتعشى واشنطن كلها عادة⁽¹⁾. وعلى الرغم من أن جيفرسون قد حوّل ذلك إلى «وقت غروب الشمس بالضبط»، فإن هذا لم يتح وقتًا كافيًا للسفير المسلم لتمييز نهاية ضوء الشمس قبل إفطاره⁽²⁾. ومما يدعو للسخرية أن غالبية الوصف التفصيلي لعشاء «رمضان» هذا في البيت الأبيض سجّله جون كوينسي آدمز، مؤلف إهانة بيليغولا المعادية للإسلام ضد جيفرسون قبل أربع عشرة سنة:

تعشيت لدى الرئيس برفقة السفير التونسي وسكرتيه. ويفترض بالدعوة أن يكون العشاء على المائدة عند غروب الشمس بالضبط - لأنه كان منتصف رمضان، الذي يفطر خلاله الأتراك بينما الشمس فوق الأفق. ولم يصل حتى بعد الغروب بنصف ساعة، وبعد تحية الرئيس وصحبه فورًا اقترح الانسحاب وتدخين غليونه. وطلبه الرئيس لتدخينه هناك، وهو ما فعله وفقًا لذلك، متنشّقًا خلال ذلك بعمق رائحة عطر الورد. ثم ذهبنا إلى العشاء، حيث شارك بحرية في تناول الأطباق على المائدة من دون استفسار عن طريقة طبخها⁽³⁾.

خلال العشاء، غادر سكرتيرا ميليميلي واغتتما الفرصة «للتناول كل منهما قذح نبيذ». (ورشفًا سرًا، لأن الكحول ممنوع في دينهما.) وأضاف آدمز أن «سلوكهما مهذب»، مع أن مترجمًا كان لازمًا، كالعادة، لتسهيل التواصل بالإيطالية⁽⁴⁾.

كان السفير التونسي في واشنطن آنذاك مع وجود وفد من الأميركيين الأصليين، يفاوض

(1) تلقى الدكتور صموئيل ل. ميتشل دعوة من جيفرسون للعشاء في 9 كانون الأول ذكر أنه تلقاها في 6 كانون الأول، مسجلًا أن وقت العشاء «عند الغروب تمامًا». ومع أنها لم تنشر، قدمت لي أنا بيركس، الباحثة المكتبة في مونتشييلو، مشكورة نسخة من الدعوة باتصال شخصي من محرري أوراق توماس جيفرسون في منشورات جامعة برينستن بتاريخ 1 أيلول 2010.

(2) غاي ولسن، «التعامل مع ميليميلي، مبعوث تونس المثير للاهتمام»، نشرة أخيار مونتشييلو 14، رقم 2 (شتاء 2003): 3. وثق هذا الحدث أولًا ريتشارد سكرودمير، «دعوة إلى العشاء مع توماس جيفرسون»، مخطوطات 51، رقم 4 (1999): 313-316.

(3) جون كوينسي آدمز، مذكرات، إعداد تشارلز فرنسيس آدمز، 12 جزءًا (فيلادلفيا: ج. ب. ليبينكوت وشركاه، 1874)، 1: 378.

(4) المصدر نفسه.

لعقد معاهدات أيضًا مع الولايات المتحدة. وعندما زاروا ميليميلي لتقديم مجاملاتهم الدبلوماسية، سألهم عن دينهم. ويروي بلومر الحوار المتبادل:

سألهم الوزير أي إله يعبدون. فأجاب الهنود الروح العظيمة. ثم سألهم إذا كانوا يؤمنون بمحمد أو إبراهيم أو المسيح؟ فأجابوا لا. ثم سأل أي نبي تعبدون. فأجابوا لا أحد. نحن نعبد الروح العظيمة من دون وسيط⁽¹⁾.

أدانهم التونسي فورًا بأنهم «كلهم زنادقة أشرار». وسيذكر بلومر لاحقًا حوارًا متبادلًا أيضًا بين جيفرسون والتونسي يتعلق بدين الأمريكي الأصلي. وسأل ميليميلي جيفرسون «كيف أمكنه إثبات أن الهنود من سلالة آدم؟» وأجاب جيفرسون بشكل دبلوماسي وكرجل لا يتقيد بالكتاب المقدس حرقًا في آن: «كان ذلك صعبًا»⁽²⁾.

لم يمر وقت طويل على إقامة التونسي حين كان سيعيد النظر في معتقدات الأميركيين الأصليين. ولدى حضور الخطبة الجنائزية لزعيم أوساجي، سمع ميليميلي تأكيدًا «بأن الله هو الله، وتلك مشيئته». فهم ميليميلي هذا الكلام بأنه إعلان للوحدة القدسية. ودفعه هذا إلى إدخال هؤلاء الناس في المجتمع التوحيدي، وحتى اقتراح أنهم ربما كانوا أصلًا من اليمن⁽³⁾. وفي النهاية، كان ميليميلي سيعلم أن الأميركيين الأصليين هم «من سلالة العرب» و«إخوته»⁽⁴⁾. ويظل لغزًا كيف كان رأيه في جيفرسون وماديسون وبلومر وأميركيين بيض آخرين، مع أن الرئيس كان سيعبر عن آرائه الخاصة بالمبعوث التونسي في رسالة عام 1806.

رحلة ميليميلي إلى الوطن ورسالة جيفرسون إلى حاكم تونس، 1806

كان الوزير ماديسون قد خطط لعودة ميليميلي إلى وطنه من بوسطن بعد زيارات إلى مدن مختلفة في الساحل الشرقي، بينها بالتيمور وفيلادلفيا ونيويورك. ورافق جيمس كاثكارت، وهو سجين سابق في الجزائر وقنصل أميركي سابق، السفير في هذه الرحلات⁽⁵⁾. وفي أيار/ مايو 1806، كتب جيفرسون إلى ماديسون حول قلقه بأن «مغادرة السفير مفضلة لنا

(1) بلومر، مذكرة، 349.

(2) المصدر نفسه.

(3) برانت، جيمس ماديسون، 4: 307.

(4) بلومر، مذكرة، 366.

(5) أليسون، الهلال محبوب، 183-184.

شخصيًا»، لكن سفره الوشيك ترك عدة مشاكل عالقة⁽¹⁾. أولها أن جيفرسون رفض طلبات ميليميلي الملحة بدفع جزية بدلًا من معاهدة سلام. (لم يكن الرئيس متأثرًا حتى بمزاعم المبعوث بأنه يخشى على حياته إذا عاد من دون أموال أميركية وافرة). في أي حال، أرسل جيفرسون في النهاية مع ميليميلي سفينة من صنع الولايات المتحدة تعويضًا عن سفينة استولت عليها البحرية، بالإضافة إلى مبلغ 10,000 دولار هدية لتغطية خسائر الحاكم التونسي⁽²⁾. وفي أيلول/ سبتمبر 1806، غادر السفير بوسطن أخيرًا محملاً هكذا بالهدايا التي كان يجب شحنها بشكل منفصل إلى تونس بسفينة مستأجرة⁽³⁾. (كانت غرفة على سفينة الشخصية مخصصة للكمية الكبيرة من السلع مثل القهوة والسكر اكتسبها المبعوث على أمل تحويلها إلى ربح)⁽⁴⁾.

لكن أضمن شيء دبلوماسيًا حمله ميليميلي كان رسالة من جيفرسون إلى الباي حمودة، الحاكم التونسي، مؤرخة في 28 حزيران/ يونيو 1806⁽⁵⁾. كانت مراسلة جيفرسون مع حاكم تونس قد بدأت في وقت سابق من عام 1801، مقدمة رؤية ثاقبة أكبر لرأيه الشخصي حول العلاقة بين البلدين. ومع تأكيد الاعتراف والاحترام بين السلطتين، تميز هذه المراسلات أيضًا ذروة إشارات جيفرسون إلى الأسس الروحية المشتركة بحثًا عن سلام دائم⁽⁶⁾. ولم يكن جيفرسون أول رئيس يذكر الله في مراسلته مع تونس. ففي عام 1800، كتب الرئيس

(1) «جيفرسون إلى ماديسون»، 19 أيار 1806، في سميث، جمهورية الرسائل، 3: 1421.

(2) «ماديسون إلى جيفرسون»، 14 حزيران 1805، المصدر نفسه، 3: 1426 رقم 21؛ إروين، العلاقات الدبلوماسية، 164-166.

(3) «ماديسون إلى جيفرسون» 14 حزيران 1805، في سميث، جمهورية الرسائل، 3: 1426-1427؛ برانت، جيمس ماديسون، 4: 308.

(4) باركر، العم سام، 155.

(5) توجد الرسالة ومسودة بخط يد جيفرسون في مكتبة الكونغرس: «توماس جيفرسون إلى باي تونس»، 28 حزيران 1806، في أوراق توماس جيفرسون السلسلة 1. مراسلات عامة. 1827-1651، مكتبة الكونغرس، <http://hdl.loc.gov/loc.mss/mtj.mtjbib016251>. الصور 302-303 هي المسودة النهائية، في حين أن الصور 304-305 هي المسودة الأولى. توجد النسخة النهائية في أرشيفات تونس الوطنية بخط يد الكاتب، موقعة من توماس جيفرسون، وللمرة الأولى من جيمس ماديسون بصفته وزير الخارجية. أعيدت صياغة النسخة التونسية لدى باركر، العم سام، الملحق 13، 239-241. الإشارات إلى نسخة توماس جيفرسون الأصلية في ما بعد باسم «توماس جيفرسون إلى باي تونس» ورقم الصورة، مع إشارات إضافية إلى النسخة النهائية باسم «توماس جيفرسون إلى باي تونس»، الأرشيفات التونسية، 1-3. أنا ممتنة جدًا لزميلي أنفر إيمون، الذي اتصل مشكورًا بإحدى زميلاته، لاريسا تشوميالك، في تونس. وأرسلت لي بكرم نسخة مصورة لرسالة جيفرسون من الأرشيفات الوطنية التونسية. البريد الإلكتروني الشخصي، 14 شباط 2012.

(6) «توماس جيفرسون إلى باي تونس»، أوراق توماس جيفرسون، مكتبة الكونغرس، 302.

جون أدامز معرباً عن الأمل بأن «الله العظيم سيتسبب في الحكم بين أمنا بسلام قوي ومتين»⁽¹⁾. لكن جيفرسون مضى أبعد من ذلك في التماسه الشخصي من أجل علاقة ودية مستندة إلى الدين.

في نيسان/أبريل 1801، بعد شهر من التنصيب، وصلت الرسالة الأولى من الباي إلى البيت الأبيض تطلب من جيفرسون إرسال الهدايا المتفق عليها في معاهدة السلام قبل سنة، بالإضافة إلى تجديد طلب أربعين مدفعاً مشتركاً عليها أيضاً على أساس «برهان حقيقي على الصداقة». وفي الختام كتب الباي حمودة، «أدعو الله أن يحفظك، وأؤكد لك، يا سيدي الرئيس، خالص احترامي وبالع تقدير»⁽²⁾.

لا شك في أن جيفرسون كان سيلاحظ فرضية إله مشترك ووجود الله الذي يبارك العلاقات بين الرجلين. وردّ الرئيس وفق الأصول في أيلول/سبتمبر، مع إعرابه عن الأسف لأن الهدايا المتفق عليها قد تأخرت بسبب «البعد»، ولكن مع التأكيد بأنها ستصل بحسب الاتفاق، والتحذير من مشاكل بلاده الجديدة مع طرابلس جارة تونس. وفي الختام، أتبع جيفرسون مثال الباي في الابتهاال إلى الله، إعراباً عن الأمل من أجل «استمرار صداقتك مقابل ما نكته بصدق نحوك؛ وندعو الله أن يحفظ حياتك طويلاً، وببقيك في ظل حماية وقايته المقدسة»⁽³⁾.

كان جيفرسون قد لخص صيغة الباي، بالإضافة إلى زيادة دعائه الخاص من أجل «حماية» حياة الحاكم الإسلامي، التي كان لها طابع ديني، لكنه ربما عدّ أيضاً وفق منظور عملي تماماً: كلما توفي حاكم أفريقي شمالي، كانت معاهدات السلام السابقة تلغى وتحتاج إلى إعادة تفاوض مع الملك المسلم الجديد. ومع تمنّي العمر الطويل للباي حمودة، الذي سيستمر حكمه من عام 1777 إلى 1814، كان جيفرسون يدعو أيضاً بأن تنجو أميركا من متطلبات مالية أخرى. وكانت علاقته مع حمودة وحكم الباي ستستمر خلال فترتي جيفرسون الرئاسيتين.

في 8 أيلول/سبتمبر 1802، رد الحاكم التونسي على جيفرسون بالشكر لتسلّم «جميع

(1) «إلى باي تونس من الرئيس جون أدامز»، 15 كانون الثاني 1800، في الوثائق البحرية، 1: 344.

(2) «من الباي حمودة إلى جيفرسون»، 15 نيسان 1801، باربرة أوبرغ، إعداد، أوراق توماس جيفرسون، 33: 591.

(3) «توماس جيفرسون إلى الباي حمودة»، أيلول 9، 1801، أوراق توماس جيفرسون، 35: 241.

المواد العسكرية والبحرية» و«الجواهر الرائعة» التي ضمنتها المعاهدة. ثم امتدح الباي حمودة «الانسجام والتحالف اللذين، بحمد الله، ترسخا واستمرا فعلاً بيننا». ولم يمنع هذا الحاكم الأفريقي الشمالي من طلب «سفينة حربية جيدة فيها 36 مدفعاً» من الأميركيين. كما أنه لن يمتنع عن مساعدة طرابلس في حربها مع الولايات المتحدة. ومع ذلك اختتم الباي، «أدعو الله العظيم أن يقيقك في حفظه المقدس»⁽¹⁾. وكان الباي قد تبنى جزءاً أساسياً من صيغة جيفرسون لبركة شخصية في خاتمته.

خلال هذه المراسلة مع تونس، عندما أعلنت طرابلس الحرب على الولايات المتحدة في 14 أيار/ مايو 1801، رد جيفرسون بطلب إرسال أسطول بحري أميركي إلى البحر المتوسط خلال أسبوع. ومع ذلك، مع كتابته إلى حاكم طرابلس للمرة الأولى وهو رئيس، بعد سبعة أيام من إعلان الحرب، ظل جيفرسون يُعرب عن الأمل في «سلام وصدقة مع جميع الأمم»، موقّعاً رسالته، «أدعو الله، يا صديقي العظيم والمحترم جداً، أن يقيقك دائماً في حمايته المقدسة»⁽²⁾. كان إيمان جيفرسون العقلاني بإله واحد سيظل متفقاً مع هذا التأكيد، حتى خلال حصاره لمرفأ طرابلس. ولكن أن يطلب حماية الله لعدوّ صريح؟ يبدو أن جيفرسون حاول معرفة ما إذا كانت الصيغة الدينية المتضمنة في ردّه على باي تونس قد تكسبه أي شيء في الدبلوماسية مع طرابلس. استمرت رسائل جيفرسون إلى حاكم تونس في عامي 1803 و1804، خلال الحرب مع طرابلس، حين قدّمت تونس مساعدة عسكرية إلى تلك القوة المجاورة، في الابتهاال إلى الله طالباً منحه بركاته. كانت هذه التعابير قد أصبحت جزءاً ثابتاً من سياسة الرئيس الخارجية⁽³⁾.

يجب فهم هذه الرسائل من السياق. عندما بعث جيفرسون رسالة عام 1806 إلى الباي بوساطة سفيره، كانت البحرية الأميركية قد استولت على سفن تونسية تساعد طرابلس. وعلى الرغم من الصراع مع تونس، فإن الحاجة للمصالحة معها كانت كبيرة، بعدما أصبحت الحرب ضد طرابلس مقررة أخيراً، وعكست كلمات الرئيس الحريضة هشاشة العلاقة

(1) «إلى الرئيس توماس جيفرسون من باي تونس»، 8 أيلول 1802، الوثائق البحرية، 2: 269.

(2) «توماس جيفرسون إلى باشو في طرابلس»، 21 أيار 1801، المصدر نفسه، 1: 470.

(3) «توماس جيفرسون إلى باي تونس»، 14 نيسان 1803، في أوراق توماس جيفرسون السلسلة 1. مراسلات عامة. 1651-1827، مكتبة الكونغرس /mtj.mtjbib012313/loc.mss/http://hdl.loc.gov/loc.مكتبة الكونغرس 131: «توماس جيفرسون إلى باي تونس»، 24 كانون الثاني 1804، المصدر نفسه، مكتبة الكونغرس، http://hdl.loc.gov/loc.مكتبة الكونغرس 967-968.

الثنائية، عندما لم تكن الولايات المتحدة في موقع الاستفادة البحرية أو الدبلوماسية. وما كان ربما الأكثر إثارة للاهتمام أن جيفرسون، على الرغم من أعرق نواياه، فإن عليه أن يعبر بشكل متكرر عن إيمان شخصي بالله إلى حاكم مسلم في حين أن الكثير من مواطنيه كانوا يعدّون رئيسهم ملحدًا أو كافرًا، أو حتى مسلمًا كليًا. وتجرباً هذه الرسائل لتؤكد أن جيفرسون، على الأقل، وافق على أن الأفريقيين الشماليين والأميركيين يعبدون الله نفسه، وأن هذا الإيمان المشترك يحسّن علاقاتهم الدبلوماسية.

يملاً المراسلة إحساس بالود، عندما يخاطب جيفرسون الحاكم التونسي بعبارة «الأمير الأشهر والأكثر مهابة، باي تونس»، وكذلك «الصديق العظيم والطيب». ولتسهيل التفاهم الودي، نبّه جيفرسون قائده البحري رودجرز بصراحة في رسالة، واصفاً تهديده بالحرب والحصار البحري لتونس بأنه «تهديد بالخطر» تولاه من دون «أوامر» الرئيس الواضحة ونفذه «بأسلوب لا يتضمن الاحترام اللائق بشخص سعادتك، ولا بالصدقة التي أكنّها لكم». ولإثباتاً لتجاوز رودجرز «روح المصالحة» التي اعترّم جيفرسون تبنيها بين البلدين، طمأن الرئيس الحاكم التونسي بأن القائد سيتعرض للتوبيخ لدى عودته إلى الولايات المتحدة⁽¹⁾.

بعد ذلك أثار جيفرسون موضوع زيارة السفير، موازناً بعناية استحسان تصرفه مع نقده. وامتحح الباي حمودة لبدء «المهمة الخاصة»، كونها «دليلاً على الرغبة في صيانة السلام بين بلدينا، الذي يسرّني تحقيقه ورعايته»، وأخبره كيف استقبل السفير «بكل المودة والاحترام اللذين يستحقهما مبعوث منك فعلاً». وبتأكيد مرة ثانية رغبته في «حفظ السلام والتفاهم التام»، نوّه جيفرسون بأن «مصالح كلا البلدين» يمكن أن «ترسخ على نحو دائم بممارسة العدالة والمساواة والتسامح المتبادل فحسب»⁽²⁾.

في الوقت نفسه، لم يمتنع الرئيس عن توضيح رفضه لبعض طلبات ميليميلي، لكنه خفف اعتراضاته بتعبير مجامل أخير: «إذا كان السفير قد ضغط بقوة شديدة، وواصل صلابته المفرطة في بعض الطلبات التي لا نستطيع قبولها، فقد عزوت ذلك إلى حماسة جديرة بالثناء لدعم خدمتك، ورغبة في استحقاق ذلك الفضل معك، الذي تؤهله له مواهبه

(1) «توماس جيفرسون إلى باي تونس»، 28 حزيران 1806، أوراق توماس جيفرسون، مكتبة الكونغرس، 302.

(2) المصدر نفسه.

ووفاءه بإنصاف». وأعرب جيفرسون عن أمله بأن ميليميلي لدى عودته إلى تونس سيشهد على الفوارق المهمة بين الولايات المتحدة وأوروبا:

سيكون قادرًا على إعلامك، في ضوء ملاحظته الخاصة، بأن شخصية حكومتنا ومبادئها ومؤسساتها تميزنا بشكل أساسي من أمم أوروبا. ولذلك لا يمكن لممارساتهم أن تشكل أي قاعدة لنا⁽¹⁾.

يشير الرئيس هنا ضمناً إلى حقيقة أن بلاده، على عكس دول أوروبا، ليست مسيحية رسميًا، وبالتالي لا تكن أي خصومة متأصلة نحو الإسلام. كان ذلك حقيقياً طبعاً بشكل رسمي فقط، كما دلّت تجربته السياسية. ولكن بالنسبة إلى جيفرسون، فلم تكن عبارة ترسيخ الدستور مجرد إجراء لتجنب الصراع الطائفي، كما كانت بالنسبة إلى الكثيرين من مؤلفي الدستور. كانت سمة أميركية تأكيدية، يمكن أن تساهم في أسلوب السياسة الخارجية.

كان رأي جيفرسون حول التبادل في السياسة الخارجية بهذه البساطة: «إن قانون تواصلنا مع الأمم الأخرى هو أن نقيم العدل وتلقاه، وألا نطلب وتقدم شيئاً غير متساو». وكان فهمه للعلاقات البحرية يوجد في معاهدته مع طرابلس، المصاغة في السنة السابقة، لكنه كررها: «نعتقد خصوصاً أن الطبيعة بعد وضع المحيط مجالاً مشتركاً لتواصل الأمم، لها كلها حق متساو لاستعماله، وفي صيانة ذلك الحق لا نأخذ في الاعتبار أي كلفة أو خطر»⁽²⁾. كان هذا أساس عمل جيفرسون البحري ضد طرابلس وتونس، وافترض، بتفاؤل كبير، أن الباي حمودة سيقرّ «صواب هذه المبادئ» بسبب «عدالته وفهمه العالي المشهورين»⁽³⁾. وفي تمهيد الطريق لوصول القنصل الأميركي الجديد في تونس، أعرب جيفرسون أيضاً عن الأمل بأن «معاهدتنا السابقة ستظل قانون مراعاتنا، وأن التجارة بين أمتينا ستكون موضع عناية، وأن علاقاتنا كلها ستؤسس على مبادئ المساواة وتبادل المصالح»⁽⁴⁾.

في الفقرة قبل الأخيرة من رسالته، دافع جيفرسون عن حجز السفن التونسية التي كانت تساعد طرابلس عدوة أميركا: «أي أمة مخولة بالتأكيد، بالمنطق العام للبشرية، لمنع جميع الأشخاص من المرور في التحصين الذي تحاصر فيه عدوها، سواء برّاً أو بحراً، ولمعاملة

(1) المرجع السابق.

(2) المصدر نفسه؛ ميلر، «طرابلس: 1805»، معاهدات، 2: 532.

(3) «توماس جيفرسون إلى باي تونس»، 28 حزيران 1806، أوراق توماس جيفرسون، مكتبة الكونغرس، 303.

(4) المصدر نفسه.

الأفراد الذين يحاولون هذا بالاحتيايل أو القوة على أنهم متتهكون». ومع هذا، اختتم معترفاً «بما أن حربنا مع طرابلس قد انتهت، فإنه يمكننا أن نرتاح بأمان من استحقاقاتها الصارمة». وفي «إثبات جديد للصدقة»، لم يكتفِ جيفرسون بأن «يتخلى عن حق مكتسب لنا بالعمل العدائي» للاحتفاظ على شكل غنائم بتلك السفن التونسية لكننا «استبدلنا بها» أيضاً سفينة «تستحق قبولك أكثر»، سفينة أحدث بدلاً من المستولى عليها التي تعرضت لـ «تخريب يستحيل تجنبه»⁽¹⁾.

وأخيراً، بعد شكر الحاكم التونسي على «رموز صداقته»، الهدايا التي أرسلها إلى واشنطن، عبّر جيفرسون عن رغبته في مبادلة هدايا «من بلادنا». لم تطالب جملته الأخيرة بالمصالح الوطنية المشتركة فحسب، بل بالإيمان المتبادل بالله نفسه: «مع هذه [الهدايا] أدعو الله، يا صديقي العظيم والمحترم جداً، أن يبقيك دائماً في حمايته المقدسة»⁽²⁾. كانت مباركة مدهشة من رئيس أميركي يوحي بأن كلا الرجلين متساويان أمام إله مشترك، لكن هذه الصيغة كانت نفسها التي أدرجها جيفرسون باستمرار منذ عام 1801. وكتب الرئيس هذا السطر ثانية عام 1806، ليس بسرعة ولكن بتأنٍ ومرتين بخط يده للمسودة الأولى ومرة ثانية في نسخته النهائية للرسالة⁽³⁾. جمّلت هذه الكلمات نفسها أيضاً النسخة الرسمية المخطوطة المزخرفة أكثر المرسلات مع السفير، والتي تظل إلى يومنا هذا في الأرشيفات الوطنية التونسية⁽⁴⁾.

يجب التذكر طبعاً أن الرئيس لم يتوقع إعلان المشاعر الواردة في رسائله إلى تونس أو طرابلس. وفي الحقيقة، «لم يسمح آنذاك قطّ بنشر رسائله المتعلقة بالدين»⁽⁵⁾. ومن المحتمل أن جيفرسون كان لديه أمل ضعيف بأن دعوته إلى مثاليات «العدالة والمساواة والتسامح المتبادل»⁽⁶⁾ ستؤدي إلى فائدة دبلوماسية فعلية. ولكن إذا كانت كلماته، بغض

(1) المرجع السابق.

(2) المصدر نفسه.

(3) «توماس جيفرسون إلى باي تونس، 28 حزيران 1806»، أوراق توماس جيفرسون السلسلة 1. مراسلات عامة، 1651-1827، مكتبة الكونغرس، http://hdl.loc.gov/loc.mss/mtj.mtjbib016251، الصورة 303 (نهائية)، الصورة 305 (مسودة).

(4) باركر، العم سام، 239-241.

(5) مقتبس في إدوين غوستاد، أقسم على مذهب الله: سيرة ذاتية دينية لتوماس جيفرسون (غراند رابيدز، ماستشوستس: وليم ب. إيردمانز، 1996)، 207.

(6) «توماس جيفرسون إلى باي تونس»، 28 حزيران 1806، أوراق توماس جيفرسون، مكتبة الكونغرس، 302.

النظر عن الواقع السياسي، يمكن أن تقرب العلاقات مع تونس نحو «مبادئ المساواة وتبادل المصالح»، فإن الوضع الراهن للضعف الأميركي والهشاشة التجارية يمكن أن يتحسن بشكل هامشي. وفي الوقت نفسه، تجدر الملاحظة أن جيفرسون آمن طويلاً فعلاً بالمبدأ المعلن أولاً في معاهدة أدامز، بأن «حكومة الولايات المتحدة الأميركية نفسها ليس لها طبيعة عدوانية ضد قوانين المسلمين أو دينهم أو مسالمتهم»⁽¹⁾. وفي الحقيقة، منذ كشفه الأول في ستينيات القرن الثامن عشر لسابقة قانونية بريطانية حول التسامح مع المسلمين، رفض فكرة وجود أي «عداوة» أبداً بين «الأترك» والإنكليز بسبب «اختلاف بين ديننا ودينهم»⁽²⁾.

لتأكيد هذه الفكرة، ربما رجع جيفرسون إلى نسخته من القرآن لدعم تأكيدات الدينية في المراسلات الدبلوماسية الأفريقية الشمالية. ثمة مقطع قرآني يأمر المسلمين بألا يجادلوا «أهل الكتاب» (اليهود والمسيحيين) يمجّد السمات المشتركة نفسها التي دعمها جيفرسون: ﴿ءَاْمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (القرآن 29: 46)⁽³⁾. وهناك بالتأكيد إمكانية متميزة بأن جيفرسون استعمل معرفته بهذه الآيات للتعامل مع خصومه وتملقهم إلى المدى الذي استطاعه. ومع ذلك، يجب في الوقت نفسه الاعتراف بأن هذه الميول متفقة كلياً مع تطوّر جيفرسون الديني، كما انعكس في رسائل خاصة أخرى آنذاك؛ فاعتناقه للإيمان العقلاني، وأخيراً، للأفكار التوحيدية ينسجم تماماً مع الإيمان الإسلامي بإله واحد مشترك.

جيفرسون، التوحيدي واتصاله مع جوزيف بريستلي

في عام 1793، اشترى جيفرسون تاريخ فساد المسيحية، الذي نشره قبل تسع سنوات التوحيدي البريطاني جوزيف بريستلي (توفي عام 1804)؛ وكان سيحدث تأثيراً عميقاً في

(1) ميلر، «طرابلس: 1805»، معاهدات، 2: 532.

(2) وليم سالكلد، تقارير عن قضايا حُكمت في محكمة الملك (لندن: إ. نات و. ر. غوسلينغ، 1717)، 1: 46. يعود تاريخ السابقة إلى منتصف القرن السابع عشر.

(3) محمد م. بيكتال، ترجمة، معنى القرآن المجيد: النص وترجمة توضيحية (نيويورك: اتحاد العالم الإسلامي، 1977)، 419. ترجم السطر بشكل مشابه يوسف علي، ترجمة، ترجمة القرآن (المهورست، نيويورك: تحريك ترتيل القرآن، 2005، 262، على شكل «إلهنا (الله) وإلهك (الله) واحد».

آرائه الدينية⁽¹⁾. سبب كتاب بريستلي، الذي أنكر الثالوث المقدس وأكد إنسانية المسيح⁽²⁾، استنكارًا للمؤلف في بريطانيا، ومع أنه احتقر الإسلام، فإن أعداءه سخروا منه على الرغم من هذا عام 1792 في مسرحية حول المقولة العقائدية الإسلامية: «العقيدة الحقيقية للتوحيدية - هناك إله واحد وبريستلي نبيه»⁽³⁾. وفي السنة السابقة تعرّض جيفرسون لهجوم مشابه تمامًا من جون كوينسي أدامز لدعمه المؤمن العقلاني توماس بين: «هناك إلهة واحدة للحرية، والحس السليم نبيها»⁽⁴⁾.

كان التوحيدي بريستلي والمؤمن العقلاني جيفرسون، بفارق سنة بينهما، قد اتّهما بالطريقة نفسها أنهما مسلمان. ولم تكن المرة الأولى بالنسبة إلى بريستلي. فقبل سنتين اعترف، بشكل جدي، بأن «خصومي، الذين يُعدّونني نصف محمدي، لن يفترضوا أنني يمكن أن أعترض على مجتمع أشخاص من ذلك الدين»⁽⁵⁾. وكما هي الحال مع جيفرسون، لم يقلل رأي سلبي عن الإسلام لدى بريستلي من احترامه لأتباعه، وكان بريستلي سيصف نفسه بأنه على معرفة حقيقية بأفراد من المعتقدات غير البروتستانتية الثلاثة الأكثر احتقارًا من الغالبية البريطانية: الكاثوليك واليهود والمسلمين⁽⁶⁾. ولأنه مشرّع دافع جيفرسون عن حقوق كل منهم، إلى حدّ أن يجتمع مع مسلمين شخصيًا ويشركهم في مراسلاته الخاصة. لكنه لن يتعرض للاضطهاد إلى حدّ تعرّض بريستلي.

كان دعم بريستلي للثورة الفرنسية مكروهاً تقريباً في بريطانيا مثل توحيدته. ووصمه هذان الموقفان معاً بأنه خائن وعجّلاً بحدوث شغب دمر منزله في برمنغهام، وضمّنه مكتبته ومختبره⁽⁷⁾. وبعد ثلاث سنوات كان سيغادر بريطانيا، بناء على إلحاح من جيفرسون، ليستقر

(1) غوستاد، أقسم على مذهب الله، 112. لمناقشة أوسع حول معتقدات بريستلي التوحيدية، وآرائه المعادية للإسلام، والهجمات ضده على أنه مسلم، انظر غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 165-168.

(2) غوستاد، أقسم على مذهب الله، 112-113.

(3) ألكساندر بيرري، محاولة لكشف الضعف والمغالطة والسخافة في المناقشات التوحيدية أو السوسينية ضد قدسية ابن الله (برث: ر. موريسن الأصغر، 1792)، 32؛ غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 168.

(4) جون كوينسي أدامز، كتابات، 1: 67-68.

(5) جوزيف بريستلي، رسائل إلى القس إدوارد بيرن، من كنيسة سانت ماري برمنغهام (برمنغهام: ج. تومسن، 1790)، 5-6؛ غارسيا، الإسلام والتنوير الإنكليزي، 168.

(6) بريستلي، رسائل، 5-6، حيث يعلن أنه اجتمع في لندن مع «كاهن بابوي بارز»، كما تذكر، «منذ ذلك الحين أغنيت معرفتي مع بعض اليهود الأذكاء جدًا».

(7) روبرت إي. شوفيلد، «بريستلي، جوزيف (1733-1804)»، قاموس أكسفورد للسيرة الذاتية الوطنية، 58 جزءًا (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2004)، 45: 351-359.

مع عائلته في بنسلفانيا. وهناك في عام 1797، اجتمع جيفرسون وبريستلي للمرة الأولى⁽¹⁾. وقد نشأت صداقة وازدهرت حتى مات بريستلي عام 1804. وكان جيفرسون سيجزم بأن «كتابات بريستلي العالية الثقافة حول» التوحيدية «كانت أو يجب أن تكون، في كل يد»⁽²⁾.

بحلول عام 1801، السنة التي كتب فيها جيفرسون أولاً إلى تونس، كان قد طور اهتماماً جدياً بالتوحيدية، بادئاً مراسلات متكررة وطويلة مع زملاء بريستلي المفكرين التوحيديين، وهو تبادل سيستمر حتى نهاية حياة الرئيس⁽³⁾. وفي عام 1820، عند كتابته إلى جاريد سباركس، كان سيربط إيمانه بالمسيح كونه نموذجاً أخلاقياً إنسانياً تماماً برؤيته حول وحدانية الله. وأكدت هذه الاتهامات بأنه توحيدي لكنه شامل في النهاية أيضاً. وفي الحقيقة، لقد استندوا إلى إيمانه العقلاني الطويل الأمد، الذي يمجّد المسيح كونه نبياً بشرياً، كما يفعل الإسلام. وقد أعلن جيفرسون فعلاً، «إن دين المسيح مؤسس على وحدانية الله»⁽⁴⁾.

كان تخليه السري عن الثالوث المقدّس طبعاً نبذاً للمذهب الأنغليكاني الذي ولد فيه، ولو جعله علنياً، ليس قبل فترة طويلة، لكان سيكلفه كثيراً - ولكن ليس بقدر سرفيتوس، الذي حكمت عليه جنيف في القرن السادس عشر بالمحرقه - لكن جيفرسون لم يكن ممكناً أن ينسى في فرجينيا، قبل إقرار تشريعه المرسخ للحرية الدينية عام 1786، أن الذين أنكروا الثالوث المقدّس تعرضوا للسجن⁽⁵⁾. وفي رسالة أخرى عام 1822، وصف جيفرسون ذلك الاضطهاد بأنه «الوهم المخادع حول الله... بجسد واحد وثلاثة رؤوس»، الذي «ولد ونما في دماء آلاف وآلاف الشهداء». وفي هذه الرسالة نفسها، أعلن جيفرسون أن المسيحية الحقيقية تأسست في توحيد مطلق عند بدايتها: «ما من حقيقة تاريخية رسخت بشكل أفضل من عقيدة إله واحد، نقي وغير معقد، التي كانت عقيدة العصور المبكرة للمسيحية»⁽⁶⁾.

استمدت هذه الفكرة من رواد التوحيدية الإنكليز في القرن السابع عشر، السوسيينين،

(1) غوستاد، أقسم على مذهب الله، 112.

(2) «توماس جيفرسون إلى جيمس سميث»، 8 كانون الأول 1822، في الحياة والكتابات المختارة، 642.

(3) غوستاد، أقسم على مذهب الله، 205-207.

(4) «توماس جيفرسون إلى جيرد سباركس»، 4 تشرين الثاني 1820، أوراق توماس جيفرسون، مكتبة الكونغرس، <http://hdl.loc.gov/loc.mss/mtj.mtjbib023929>، الصورة 346.

(5) غوستاد، أقسم على مذهب الله، 51.

(6) «توماس جيفرسون إلى جيمس سميث»، 8 كانون الأول 1822، في الحياة والكتابات المختارة، 642.

الذين تبّنوا أولاً عودة إلى ما عدّوه مسيحية أصلية نقية⁽¹⁾، مقررين أن كل ما عدا ذلك، كما فعل جيفرسون، «إفساد لدينه». واختتم جيفرسون، «إن المفكرين في جميع الأمم تجتمعوا طوعاً حول عقيدة إله واحد فقط»، وهو شعور يسمح بمعتقدات المسلمين واليهود، بالإضافة إلى المسيحيين⁽²⁾.

لكن جيفرسون فسح المجال أيضاً للذين اختلفوا مع آرائه حول الثالوث المقدّس:

أكتب بحرية، لأنني بينما أطالب بحق الإيمان بإله واحد، إذا كان منطقي يخبرني بهذا، فإنني أعتز بالحرية نفسها للآخرين الذي يؤمنون بثلاثة. إن كلا الدينين، كما أرى، يشكّلان رجالاً صادقين، وتلك هي الفكرة الوحيدة التي للمجتمع أي حق في توقّعها⁽³⁾.

سيثبت عمل حياته في النهاية اهتمامه بأن يكون الدين ذا صبغة دينية أقل من السياسية والقانونية. ولم يكن هدفه كرجل دولة تعريف الحقيقة المفرطة بل تأسيس مجتمع أكثر تمدناً وتعددية في الوطن وعلاقات سلمية لأميركا مع الخارج. ومع ذلك لم يكن سعيه لتوحيد الكنائس بلا حدود.

مع توصّله، عن طريق التفكير العقلاني ثم التوحيدي، إلى الإيمان بإله واحد (بدلاً من الثالوث المقدّس)، كان جيفرسون قادراً بصدق على المطالبة برأي ديني يمكن أن يوافق عليه الحاكم المسلم في تونس. ودفع ثمن هذه الفناعة بالتأكيد، فقد عدّه مواطنوه كافراً، وتعمّكس رسائله إلى التوحيديين الأميركيين والبريطانيين ثباتاً في الإيمان الفطري مهما تكن لديه أسباب ملائمة أكثر للتعبير عن مشاعره الروحية إلى الباي حمودة. ويبدو أن دافع جيفرسون لمشاركة معتقداته مع باي تونس يشبه رغبات توحيديين القرن السابع عشر في إنكلترا لمقابلة السفير المغربي وتأكيد رأيهم المشترك بالله⁽⁴⁾. وقد ناقش هؤلاء

(1) ج. أ. ي. تشامبيون، دعامات رجال الدين اهتزت: الكنيسة الإنكليزية وأعداؤها، 1660-1730 (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، 1992)، 101؛ غوستاد، أقسم على مذبح الله، 24-25؛ وولترز، المؤمنون العقلانيون الثوريون، 30-33.

(2) «توماس جيفرسون إلى جيرد سباركس»، أوراق توماس جيفرسون، مكتبة الكونغرس.

(3) «توماس جيفرسون إلى جيمس سميث»، 8 كانون الأول 1822، في الحياة والكتابات المختارة، 642-643.

(4) جيمس ر. جيكون، هنري ستوب: البروتستانتية الراديكالية والتنوير المبكر (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، 1983)، 155؛ تشامبيون، دعامات، 110-111؛ جون مارشال، جون لوك، التسامح وثقافة التنوير المبكرة: التعصب الديني ومناقشات حول التسامح الديني في أوروبا خلال العصر الحديث المبكر و«التنوير المبكر» (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، 2006)، 391-392.

التوحيديون الأوائل ضد جميع المسيحيين البروتستانتين الآخرين آنذاك بأن «الإسلام لم يكن صورة منعكسة بشكل مشوّه عن المسيحية، بل هو هدف للثناء»⁽¹⁾. لذلك من المحتمل جدًا أن جيفرسون وجد بشكل مشابه في دين الحاكم التونسي معتقدًا أساسيًا واحدًا على الأقل يمتدحه. لكن هذا لم ينف طبعًا الازدراء العام الذي شعر به دائمًا نحو دين الإسلام - وكل دين منظم آخر، بما في ذلك المسيحية.

آراء جيفرسون السلبية الأخيرة حول القرآن والنبى، 1809-1822

سيكون من الخطأ الإيحاء بأن الإيمان الشخصي بالتوحيد دفع جيفرسون إلى أي شيء مثل الإعجاب الثابت بمبادئ القرآن أو سنّة النبي. وفي الحقيقة، لم تمض فترة طويلة بعد رسائله إلى تونس واعتناقه التوحيدية، حتى واصل من عام 1809 إلى 1822 الكتابة عن الكتاب المقدس والنبي بتعابير مستخفة جدًا.

يصف جيفرسون عام 1809، في مسوّد رسالة غير مرسلة إلى كاهن معمداني، «الانشقاقات الدينية المريرة للناصريين والسوسينيين والأريانيين والأثانيين سابقًا، والآن الثالوثيين والتوحيديين والكاثوليك واللوثريين والكالفنيين والميثوديين والمعمدانيين والكويكرين إلخ». ثم يضيف مقارنة غريبة - وخاطئة - مع الانشقاقات الدينية في الإسلام: «يقال لنا إنه سقط بين المحمديين آلاف الضحايا للنزاع حول ما إذا كان إصبع قدم محمد الأول أطول أم الثاني؛ وكم من الدماء، وكم حياة بشرية كلفت العالم المسيحي كلمات افعولوا هذا في ذكراي!»⁽²⁾ وبسبب هذا التشابه الخيالي المحتمل استنكر جيفرسون الاضطهاد الديني كونه مشكلة شاملة.

في السنة التالية، عام 1810، يشير جيفرسون إلى القرآن في مناقشة تعليقات وليم بلاكستون، الخلاصة التأسيسية القانونية البريطانية المنشورة عام 1765، السنة نفسها التي اشترى فيها جيفرسون قرآنه⁽³⁾. وبينما يعترف جيفرسون بأن القرآن مصدر الفقه الإسلامي، ينتقد كلا المحاميين الأميركيين، اللذين يصفهما بتعبير «نحن»، و«محمديين»، «ضمنًا هم»،

(1) مقتبس في تشامبيون، دعاءات، 108.

(2) «توماس جيفرسون إلى جيمس فيشباك»، 27 أيلول 1809، في مقتطفات جيفرسون من الأناجيل: «فلسفة المسيح» و«حياة وأخلاق المسيح»، إعداد ديكنسن و. أدامز (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 1983)، 344 رقم 1.

(3) يمكن العثور على القراءة الأقدم، والمختلفة إلى حد ما لهذه الإشارة لدى هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 255-256؛ هايز، الطريق إلى مونتيسيلو، 315-316.

من أجل الممارسة المحدودة نفسها في الاعتماد على كتاب واحد فقط مصدرًا للقانون كله: «لقد أسفت طويلًا معك لتراجع علم القانون. ويبدو الرأي أن بلاكستون بالنسبة إلينا مثل القرآن للمحمدين، حيث فيه كل شيء ضروري، وما لا يوجد فيه ليس ضروريًا»⁽¹⁾. وربما أكد أكثر بضيق أفق أن «بلاكستون بالنسبة إلينا نحن المحامين مثل الكتاب المقدس للمسيحيين»، لكن هذا الفصل بين المحامي والمسيحي ربما أهان متلقي الرسالة، وهو قاض ومن المؤكد يحمل كلنا الصفتين.

يبدو أن جيفرسون لم يتذكر مقدمة جورج سيل للقرآن التي يذكر فيها المدارس السنّة الأربع للفقهاء الإسلامي والفقهاء المسلم الشافعي، الذي «حوّل ذلك العلم إلى منهج»⁽²⁾. وفي الحقيقة يبدو أنه لم يكن يدرك قط مصادر الفقه الإسلامي خارج القرآن، بما فيها أحاديث النبي وسنته، والإجماع العلمي، والمنطق البشري⁽³⁾. وما كان مجهولًا على غرار ذلك لدى جيفرسون، في القرن الثامن عشر، هو أن المسلمين كانوا يدرسون القرآن بمساعدة عدة مصادر أخرى طوال أكثر من ألف سنة. لكن هذه التفاصيل التاريخية كانت أقل أهمية لدى جيفرسون من الأولوية الفكرية للاستفسار عن جميع الأديان، بما فيها الإسلام. وما اعترض عليه بين المسلمين انتقده أيضًا بين كل من اليهود والمسيحيين: أخطار التمسك الحرفي بالحقيقة المنزلة.

قبل ثلاث وعشرين سنة، حث جيفرسون ابن أخيه ليتفحص منطقيًا جميع الحقائق المفترضة في الدين: «ثبت المنطق في مكانه، واستدع لمحكمته كل حقيقة، وكل رأي». وقد وسع هذا المفهوم العقلاني وحتى العلمي إلى التوراة التي عني فيها التوراة العبرية، أو العهد القديم، بالإضافة إلى الجديد. وعدّ جيفرسون أن كل كتاب أخفق كثيرًا في اختباره العقلاني. وكتب عن العهد القديم:

لكن حقائق التوراة تلك التي تناقض قوانين الطبيعة، يجب تفحصها بعناية أكثر، وتحت أوجه متعددة. وهنا عليك أن ترجع إلى ذرائع الكاتب حول الوحي من

(1) «توماس جيفرسون إلى جون تايلر»، 26 أيار 1810، في توماس جيفرسون: الكتابات، إعداد ميريل د. بترسن (نيويورك: مكتبة أميركا، 1984)، 1227.

(2) جورج سيل، ترجمة، القرآن (1734) (نيويورك: غارلند، 1984)، 156.

(3) هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 256؛ عزيزة الهيري، «القانون الدستوري الإسلامي والأميركي»، 505-506.

الله. تفحص أي دليل تأسست ذرائعه عليه، وإن كان ذلك الدليل قويًا جدًا، لأن زيفه سيكون أقل احتمالًا من تغيير في قوانين الطبيعة، في الحالة التي رواها⁽¹⁾.

لم يكن يستطيع أن يصدق، على سبيل المثال، أن يوشع يمكنه أن يجعل الشمس تقف بلا حراك⁽²⁾.

احترامًا للعهد الجديد، حث جيفرسون ابن أخيه لتأمل «الذرائع المعاكسة» في المذاهب المسيحية الأساسية حول قدسية المسيح، والولادة البتولية، وإن كان قد «صعد جسديًا إلى السماء». ونصح الفتى أيضًا ألا يخشى إذا انتهى تحليله «إلى اعتقاد بعدم وجود إله». وقد عاش جيفرسون وفق كلمات حثه النهائي: «إن منطقك الخاص هو منبع الحكمة الوحيد المعطى لك من السماء، وأنت مسؤول، ليس عن الصواب، ولكن عن صحة القرار»⁽³⁾. لذلك كانت ضرورية قراءة «جميع تواريخ المسيح»، حتى إن المسيحيين يجب ألا يعتمدوا على كتاب مقدس واحد فقط. وفي متطلبات رجل منطقي لمثل هذا الرأي الشكوكي، إذًا، لم يكن القرآن مختلفًا عن التوراة العبرية أو العهد الجديد.

تصف سيرة جيفرسون الذاتية عام 1821 الأحداث التي شهدتها منذ بداية الثورة الفرنسية عام 1789 بأنها تشابه سلمي مطلق مع الإسلام. في 13 تموز/ يوليو، اليوم السابق لاحتحام الباستيل، يلاحظ جيفرسون ما تحوّل إلى انقلاب باستبدال وزراء الملك الأساسيين. ويلوم المستشارين الجدد عديمي الضمير على تسريع العنف الذي يحرض الثورة. كان الملك الضعيف آنذاك «خاضعًا للسيطرة الكاملة» للرجال الذين، كما كتب جيفرسون، «اشتبهوا خلال حياتهم بالاستبداد التركي لأشخاصهم»⁽⁴⁾. كان ذلك آنذاك صورة قديمة تقريبًا عن القمع السياسي على غرار الإمبراطورية العثمانية الذي استعمله جيفرسون ليدين موظفين ملكيين فرنسيين قال إنهم لا يهتمون مطلقًا بالعدالة - أو ما أعلنه صديقه لافايت آنفًا بأنه «حقوق الإنسان»⁽⁵⁾.

ثمة تبسيط مماثل واضح في رسالة عام 1822 إلى أستاذ للطب في هارفارد، حيث يقدم جيفرسون نقدًا للكالفنية عن طريق الإسلام. وهو يرفض خمسة مقترحات يُعدها «عقائد

(1) «توماس جيفرسون إلى بيتر كار»، 10 آب 1787، في الحياة والكتابات المختارة، 399.

(2) المصدر نفسه؛ الهري، «القانون الدستوري الإسلامي والأميركي»، 501.

(3) «توماس جيفرسون إلى بيتر كار»، في الحياة والكتابات المختارة، 400.

(4) جيفرسون، «السيرة الذاتية»، في الحياة والكتابات المختارة، 92.

(5) المصدر نفسه، 91.

مبثبة» ينسبها إلى كالفن، ويتعلق الرابع منها خصوصًا برأيه حول الإسلام: «-4 إن المنطق في الدين له استعمال غير قانوني»⁽¹⁾. والإيحاء بأن كالفن جعل استعمال المنطق «غير قانوني» في الدين هو نفسه نقد الإسلام الذي استمده من فولتير. وفي فتتي «المتشددين الكفار» و«الرعاة المزيفين»، يضع جيفرسون المصلح البروتستانتي كالفن إلى جانب الأب الكنسي القديم أثناسيوس، مقارنةً بعدهما عن المسيحية الحقيقية مع بعدها من النبي: «إنهما مجرد مغتصبين للاسم المسيحي، يعلّمان نقيض الدين المكون من هدايات تخيلات مجنونة، غريبة عن المسيحية كما هي عن محمد»⁽²⁾.

وهنا تبدو آراء جيفرسون عن الإسلام مهينة جدًا؛ ومن دون صلة تعويضية بالتوحيدية، تتحول إلى شيء يشبه الهرطقة المسيحية. في الأحوال كافة، إن ما يُعدّ أهم ربما هو أن حتى جيفرسون سيقارن سرًا بحرية تامة شيئًا ما «غريبًا» جدًا مع المعتقد الديني المشترك لدى غالبية مواطنيه البروتستانتين. وبنسبة «هدايات تخيلات مجنونة» إلى أثناسيوس وكالفن معًا، يستعيد جيفرسون ضمنًا التهمة المعتادة لعلماء الدين المسيحيين - وغالبية الأميركيين - بأن النبي كان عرضة لنوبات صرع أو جنون. ومع ذلك لم تكن نيته الافتراء على النبي بل على منشئي العقيدة المسيحية الخاطئة بأسلوب إساءة مذهبية رسخت جيدًا في المعارك السابقة بين الكاثوليك والبروتستانتين كما بين أشكال مختلفة من البروتستانتية⁽³⁾. وبسبب كل ما كابده جيفرسون من مزاعم مهينة بأنه مسلم، لم يكن ليتوقف قط، منذ مناقشات فرجينيا في سبعينيات القرن الثامن عشر، عن إيجاد ملاذ سهل من هذه الأقاويل. ومهما يكن لديه ربما تطلع حول الحقوق الإسلامية الفردية، وتعاطف مع أكبر مطالبة دينية إسلامية، في رأيه العام عن الدين، فقد ظل بشكل ثابت تقريبًا رجل عصره. في أي حال، لقد كان تحديد مكان نهائي لقرآنه في المكتبة التي دعاها «مخطط لذهنه»، يحدد الطريق، بشكل متأخر، إلى رؤية أفضل للإسلام⁽⁴⁾.

(1) «توماس جيفرسون إلى بنجامين ووترهاوس»، 26 حزيران 1822، في كتابات توماس جيفرسون، إعداد شاول ك. بادوفر (لونيبيغ، فيرمونت: مطبعة شتاينهاور، 1967)، 359.

(2) المصدر نفسه، 359-360.

(3) توماس س. كيد، «هل الاقتداء بمحمد أسوأ من الشيطان؟ استعمالات أميركية مبكرة للإسلام»، تاريخ الكنيسة 72، رقم 4 (كانون الأول 2003): 767، 774.

(4) مقتبس في جيمس غيلريث ودوغلاس ل. ولسن، إعداد، مكتبة توماس جيفرسون: دليل مع المداخل بتربيته الخاص (واشنطن العاصمة: مكتبة الكونغرس، 1989)، 3 رقم 3؛ دوماس مالون، حكيم مونتيسيلو، الجزء 6 من جيفرسون وعصره (بوسطن: ليتل، براون، 1981)، 167-199.

العالم الإسلامي في مكتبة جيفرسون، 1783-1823

في عام 1815، أنهى الرئيس ماديسون بشكل حاسم القرصنة الأفريقية الشمالية في البحر المتوسط وباع جيفرسون مكتبته الثمينة التي تضم 6,700 مجلد، أكبر مجموعة خاصة في البلاد آنذاك، إلى الحكومة الأميركية بمبلغ 23,950 دولارًا. وكان جيفرسون قد ضاعف حجم ممتلكاته بالتردد على بائعي الكتب في لندن وباريس، حيث اشترى معظم مجلداته حول الشرق الأوسط⁽¹⁾. وبين كتبه، التي ستصبح نواة مكتبة أميركا الوطنية (التي هي الآن مكتبة الكونغرس)، كانت نسخته من القرآن⁽²⁾.

بوحى من الفئات المأخوذة عن الفيلسوف فرنسيس بيكون، ظل التقسيم المتعدد غير العادي للدليل يخص جيفرسون بشكل استثنائي. وقد قسمه ثلاثة أقسام: الذاكرة والفلسفة والفنون الجميلة⁽³⁾. ووضع العربية، إلى جانب لغات أخرى، تحت فئة الفنون الجميلة؛ والتاريخ تحت فئة الذاكرة. وعدّ الدين، القسم الذي وضع فيه القرآن، فئة ثانوية من الفلسفة. اشترى جيفرسون ستة مجلدات باللغة العربية، مع قليل باللغتين الفارسية والتركية، وتضمنت هذه النصوص كلها ترجمات إلى اللغة اللاتينية أو بعض اللغات الأوروبية الأخرى. وقد أوحى كيفين هايز بأن جيفرسون استعمل هذه الكتب لمتابعة دراسته في اللغة العربية، ولكن إذا كان ذلك حقيقياً لا يوجد دليل على أي معرفة فعلية بتلك اللغة⁽⁴⁾. ومع هذا، من الواضح أنه في تخطيطه السابق للمنهج الذي سيجري تدريسه في كليته

(1) غيلريث وولسن، مكتبة توماس جيفرسون، 1.

(2) المصدر نفسه. أحرقت البريطانيون المكتبة الوطنية الناشئة في واشنطن العاصمة خلال السنة السابقة.

(3) المصدر نفسه، 5-6.

(4) إ. ميليسنت سويري، إعداد، دليل مكتبة توماس جيفرسون، 5 أجزاء (واشنطن العاصمة: مكتبة الكونغرس 1952-1953)، 5: 59؛ هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 256-258. تضمنت مكتبة جيفرسون الكثير من الكتب احتوت على العربية وأحياناً الفارسية؛ على سبيل المثال، انظر سويري، دليل، 5: 65-67. تضمنت هذه الأعمال الكتاب المؤلف من أربعة مجلدات *Specimina Arabica et Persica à Vieyra* (رقم 4743). احتوى مجلد آخر على ترجمة عربية من القرن السادس عشر لعمل إقليدس العناصر، مع تعليق وضعه عالم الرياضيات في القرن الثالث عشر نصير الدين الطوسي: *Euclidis elementorum libris libris XXII Arabice* (رقم 1594). امتلك جيفرسون أيضاً إنجيلاً منحولاً بالعربية واللاتينية (رقم 4744)، بالإضافة إلى كتاب حول المبادئ الأولية للغة العربية (رقم 4746) والكتاب المؤلف من ثمانية مجلدات *Simplification des langues arabe, persanne et turque* تأليف صديقه قسطنطين فولني (رقم 4747). احتوت المكتبة أيضاً على عمل وليم جونز *Poesos Asiaticae commentaria* (رقم 4709)، ومجموعة شعرية من ثمانية مجلدات بالعربية والفارسية واليونانية والعبرية. لم تصل الكتب من صديقه صموئيل هنلي إلى فرجينيا من بريطانيا حتى عام 1785، حين كان جيفرسون غائباً في باريس؛ انظر أوراق توماس جيفرسون، 8: 11-14. للتأكيدات بأن المجلدات وصلت في وقت أسبق بكثير، انظر هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 258.

الأصلية، كلية وليم وماري، لم يدرج جيفرسون اللغة العربية⁽¹⁾. وبين اللغات التي صنفها بأنها «شرقية»، حث الطلاب على دراسة العبرية والكلدانية والسريانية، وكلها أساسية في دراسة التفسير التوراتي، وكلها ممثلة بالقواعد في مكتبته⁽²⁾.

تضمنت مجموعة جيفرسون عن التاريخ المصري والعثماني⁽³⁾ كتابًا حول ثورة علي بك في مصر⁽⁴⁾، وتاريخ ريكوت عن الإمبراطورية العثمانية، وسجلًا تاريخيًا عن الفاتح المسلم الكبير تيمورلنك (توفي عام 1405)⁽⁵⁾. ولم يكن تاريخ سوريا والجزيرة العربية وإيران موجودًا، لكنها ضمت روايات مسافرين أوروبيين عن هذه الأماكن في قسم الفلسفة، الذي وضع تحته الجغرافية⁽⁶⁾. امتدت روايات هؤلاء المسافرين عن العالم الإسلامي عبر ثلاث فئات قارية: أوروبا وآسيا وأفريقيا⁽⁷⁾. وكان يوجد، على سبيل المثال، تقرير الليدي ماري وورتلي مونتاغ (توفيت عام 1762) عن إقامتها في إسطنبول وهي زوجة دبلوماسي بريطاني، تتحدث فيه قصص الرجال الأوروبيين الخيالية المشحونة جنسيًا والشائعة آنذاك والمتعلقة بنساء مسلمات، كتب الكثير منها مؤلفون ذكور لم يسبق لهم، على عكس مونتاغ، أن اجتمعوا مع امرأة تركية⁽⁸⁾.

لا يدعو للاستغراب أن ثمانية مجلدات كانت عن التاريخ الأفريقي الشمالي، أكبر تركيز في مجموعة جيفرسون على الشرق الأوسط. كان نصفها تواريخ إقليمية عامة، كتبها دبلوماسيون أوروبيون؛ وكانت النصوص الأربعة الباقية أكثر تركيزًا على القرصنة

(1) لم تكن العربية جزءًا من خطة جيفرسون للمنهاج المستقبلي، على الرغم من تأكيد هايز في «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 258. انظر أوراق توماس جيفرسون، 2: 540-545.

(2) سويربي، دليل، 5: 67، للقواعد الكلدانية والسريانية (رقم 1651). توجد أيضًا قواعد عبرية متعددة في المكتبة.

(3) المصدر نفسه، 1: 6.

(4) هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 257؛ سويربي، دليل، 1: 133، من أجل ثورة الباي علي تأليف س. ل. كوسمبوليتوس (رقم 314).

(5) هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 257.

(6) سويربي، دليل، 4: 138-142، حيث أعادت أربعة مجلدات رواية الرحلات في المشرق وبلاد فارس ومصر. لأعمال إضافية حول مصر وشمال أفريقيا، انظر المصدر نفسه، 5: 152-155.

(7) تحت الجغرافية الأوروبية، وضع جيفرسون أربع قصص رحلات حول تركيا؛ انظر المصدر نفسه، 4: 135-136.

(8) المصدر نفسه، 4: 135. من أجل الاهتمام الشهواني للأميركيين «بالحریم»، انظر أليسون، الهلال محجوب، 61-85. ثمة وضع أكثر شمولًا في سياق رحلات النساء الأوروبيات في الشرق قدمه بيلى ملمان، بريق النساء: النساء الإنكليزيات والشرق الأوسط، 1718-1918 (آن آربر: منشورات جامعة شيغان، 1992)، 75-98.

ومحنة الأسرى الأوروبيين⁽¹⁾. وصوّرت الرواية الأميركية الوحيدة، التي كتبها وليم راي ونُشرت عام 1808، أسر طاقم السفينة الحربية الأميركية فيلادلفيا خلال حرب جيفرسون غير المعلنة ضد طرابلس⁽²⁾. وكان الرئيس قد تسلّم الكتاب هدية من المؤلف، الذي أرسله مع مجاملات متملقة، ملتصقاً أيضاً منحة رئاسية بمبلغ مئة دولار. رفض جيفرسون ذلك، أمراً الوزير ماديسون بأن يضمن للمؤلف بعض المكافأة⁽³⁾.

قرآن سيل في مكتبة جيفرسون

أثبت وضع جيفرسون النهائي للقرآن في مكتبته فهمه للإسلام فيما يتعلق بأديان عالمية أخرى⁽⁴⁾. وفي الفصل السابع عشر من الدليل حول الدين⁽⁵⁾، كان القرآن الكتاب الرابع، بعد ثلاثة حول الشرك بالله (آلهة يونانية وإيرانية زرادشتية ورومانية)، وقبل عدة نسخ من العهد القديم مباشرة⁽⁶⁾. بعد نسخ العهد القديم هذه وضع مجلدات تحتوي على العهد القديم والجديد معاً وعدد أكبر حتى يحتوي على نسخ العهد الجديد وحدها⁽⁷⁾.

وصف جيفرسون ترتيب دليله بأنه «تحليلي أحياناً، وأحياناً زمني وأحياناً مزيج من الاثنين»⁽⁸⁾. ومن المؤكد أن موضع القرآن تحدّى تاريخ الأحداث. ووفقاً للتقليد الإسلامي، كان الوحي الذي يشملته قد حدث بين عامي 610 و632 الميلاديين، في حين أنه لم تصنف نسخة عربية موثقة وحيدة حتى منتصف القرن السابع. وهذا يعني أن القرآن يؤرخ لفترة ألف سنة بعد الآلهة المتعددة في العالم القديم، ولكن أيضاً بعد فترة طويلة من العهد القديم والجديد كليهما⁽⁹⁾.

(1) سويربي، دليل، 1: 134-137.

(2) المصدر نفسه، 1: 136-137؛ «طرابلس: 4 تشرين الثاني 1796، و3 كانون الثاني 1797»، في ميلر، معاهدات، 2: 371.

(3) «طرابلس: 1796-1797»، في ميلر، معاهدات، 2: 371.

(4) كان هايز أول من استكشف هذه القضية، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 252.

(5) المصدر نفسه، 250-254، 259؛ غيلريث وولسن، مكتبة توماس جيفرسون، 58؛ سويربي، دليل، 2: 90.

(6) غيلريث وولسن، مكتبة توماس جيفرسون، 58.

(7) سويربي، دليل، 2: 89-102. العهد القديم الأول باليونانية والعبرية، مع نسخ لاحقة للعهد القديم والجديد باليونانية واللاتينية والإنكليزية. واحتوت عدة أعمال العهد القديم والجديد معاً.

(8) مقتبس في غيلريث وولسن، مكتبة توماس جيفرسون، 3.

(9) هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 253-254.

يوشي تفسير لاختيار جيفرسون موضع قرآنه بأن القسم الديني لدى جيفرسون استند إلى فكرة «التقدم»⁽¹⁾ وأن الإسلام برأيه كان «تحسينًا للاديان الوثنية لكنه أخفق في الوصول إلى النظام الديني الذي مثله المسيحية»⁽²⁾. ولكن هل كان جيفرسون يُعدّ بشكل معقول الإسلام «في نقطة متوسطة بين الوثنية والمسيحية»؟⁽³⁾ إن رأيه الواضح حول بعض المعتقدات الأساسية في المسيحية الأرثوذكسية من المؤكد يوشي بغير ذلك.

كان لدى جيفرسون رأي أقل من مثالي حول العهد الجديد والدين المسيحي. لهذا السبب، بداية من عام 1804، بينما كان لا يزال رئيسًا، ولاحقًا عام 1819-1820، تولى سرًا بوساطة الاستقطاع خلق نسخته الخاصة لأناجيل العهد الجديد⁽⁴⁾. وبحذف جميع المعجزات والولادة البتولية للمسيح وقدسيته وقيامه، ستعرف هذه النسخة بعد موته باسم كتاب جيفرسون المقدس⁽⁵⁾. وكانت صيغته السرية الخاصة للعهد الجديد هي التي أقرّها، وليس تلك المجلدات الكثيرة الأخرى على رفوفه. وربما لهذا السبب ظلت نسخة الأناجيل التي أوجدها بين أوراقه الخاصة، ولم توضع قطّ بين مجموعة مكتبته.

ثمة تعقيد أكثر في نظرية التقدم الديني: بين نسخته الكثيرة للعهد الجديد، يجد المرء مجلدين من أسفار العهد القديم، أحدهما للنبي أشعيا والآخر مزامير داود، يمثلان على أقل تقدير انقطاعًا في غائية مسيحية مفترضة⁽⁶⁾. ثم، بعد مزيد من نسخ العهد الجديد وترتيبها الأبجدي، وضع جيفرسون بشكل حصري عددًا من الأعمال المسيحية، تركّز في أمور تتراوح ما بين الاستشهاد والهرطقة والانشقاقات الدينية، وتتضمن أيضًا نقدًا للكالفنية، ووصفًا للطائفة المورافية، وآخر عن الاعتقاد بتعميد البالغين، وتأملًا حول «التسامح والحرية الدينية»، وواحدًا حول موضوع الانتحار⁽⁷⁾.

وما يبدو ظاهرًا في ترتيب هذا القسم الديني أنه أقل زمنيًا أو موضوعيًا من تراجع المسيحية

(1) المرجع السابق، 254 (اقتباس)؛ هايز، الطريق إلى مونتشيبلو، 259.

(2) غيلريث وولسن، مكتبة توماس جيفرسون، 58-59؛ هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 254 (اقتباس)؛ هايز، الطريق إلى مونتشيبلو، 258-259.

(3) هايز، «كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن»، 259.

(4) وولترز، المؤمنون العقلانيون الثوريون، 258-260.

(5) المصدر نفسه، 159. انظر أيضًا أدامز، مقتطفات جيفرسون من الأناجيل.

(6) غيلريث وولسن، مكتبة توماس جيفرسون، 59.

(7) المصدر نفسه، 60-62.

إلى الفتوية والاضطهاد، على عكس ما عدّه جيفرسون تقدّمًا دينيًا أو مدنيًا. ولو أنه وضع قرآنه بعد العهد الجديد بترتيب زمني دقيق، لكان سيترك عمله الإسلامي الوحيد محصورًا بين الكتاب المقدّس المسيحي ومجموعة كبيرة من التفاصيل والدراسات اللاحقة.

وبدل ذلك، بوضع جيفرسون القرآن بعد عدة مجلدات للتوراة العبرية، يبدو أنه يميز الصلة بين الأشكال المتنوعة للتوحيد اليهودي والإسلامي والتي بين الإيمان العقلاني والتوحيدية التي سيعتنقها، وهذه التقاليد كلها ترفض بالشكل نفسه الثالث المقدّس للمسيحية القياسية. وما يؤكد هذا الترابط هو الحقيقة الثابتة بأنه ظل يُعدّ القرآن والعهد القديم مرجعين للقانون الديني، وهي فئة لا تنطبق على الإنجيل. وفي الحقيقة كتب جيفرسون عام 1824 أنه «في دليلي، عند اعتباري الأخلاق، بالإضافة إلى الدين، ملاحق للقانون في حكومة البشر، وضعتهما في ذلك التسلسل»⁽¹⁾. ومن المهم تذكر أنه عندما اشترى جيفرسون قرآنه عام 1765، كان لا يزال طالب حقوق؛ وكان وصف سبيل للنبي بأنه «مشرع العرب» في مقدمته إلى القارئ سيحدث تأثيرًا بالتأكيد⁽²⁾.

تناقضات جيفرسون، آراء إيجابية عن الإسلام،

ومشاكل مع القراصنة، ومستقبل المواطنين المسلمين الأميركيين، 1821

مع سبعة استثناءات أساسية، لم يكن لدى جيفرسون شيء إيجابي يقوله عن الإسلام، سواء علنًا أو سرًا. وقد أقر مرتين علنًا احترام حكومته المتفهم «لقوانين المسلمين أو دينهم أو مسالمتهم» في معاهدات طرابلس، مرة وهو نائب الرئيس عام 1797، والثانية وهو رئيس عام 1806. وأكد خصوصًا موافقة أوضح بكثير على الدين في رسالة واحدة إلى طرابلس وفي أربع إلى تونس، والأخيرة عام 1806، طمأن فيها «صديقه العظيم والطيب» حول مشاركة معتقداتهما في إله واحد. وربما كانت كلمات جيفرسون اللطيفة حول دين الباي حمودة مجرد تعبير دبلوماسي مهذب، أو حتى اندفاع، لكنه عدّ إلى جانب وضعه النهائي للقرآن، أنها توحى بشيء أشبه باحترام التوحيد الذي كان سيبدو له أقرب دينيًا إلى المذهب الذي نشأ عليه من الذي ولد فيه.

(1) «توماس جيفرسون إلى أغسطس ب. وودورد»، 24 آذار 1824، مقتبس في سويربي، دليل، 2: 1؛ هايز، الطريق إلى مونتيتشيلو، 258.

(2) سيل، ترجمة، القرآن، 3؛ في مكان سابق من إهدائه، يشير سيل أيضًا إلى النبي بأنه «مشرع العرب» الأفضل؛ هايز، كيف قرأ توماس جيفرسون القرآن، 248، 251.

في المقابل، ربما كان ربطه السلبي للإسلام بالتعصب والاستبداد، الذي استمر طوال حياته، يعكس اعتماده لغة سياسية شائعة عبر الأطلسي، وهي لغة استعملها أيضًا لتحقيق غاياته السياسية. وكان غموض جيفرسون في الفكر السياسي حول المساواة والعرق والعبودية قد لاحظته مؤرخون آخرون⁽¹⁾. ومنعته هذه التناقضات من إدراك الوجود المحتمل للمسلمين الأميركيين في الولايات المتحدة. وتظل مفاهيمه عن الإسلام في حياته السياسية، على أقل تقدير، غامضة، وحتى مبهمة. وفي التطور التالي لمعتقداته الدينية فحسب يبدو تقدير جيفرسون الدبلوماسية لعقيدة الإسلام الأساسية صادقًا.

في السيرة الذاتية التي كتبها قبل وفاته بخمس سنوات عام 1821، ظل جيفرسون، لدى مراجعة تصرفه في السياسة الخارجية، يرفض اتهام الإسلام بأنه الدافع لتدمير ما دعاه «الطرادات البربرية». وفي هذا المنظور أيضًا، يبدو ثابتًا. وظل الأعداء الأفريقيون الشماليون، وفق تقديره، مجرد «قراصنة خارجين على القانون»، وعنوان شامل لمشكلة عالمية⁽²⁾. ومع أنه شن الحرب ضد طرابلس، لم يكن سيكتب كلمة «عداوة» في معاهدته للإسلام، مفضلًا إعادة تأكيد احترام أمته السابق «لقوانين المسلمين أو دينهم أو مسالمهم». وبإصراره على أن أتباع الإسلام ليسوا جميعًا أعداء، لم يكن دينهم سيُعدّ عائقًا للعلاقات الدبلوماسية السلمية.

على الرغم من ازدواجية جيفرسون حول الإسلام، فإن موقفه تجاه الحقوق الإسلامية وإمكانية المواطنة ظل ثابتًا منذ أن كان طالب حقوق في ستينيات القرن الثامن عشر حتى وفاته. وبعدما واجه أولاً قضية قانونية إنكليزية في القرن السابع عشر حكمت على تصنيف «الأتراك والكفار» بأنهم «أعداء مدى الحياة» أنه «بلا أساس»، تمسك بإمكانية إدراجهم النهائي في التجربة الأميركية⁽³⁾. وفي الحقيقة، بتفكيره حول المواطنة الأميركية، شارك جيفرسون في فكرة أوسع حتى، وغير عادية آنذاك، استمدها من جون لوك عام 1776: «يجب عدم استثناء وثني ولا محمدي ولا يهودي من الحقوق المدنية للكونولث بسبب دينه»⁽⁴⁾.

(1) برنارد بيلين، لبده العالم من جديد: عبقرية وغموض المؤسسين الأميركيين (نيويورك: نوف، 2003)، 42، 45-46، 52.

(2) جيفرسون، «السيرة الذاتية»، في الحياة والكتابات المختارة، 63.

(3) توماس جيفرسون، كتاب توماس جيفرسون المعادي: مرجع لأفكاره حول الحكومة، إعداد جيلبرت تشينارد (بالتيور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، 1926)، 76.

(4) أوراقي توماس جيفرسون، 1: 548.

ربما تكون تجربة انشغال جيفرسون في عمل عسكري ضد طرابلس قد أتاحت له فرصة إعادة النظر في أفكاره السامية، والسؤال في ما إذا لم يكن جميع المسلمين في الحقيقة أجناب وأعداء محتملين. ولكن حين يرجع بذهنه عام 1821 إلى جهوده من أجل تقديم مشروع قانونه في فرجينيا لترسيخ الحرية الدينية عام 1786، يتذكر باعتزاز كيف أكد حذف عبارة «يسوع المسيح» من التشريع نيته الدائمة «ليستوعب، ضمن عبادة حمايته، اليهودي وغير اليهودي، المسيحي والمحمدي، الهندوسي، والكافر من كل طائفة»⁽¹⁾. تؤكد هذه الكلمات قناعة جيفرسون بالممارسة الحرة للدين في أميركا، ومبدأ الإدراج المدني الأميركي بغض النظر عن الدين.

لكن إصرار جيفرسون على شمولية طبيعة مشروع قانونه الضمنية، المؤكدة بحذف أي إشارة إلى المسيحية، كان مبدأً أيضًا وافق عليه منشقون بروتستانتيون كثيرون بلا اسم غالبًا في فرجينيا منذ الثورة. وهناك، قام مشيخيون ومعمدانيون، عانوا من أقصى درجات الاضطهاد في ظل مؤسسة الدولة الدينية الأنغليكانية، بدعم جيفرسون وماديسون في «فكرتهما الصائبة جدًا حول الحرية الدينية». كان هذا الموقف، بحسب جون أ. راغوستا، يعني أيضًا أن هؤلاء المنشقين البروتستانتين أنفسهم «رفضوا بإصرار فكرة «أمة مسيحية» على أسس دينية وسياسية معًا»⁽²⁾. ومن دون التنامي السريع لهذا الدعم المعارض المستند إلى الدين، لم يكن في إمكان جيفرسون ولا ماديسون تحقيق أهدافهما التشريعية في فرجينيا⁽³⁾.

لكن النموذج المثالي الفرجينى المعارض لأمة غير مسيحية تدعم أيضًا التعددية الدينية لغير البروتستانتين كان سيواجه مقاومة في جميع أنحاء البلاد. ففي نيو إنغلند، استمرت المؤسسات البروتستانتية الجماعية خارج إقرار الدستور وتعديله الأول، تاركة جميع البروتستانتين الآخرين وجميع غير البروتستانتين خاضعين لقانون رسمي حول دينهم وضرائبهم. وفي عام 1785، أصر منشقون بروتستانتيون في فرجينيا على ابتعاد حكومتهم عن أي تدخل في الأمور الدينية - وفي هذه الحماية أدرجوا غير البروتستانتين: «دعوا اليهود والمحمديين والمسيحيين من كل طائفة يستفيدون من العيش في ظل قوانينكم.

(1) جيفرسون، «السيرة الذاتية»، في الحياة والكتابات المختارة، 46.

(2) مقتبس في راغوستا، منع الحرية، 12.

(3) المصدر نفسه، 142-160.

الدين لله من أجل البشر والقانون المدني لكم من أجل شعبكم»⁽¹⁾. هذا الفصل الكلي للحكومة عن الدين، لمصلحة حماية أي دين، بما في ذلك اليهودية والإسلام، سيعبر عنه بقوة جون ليلاند، أحد حلفاء جيفرسون وماديسون المعمدانين الأساسيين في فرجينيا. وقد بشر الكاهن الإنجيلي ليلاند، وهو جدليًا على الرغم من عدم شهرته أهم ناشط سياسي معمداني في جيله، بإنجيل أميركي جديد حول الحقوق الثابتة للضمير والمساواة السياسية، ليس للمعمدانين المضطهدين فحسب، بل لجميع المؤمنين، بمن فيهم المسلمون. وبمتابعة عمل ليلاند الكهنوتي المميز في الفصل القادم، من فرجينيا إلى نيو إنغلند خلال منتصف القرن التاسع عشر، سنرى بشكل مدمج أصدقاء سوابق جيفرسون الأساسية والتماسات المعمدانين القدماء في إنكلترا لحماية جميع المعتقدات الروحية من الرقابة الحكومية.

(1) «جمعية تشيسترفيلد، 1785»، عرائض دينية في فرجينيا، مكتبة الكونغرس.

الفصل السابع

ما بعد التسامح

جون ليلاند، المعمداني المدافع

عن حقوق المسلمين، 1776-1841

إن الحرية التي أكافح من أجلها هي أكثر من التسامح. إن فكرة التسامح في ذاتها تستحق الازدراء؛ لأنها تفترض أن بعض الناس أرفع شأنًا من بعضهم الآخر، كي يمنحهم غفرانًا؛ في حين أنه، يجب أن يكون الناس جميعًا أحرارًا على نحو متساو، اليهود والأتراك والوثنيون والمسيحيون. ويجب تجنب قَسَم الاختبار والعقائد الرسمية بصفتها أسوأ الشرور.

جون ليلاند، تاريخ فرجينيا، 1790

رأى القس المعمداني الإنجيلي جون ليلاند (توفي عام 1841) أن «العقائد الرسمية» في موطنه ماستشوستس هي «أسوأ الشرور»؛ وذلك لأنها تصادق على اللامساواة الدينية والسياسية بعد إبرام الدستور عام 1788 بوقت طويل وإقرار التعديل الأول 1791⁽¹⁾. كان

(1) العبارة التي تصدر الفصل مقتبسة من عمل جون ليلاند، «تاريخ فرجينيا»، 1790، في كتاب كتابات الكبير المتوفى جون ليلاند، بما في ذلك بعض الأحداث في حياته، كتبها بنفسه، إعداد ل. ف. غرين (نيويورك: ج. و. وود، 1845)، 118. أعيد نشر أعمال جون ليلاند في نسخة مطابقة للأصل في منشورات المجال العام؛ انظر جون ليلاند، كتابات الكبير المتوفى جون ليلاند، بما في ذلك بعض الأحداث من حياته، كتبها بنفسه، إعداد ل. ف. غرين (لافيير، نيسي: منشورات نابو المجال العام للطبعات الثانية. ويُقتبس منها فيما بعد تحت عنوان كتابات أكثر الآراء رصانة عن حياة جون ليلاند يظهر في بحث ل. هـ. باترفيلد، «جون ليلاند الكبير، مبشر جيفرسوني طوّاف»، أعمال جمعية العاديات الأميركية، 62، عدد 2 (1952): 155-242. وقد أعيد نشر هذا البحث في كتاب مستقل: ل. هـ. باترفيلد، جون ليلاند الكبير: مبشر جيفرسوني طواف (نيويورك: آرنو، 1980). وتظهر إحالاتي إلى بحث باترفيلد تحت عنوان باترفيلد «جون ليلاند».

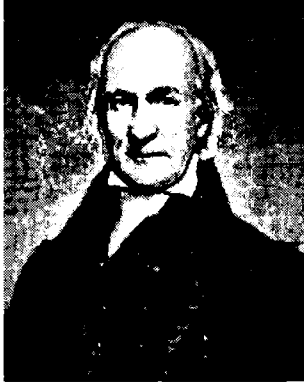
على ليلاند أن يعود إلى نيو إنغلند في فرجينيا، حيث راح يقاتل من أجل الحرية الدينية والمساواة السياسية؛ والآن عليه أن ينافح عن هذه الحقوق في كونكتكت وماستشوستس ليس من أجل زملائه المعمدانيين فحسب، بل من أجل المؤمنين كلهم، بمن في ذلك المسلمون⁽¹⁾. بيد أن إصرار ليلاند المبدئي على المواطنة من أجل المسلمين الأميركيين، كان يستند، مثل إصرار جيفرسون، إلى وجود سكان مُتخيلين وليسوا حقيقيين.

ترددت أصداء إخلاص ليلاند لقضية حقوق المسلمين بصورة متكررة في مواعظه في الكنيسة ومقالاته الصحفية التي نشرها عام 1790 وحتى نهاية حياته. لم يفهم ما كان يقوله ليلاند بشكل كامل إلا بعد إقرار التعديل الرابع عشر عام 1868، والذي يُحرّم على أي ولاية أن تقوم «بتقليص امتيازات المواطنين أو حصاناتهم» أو «إنكار الحماية المتساوية ضمن تشريعاتها على أي شخص كان»، مضيفاً بذلك شيئاً جيداً إلى ما وعد به الدستور سابقاً من خلال التعديل الأول. لكن ليلاند لم يعش طويلاً ليشهد نهاية تجمع

وقد برز ليلاند مؤخرًا في التواريخ الشعبية للعلاقات بين الدولة والكنيسة، ولا سيما في الأحاديث عن تقديم جينة ضخمة لجيفرسون في واشنطن العاصمة؛ انظر ستيفان ودمان، الدين المؤسس: التدبير، والسياسة، وولادة الحرية الدينية في أميركا (نيويورك: راندوم هاوس، 2008)، 9-10، 26-125، 134، 171-173. ويؤكد توماس س. كيد التحالف بين ليلاند وجيفرسون في كتابه، إله الحرية: تاريخ ديني للثورة (نيويورك: بيسك بوكس، 2010)، 4-6، 8. في أي حال، يدحض هذا الفصل بوضوح تأكيد كيد أن المعمداني الإنجيلي جون ليلاند قد «وَحَّدَ الجمع حول المبادئ الدينية العامة.... للإفصاح عن أساس الحقوق الأميركية»؛ انظر كيد، إله الحرية، 253-254. تقدم آراء كيد في ليلاند بخصوص العلاقة بالإسلام في عمله المبكر إدانة المعمداني للنبي فحسب، من دون ذكر مثال واحد من إصراره على التعددية الدينية، وبشكل خاص دفاعه عن حقوق المسلمين ضمن رؤياه للأمة الجديدة؛ انظر توماس س. كيد، «هل الاقتداء بمحمد أسوأ من الشيطان؟»، الحاجات الأميركية المبكرة للإسلام، تاريخ الكنيسة 72، العدد 4 (كانون الأول 2003): 787، وتوماس س. كيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام: الثقافة الإنجيلية والمسلمون من فترة الاستعمار إلى عصر الإرهاب (برينستون: منشورات جامعة برينستون، 2009)، 18.

وتستمر الحوارات حول وقوف ليلاند مع المعمدانيين؛ انظر ريتشارد كاري هوف، «كم يبلغ علو الجدار؟» مقارنة بين مواقف توماس جيفرسون وجون ليلاند في الفصل بين الكنيسة والدولة» (أطروحة دكتوراه، معهد وستمنستر اللاهوتي، 2003)، 320-322، 412-424. ويتقد هوف ليلاند بصفته مشكلة لاهوتية للمعمدانيين بسبب فصله القطعي للدين كله عن الحكم - بالمقارنة بما يفهمه على أنه رؤيا جيفرسون «الربانية» أكثر للبلد. في المقابل، يُنتي بعض المعمدانيين على إصرار ليلاند على فصل الدين عن الدولة بصفته مبدأ معمدياً محدداً؛ انظر وليم ر. إستب، ثورة ضمن الثورة: التعديل الأول في سياق تاريخي، 1789-1612 (غرانراندز، م. أي. وليام ب. إردمنز، 1990)، 11-17، 159-157. وقد دَرَسَ أندرو م. مانيس التأثير المحلي لجون ليلاند في فرجينيا واستيعابه للفصل بين الدولة والكنيسة في بحث، «المحلية والمنظورات المعمدانية في فصل الكنيسة عن الدولة»، الفصلية المعمدانية الأميركية 2، العدد 3 (1983): 218. وبحثت مارثا إيلام بولاند في تناظرات الفكر السياسي لكل من جيفرسون وماديسون في، «تحوّل إلى قيصر: فكر جون ليلاند السياسي» (أطروحة دكتوراه، معهد نيو أورليانز المعمداني اللاهوتي، 1998)، 8، 139-147.

(1) باترفيلد، «جون ليلاند»، 157.



جون ليلاند كاهن معمداني وبطل
للحرية الدينية،
أصبح أحد أخلص حلفاء
جيفرسون

المؤسسات الدينية البروتستانتية في كونكتكت عام 1818 وفي ماستشوستس عام 1833. كما أن كتاباته وانتخابه عام 1811 في هيئة ماستشوستس التشريعية سيسهم بقوة في إذكاء تلك التطورات⁽¹⁾.

كان ليلاند مقتنعًا أن التسامح مفهوم «بغض» وذلك بقدر مساومته على «الحرية»، أو على المساواة السياسية الكاملة، التي كان يدافع عنها من أجل اليهود والكاثوليك والمعمدانيين والربوبيين والمسلمين⁽²⁾. كما قام حليفه الفرجينى جيمس ماديسون سابقًا بتبديل العبارة التي تقول إنه «يجب أن يتمتع الناس كلهم بالتسامح الكامل في ممارسة الدين» في بيان الحقوق في فرجينيا عام 1776

بالعبارة الأكثر مساواة «يتمتع الناس جميعًا على نحو متساو بحرية ممارسة الدين»⁽³⁾. فقد أدرك ماديسون أيضًا أن التسامح، خلافًا للمساواة، يمكن تعميمه أو سحبه بصورة مزاجية، وذلك بحسب درجة تسامح الحكومة⁽⁴⁾. وكان يعتقد، كما كتب ليلاند بعد ذلك، أن «الحرية الدينية هي حق وليست منة»⁽⁵⁾. لم يكن أمرًا يمكن للحكومة أن تُنحيه جانبًا أو تُحدّ منه في اختيارها للمؤمنين.

قاتل ليلاند على نحو مدوّ من أجل حقوق المسلمين بالإضافة إلى الكاثوليك واليهود في وقت كانت فيه هكذا شمولية غير شائعة ولا تحظى بشعبية⁽⁶⁾. وعلى خلاف جيفرسون وماديسون، الزعيمين السياسيين الشهيرين في فرجينيا، اللذين كان يدعمهما، كان هو نفسه يعاني من الاضطهاد بسبب معتقده الديني. وكان يتفوق على

(1) المرجع السابق؛ هوف، «كم يبلغ علو» الجدار؟، 247-394، بولاند، «تحول إلى قيصر»، 84-148.

(2) باترفيلد، «جون ليلاند»، 157؛ وليم ج. ماكلوكن، المنشق عن نيو إنغلند، 1630-1883: المعمدانيون وفصل الكنيسة عن الدولة، المجلد 2. (كمبردج، ماستشوستس: منشورات جامعة هارفارد، 1971)، 2: 933.

(3) مقتبس في كتاب توماس إ. باكلي، الكنيسة والدولة في فرجينيا الثورية، 1776-1787 (تشارلوتسفيل: منشورات جامعة فرجينيا، 1977)، 18.

(4) أثّرت هذه النقطة من باترفيلد، «جون ليلاند» 174، وباكلي، الكنيسة والدولة، 18.

(5) ليلاند، كتابات، 188.

(6) ماكلوكن، منشق عن نيو إنغلند، 2: 933.

جيفرسون بشكل كامل في إصراره المطلق على الفصل بين الكنسية والدولة؛ وبصفته مؤيداً لإلغاء الاسترقاق، قام بتطوير معتقده هذا أكثر في سياق شمولية الحقوق المدنية من أجل الوصول إلى نتائج منطقية حول العبودية الأمر الذي لم يكن جيفرسون يوافق عليه⁽¹⁾.

إن «فكرة الاتحاد المسيحي»، التي كان ليلاند يتوعدّها، «يجب أن تُفجّر بشكل كامل»⁽²⁾. مؤكداً أن مملكة المسيح لم تكن أساساً «من هذا العالم»، فقد أدان ليلاند «المؤسسات المسيحية الحكومية كلها» بصفتها «مؤسسات معادية للمسيحية»، والتي كان يعني بها الأنظمة المعادية للمسيحية الحقّة⁽³⁾. وناقش ليلاند، «إن الشغف بتعيين قضاة لرعاية الشؤون المسيحية أدى إلى الإضرار بها أكثر من الاضطهادات كلها التي تعرضت لها». وخلافاً لتوماس جيفرسون، الذي رغب في حماية الحكومة من الدين، سعى ليلاند إلى الحفاظ على دينه العزيز عليه من سيطرة الدولة، التي كان يعتقد أنها «تفسد المسيحية وتحولّها إلى خطة من خطط الدولة»⁽⁴⁾. كذلك عبّر معظم رفاقه المعمدان على نحو واضح عن آمالهم بخصوص التوسع في الحقوق المدنية لتشمل البروتستانت كلهم، بيد أن ليلاند لم يفعل ذلك. فقد كان يفكر في أن هذه الحقوق تتضمن بصورة طبيعية المؤمنين كلهم - الذين ضمّنهم المسلمون بصورة دائمة.

جذور محتملة لفكر ليلاند حول فصل الدين

عن الحكم وحول حقوق المسلمين

من أين جاءت النزعة الشمولية عند ليلاند؟ بالتأكيد لم تأت من مواعظ الأبرشية التي سمعها وهو طفل. فقد كان يتذكر كيف «كل يوم بعد الظهر»، لمدة ساعة تقريباً، يصغي للقس وهو يردد في الصلاة نفسها: «اغفر الدّجل المحمدي - الوثنية الملحدة - الخيانة

(1) هوف، «كم يبلغ علو الجدار؟»، 5، 389-415.

(2) ليلاند، كتابات، 107؛ ماكلوكلن، منشق عن نيو إنغلند، 931. وينسف اقتباس ليلاند بشكل واضح أي دعم منه «للدين في الحياة العامة»؛ انظر كيد، إله الحرية، 254. ويضع كتاب جون أ. راغوستا، معيّناً لا ينضب للحرية: كيف ساعد منشقو فرجينيا الدينين انتصار الثورة الأميركية وضمان الحرية الدينية (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2010)، 12، 137-138، 150، مباشرة ضمن حركة المنشقين في فرجينيا الذين تطلّعوا إلى أمة مسيحية بل إلى فصل كامل للدين عن الحكومة.

(3) ليلاند، كتابات، 279.

(4) المصدر نفسه، 278.

اليهودية - أتباع البابا والخرافة: واقطع دابر الطغيان المعادي للمسيحية إلى الأبد». وحين بلغ الثانية عشرة من عمره، قام بتثبيت هذه التحاملات في ذهنه⁽¹⁾.

وُجد هناك في منزل والده ثلاثة كتب دينية: الكتاب المقدس، ورواية جون بونيان المسيحية الرمزية رحلة الحاج، وكتاب مواعظ بروتستانتية⁽²⁾. ومع رفض والده أن يدعم تعليمه، فإن تعليم ليلاند الرسمي لم يكن ليتجاوز المدرسة النحوية المحلية⁽³⁾. ويبدو أنه مع ذلك وجد طريقه وتمكن من الوصول إلى بعض التأثيرات المهمة المحددة من القرن السابع عشر.

وتوحي أفكار ليلاند بأفكار جون سميث، وهو معمداني إنكليزي، أكد أول مرة عام 1611:

ليس على القاضي أن يستخدم سلطة منصبه للتدخل في الدين أو مسائل الضمير، أو أن يفرض بالقوة أو يُكره الناس على تبني هذا الشكل أو ذاك من الدين أو المعتقد، بل أن يترك الدين المسيحي حرًا لضمير كل إنسان، وأن يتعامل مع التجاوزات المدنية فحسب (رومية، 13)، والإيذاءات، وأخطاء الإنسان ضد الإنسان، سواء أكانت جريمة، أم زنى، أم سرقة، أم غير ذلك؛ لأن المسيح هو الملك فقط وواضع قوانين الكنيسة والضمير (جيمس 4-12)⁽⁴⁾.

حَظَرَ سميث على الملك التدخل في الممارسة الدينية المسيحية. ففي عام 1612، قام توماس هيلوز بنقل دفاعه عن حقوق الضمير إلى ما بعد التطبيق البروتستانتي الحصري، مُصرِّحًا بجرأة أن الملك لا يتمتع بأي سلطة على أي مؤمن: «فليكونوا هراطقة، أترًاكًا، يهودًا، أو أيًا كانوا فمن الواضح أن أمر محاسبتهم على الأقل لا يعود إلى قوة أرضية»⁽⁵⁾. كان على ليلاند أن يتبع بشكل كامل هذه الرؤية الأكثر اتساعًا لهلويوز

(1) المرجع السابق، 410. وكتب حول هذا عام 1810.

(2) باترفيلد، «جون ليلاند»، 160. وكتب هذه المواعظ دودرج، نهوض الروح وتقديمها، نُشرت الطبعة السادسة في بوسطن في عام 1749.

(3) ليلاند، كتابات، 10. وتذكر ليلاند أن فس الجوار أخبر والده بأن يرسله إلى الكلية كي يصبح قسًا، في حين كان الطبيب «تواقًا على نحو مساو في أن أكون طبيبًا»، وأن ميوله كانت «أن يغدو محاميًا». ومع ذلك، رفض هذه الاحتمالات كلها لأنه، قال ليلاند، كان «بنوي أن يبقيني معه، كي أعينه في سنين حياته الأخيرة».

(4) مقتبس في كتاب باترفيلد، «جون ليلاند»، 164.

(5) توماس هلويز، لغز اللامساواة (لندن: منشورات كينغزغيت، 1936)، 69؛ إستب، نورة، 50-53.

إلى أن تتم مزاولتها بالقاعدة الذهبية، كما هي مُتَضَمَّنَةٌ في الاعتراف المعمداني للدين المعلن في لندن عام 1660:

تلك هي مشيئة الله وتدبيره (في أزمنة الأنجيل هذه) بأن يكون للناس جميعًا حرية غير مُقَيَّدَةٍ لضمائرهم في مسائل الدين، أو العبادة، من دون أقل درجة من درجات القهر أو الاضطهاد، بهذه البساطة وعلى ذلك الأساس؛ وكذلك بالنسبة إلى أي شخص في السلطة يتصرف على نحو آخر، فإننا نعتقد بثقة أنه يخالف فكر المسيح بوضوح، فكلُّ ما تريدون أن يفعل الناس بكمُ افعلوا هكذا أنتم أيضًا بهم. متى. 7: 12، وأن الرِّوَاَنَ والحنطة يجب أن تنمو معًا في الحقل (الذي هو العالم)، حتى وقت الحصاد (الذي هو نهاية العالم)، متى. 13: 30، 38، 39⁽¹⁾.

لعل ليلاند وجد إلهامًا جديدًا لأفكاره حول مسألة فصل الحكم عن الدين في أعمال روجر وليمز. ومع أن نسخ كتابات وليمز في القرن السابع عشر ظلت نادرة في نيو إنغلند في القرن الثامن عشر، كان ليلاند يعرف بأن وليمز كان قد أبعد عن كومنولث ماستشوستس «لأنه عارض تدخل القانون في مسائل الدين»⁽²⁾. وبقينا أن ليلاند قرأ أيضًا أن وليمز كان لوقت قصير معمدانيًا في رود آيلاند واستمر في تقديم ملاذ في مستعمرته المحوطة بالعناية الإلهية لأخوته في الدين سابقًا في الوقت الذي كانوا يتعرضون فيه للضرب والسجن في خليج ماستشوستس⁽³⁾. وبقِيَ دفاع ليلاند عن المسلمين قريبًا من مُثُل وليمز، أكثر قربًا من أي من معاصريه المعمدانيين⁽⁴⁾. مثل الإنكليز الأوائل، ومثُل ليلاند الآن، اعتقد وليمز أن الحكومة تستطيع بصورة مشروعة تطبيق اللوح الثاني فقط من الوصايا العشر، والتي تُحرِّم ارتكاب الآثام ضد الآخرين، مثل الجريمة والسرقة. وفي عام 1644، سأل إذا كان في استطاعة المسلمين أن يكونوا «أشخاصًا سلميين وهادئين، وجيرانًا ودودين ومساعدين، ومتعاملين لطفاء ومُنصفين، وصادقين ومخلصين للحكومة

(1) مقتبس من «اعتراف قصير أو إظهار دين» (لندن، 1660)، في كتاب إدوارد بين أندرهيل، إعداد، اعترافات دين، ووثائق عامة أخرى موضحة لتاريخ الكنائس المعمدانية في إنكلترا في القرن السابع عشر (لندن: هادون برذرز، 1854)، 118.

(2) ليلاند، كتابات، 241؛ هوف، «كم يبلغ علو «الجدار»؟» 259. من دون شك أن ليلاند قرأ كتاب معاصره إسحق باكوس، تاريخ المعمدانيين في نيو إنغلند، الذي يصف أعمال روجر وليمز، لكن باكوس توقف قبل أن يعيد إدعاءات وليمز الشاملة بخصوص الحرية الدينية والحماية المدنية للمسلمين واليهود في دولته المنشودة.

(3) ليلاند، كتابات، 241.

(4) ماكلوكلن، منشق عن نيو إنغلند، 2: 929.

المدنية؟» مجيبًا بكلمة «نعم» على نحو مدوٍ، اختتم حديثه قائلاً بأنه يمكن لـ «الأترك» العيش بين المسيحيين بانسجام، على أساس «العقل والخبرة كلها في كثير من المدن والممالك المزدهرة في العالم»⁽¹⁾.

وباعتراف الجميع، لا توجد بينات مباشرة على أي علاقة بين ليلاند ووليمز. إن خيار ليلاند حين يشير إلى المسلمين على نحو نمطي بصفتهم «أترأكا» هو شيء مقترح، وليس نهائياً على الإطلاق، وهذا مصطلح يفضلُه المعتقدانيون الإنكليز، بالإضافة إلى وليمز، في القرن السابع عشر. كما أنه سيشير إليهم مرتين فقط بصفتهم «محمدين»، حين أصبح هذا المصطلح سائداً في أميركا القرن الثامن عشر إلى حدٍ كبير لا يمكن تجنبه⁽²⁾.

الدروس التي استقاها ليلاند من توماس جيفرسون، وجيمس ماديسون، وجون لوك، 1776-1791

استقر ليلاند من جديد في فرجينيا، بعد أن مر بتجربة شخصية تحوّل فيها إلى المعتقد المعتقداني عام 1774، حيث بقي هناك بين عامي 1776 و 1791، يقوم بالوعظ لديني ويحوّل الكثيرين إلى معتقده خلال تلك الفترة المحورية التي امتدت إلى خمس عشرة سنة. وهناك تعلّم فن المعارضة النشيطة ضد المؤسسة الإنغليكانية. فحين وصل إلى فرجينيا، كان القساوسة المعتقدانيون غالباً ما يتعرضون للجلد والغرامة والسجن⁽³⁾. ومع أن ليلاند لم يتعرض لمثل هذه المعاملة، فقد اعترضه ذات مرة رجل يحمل سيفاً، وحاول إيقاف ليلاند عن إعطاء دروسه الدينية. وقامت سالي، زوجة ليلاند الجريئة، بإنقاذ حياته من خلال حبس يديّ الرجل المعتدي بعضهما مع بعض بقبضتها القوية جداً⁽⁴⁾.

ومهما كان دَينُهُ غامضاً لأسلافه الدينيين في القرن السابع عشر، فقد وجد ليلاند إلهاماً

(1) روجر وليمز، عقيدة الاضطهاد الدموية من أجل قضية الضمير، إعداد صامويل ل. كالدويل، المجلد 3، من الكتابات الكاملة لروجر وليمز (نيويورك: راسل أند راسل، 1963)، 142.

(2) ما عدا حالتين فقط، ليلاند استخدم كلمة «محمدين» لكن في غالبية الحالات استخدم كلمة «أترأك».

(3) باترفيلد، «جون ليلاند»، 172-173؛ باكلي، الكنيسة والدولة، 12-16. فيما يتعلق بدور المعتقدانيين في فرجينيا قبل الثورة، انظر ريس إسحق، تحويل فرجينيا، 1740-1790 (تشابل هيل: منشورات جامعة نورث كارولينا، 1982)، 161-180.

(4) ليلاند، كتابات، 27؛ راغوستا، معين لا ينضب للحرية، 29.

سياسيًا موثوقًا في فرجينيا. فقد حظي قانون توماس جيفرسون لتأسيس الحرية الدينية بتأييد مبكر من المعمدانيين في عام 1779، على الرغم من فشله أن يغدو قانونًا في ذلك الوقت. دَرَسَ ليلاند عن كثب تشريع ليلاند المقترح بالإضافة إلى ملحوظاته التي نشرها في ما بعد حول الدين والحكم تحت عنوان ملحوظات حول فرجينيا. وسيقوم هذا الواعظ المعمداني لاحقًا بإعادة إنتاج الكثير من أفكار جيفرسون حرفيًا تقريبًا في كتاباته في نيو إنغلند. في أيّ حال، لم يقم ليلاند مع هذا باتصال شخصي مع الرجل الذي لم يشر إليه بصفته «بطلي» إلا عام 1801⁽¹⁾. وفي فرجينيا، لفت انتباهه جيمس ماديسون، الذي تابع حربه ضد المؤسسة الإنغليكانية للدين حين غادر جيفرسون إلى فرنسا عام 1784. ولعل ليلاند وماديسون قد تقابلا في بداية ربيع 1785، خلال الحملة لحشد الدعم من أجل مذكرة واعتراض ضد تقديرات الضرائب الدينية التي قام بها ماديسون بالاعتراض على ضرائب الدولة على غير الإنغليكانيين من أجل دعم القساوسة والكنايس الإنغليكانية⁽²⁾. ولم يكن مفاجئًا أن يقوم ليلاند بدعم هذا الإجراء؛ والأمر المثير هنا أنه كان لدى بعض المعارضين له شكوك حول مدى الحرية الدينية الممنوحة. مع هذا فقد كتب ريتشارد هنري لي، على سبيل المثال، على الرغم من اعتقاده القوي بفرض ضرائب دينية من أجل «ضمان» ما أطلق عليه «أخلاقتنا»، في رسالة إلى ماديسون أن «الحرية الحققة [للدين] تشمل المسلمين والهندوس بالإضافة إلى الدين المسيحي»⁽³⁾.

دَرَسَ ليلاند المذكرة عن كثب كما فعل مع تشريع جيفرسون، وعبر هاتين الشخصيتين من فرجينيا اللتين أعجب بهما، اكتشف فكر جون لوك، والذي سيجد طريقه في النهاية إلى أعماله المتأخرة كلها. عندئذٍ سيحاول ليلاند أيضًا النظر في أعمال لوك بصورة مباشرة. فخلال هذه السنين، قرأ هذا الواعظ الذي علّم نفسه بنفسه بشكل واسع، فأثار إعجاب معاصريه بذاكرته «القوية» و«الطاقة النشيطة لعقله»⁽⁴⁾.

(1) ليلاند، كتابات، 255؛ كيد، إله الحرية، 157.

(2) جيمس ماديسون، أوراق جيمس ماديسون، إعداد، روبرت أ. روتلاند ووليام م. إ. راتشال وغيرهما، المجلد 17 (تشيكاجو: منشورات جامعة تشيكاجو، 1973)، 8: 298-304. يُقتبس منه لاحقًا تحت عنوان أوراق جيمس ماديسون.

(3) «من ريتشارد هنري لي إلى جيمس ماديسون»، 26 تشرين الثاني، 1784، أوراق جيمس ماديسون، 8: 149؛ باكلي، الكنيسة والدولة، 101-102، 116، 174.

(4) باترفيلد، «جون ليلاند»، 181؛ روبرت ب. سيمبل، تاريخ نهوض المعمدانيين وتقديمهم في فرجينيا (فيلادلفيا: الجمعية المعمدانية الأميركية، 1894)، 207.

وفي شباط/فبراير عام 1782، استأنف جيمس ماديسون الأسباب التي جعلته يلحظ ليلاند. فحين كان في نيويورك، عَرَفَ ماديسون من خلال رسالة أن ليلاند، الذي أصبح الآن زعيماً معمدياً قوياً في مقاطعة أورانج، كان «يغض كثيراً تبني الدستور»⁽¹⁾. وقد تزايدت شعبيته بين المعمدانيين في فرجينيا مع شهرة كونه داعية مُعْجَبة ومرحة⁽²⁾، فقد قام بتعميد ثلاثمئة روح عام 1788 وحده، كما وصلت أعداد المُعَمِّدين في نهاية حياته إلى ما يزيد على ألف وأربعمئة روح⁽³⁾. ومع ذلك، جرى وصفه في رسالة موجهة إلى ماديسون بأنه واحد من أولئك الذين «لهم وزن كبير» بين أولئك الناس الذين «يعارضون» إقرار الدولة للدستور⁽⁴⁾. وبالفعل، بدا الكثيرون من معمداني فرجينيا الذين هم تحت تأثيره ينفرون مبدئياً من دعم الدستور أو سعي ماديسون كي يصبح مفوضاً إلى اجتماع الحكومة. وفي أثناء تأييدهم إلغاء وثيقة الاختبار الديني، كانوا قلقين من أنه من دون حماية واضحة لحقوق الضمير لديهم، كما ثبت في فرجينيا فقط عام 1786 مع إقرار مشروع قانون جيفرسون حول تأسيس حرية دينية، فإنهم قد يتعرضون مرة أخرى للاضطهاد الديني والسياسي من الحكومة الفيدرالية. فمن دون الصوت المعمداني، لا يمكن انتخاب ماديسون مفوضاً، ومن دون ماديسون، فإن فرص التصديق على المشروع في فرجينيا ضئيلة جداً.

وتضمنت رسالة شباط 1788 نفسها سجلاً باعتراضات ليلاند، النقطة تلو الأخرى، على الدستور، والتي تظل ضمن أقواله المبكرة جداً التي وصلتنا بخصوص موضوع الحرية الدينية. ويدخل الأول والعاشر منها في صلب اهتماماته:

الأول: لا يوجد مشروع قانون حقوق، فحين يدخل عدد من البشر إلى مجتمع ولاية، يجب التخلي عن عدد من الحقوق الفردية للمجتمع، ولكن يجب أن توجد مذكرة بالذين لا يستسلمون، وإلا سيفقدو كل حق طبيعي وداخلي قابلاً للإقصاء، الأمر الذي يؤدي إلى الطغيان فوراً، وهذا ضروري في هذه الصيغة من الحكم كما هو في غيرها...

العاشر: إن أوضح شيء هي الحرية الدينية، وهي غير مضمونة على نحو كافٍ،

(1) «جيمس غوردن الابن، إلى جيمس ماديسون»، 7 شباط 1788، أوراق جيمس ماديسون، 8: 516.

(2) باترفيلد، «جون ليلاند»، 169.

(3) ليلاند، كتابات، 27، 38.

(4) أوراق جيمس ماديسون، 8: 516.

ولا يتطلب إشغال أي منصب في الولايات المتحدة أي اختبار ديني كونه مؤهلاً، ولكن إذا فضلت غالبية الكونغرس مع الرئيس نظاماً على آخر، في إمكانهم أن يلزموا الآخرين كلهم بتأييد نظامهم بالقدر الذي يرغبون فيه، وإذا لم ينشأ اضطهاد من جراء ذلك، فسيكون ذلك بفضل لطف الإدارة وليس بسبب أي دفاع دستوري، وإذا كانت أحوال الناس فاسدة إلى حد كبير، ولا يستطيعون العيش في ظل المبادئ الجمهورية، فإن من الخطورة بمكان ترك الحرية الدينية تحت رحمتهم⁽¹⁾.

أثبتت تأكيدات ليلاند السياسية الأولى المكتوبة أن فهمه لفكرة لوك عن الحكم بأنه اتفاق بين المحكومين، هذا بالإضافة إلى فهمه فيلسوف للحرية الدينية بصفته حقاً غير قابل للتحويل، ولا يخضع للتسليم عن طريق الدخول بأي اتفاق. وفي هذه الأثناء، كان ليلاند قد خدم في لجنتين معمدانيتين مصممتين على الترويج لمجلس فرجينيا العام لفض العقيدة الإنجليكانية الرسمية؛ كما خدم أيضاً في لجنة أخرى قبل أن يغادر الولاية⁽²⁾.

ويختلف الباحثون في ما إذا كان ماديسون التقى فعلاً ليلاند في آذار/ مارس أم لا، في الشهر التالي، كي يناقشا الاعتراضات المعمدانية على الدستور، مع أنه ظهر في هذا الوقت لوح معدني في فرجينيا نُقش عليه ذكرى المناسبة بصفته حقيقة تاريخية حاسمة⁽³⁾. ومع ذلك، ما هو واضح، هو أن ماديسون اعترف بقوة الاهتمامات المعمدانية بسبب الحالة التي أوجدها ليلاند، سواءً على الورق أو بشكل شخصي. وبعد تصديق فرجينيا على الدستور

(1) «جوزيف سبنر إلى جيمس ماديسون»، 28 شباط 1788، أوراق جيمس ماديسون. أُعيد نشر تعليقات ليلاند، ومرفقات إلى ماديسون في، تاريخ وثائقي للدستور وللولايات المتحدة، 1786-1870، المجلد 5 (واشنطن العاصمة: وزارة الخارجية الأمريكية، 1905)، 4: 526-529. أعاد الحديث بالتفصيل مارك س. سكاربري عن العلاقة بين ليلاند وماديسون، مع تركيز في ليلاند «كونه واعظاً معمدانياً، وليس مجرد مواطن خاص» في بحثه «جون ليلاند وجيمس ماديسون: تأثير ديني في إقرار الدستور وفي مقترح مشروع قانون الحقوق»، مجلة ولاية بنسلفانيا للحقوق 113، العدد 3 (نيسان 2009): 733-800، اقتباس في 797.

(2) روبرت م. كالهون، «جون ليلاند»، في السيرة الوطنية الأمريكية، إعداد جون غاراتي ومارك كارنز (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1999)، 13: 466.

(3) باترفيلد، «جون ليلاند»، 188-192. سكاربري أكثر إيجابية حول الاجتماع من باترفيلد: «جون ليلاند وجيمس ماديسون»، 769-775؛ كيد، إله الحرية، 222-224. لوحة الذكرى قرب أورانج، فرجينيا، عند تقاطع الطريق الرئيس 20 وطريق كليفتون (طريق المقاطعة 628) في حديقة نصب ليلاند - ماديسون. والكلام المنقوش على اللوحة، «قائد العقيدة المعمدانية الشجاع. المحامي الغيور على مبادئ الديمقراطية. المدافع عن فصل الكنيسة عن الدولة». <http://www.hmdb.org/marker.asp?MarkerID=4697>.

بوقت قصير، أرسل ماديسون والده يحمل نسخة من كتاب الأوراق الفيدرالية إلى ليلاند، الذي يحتوي على مقالات فريمار في الدفاع عن الوثيقة الجديدة للأمة⁽¹⁾.

ومقابل دعم ليلاند المعمداني، تعهد ماديسون أن يقف مع تعديل للدستور يحمي حقوق الضمير⁽²⁾. وسيصبح هذا التعديل الأول، الذي يؤكد أن «الكونغرس لن يوجد أي قانون يحترم تأسيس دين، أو يمنع الممارسة الحرة الناجمة عن ذلك». بيد أن هذه الضمانات الفيدرالية لم تُطبق على مستوى الولاية. كما أنها لن تنهي المؤسسة الطائفية التي كانت الدافع الأول لخروج ليلاند من موطنه في نيو إنغلند، والتي سيشن حربًا ضدها حين يعود إلى الشمال.

لم يحصل ليلاند على أي فائدة من نفوذه، أو حتى من زملائه المعمدانيين، بخصوص مصادقة فرجينيا على الدستور، مع أنه لاحقًا سيقوم بمراسلة ماديسون لفترة من الوقت. ففي شباط/فبراير عام 1789، قام بتهنئة ماديسون بمناسبة انتخابه للكونغرس، مغتنمًا الفرصة ليؤكد له بسرور أنه أدلى بصوته لمصلحة ماديسون. قام ليلاند بطلب واحد: أن يعمل ماديسون على إحاطته علمًا بتفاصيل المسائل التشريعية، ولا سيما تلك التي تخص «الشيء الواحد» الذي يحتاج أن يتنبه له: «ذلك إذا تهددت الحرية الدينية على نحو ما، أن أكون أول من يعلم بذلك». وتدعو الرسالة ماديسون أيضًا أن «يمر» ويزور ليلاند في فرجينيا في طريقه لحضور الاجتماع الأول للكونغرس في مدينة نيويورك⁽³⁾. فإذا لم يلتق الرجلان قبل التصديق، فإنهما في الغالب الأعم التقيا في ما بعد.

وبعد بضعة أشهر، في عام 1789، كتب ليلاند للرئيس جورج واشنطن نيابة عن اتحاد الكنائس المعمدانية في فرجينيا. ودكر واشنطن باضطهاد الولاية لطائفته، فقد أصبحت «الرعا، والغرامات، والقيود، والسجون، وجبات طعامنا المتكررة». ومن خلال مناشدته للرئيس الجديد أعرب ليلاند عن أمله أن «الشروع البغيضة التي كانت مهلكة للغاية في آسيا وأوروبا»، وتحديدًا «النزاع، والطموح، والحرب، والغدر، والغش، والاضطهاد

(1) «إلى جيمس ماديسون، الأب، من جيمس ماديسون»، 1 تموز 1788، أوراق جيمس ماديسون، 11: 185.

(2) «انتخاب ماديسون إلى الكونغرس الفيدرالي الأول، ملاحظة إعدادية»، تشرين الأول 1788 - شباط 1789، أوراق جيمس ماديسون، 11: 302-304؛ كيد، إله الحرية، 221-223؛ راغوستا، معين لا ينضب للحرية، 167-168.

(3) «جون ليلاند إلى جيمس ماديسون»، 15 شباط 1789، أوراق جيمس ماديسون، 11: 442-443.

لأسباب تتعلق بالضمير»، يمكن ألا تَقَرَّب «حدود أمتنا السعيدة» بتوجيه من «رئيسنا المحبوب»⁽¹⁾.

أعاد واشنطن طمأنة ليلاند أنه تذكر المعمدانين، الذين «هم، عبر أميركا، على نحو منتظم، وغالبًا بصورة جماعية، الأصدقاء الثابتون للحرية المدنية، والمشجعون المثابرون لحريتنا المجيدة». كما أعاد الرئيس تأكيدَه الخاص أيضًا في الدفاع عن الممارسة الدينية الشاملة الحرة: «غالبًا ما عَبَّرْتُ عن عواطفِي، بأن أي إنسان، يتصرف كونه إنسانًا صالحًا، ومسؤولًا أمام الله وحده عن آرائه الدينية، تجب حمايته في عبادته الرب بحسب مقتضيات ضميره الخاص»⁽²⁾. وكما ذَكَرَ سابقًا في عام 1784، كان واشنطن، مثل ليلاند، يقصد أن هذه الحماية لا تشمل المعمدانين فحسب، بل المؤمنين كلهم، بمن فيهم المسلمون⁽³⁾. وبفضل دعم رجال مثل واشنطن وجيفرسون وماديسون والمنشقين البروتستانت الذين يقفون إلى جانب الحرية الدينية، تم نزع اعتراف ولاية فرجينيا بالإنغليكانية.

كان ليلاند يعرف، مع هذا، أن عليه ألا يتوقع هكذا دعم من الزعماء السياسيين المحليين عندما بدأ جهودًا مماثلة في نيو إنغلند عام 1791. فقد استهلكه الكفاح ضد القمع الديني هناك حتى بداية القرن التاسع عشر.

ليلاند يعود إلى نيو إنغلند كي يُنتهي مؤسسات الدين الطائفية، 1791

كان ليلاند، المولود في جرافتن بماستشوستس، قد بدأ رحلته الروحية الخاصة عام 1772؛ وحين بلغ الثامنة عشرة من عمره، سمع صوتًا من السماء يخبره: «أنت لست قريبًا من العمل الذي عليك القيام به»⁽⁴⁾. وبعد سنتين أصبح معمدانيًا و «متطوعًا في سبيل المسيح»⁽⁵⁾. وحين بدأ حياته قسًا إنجيليًا بروتستانتيًا عام 1774، سمع أن القس

(1) ليلاند، كتابات، 53.

(2) جورج واشنطن، كتابات جورج واشنطن، إعداد جارد سباركس (بوسطن فيردناند أندروز، 1840)، 12: 155.

(3) «جورج واشنطن إلى تتش تيلغمان»، 14 آذار 1784، في جورج واشنطن، كتابات جورج واشنطن من مصادر المخطوطات الأصلية، 1745-1799، إعداد جون س. فيتزباترك، المجلد 59 (واشنطن دي سي: مكتب الولايات المتحدة الحكومي للطباعة، 1938)، 27: 367.

(4) ليلاند، كتابات، 10. من أجل لمحة مختصرة عن المعمدانين في مقاطعة ورستر موطن ليلاند، انظر جون ل. بروك، قلب الكومنولث: المجتمع والثقافة السياسية في مقاطعة ورستر، ماستشوستس، 1713-1861 (نيويورك: منشورات جامعة نيويورك، 1989)، 61، 158-172.

(5) المرجع السابق، 18.

البارز إسحق باكوس، مع قساوسة معمدانيين آخرين، قد رحلوا إلى فيلادلفيا لمقابلة جون وسام آدامز، ممثلهم إلى المؤتمر القاري الأول. وكان هدف الوفد الاعتراض ليس على نظام الضرائب الظالم الذي فرضه الملك جورج الثالث فحسب، بل أيضًا على تلك التي فُرضت عليهم من المؤسسة الطائفية في ولاية ماستشوستس⁽¹⁾. وكان في إمكان المعمدانيين تجنب الدفع من أجل دعم قساوسة الطائفة والكنائس فقط من خلال الحصول على شهادة تكريس روحي وإسهام اقتصادي من أجل دينهم، وهي وثيقة يجب السعي لإخراجها سنويًا من السلطات المحلية. وقد عده المعمدانيون هذه المتطلبات انتهاكًا لحقوق الضمير لديهم بالإضافة إلى الحقوق المدنية⁽²⁾. أما أولئك الذين يرفضون دفع الضرائب أو لا يقدمون الشهادات المذكورة فإنهم يُعزَمون أو يُسجنون وأحيانًا تُصادر ممتلكاتهم⁽³⁾.

وتوحي استجابة جون آدامز المُسجَّلة على هذا الاجتماع في فيلادلفيا مع المكونات المعمدانية والصاحبة ضمن هذا الارتباط بنظرة مختلفة إلى حدٍّ ما بخصوص الاضطهاد الديني عن نظرات توماس جيفرسون وجيمس ماديسون خلال السبعينيات من القرن الثامن عشر. ويلاحظ على نحو خاص أنه كان «غاضبًا نوعًا ما» نظرًا إلى أنه «استدعي أمام محكمة أوجدها هو نفسه، والتي لم تكن قانونية ولا دستورية»⁽⁴⁾، وكان يشك في أن المعمدانيين يرغبون على نحو خياني في «إنهاء المؤتمر [القاري]» باعتراضاتهم. ودافع آدامز عن حفاظ ولايته على «أكثر المؤسسات الدينية لطفًا وتوازنًا المعروفة آنذاك في العالم كله، إذا كان ممكنًا أن تسمى بالفعل مؤسسة»، واختتم أنه لن «يخدع» المعمدانيين في ولايته «من خلال التلميح ولو بأضعف الأمل» أن الغالبية الطائفية البروتستانتية ستنتهي سطوتها تمامًا في ماستشوستس⁽⁵⁾.

بعد زيارة عائلته في نيو إنغلند عام 1790، عاد ليلاند للاستقرار ثانية في ماستشوستس في السنة التالية بصفته قسًا لبلدة تشيشير، التي أسسها المعمدانيون

(1) جون آدامز، أعمال جون آدمز، الرئيس الثاني للولايات المتحدة، إعداد تشارلز فرانيسيس آدمز، المجلد 10 (بوسطن: ليتل براون، 1850-56)، 2: 397-400؛ باترفيلد، «جون ليلاند»، 165-167.

(2) باترفيلد، «جون ليلاند»، 202-203.

(3) المصدر نفسه، 165-167؛ ماكلوكلن، منشق عن نيو إنغلند، 1: 512-530.

(4) آدمز، أعمال، 2: 398.

(5) المصدر نفسه، 2: 399.

القادمون من رود آيلاند قبل بضع سنوات من الثورة⁽¹⁾. ولم تمنعه واجباته في هذه المستوطنة الصغيرة في الجانب الغربي من الولاية من الانضمام إلى الصراع الشعبي الدائر حول المساواة الدينية والسياسية في مكان آخر. ومثل غيره من المعمدانين، قام بالاعتراض مباشرة على القوانين الجديدة الخاصة الصعبة في ولاية كونكتكت المجاورة، والتي تطلب من المتقدمين الحصول على توقيعين اثنين من موظفين حكوميين، وإذا كان واحدًا فقط، فذلك يجب أن يكون قاضي الصلح. ولأصحاب المكاتب هؤلاء بعد ذلك، حق التقدير الكامل، من دون السماح بالاستئناف، في تقرير إذا كان الذين لا يتتبعون إلى طائفتهم يمكن منحهم إعفاءات من دفع الضريبة لدعم دين مؤسس انشقوا عنه⁽²⁾.

«أنا لست مواطنًا من كونكتكت - القوانين الدينية في الولاية لا تضطهدني، وأتوقع شخصيًا ألا تقوم بذلك لاحقًا»، قالها ليلاند في وعظه، «لكن حبًا للحرية الدينية عمومًا يدفعني إلى كلام كهذا»⁽³⁾. ففي عظة قوية في الكنيسة عنوانها «حقوق الضمير لا يمكن إنكارها، وبالتالي الآراء الدينية لا يُلم بها القانون»، والتي نشرت أول مرة في لندن الجديدة، كونكتكت عام 1791، وأعيد طبعها في فرجينيا وفي ما بعد عبر نيو إنغلند، قام بإيجاز الشرور التاريخية لدين الولاية الرسمي⁽⁴⁾.

ولعل ليلاند اعترض بصفته معمدانيًا، أو في دفاعه عن الآخرين من البروتستانت فحسب، ولكنه انتخب أيضًا للتحديث باسم الأشخاص من غير البروتستانت. كما ناقش أيضًا أن «الوثنيين والربوبيين واليهود، غير مشمولين في قانون الشهادة؛ فجميعهم، بالإضافة إلى الأتراك، عليهم أن يدفعوا ضرائب للنظام القائم» التابع لنظام الطائفية الدينية الرسمية في الولاية⁽⁵⁾. بكلمات أخرى، كان الظلم الأكبر يقع على أولئك الذين لم يُعترف بهم كمؤمنين بدين مشروع. ولم يكن هناك سكان مسلمون

(1) باترفيلد، «جون ليلاند»، 202-203.

(2) م. لويس غرين، تطور الحرية الدينية في كونكتكت (كمبردج، ماستشوستس: هوتون ميفلن، 1905)، 372-374؛ هوف، «كم يبلغ علو الجدار؟»، 374-377.

(3) ليلاند، كتابات، 187.

(4) المصدر نفسه، 177-192؛ إليس ساندوز، إعداد، المواقف السياسية في حقبة التأسيس الأميركية، 1730-1805 (إنديانابولس: ليبرتي فاند، 1991)، 1080؛ غرين، الحرية الدينية، 374-377.

(5) ليلاند، كتابات، 187.

معروفون، بل هناك سكان يهود وكاثوليك بأعداد صغيرة. وإذا كان لديهم رجال دين لدعم ادعاءاتهم بالارتباط (وغالبًا لم يكن لديهم أحد)، فإن الأحرار أو الكهنة لم يكن لهم وجود في نظر سلطات الولاية، وبذلك «يكون اليهود والأتراك والوثنيون والربوبيون، إن وجد أحد منهم في كونكتكت محدودين، ولا سبيل إلى إصلاح أوضاعهم»⁽¹⁾.

وقد ناقش ليلاند في وقت أبكر بأن «إجبار جميع الناس على دفع المال لواعظ لدى مؤسسته»، هو فعل إهانة لقدسية الدين من خلال ربط الواعظ بسلطة دينية:

في اللحظة التي يتلقى فيها تعويضًا ماليًا ثابتًا بقوة القانون، فإنه حينئذ يتوقف عن كونه سفيرًا للإنجيل، ويصبح قسًا عند الدولة. وهذا الراتب بمنزلة إغراء كبير لا يستطيع الجشع من الرجال الصمود أمامه. ويحوّل هذا الاعتقاد الإنجيل إلى تجارة، وينحدر بالدين إلى مستوى يساويه ببقية الأشياء⁽²⁾.

ومن الواضح أن الطلب الذي تقدّم به لمصلحة الأشخاص من غير البروتستانت يُظهر فهماً أساسيًا معينًا لتقاليدهم:

هل من واجب اليهودي دعم دين يسوع المسيح، في حين أنه يعتقد حقيقة أنه كان دجالًا؟ هل يجب إجبار البابويين أن يدفعوا للناس من أجل وعظهم بسيادة البابا، وهم واثقون بأنه رأس الكنيسة؟ هل على التركي أن يعتنق دينًا يعارض القرآن، في حين أنه يعتقد أن القرآن وحيا مُنزلاً من السماء؟ تحتاج هذه الأمور إلى تأكيد أفضل. فلو افترضنا أن واجب هؤلاء الناس جميعًا أن يدعموا الدين المسيحي البروتستانتي، بصفته الدين الأفضل في العالم؛ فكيف يمكن أن يكون مقبولًا إذا أن يكون للمشترعين البشر الحق في إخضاع هؤلاء الناس للقيام بذلك؟⁽³⁾.

وبعد ذلك سأل ليلاند: «على سبيل المثال، هل قام يسوع المسيح، الذي أنشأ دينه، أو الحواريون، الذين كانوا مُلهَمين سماويًا، بإعطاء الأوامر، أو بالتلميح إلى أن القوى

(1) المصدر نفسه، 189.

(2) المصدر نفسه، 118.

(3) المصدر نفسه، 187.

المدنية على الأرض، يجب عليها أن تجبر الناس على العمل بموجب قواعد الإنجيل ومبادئه». وتابع، عائدًا إلى مفهوم شائع، بمناسبة الطبيعة الأصحح لمستمعيه المسيحيين: «دعا محمد إلى استخدام القانون والسيوف في هُدي الناس إلى دينه؛ لكن المسيح لم يفعل، ولن يفعل»⁽¹⁾. وكان جورج سيل، مترجم نسخة كتاب جيفرسون والقرآن، من بين الأوائل الذين دحضوا فكرة أن تحويل الناس إلى الإسلام كان بالقوة، غير أن وعي ليلاند لم يكن بتلك السعة كي يصل إلى هذا الحد. وخلافًا لبعض المعاصرين، في أيّ حال، لم يقم بنشر سوء الفهم الذي يدافع عن المؤمنين المسلمين ضد نظام مسيحي.

وبالروح نفسها أشار إلى الحكومات كلها التي تجرأت على فرض دينها، منذ أيام الإمبراطور المسيحي الأول، قسطنطين، الذي أصدر أوامره باضطهاد الوثنيين والهرطقة؛ إلى أيام البابا، الذي «يسمو بنفسه فوق كل مَنْ يُدعى إلهاً (أي الملوك والحكام) وحيث لا يوجد هرطقي بروتستانت واحد يحظى بحرية مواطن»؛ إلى الإمبراطورية العثمانية، «حيث العقوبة هي الموت لمن يشكك بسماوية رسالة محمد، أو بصحة القرآن»⁽²⁾. ومن ثمّ، أدت معرفة ليلاند الناقصة بالإسلام إلى فشله. فهو لم يكن يتفهم مبدأً أساسيًا في الدين الإسلامي هو أن النبي كان إنسانًا، مع أنه كان مصيبًا فيما يخص نتائج التساؤل الإسلامي حول المصدر الإلهي للقرآن.

وفي سعيه لترسيخ مؤسسة تاريخية لحقوق الضمير، شرح ليلاند أن هناك أربعة أشكال للحكم في الأرض، أحد هذه الأشكال (الثالث) عدّه متميزًا لأنه يتطلب «اختبارًا دينيًا بغرض تأهيل موظف في الحكومة، ويحرم مَنْ لا يعتنق الدين من الحرية المدنية أو الدينية»⁽³⁾. ثم يقتبس ليلاند مفهوم لوك عن الحكم بصفته ميثاقًا يصف النظام الأمريكي، متسائلًا: «هل يقوم الإنسان، لدى دخوله في ميثاق اجتماعي، بتسليم ضميره إلى ذلك الميثاق، كي تتم السيطرة عليه بقوانين ذلك المجتمع». أجاب ليلاند، «أنا في تقديري، كلا»⁽⁴⁾.

عرّف ليلاند فكرة الحقوق المعنوية غير القابلة للمصادرة من تشريع فرجينيا الذي صاغه ماديسون وجيفرسون. ووصف مشروع قانون جيفرسون لتأسيس حرية دينية أي

(1) المرجع السابق، كيد، «هل الاقتداء بمحمد أسوأ من الشيطان؟»، 787؛ كيد، المسيحيون الأميركيون والإسلام، 18.

(2) ليلاند، كتابات، 179.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، 181.

انتهاك «للقدرات المدنية» للمواطن كونه تدخلاً «بالحقوق الطبيعية للبشر»⁽¹⁾، في حين أن ماديسون يرى في المذكرة والاعتراض التي كتبها عام 1785:

إذن يجب ترك دين كل إنسان لقناعاته وضميره؛ وإن من حق كل إنسان أن يمارسه بحسب قناعاته وضميره. وهذا الحق بطبيعته حق غير قابل للتحويل لأن آراء الرجال، استناداً إلى البيانات التي يتأملها الرجال بعقولهم لا يمكنهم اتباع إملاءات رجال آخرين: وهي غير قابلة للتحويل أيضاً، لأن ما هو حق هنا تجاه الآخرين، هو واجب تجاه الخالق⁽²⁾.

وسيقوم ليلاند نفسه بالتعبير عن المشاعر نفسها بهذه الطريقة:

يجب أن يقدم كل إنسان تفسيراً لسلوكه أمام الله، لذا من المفروض أن يكون حراً يخدم الله بالطريقة التي تتوافق على أفضل وجه مع ضميره. فإذا كانت الحكومة تلبّي الأفراد في محاكمتها للأمور، ليكن الرجال طوع أمراً في المسائل الدينية، وإذا لم تكن كذلك فلْيترك الرجال أحراراً⁽³⁾.

بالطبع، لقد سبق لوك كل هؤلاء الأميركيين حين كتب قبلهم بقرن من الزمن أن «العناية بالأرواح أمر لا يعود للحاكم»⁽⁴⁾. وسيُفسر ماديسون الفكرة نوعاً ما بصورة واقعية، نافياً أن يكون «الحاكم المدني قاضياً مؤهلاً للحقيقة الدينية؛ أو أنه يمكنه القيام باستخدام الدين بصفته محرّكاً للسياسة المدنية». لم يكن مختلفاً عن ليلاند، فقد اعتقد أن الدين المسيحي قد ازدهر «ليس من دون دعم القوانين البشرية فحسب، بل أيضاً على الرغم من كل المعارضات التي أبدتها تلك القوانين»⁽⁵⁾.

وقد ناقش جيفرسون في ملاحظات حول فرجينيا أن أي محاولة لتدشين الإذعان في الدين هو خطأ ناجم من «الرجال المعرضين للخطأ» ومن «إجبارهم»⁽⁶⁾. وذكرَ ليلاند هؤلاء

(1) جوليان ب. بويد وآخرون، إعداد، أوراق توماس جيفرسون، المجلد 40 (برينستون: منشورات جامعة برينستون، 1950) 2: 426-427. يُقتبس منه في ما بعد تحت عنوان أوراق توماس جيفرسون.

(2) أوراق توماس جيفرسون، 8: 299.

(3) ليلاند، كتابات، 181.

(4) جون لوك، رسالة في التسامح، إعداد ريموند كليبانسكي، ترجمة ج. و. غو (أكسفورد: منشورات كلارندن، 1968)، 91.

(5) أوراق جيمس ماديسون، 8: 301.

(6) توماس جيفرسون، ملاحظات حول فرجينيا، في كتاب حياة توماس جيفرسون وكتابات مختارة له، إعداد، أدريان =

«الرجال المعرضين للخطأ» أنفسهم في كراسته حول حقوق الضمير لوصف إجبارهم بأنه «اختبارات الرشاد»⁽¹⁾. واقترض من بطله إشارة إلى اللص الإغريقي الأسطوري بروكرستس، الذي كان يقوم دائماً إما بقطع أو بشد أطراف ضحاياه بحسب قياس سريره. وناقش جيفرسون، «قَدِّم سرير بروكرستس، وبما أن هناك خطر أن يكون الرجال الكبار أكثر من الصغار، فذلك يجعل الجميع بقياس واحد، بتر أطراف السابقين وبشدِّ اللاحقين»، واختتم، «إن اختلافات الرأي في الدين مفيدة»⁽²⁾. ويدفع ليلاند بالصورة أبعد من ذلك، جاعلاً «جسم السرير الحديدي» لخصمه الوغد «بروكرستس» مناظراً لمخلعة التعذيب عند الدولة في «شدِّ أو تقصير قياس ضمائر الآخرين كلهم»⁽³⁾. ودَكَرَ جيفرسون قراءه بأن «الملايين من الرجال والنساء والأطفال الأبرياء، منذ بداية المسيحية، حُرقوا أحياء، وعُذِّبوا، وغُرموا، وسُجنوا؛ ومع ذلك لم نتقدم خطوة نحو تحقيق التماثل. ماذا كانت نتيجة الفَسر؟ النتيجة هي جعل نصف العالم أغبياء، والنصف الآخر منافقين»⁽⁴⁾.

ويعبر ليلاند عن الفكرة نفسها بهذه الطريقة: «ملايين من الرجال والنساء والأطفال عُذِّبوا حتى الموت من أجل تحقيق التماثل، ومع ذلك لم يتقدَّم العالم خطوة نحو تحقيق ذلك». لم يعد للحكومة أي علاقة بعد الآن بالأراء الدينية للناس أكثر من علاقتها بمبادئ الرياضيات»⁽⁵⁾. تماماً كما فعل جيفرسون في وقت مبكر في تشريعه لفرجينيا، قائلاً إن «حقوقنا المدنية لا تعتمد على آرائنا الدينية، أكثر من آرائنا في الفيزياء أو علم الهندسة»⁽⁶⁾. والواقع، أن ليلاند سيعبر وعلى نحو أكثر تباهاً عن المشاعر نفسها التي كانت قد صَنَعَتْ جيفرسون بأنه كافر. وفي أعقاب التصريح المثير والمُشين الذي أدلى به الشخص الأخير عام 1784 - «لن يضيرني لو قام جاري بالقول إن هناك عشرين إلهاً، أو لا يوجد أي منها. فلن يجرِّدني ذلك من مالي أو يكسر رجلي»⁽⁷⁾ - وتضيف كراسة ليلاند التي كتبها عام

= كوتش وليام بيدين (نيويورك: المكتبة الحديثة، 1998)، 255.

(1) ليلاند، كتابات، 182.

(2) جيفرسون، ملاحظات حول فرجينيا، في حياة وكتابات مختارة، 255.

(3) ليلاند، كتابات، 182.

(4) جيفرسون، ملاحظات حول فرجينيا، في حياة وكتابات مختارة، 255-256.

(5) ليلاند، كتابات، 184.

(6) أوراق توماس جيفرسون، 3: 545-546.

(7) جيفرسون، ملاحظات حول فرجينيا، في حياة وكتابات مختارة، 254.

1791 من الفرص الدينية أكثر وتضع على نحو واضح التوحيدية على قدم المساواة مع عبادة آلهة عدة أو من دون عبادة أي إله: «لندع أي إنسان يتحدث بشكل حر من دون خوف، ويعتق المبدأ الذي يؤمن به، وأن يتعبد وفق دينه، إلهاً واحداً، ثلاثة آلهة، ولا أي إله، أو عشرين إلهاً، ولتترك الحكومة تقوم بحمايته في ذلك»⁽¹⁾.

ويبرز التضمين الشامل حين يناقش أن أشكال الدين الرسمية المسيحية والإسلامية والوثنية هي خاطئة: «الاعتراض العام، بأن الجزء الجاهل من المجتمع لا يمتلك القدرة على المحاكمة بنفسه، يدعم التسلسل الهرمي البابوي، والبروتستانت جميعاً، هذا بالإضافة إلى المؤسسات التركية والوثنية من حيث الفكرة»⁽²⁾.

لم يكن ليلاند بعيداً من إرباك التحاملات الدينية والنزعة المحلية لسلطات كونكتكت من خلال إبراز أنها أوقفت تشجيع الهجرة الأجنبية. وفي عملية إثباته كيفية تثبيط الشهادات للهجرة، فإنه يتزلق أيضاً إلى دور قصير الظهور في المشهد مع بطله جيفرسون، مشيراً إليه ببساطة بصفته «عضواً في الكنيسة الأسقفية»:

كم يجب أن يكون الأمر مميتاً بالنسبة إلى الأجانب، وكم هو بعيد من أن يكون توفيقاً للمواطنين في الولايات المتحدة، ذلك أنهم حين يأتون إلى كونكتكت للإقامة فيها، عليهم أن يخضعوا لدين كونكتكت، أو يبرزوا شهادتهم؟ هل يبدو هذا كأنه حرية دينية أو صداقة إنسانية؟ لنفرض أن ذلك الإنسان، الذي لا يحتاج إلى ذكر اسمه، ذلك الذي يملأ كل قلب أميركي بالسعادة والرغبة، عليه أن ينتقل إلى كونكتكت من أجل صحته، أو لأي سبب آخر، يا لها من فضيحة ستكون بالنسبة إلى الدولة، أن تفرض عليه ضريبة... إلا إذا أبرز شهادة، ليقول لهم إنه كان عضواً في الكنيسة الأسقفية⁽³⁾.

قادت تأملات كهذه ليلاند للتوصل إلى نتيجة يمدح فيها التعديل الأول للدستور الفيدرالي، والمادة السادسة، والفقرة الثالثة، على التوالي، والتي تُحرّم على الكونغرس

(1) ليلاند، كتابات، 184. أنهم ليلاند «بالتزوير» من إدوين غوستاد، أقسم على مذبح الله: سيرة ذاتية دينية لتوماس جيفرسون (غراند رابلز، ميشيغان: وليم ب. إردمز، 1996) 202-203؛ في المقابل، «حين اقتبس جيفرسون من جون ليلاند...». فعلياً، العكس كان الصحيح؛ انظر فرانك لامبرت، الآباء المؤسسون ومكانة الدين في أميركا (برينستون: منشورات جامعة برينستون، 2003)، 281؛ كيد، إله الحرية، 176-177؛ راغوستا، معين لا يتضرب للحرية، 146.

(2) ليلاند، كتابات، 185.

(3) المصدر نفسه، 191.

قطعاً أن يُؤسس لأي نوع من أنواع الدين، أو يطلب أي اختبار ديني لتأهيل أي موظف لأي دائرة من دوائر الحكومة الفيدرالية. إن جمال حكومة بلده (في مقابل حكومة كونكتكت)، يؤكد ليلاند، يكمن في ضمانتها القانونية للتضمنين الشامل: «ليكن الرجل وثنيًا، أو تركيًا، أو يهوديًا، أو مسيحيًا، فإن من حقه التقدم إلى وظيفة في تلك الحكومة»⁽¹⁾.

على الرغم من إبطال العمل بقانون الشهادة الجديد في كونكتكت بعد معركة استمرت ستة أشهر شنها ليلاند مع منشقين آخرين، فإنه سيتابع دفاعه عن حقوق المعتقدانيين في الولاية، ملقيًا خطبة في جمع منهم على أدراج مجلس الولاية عام 1794. وكما هو شأنه دائمًا، تحدّث مدافعًا عن حقوق الفرد في العبادة من دون تدخّل الحكومة⁽²⁾. ولم تقم كونكتكت رسميًا بإلغاء البروتستانتية الطائفية حتى عام 1818، إذ قرر الاستغناء عن ذلك من طريق التصويت بعدد بلغ 13,918 صوتًا مقابل 12,361⁽³⁾. ففي ماستشوستس موطن ليلاند، الذي كان المعقل الرئيس للبيورتانيين، فإن عمله سيستغرق منه وقتًا أطول.

إدانة مؤسسة الدين البروتستانتية في ماستشوستس، 1794

سأل ليلاند سؤالًا إنشائيًا بعد ثلاث سنوات في مقالته «اليانكي الجاسوس»⁽⁴⁾: «ما رأيك بدستور ماستشوستس؟» وكان جوابه: «إنه يمثل أداءً جيدًا أفضل ما يمكن توقعه في ولاية يسود فيها التعصب والحماسة الدينية إلى حد كبير»⁽⁵⁾. واعترض ليلاند على مواد عدة في مشروع قانون الحقوق عام 1780 في الولاية استنادًا إلى أنها تتدخل في الدين وأنها تُميّز ليس بين المعتقدانيين فحسب، بل بين الربوبيين، والوثنيين، والمسلمين، واليهود، والكاثوليك⁽⁶⁾.

وكتب، من خلال شرحه للمادة الثانية لدستور ماستشوستس، بأن: «من حق الناس

(1) المرجع السابق؛ راغوستا، معين لا ينضب للحرية، 144.

(2) غرين، الحرية الدينية، 287-288. نشر ليلاند في ما بعد أقوال سياسية مهمة عدة يهاجم فيها دستور ولاية كونكتكت، بما في ذلك «تفتح من الجذر»، موعظة يومية سريعة معتادة، وفي عام 1803، «فإن تروم يخفض قبعته دفعة واحدة»، انظر ليلاند، كتابات، 423-329.

(3) غرين، الحرية الدينية، 376؛ لامبرت، الآباء المؤسسون، 285.

(4) ليلاند، «اليانكي الجاسوس»، في كتابات، 213.

(5) ليلاند، كتابات، 229؛ هوف، «كم يبلغ علو الجدار؟»، 357-394.

(6) بروك، قلب الكومنولث، 172-188؛ انظر أيضًا تشارلز ب. هانسون، فضيلة ضرورة: الأصول العملية للحرية الدينية في نيو إنغلند (تشارلتزفيل، منشورات جامعة فرجينيا، 1998)، 205-208.

كلهم وواجبهم، وفي مناسبات معينة، القيام بعبادة الذات الأسمى علناً (مضيفاً بأن «هذه المادة يمكن أن تُقرأ على نحو مقبول في مبادئ دينية أكثر من ظهورها في دستور الولاية وأن تنسجم مع أقوال منبر الوعظ في الكنيسة أكثر من دستور الولاية»⁽¹⁾). وشرح بأن التشريع الأساسي يمكن أن يُجبر الوثنيين، الذين «حين يسمعون أن واجبهم عبادة الذات الإلهية الواحدة فقط، وأن عليهم في النهاية رفض الآلهة الأخرى التي تعلموا عبادتها». واختتم ذلك قائلاً: «هنا عليهم إما أن يستغفروا عن ضمائرهم، أو أن يخرقوا القانون». وتناول ليلاند حالة مشابهة تخص المصاعب التي يتعرض لها الشخص الربوبي «الذي يعتقد أن الأديان كلها غش، تدفع إما إلى «التصرف بنفاق أو إغفال القانون الأعلى للدولة». وبصفته رجل دين، كان يعتقد على نحو واثق أن «من واجب الرجال، والنساء أيضاً، أن يعبدوا الله علناً، لكنه اعترض بقوة أيضاً على قيام الحكومة بفرض هذا الواجب، وهذا الرأي الذي أصرَّ عليه كان منسجماً مع سابقة مسيحية: «إلى أن يُعطى رأي في العهد الجديد، أن يسوع، أو حواريه، أعطوا أوامر بناء على ذلك إلى حكام هذا العالم». واستبدل حكمة الكتاب المقدس بحكمة جيفرسون، شارحاً قوله مرة ثانية: «إن كان الإنسان يعبد إلهاً، أو ثلاثة، أو عشرين، أو لا إله - وإن كان يؤدي عبادته في يوم، أو أسبوع، أو سبعة أيام، أو لا يؤدي ذلك أبداً - ففي أي جانب يؤدي ذلك الحياة، أو الحرية، أو ما يخص الآخرين؟»⁽²⁾.

وجد ليلاند المادة الثالثة، من مشروع قانون الحقوق، أنها ليست أقل إهانة. فهي تمنح المشرع «قوة لفرض وللمطالبة» بضرائب لتدعيم «الوعاظ البروتستانت»⁽³⁾. وقبل أكثر

(1) ليلاند، كتابات، 220. المادة الثانية، في الأصل، تنص، «إنه لمن حق بالإضافة إلى واجب كل الناس في المجتمع، القيام علناً، في أوقات محددة، أن يعبدوا الذات الأسمى، الخالق العظيم الحامي لهذا الكون. ويجب عدم إيذاء أي شخص، أو مضايقته، أو تقييده، في شخصه، أو حريته أو سكنه، لعبادته الله بالطريقة والوقت المناسبين تماماً وفق مقتضيات ضميره الخاص؛ أو لإقراعه الديني بعواطفه؛ وذلك شرط ألا يشوش السلم العام، أو يحول دون قيام الآخرين بعبادتهم الدينية»؛ في عمل فرانيس نيوتن ثورب، إعداد، الدستوران في الولاية والفيديرالي، والوثائق الاستعمارية، والقوانين الدستورية الأخرى في الولايات، والأقاليم والمستعمرات الآن ومستقبلاً التي تشكل الولايات المتحدة الأمريكية، المجلد 7 واشنطن العاصمة: مكتب الولايات المتحدة الحكومي للطباعة، (1909)، 3: 1889.

(2) ليلاند، كتابات، 221-223.

(3) المصدر نفسه، 221، 223. بيان الحقوق، المادة الثالثة، تنص، جزئياً، «لهذا، لتعزيز سعادة الناس في الكومنولث، ولضمان النظام الصالح والمحافظة على حكومتهم، لهم الحق في منح هيتهم التشريعية القوة للتحويل والمطالبة، في أن تقوم الهيئة التشريعية، من وقت إلى آخر، بتحويل ومطالبة الكثير من البلدات، والأبرشيات، والضواحي، وهيئات سياسية أخرى، أو جمعيات دينية، أن تنجز التدابير الملائمة، على نفقتهم الخاصة، من أجل مؤسسة عامة لعبادة الإله، ومن أجل دعم ورعاية معلمي التقوى، والدين، والأخلاق، البروتستانت العاملين في الحالات =

من عقدين من الزمن، تحدّثت مذكرة واعتراض ماديسون على نحو ناجح ممارسات ولاية فرجينيا التي تدعم النزعة الإنغليكانية. لكن دعم رجال الدين البروتستانت فقط كان لا يزال عمومًا حالة تدخّل رسمية إشكالية في الدين. فقد قام المعمداني الإنجيلي بتبني قضية رجال الدين من غير البروتستانت كلهم:

ليس على الوثنيين، والأتراك، واليهود أن يعطوا من أجل لا شيء؛ لكن البابويين، هؤلاء المسيحيين الرائعين، لا يمكنهم الحصول على إعانة من أجل وعظهم من خلال الكومنولث عندهم. إذ يجب إما دعم مثل هؤلاء الوعاظ طواعية، أو أن يُعولوا على أنفسهم، أو أن يتضوروا جوعًا. فهل هذه سياسة صالحة؟ أيجب أن تحظى طائفة بالمميزات على حساب الطوائف الأخرى؟ ألا يجب على الحكومة حماية جميع صنوف الناس، وصنوف الأديان كلها، من دون أن تُظهر أقل درجة من الانحياز؟⁽¹⁾.

أخذت موضوعاته المألوفة بالتكاثر: التفضيل الضار لدين على آخر، مع النتائج المعروفة - «ألم يمتلك العالم ما يكفي من البراهين عن الوقاحة والقسوة من جراء تفضيل اليهودي على الوثني، أو التركي، أو المسيحي؛ أو تفضيل المسيحي على أي واحد منهم؟» وفي النهاية، أضاف أن حكمة الأفراد المُحكّمين لا تأتي بالمعتقدات الروحية بل بالفضائل المدنية: «لماذا يجب أن يُنفى رجل، أو أن يلحق العار بأي زوجة، لكون أي منهم يهوديًا أو تركيًا أو وثنيًا، أو مسيحيًا من أي طائفة، في حين أن مواهبه وصدقه بصفته مواطنًا يخولانه حيابة ثقة الجمهور»⁽²⁾.

وكان جزء آخر من المادة الثالثة أكثر شمولاً، يُحدد «كل طائفة من الطوائف المسيحية» كونها «في ظل حماية القانون». لكن هذا أثار ليلاند أيضًا، الذي طلب أن تُعدّل بحيث تصبح «كل الناس عوضًا عن كل طائفة من الطوائف المسيحية»⁽³⁾. ولم يستطع أيضًا تجنب الاعتراض على أنه فقط الذين يُقرّون ذاتيًا أنهم مسيحيون يمكن اختيارهم للطوائف

= كلها حيث لا تجري مثل هذه التدابير بشكل تطوعي»؛ في كتاب ثورب، الدستوران في الولاية والفيدرالي، 3: 1890-1889.

(1) ليلاند، كتابات، 223-224.

(2) المصدر نفسه، 224.

(3) المصدر نفسه، 226.

الحكومية في الولاية التي يقطنونها. ويمكن أن تُقرأ لغته الدستورية القابلة للتعديل على هذا النحو:

لمنع الشرور التي سببتها المؤسسات الدينية حتى الآن في العالم، ومن أجل الحفاظ على التميز المناسب بين الدين والسياسة، لا يُطلب أبداً أي اختبار ديني بصفته مؤهلاً لأي موظف، في أي دائرة حكومية؛ ولن يقوم المشرع، في ظل هذا الدستور، بتأسيس أي دين بالقانون، أو إعطاء أي طائفة تفضيلاً على أخرى، أو إجبار أي رجل في الكومنولث أن يتخلى عن ملكيته من أجل تعزيز العبادة الدينية، أو إعانة قساوسة الإنجيل⁽¹⁾.

والواقع، أن ليلاند كان مصمماً على تغيير دستور ولايته بحيث إنه قرر في النهاية أن يُرشح نفسه لمنصب. ولكن قبل ذلك بوقت طويل، قام بزيارة لتوماس جيفرسون، الرجل الذي تأثر بأفكاره على نحو عميق.

ليلاند يهدي جيفرسون «جينة عملاقة»

ومذكّرة من معمدانيّ دانبري في كوتكتكت، 1802

أثبت جون ليلاند ومعمدانيّ تشيشير في ماستشوستس ولاءهم للرئيس الجديد بتقديم هدية استثنائية. ففي اليوم الأول من عام 1802، أهدى ليلاند البيت الأبيض ما أصبح يُعرف شعبياً آنذاك بوصفه «الجينة العملاقة». وقد نُقلت هذه الجينة التي تزن 1,235 رطلاً إنكليزيّاً بواسطة «المزلجة والمركب والعربة»، محدثة «إثارة» تواردها الصحف كثيراً⁽²⁾. كما كتب الناس في تشيشير قصيدة مطولة، متضمنة بركة تشملهم أيضاً، وتشمل عملهم والمُتسلّم المحترم:

بَارِكْ اللهم هذه الجينة - وبارك بفضلك الصانعين، والمانحين - الكرماء - الصالحين والطيبين والمستقيمين، والمُهدى إليه - الكبير الذي ليس له نظير⁽³⁾.

وتُعظّم الرسالة، التي قدّمها ليلاند إلى جيفرسون، والموقّعة من «لجنة تشيشير»

(1) المرجع نفسه، 229.

(2) باسلي، «الجينة»، 34، يصف «المشاعر» في صحف القرن الثامن عشر.

(3) بارتفيلد، «جون ليلاند»، 154؛ أوراق توماس جيفرسون، 36: 406.

والمؤرخة في 30 كانون الأول/ ديسمبر 1801، أيضًا الجهد الفضيل «للمزارعين الأحرار، والمساعدة الطوعية الحسنة لزوجاتهم وبناتهم، من دون أي مساعدة ولو من عبد واحد»⁽¹⁾. (كان صنع الجبنة في أميركا في القرن الثامن عشر من الأعمال العادية للنساء)⁽²⁾. ومما يجدر مَدْحُهُ «الملاحح الحسنة» للدستور الوطني، من بينها «منع الاختبارات الدينية، للحيلولة دون نشوء أي تسلسل هرمي». ولو لم يكتب ليلاند هذه الكلمات، فإنه من المؤكد وافق عليها، وعلى توصيف الرسالة لجيفرسون كونه المرشح الأفضل من الله: «لكننا نصدّق الحاكم الأعلى للكون، الذي ينهض بالرجال كي ينجزوا أحداثًا عظيمة، فقد نهض بجيفرسون في هذه الأيام الحاسمة، كي يدافع عن التيار الجمهوري ويحبط محاولات الأرستقراطية»⁽³⁾.

كان ليلاند وقتئذٍ قد أهدى جيفرسون هدية أكثر قيمة من سابقتها: وهي أصوات الناخبين جميعًا ما عدا صوت رجل واحد في تشيشير⁽⁴⁾. (وهي قصة موجودة، أكدتها حفيدة ليلاند، وأن ورقة التصويت الوحيدة أعطيت لابن المنطقة الفيدرالي جون آدامز، وقد وضعت جانبًا لأنه افترض أنها كانت معطاة بالخطأ). وقد كانت دروس ليلاند الوعظية، ومقالاته المنشورة، ونشاطه السياسي مؤثرة على نحو عميق في رعيّته وخارجها. وبعد الانتخاب البالغ الأهمية عام 1800، عمل ليلاند على إخضاع أتباعه المعمدانين، وفي النهاية، مقاطعة بيركشاير كلها لاعتناق أفكار جيفرسون وحزبه. وقد استمر هذا الدعم السياسي مدة عقود على الرغم من السيادة الفيدرالية والمشاعر المعادية لجيفرسون في بقية أرجاء ماستشوستس⁽⁵⁾.

لاحظ الرئيس، في رسالة خاصة، في الأول من كانون الثاني/ يناير، أن الجبنة «جُلِبَت» وحَسَبَ وزنها وحجمها بدقة. وفهم جيفرسون جيدًا سبب دعمهم له؛ وذلك لكونهم أقلية مُضْطَهَدَةٌ. واختتم رسالته بذلك أن الهدية كانت «فورة نزعة جمهورية في ولاية كانت تحت اضطهاد شديد». وأضاف بشكل متفائل أن «ثمة توقعًا سريعًا يرى ولايات نيو إنغلند

(1) (من لجنة تشيشير، ماستشوستس، 30 كانون الأول 1801، أوراق توماس جيفرسون، 3: 249.

(2) باسلي، «الجبنة»، 47.

(3) (من لجنة تشيشير، ماستشوستس، 36: 249.

(4) باسلي، «الجبنة»، 45؛ دريسباخ، «السيد جيفرسون»، 743-745؛ أوبريغ «ملاحظة إعدادية»، أوراق توماس جيفرسون، 36: 246-249.

(5) باترفيلد، «جرن ليلاند»، 214-218.

تلتف حول مبادئها القديمة؛ يستثني دائماً الملكيين والكهنة، الذين لا يغيب عن أنظارهم التحالف الطبيعي بين تاج الملك وتاج الأسقف»⁽¹⁾.

وفي الزيارة نفسها، نقل ليلاند إلى جيفرسون رسالة من إخوته في الدين في دانبري في كونكتكت⁽²⁾. وتحدد هذه الرسالة الآراء المعمدانية فيما يخص فصل الحكومة عن الدين، في امثال كامل لرؤية مؤسسي الطائفة الدينية بعد انقضاء قرن من الزمن، مع تردد لأصدقاء مواقع جيفرسون التي اتخذها منذ زمن طويل، والتي عرّفها ليلاند جيداً خلال الأيام التي أمضاها في فرجينيا.

صرح معمدانيو دانبري، «إن عواطفنا هي على نحو منتظم إلى جانب الحرية الدينية - وأن الدين في الأوقات والأماكن كلها هو مسألة بين الإله والأفراد - يجب ألا يعاني إنسان في اسمه أو شخصه أو تأثيراته بسبب آرائه الدينية - وأن القوة المشروعة للحكومة المدنية يجب ألا تمتد أكثر من محاسبة الإنسان الذي يتعدى على جاره»⁽³⁾.

ومن خلال وصفهم الغبن الرسمي الذي عانى منهم المعمدانيون في كونكتكت، شرحوا أن «الميزات الدينية التي نتمتع بها (بصفتنا جزءاً ثانوياً في الولاية) نتمتع بها كأنها مئة ممنوحة، وليس بصفتها حقوقاً غير قابلة للمصادرة، وهذه المِنَن التي نلتقاها على حساب اعتراف مهين، لا تنسجم مع حقوق الرجال الأحرار». وهم يعرفون حق المعرفة أن «الحكومة الوطنية لا يمكنها تدمير قوانين كل ولاية»، لكنهم كانوا يتطلعون مع ذلك إلى الفَرَج بالاقتراء: «إن آمالنا قوية بأن عواطف رئيسنا المحبوب، والتي كان لها تأثيرها اللطيف سابقاً، مثل أشعة الشمس المضيئة، ستشرق وتُعَمِّ هذه الولايات كافة والعالم قاطبة حتى يتم تدمير التسلسل الهرمي والطغيان على وجه الأرض»⁽⁴⁾.

تتضمن ردة فعل جيفرسون الكبرى الكلمات الشهيرة الآن التي تحدد فهمه للتعديل

(1) «توماس جيفرسون إلى جون ويلس إيبس»، 1 كانون الثاني 1802، أوراق توماس جيفرسون، 36: 261. وزن جيفرسون الجينة فوجدها 1، 230 رطلاً إنكليزياً.

(2) باسلي، «الجينة»، 36: أوبريغ، «ملاحظة إعدادية، أوراق توماس جيفرسون، 36: 253.

(3) «رسالة من رابطة المعمدانيين في دانبري إلى توماس جيفرسون»، 7 تشرين الأول 1801، في حقوق الضمير المقدسة: قراءات مختارة في العلاقات بين الكنيسة والدولة في التأسيس الأميركي، إعداد، دانييل ل. دريسباخ ومارك ديفيد هول (إنديانابوليس: ليبرتي فاند، 2009)، 526.

(4) المصدر نفسه؛ لامبرت، الآباء المؤسسون، 284-285.

الأول بصفته «جدار فصل بين الكنيسة والدولة»⁽¹⁾. (في النسخة الأولى سُمِّي «جدار فصل أزلي»)⁽²⁾. قدمت إجابة جيفرسون فرصة للدفاع عن معارضته الدائمة لتدخل الحكومة في شؤون الدين، وهذا مبدأ أساسي اعتنقه المعمدانيون أيضًا. لقد كانت مناسبة تستأهل إعادة صوغ ما كان يعتقد بأنه صحيح دائمًا:

أعتقد معكم أن الدين مسألة تقع بين الإنسان وربه فحسب، وأنه ليس مدينًا بحساب لأحد في دينه وعبادته، وأن القوى المشروعة للحكومة تتناول الأفعال فحسب، لا الآراء، إنني أتأمل باحترام كامل ذلك الفعل للشعب الأميركي كله الذي يُصرِّح بأن هيتهم التشريعية عليها «الآ تضع قانونًا بخصوص مؤسسة دينية، أو منع الممارسة الحرة الناجمة من ذلك»، بهذا تبني جدار فصل بين الكنيسة والدولة. وخلال الالتصاق بهذا التعبير عن الإرادة العليا للأمة لمصلحة حقوق الضمير، سأرى بقناعة صادقة تقدُّم تلك العواطف التي تميل باتجاه إعادة الحقوق الطبيعية كلها للإنسان، مقتنعًا أن ليس له حق طبيعي يتعارض مع واجباته الاجتماعية⁽³⁾.

وقام جيفرسون بعمل مُشرَّف بحضوره عِظة في الكنيسة وعظ فيها ليلاند مجلسي الكونغرس في الثالث من كانون الثاني/يناير 1802. وراحت كلمات الشكر تساب على لسانه، لكننا نعلم أنه اختار كلمات من الكتاب المقدس «وانظروا شخصًا أعظم من سليمان هنا»⁽⁴⁾. وقد أثارت أنشودة التسبيح هذه غيظ الشاهد الوحيد الذي كتب عن الموعظة، عضو المجلس مانسيه كاتلر. كان كاتلر، الفيدرالي من ماستشوستس، قسًا طائفيًا أيضًا، جرح مشاعره ما فهم أنه غياب انضباط ليلاند وهو يخطب على المنبر⁽⁵⁾. أي الطريقة التي راح بها معمداني «يصيح بصوتٍ مدوّ، ونغمة مروّعة، وتكشيرات مخيفة، وإشارات مبالغ فيها»⁽⁶⁾. (ومما يدعو للسخرية، في أثناء وجوده في فرجينيا، كان ليلاند يحاول توجيه زملائه المعمدانيين من الوعاظ حول الآثار المزعجة الناجمة عن عروض

(1) باسلي، «الجنة»، 3، يؤكد أهمية اليوم.

(2) «مسودات جواب إلى رابطة المعمدانيين في دانبري»، في أو قبل 31 كانون الأول 1801، أوراق توماس جيفرسون، 36: 255 رقم 2. الأحرف المائلة من عندي.

(3) «إلى رابطة المعمدانيين في دانبري»، كانون الثاني 1802، أوراق توماس جيفرسون، 36: 258.

(4) باترفيلد، «جون ليلاند»، 226.

(5) المصدر نفسه، 226-227.

(6) مقتبس من المصدر نفسه، 226.

كهذه، أي ما أطلق عليه «النغمات الغريبة، والصيحات المقرفة، والإرشادات الخرقاء»؛ وكان يتشاور معهم كي يجعل «تقواهم تصبح أكثر عقلانية»⁽¹⁾. لكن كاتلر كان أكثر قسوة بخصوص محتوى الخطبة من أسلوبها، سمسرة الفاحشة لجيفرسون، العدو المفترض للدين البروتستانتي الحقيقي:

كان يظهر إما الخزي أو الضحك في تعبيرات وجهه كلها. إهانة كهذه للدين، وليوم العطلة المقدّس، وللحشمة العامة، شيء مؤلم للغاية لكل ذي عقل، يُفكر بين الموجودين. لكن ذلك يلبي الهدف المنشود دومًا للديموقراطيين، في رؤية الدين معروضًا بأكثر الطرائق استدعاءً للضحك⁽²⁾.

وقد سجل جيفرسون أن ليلاند حضر إلى البيت الأبيض آخر مرة في الرابع من كانون الثاني/يناير، عندما قام الرئيس بدفع مئتي دولار للوعاظ؛ لأنه لا يستطيع أخلاقيًا قبول اللجنة كهدية شخصية له⁽³⁾. وسيقوم بالطبع جيفرسون وأشخاص آخرون بأكل اللجنة العملاقة، «على شكل قطع مشذبة من أطرافها أحيانًا بسبب العفن، وذلك على الأقل لمدة سنتين»⁽⁴⁾. إن فكرة «جدار فصل بين الكنيسة والدولة» سيستمر بالطبع حتى فترة أطول، مع أن جيفرسون وليلاند سيظلان مُختلفين حول ضرورته.

لم يوفر ليلاند أي مدح لجيفرسون في أيام انتخابه «إن هذا الجهد للعبقرية الأميركية، قدّم رجل الشعب، المدافع عن حقوق الإنسان وحقوق الضمير، كي يشغل كرسي الولاية، والذي صرخ عاليًا في خطبة التدشين: «أميركا، كوني حرة، وكوني سعيدة، واحرسي حقوقك، ولا تتركها لمزاجية الموظفين»⁽⁵⁾. وبعد أكثر من عقدين من الزمن، ظل ليلاند ينشد مدائح لجيفرسون، وفي الرابع من آذار/مارس 1813، خاطب أبناء الحرية في تشيشير، مُذكرًا إياهم: «إنكم تجتمعون للاحتفال بذكرى تنصيب الرجل الذي أنقذ بلده من لعنة الاستبداد»، الرجل الذي جسد «تراكمًا من حرياتنا، واختطف الدمستور من براثن

(1) مقتبس من المرجع السابق، 170-171.

(2) مقتبس من المصدر نفسه، 226-227.

(3) المصدر نفسه، 227.

(4) باسلي، «الجنة»، 80.

(5) ليلاند، كتابات، 225.

أعدائه، وأدار الحكومة باتجاهها الطبيعي⁽¹⁾. لم تتغير عواطف ليلاند في غضون ذلك حيال هذا البطل، لكن توقعاته أن جيفرسون يمكن أن ينقل معمدانتي ماستشوستس من اضطهادهم القانوني قد تضاءلت. وكان هذا الناشط الإنجيلي قد قرر سابقاً في عام 1811 أنه من أجل إحداث تغيير عليه أن يسعى نفسه من أجل شغل منصب.

خطبة ليلاند بصفته ممثلاً منتخباً إلى هيئة ماستشوستس التشريعية، 1811

فاز جون ليلاند بمقعده في هيئة ماستشوستس التشريعية عام 1811. فقد ظهرت أمام المعمدانين قضية جديدة يخافونها وذلك أن تُفرض عليهم ضرائب لدعم القساوسة الطائفيين. وسبب هذا الذعر هو قرار محكمة أصدره رئيس قضاة الولاية عام 1810 يصرح فيه بأن «المجتمعات غير المتشكلة»، مثل المعمدانين، لا تقودها سلطات دينية شرعية⁽²⁾، ويُعدّ قرار المحكمة بوضع حدٍّ للإعفاء من الشهادة: أي إن الضرائب المعمدانية ستُفرض تلقائياً من أجل دعم الدين الطائفي الرسمي. وحين تسنّم منصبه، اتخذ ليلاند خطوة سريعة كي يضمن ألا يحدث هذا. وخلال أشهر قليلة فقط، نجح في إقرار «قانون الحرية الدينية» في حزيران/يونيو 1811، الذي يسمح بإعطاء عفو لكل التجمعات البروتستانتية المتفرقة إعفاءً من دفع ضرائب للطائفيين⁽³⁾. بالنسبة إلى المعمدانين، كان هذا نهاية إحباط عانا منه كثيراً.

كانت خطبة ليلاند أمام الهيئة التشريعية عام 1811 موجهة بجرأة نحو دستور الولاية ونحو تدخل الحكومة في مسائل الدين عمومًا:

فمن شكل الدستور، ومن معرفة تلك الأيام أيضًا، لم يكن هناك شك، في أن غالبية واضحة اعتقدت أن الواجبات الدينية يجب أن تتمازج في ميثاق مدني - أن المسيحية البروتستانتية هي أفضل دين في العالم - وأنه يجب إجبار الناس، بالقانون، أن يدعموه بالمال، بصفته مؤسسة ضرورية لمصلحة الكيان السياسي، إلا إذا قاموا بهذا طوعية. في حين أن هناك أقلية محترمة، ثابتة على نحو معادل في إيمانها بقدسية المسيحية، ولا تزال بروتستانتية في أفكارها، فهمت ذلك بأنه

(1) المرجع السابق، 373.

(2) باترفيلد، «جون ليلاند»، 212-213.

(3) ليلاند، كتابات، 213.

إجراءً متوافقاً من جانب الهيئة التشريعية، كما هي حال البابا، حين يتحكم في الضمائر، أو يتدخل في شكل المسيحية أو دعمها. وهذه الأقلية، سيدي الرئيس، كانت سابقاً، وما زالت تعتقد أن الدين مسألة بين الأفراد وربهم - حق لا يمكن إقصاؤه - وهذه مادة ليست من ضمن صلاحية الحكومة المدنية، وليست في أي حال من الأحوال خاضعة لسيطرتها... فمثل هذه المجتمعات كلها من المسيحيين البروتستانت، يتواضعون على نحو مناسب بأنفسهم بصفاتهم مواطنين مسالمين، لن يفرضوا قانوناً لدعم المعلمين أو عبادة أي مجتمع آخر⁽¹⁾.

لم يردّد ليلاند هنا أصداء قِيم التأسيس الممعداني في دعم الفصل بين الحكومة ومسائل الدين، لكنه تطرّق أيضاً إلى النقاشات التي أجراها ماديسون في مذكرته عام 1785 ضد الدعم الشعبي للدين الإنجيلي في فرجينيا. وكان وضعه غالبية المجلس التشريعي على نحو معادل مع البابا إهانة مقصودة لأولئك الأعضاء الطائفيين الذين عدّوه تقليدياً شخصياً معادياً للمسيح. بيد أن شكوى ليلاند لم تكن طائفية فحسب، بل رفض أيضاً الدعم الحكومي المباشر لأي من رجال الدين، ولا حتى لأولئك الذين يخدمون زملاءه ممثلي الهيئة:

وفقاً لأفضل تقديراتنا، لا نستطيع دفع ضرائب قانونية من أجل خدمات دينية، نزولاً حتى إلى مستوى قسّ ملحق بالهيئة التشريعية. إن هذا يُعزّي المسيحية من جَمالها العُذريّ - جاعلاً من كنائس المسيح مخلوقات دولة - ومحوّلاً سفراء الإنجيل إلى متقاعدي دولة⁽²⁾.

كانت هذه وجهة نظر، لم يوافق عليها بعض الممعدانيين، بمن فيهم إسحق باكوس. فقد كان يؤمن هو وكثيرون بشيء اسمه «التناغم الجميل» بين الدين والحكومة، عبر مساواة بين المسيحية البروتستانتية والحكم الصالح⁽³⁾. متخلياً عن هذا المعيار ومعيار جيفرسون، طالب ليلاند بمبدأ أكثر قطعية بخصوص مبدأ الفصل، جداراً كتومًا لا

(1) المرجع السابق، 353-354.

(2) المصدر نفسه، 355-356.

(3) عبارة المقارنة ومصدرها من وليم ج. ماکوكلن، روح الحرية: كفاح الممعدانيين في نيو إنغلند، 1630-1833 (هانوفر، ن هـ: منشورات جامعة براون/ والمنشورات الجامعية في نيو إنغلند، 1991)، 195.

ينفذ منه المال أو أي شيء آخر⁽¹⁾. وفي هذا كان أقرب إلى لوك وماديسون، معتقداً أنه كان من المفيد للمسيحية ألا تحصل على أي نوع من أنواع الدعم. كان ليلاند مهتماً أكثر ما يمكن، كما كان دائماً، بالتهديد الذي يأتي من الحكومة إلى الدين، لكن العكس لم يكن ليغيب عنه: «دع المسيحية تنتصب على قاعدتها الخاصة، إنها نعمة كبرى أن تحل بين الناس؛ لكننا حين ندمجها في القانون المدني، فإنها ستصبح القسوة الأعظم»⁽²⁾.

وحيث تضغط الأقليات الدينية المحاصرة عادة من أجل مساواتها السياسية وحمايتها فحسب، كان ليلاند يناشد دائماً من أجل حقوق شاملة، مُتخَيِّلاً مجتمعاً متعددًا دينيًا يتمتع الجميع فيه بعضوية كاملة، بما في ذلك المسلمين واليهود - هدف فهم أنه لا يمكن إنجازه إلا تشريعياً:

يجب إصلاح الحكومة، بحيث يصبح الوثنيون والأتراك واليهود والمسيحيون محميين على نحو متساوٍ في حقوقهم. إن حكومة ماستشوستس هي، في الأحوال كافة، متشكلة على نحو مختلف؛ لذا من غير الممكن بالنسبة إلى المحكمة العامة أن تضع الدين في نصابه الصحيح في ضوء الظروف القائمة؛ ويمكن القيام

(1) يميز ماكلوكلن ليلاند بين إسحق باكوس ومعظم المعمدانيين الآخرين، ذاكراً أن ليلاند، «فيما يخص فصل الكنيسة عن الدولة... مثل روجر وليمز، يفضلان الفصل التام، وليس التناغم الجميل [مع المسيحية] مثل باكوس»؛ انظر ماكلوكلن، منشق عن نيو إنغلند، 2: 292؛ إيدون س. غوستاد، «تقليد باكوس - ليلاند»، المؤسسات، 22 (أكتوبر 1959): 131-152. في أي حال، لا يوافق فيليب هامبورغر، الذي يشكك بـ«ليلاند» «صديق جيفرسون وحليفه»، مباشرة ولكن على نحو غير صحيح مع ماكلوكلن حول موقف ليلاند من فصل الكنيسة عن الدولة. يؤكد هامبورغر، «حتى ليلاند، مع ذلك، لم يرغب بشكل واضح في فصل الكنيسة عن الدولة. مع أنه، في نهجه على العلاقة القائمة بين الكنيسة والدولة، استخدم لغة يمكن، بالنظر إلى الأحداث الماضية، أن تبدو قريبة من المطالبة بالفصل، ولم يقم على نحو غير واضح بالابتعاد كثيراً، وبالفعل، فقد طالب على نحو نموذجي بحرية دينية بقيت على نحو صائب ضمن التقاليد المعمدانية والإنجيلية الانشقاقية». انظر فيليب هامبورغر، فصل الكنيسة عن الدولة (كمبردج، ماستشوستس: منشورات جامعة هارفارد، 2000)، الاقتباسات في الصفحات 165 و 169، على التوالي. والواقع، أن ليلاند ربط رؤيته الإنجيلية المعمدانية بخصوص فصل الكنيسة عن الدولة مباشرة بأسلافه المعمدانيين الإنجليز في القرن السابع عشر، أمثال أولئك الذين اعترف بهم توماس هيلويز. ويمثل موقف ليلاند حيال الكنيسة والدولة، والذي لا يمثل غالبية زملائه المعمدانيين، تياراً تاريخياً مهماً في التاريخ المعمداني. وكما يبرهن ريتشارد كاري هوف، في تحديده لموقف هامبورغر، أن ليلاند اختار بصورة كاملة موقفاً حيال فصل الكنيسة عن الدولة يتجاوز موقف توماس جيفرسون، الذي يُبنى جداراً عالياً جداً كهذا للفصل بحيث إنه يغفل دور الدين الحيوي وبخاصة المسيحية في الحفاظ على الحريات الأميركية». انظر هوف، «كم يبلغ علو الجدار؟»، 5. يصف هوف موقف ليلاند بأنه خاطئ. وأنا أؤكد أن فصل ليلاند الكامل، الذي يتبع جيفرسون، هو الذي سمح له أن يتصور مواطنة متساوية سياسياً ومتعددة دينياً للمسلمين، واليهود، والكانوليك بالإضافة إلى آخرين من غير البروتستانت.

(2) ليلاند، كتابات، 356.

بذلك، في أيّ حال، بشكل أفضل مما هو عليه... لهذا سأقوم بنفسي، وفي الوقت المناسب بتقديم تعديل لهذا القانون⁽¹⁾.

وسيقوم ليلاند باقتراح ذلك التعديل، الذي يفصل الدين عن الحكم ويؤسس لمساواة سياسية لكل المؤمنين بصفتها حقاً وليس فضلاً. ولكنه سترك منصبه في ما بعد من دون أن ينجح بإقراره. وظل، خلال وجوده مدة سنتين في منصبه، مقتنعاً بأن مسائل الدين يجب أن تكون بعيدة عن تدخّل الدين، إلى قوله: «إن ضميري ليس طويلاً بما فيه الكفاية كي أصل إلى مستوى مُشرّع. وليس لديّ بينات أن لدى الهيئة التشريعية الإلهام الكافي كي تُشرّع للروح، أو للضمير، أو للأبدية»⁽²⁾.

غير أن ليلاند كان بعيداً من أن يُهزم. ففي عام 1820، اقترح المزيد من التغييرات على دستور الولاية، متصوراً أيضاً مجتمعاً متعددًا دينيًا يتساوى فيه الناس:

الحكومة هي تشكيل لاجتماع أفراد عبر اتفاق متبادل من أجل دفاع وفائدة متبادلين، تحكمها قواعد محددة. وحين تتشكل بصورة صحيحة، فإنها تضم بين ذراعيها الراعيين الوثنيين واليهود والمحمديين والمسيحيين - لا تمنع عن عقيدة دينية وتسمح لأخرى - ولا تبعد أي منها لكونها هرطقية، بل تعزز من الإنسان ذي المواهب والكمال، ولا تنقصى عن دينه - تحمي الجميع من دون تمييز - وتعاقب الإنسان الذي يسيء إلى جاره - بصرف النظر عن دينه ودوافعه مهما كانت. مَنْ غير الطغاة والأوغاد والشياطين يمكنه الاعتراض على هكذا حكومة⁽³⁾.

ومن جديد، أيضاً، نرى الصلة بينه وبين فهم لوك للحكومة كونها ميثاقاً، والترتيبات المدنية التي «تعزز من الإنسان ذي المواهب والكمال، من دون أن تنقصى عن دينه». لقد كانت عاطفة مقنعة حين عبّر عنها سابقاً جيمس إريديل وصامويل جونسون حيال إقرار معاهدة نورث كارولينا. وقد استمال جيفرسون إلى جانبه أيضاً الكثيرين في فرجينيا فيما يتعلق بفكرة أن الدين يجب ألا يسبب أي إعاقات مدنية لأي مواطن أبيض ذكّر حر. وقد أثار ذلك رعب ليلاند؛ لأن ولايته التي يعيش فيها كانت حالة أصعب:

(1) المرجع السابق، 358.

(2) مقتبس من باترفيلد، «جون ليلاند»، 213. رقم 32.

(3) ليلاند، كتابات، 476.

مع هذا، لم يكن المبدأ مُعترفًا به في ماستشوستس. ما كان مطلوبًا اختبار ديني. وقد أعطيت الهيئة التشريعية صلاحيات لسن القوانين لإجبار الناس على دعم معلمي التقوى والأخلاق والدين البروتستانت. في حين أنه لا يمكن تقديم ذلك للمعلمين المسيحيين البابويين كما هي الحال مع البروتستانت. ولا يمكن للوثنيين، واليهود، والأتراك، والربوبيين أن يتقلدوا المناصب، إلا إذا صرَّح أو اشترك بالكذب⁽¹⁾.

وفي تصريح لاحق ضد «شر - الملوك»، أو حقد الحاكم، أو ما يخص «صناعة الكاهن» (الذي يعني به التدخل الكهنوتي في الحكم)، يقدّم ليلاند حالة فرضية من أجل مجتمعه التعددي المثالي، والذي كان يعتقد أنه كان موجودًا سابقًا «في كثير من أجزاء العالم». ويسأل زملاءه المسيحيين أن يتصوروا أنفسهم خاضعين لحكومة يكرهون عقيدتها الدينية الرسمية:

إنها ليست حالة مفترضة فحسب، بل حالة موجودة في الواقع، ففي كثير من أجزاء العالم، يوجد لدى الوثنيين، واليهود، والأتراك، والمسيحيين حدودًا لمستوطناتهم ثابتة ضمن حدود حكومة واحدة. وتتحد هذه الطوائف المتعددة لتشكيل جسدًا سياسيًا واحدًا، من أجل فائدة متبادلة على قدم المساواة من أجل دفاع مشترك. ففي حالة كهذه، ما السبب الذي يمكن أن يُعطى لماذا يجب إجبار آخر ثلاثة على دعم المعبد وعبادة جوبيتر؟ أو لماذا إجبار الطوائف الأخرى على الختان والامتناع عن لحم الخنزير، وغير ذلك؟ أو لماذا يجب على البقية أن يتوجهوا إلى القرآن ويقدّسوا النبي العظيم؟ سيقول كل مسيحي، «هذا الطلب غير معقول وقاس»⁽²⁾.

ومع ذلك، ناشدته المطلقة عن طريق نصحه المسيحيين أن يجعلوا معادلتهم القانونية للأديان الأخرى منسجمة مع القاعدة الذهبية، والتي كان يعتقد أنها تدين النظام السياسي الذي يستند إلى الاختلاف الديني. وبقيامه بذلك قدّم دفاعًا عن الربوبيين، والذين قام أكثر المسيحيين غيرَ على الدين بإدانتهم كونهم كفارًا:

(1) المرجع السابق، 477.

(2) المصدر نفسه، 490.

إن للحالة المذكورة تأثيرات في الولايات المتحدة لكنها ضئيلة، حيث يوجد وثنيون، ويهود، ومحمديون، بأعداد قليلة جدًا؛ لكن، هناك الألوف من الربوبيين، الذين لا يمكن إقناعهم بنزول أي وحي من عند الله إلى الإنسان، إلا بذلك الوحي من الطبيعة؛ وهناك ألوف مؤلفة ممن لا يستطيعون وجدانيًا أن ينضموا إلى أي مجتمع ديني، انطلاقًا من قناعة صادقة في محاكماتهم الخاصة، من أنهم لا يصلحون كي يكونوا أعضاء في الدين المسيحي؛ أو من اعتقادهم أن المجتمعات الدينية التي يعيشون بينها، ليست صحيحة دينيًا⁽¹⁾.

كانت تلك إشارة جديرة بالاهتمام: أن رجلًا كرّس حياته للتبشير بقدسية المسيح ووجود التثليث يدافع الآن عن ضمائر أولئك الذين ينكرون الأمرين معًا، ليس لأنهم ولدوا ضمن ثقافة أجنبية بل من قبيل رفض ما كان آباؤهم يدينون به. كان الربوبيون أكبر بكثير من أي جماعة غير مسيحية، بمن فيهم المسلمون المُتخيلون، وبذلك كانوا إلى حدٍّ كبير أخطر تهديدًا للمجتمع المسيحي بنظر معظم الأميركيين البروتستانت. ويشهد الدفاع عن حقوق هؤلاء على نقاء قناعات ليلاند، نقاء لا يحدُّ منه إلا قصور الفهم.

الدفاع عن المسلمين في أثناء غياب فهم للإسلام وللاديان الأخرى وإدانتها

مثل بطله، لم يفهم ليلاند أو يشجب بشكل متكرر المعتقدات الإسلامية وهو يدافع عن مساواة المسلمين في الحقوق. وقد رأينا كيف، قام بكراسته حول حقوق الضمير، بانتقاد النبي من خلال مقارنته بيسوع اللاعنفي واللاسياسي، متهمًا الأول بنشر الدين بالقوة، وهذا ادعاء مسيحي شائع⁽²⁾. ويؤكد ليلاند بشكل خاطئ مُعتقداً إسلاميًا يقول بقدسية محمد. وخلافًا لجيفرسون، لم يقرأ ليلاند القرآن. ونحن لا يمكننا التأكد من مصادره، لكنه يقدّم «مادة» من هذا الكتاب المقدّس تفيد بالفكرة الغريبة «أن العالم يقف فوق ثور - ويقف الثور فوق حجر كبير - ويستند الحجر إلى كتفي ملاك - ويقف الملاك فوق شيء لا يعلمه إلا الله»⁽³⁾. ولا نعلم إن كان

(1) المرجع السابق. الحروف المائلة من عندي.

(2) المصدر نفسه، 487.

(3) المصدر نفسه، 498.

قد شارك جيفرسون في رأيه الذي يختزل النص المقدس إلى مجرد كتاب في الحقوق⁽¹⁾

ويظل ليلاند يفهم بشكل صحيح أن آيات القرآن كلها «بالنسبة إلى الأتراك تُعدّ مُنزلة من عند الله»⁽²⁾. وكان يعلم أيضًا أن التقويم الإسلامي يبدأ مع «هرب محمد»، أي هجرته أو رحيله من مكة إلى المدينة عام 622 م، التي تشير إلى السنة الإسلامية الأولى. ويلحظ على نحو صحيح في مكان آخر أن المسلمين لا يُسمح لهم بشرب الخمر، مع أنه يعزو إلى اليهود فقط تحريم لحم الخنزير⁽³⁾.

كما رأينا، في عام 1801، أثار ليلاند قضية منح المسلمين الحرية الدينية استنادًا إلى القاعدة الذهبية، التي قام بإعادة صياغتها على نحو مُوسّع، متبعاً مثال أخيه في الدين في القرن السابع عشر، توماس هيلويز: «عامل الناس كما تحب أن يعاملوك». لقد أصرّ فعلاً على أن يقوم المسيحيون بذلك «أو أن يتخلوا عن اسمهم بصفقتهم مسيحيين». ومقابل ذلك، تمنى أيضًا أن تنتشر المعاملة نفسها لتشمل المسيحيين في الإمبراطورية العثمانية وشمال أفريقيا:

إذا كان هناك مسيحيون في تركيا أو الجزائر، ألا يرغبون في التمتع بحرية الضمير من دون قيود؟ ألن يقولوا، في قلوبهم على الأقل، «إننا نرغب في التحرر من دفع الضرائب للكهنة الأتراك ومن دعم الدين التركي، الذي ليس بالنسبة إلينا إلا مجرد ادعاء، وأنه يمكن التعامل معنا بناءً على تصرفاتنا، وفي غضون ذلك نتمتع بإبداء آرائنا الدينية، كحق لا يمكن مصادرتة؟»⁽⁴⁾.

ولم يكن يعرف أنه في العالم الإسلامي يوجد شكل من أشكال التسامح مع المسيحيين واليهود. لكنه فهم بشكل صحيح أن غير المسلمين عليهم أن يدفعوا ضرائب من أجل دعم الدين الإسلامي.

لم يكن رفض ليلاند محددًا على الإطلاق بالإسلام. فمثل جيفرسون، لم يكن يحمل رأيًا عاليًا بخصوص اليهودية أو الكاثوليكية، مع أنه على نحو مماثل أيضًا دافع عن حقوق

(1) المرجع السابق، 187.

(2) المصدر نفسه، 198.

(3) المصدر نفسه، 295.

(4) المصدر نفسه، 251.

المؤمنين بهاتين العقيدتين. وفي أثناء إقامته في فرجينيا، لاحظ ليلاند أن أعداد أي من هذه الجماعات تخوّلها تأسيس مكان للعبادة: «هناك القليل من اليهود، ولكن ليس لديهم كنيس، كما أنه ليس هناك أي كنيسة صغيرة للبابويين»⁽¹⁾. ولعله قابل أشخاصا ينتمون إلى هاتين الأقليتين، لكنه لم يُزوّدنا بتفاصيل عن أي من هذه اللقاءات.

إننا نعرف حق المعرفة أنه كان يرى اليهود كقاتلي الإله، وهذا افتراء مسيحي نموذجي، مُعْتَقَدًا أن «اليهود هم من خطط لقتل [يسوع] - قتلوه ثم علّقه على شجرة؛ كان قصدهم من وراء ذلك الشر، لكن الله قصد الخير»⁽²⁾. وأن الشر الذي قصدوه عَجَلَ من دمار القدس؛ لأنهم قتلوا معًا يسوع المسيح وأنبياءهم أيضًا - واضطهدوا الحواريين - وأغضبوا الله، وكانوا مخالفين للناس جميعًا. وبسبب معارضتهم الحقيقة، وخبثهم المُتَعَمِّد ضد رُسُلهم... جيوش... قتلت هؤلاء المجرمين، وأحرقت مدبنتهم»⁽³⁾. وتنوع إدانة ليلاند للبابا على نحو مماثل القالب البروتستانتي القياسي، ولكن حيث طُلب منه الدفاع عن الأفراد الكاثوليك كان مستعدًا أن يفترق في ذلك عن أخوته في الدين⁽⁴⁾.

وخلال ثلاثينيات القرن التاسع عشر، أذكت الهجرة الأيرلندية المتصاعدة إلى الولايات المتحدة نار المخاوف البروتستانتية والعنف في نهاية المطاف. وفي عام 1834 قام القس المسيحي البروتستانتي ليमान بيشر بإثارة رعايا بوسطن كي يحرقوا دير أورسولين، وهو عبارة عن مدرسة دينية كاثوليكية للبنات في جوار تشارلستون.

لم يستطع ليلاند البقاء صامتًا. وبينما يعترف بحقيقة أن «بعض الناس بيننا أخذوا يُقرّون أنهم يشعرون بخطر كبير حيال انتشار الروم الكاثوليك»، يتابع هجومه على عملية نشر الخوف ضد الكاثوليك عبر البلاد: «يقولون إن هناك ستمئة ألف [كاثوليكي] ضمن حدود الولايات المتحدة؛ وكلهم منشغلون بأعمالهم، مثل دودة تحت لحاء شجرة، لإضعاف حكومتنا الحرة، ولتأسيس تسلسل هرمي بابوي ولكامل الرعب الناجم عن محاكم التفتيش». ويجب ليلاند بصورة واضحة عن نظرية المؤامرة هذه بأنه «ليس هناك إنسان يملك روحًا أميركية، وقلبًا فيه محبة لمؤسساتنا الديمقراطية، سيكون لديه خوف أو

(1) المرجع السابق، 121.

(2) المصدر نفسه، 310.

(3) المصدر نفسه، 404.

(4) المصدر نفسه، 179؛ بخصوص آراء ليلاند حول الكاثوليك، انظر هانسون، الفضيلة الضرورية، 218.

رغبة في إيذاء البابويين». وانطلق مصرّحًا، على نحو مطمئن، أنه لو وصل عدد الكاثوليك إلى مليون، فإنه من غير المحتمل أن يصبحوا أندادًا سواءً «بالولادات أم بالهجرة» لأربعة عشر مليونًا من البروتستانت. أصرّ ليلاند أن للكاثوليك «حريتهم الدينية المضمونة لهم في مؤسساتنا الحكومية، إذ لا يوجد شخص خَيْرَ يمكنه أن يرغب في اضطهادهم كما هو وضعهم في أيرلندا». كما ذكّر الوطنيين الأميركيين، «لقد كان الكاثوليك الفرنسيون مساعدين كبارًا للأميركيين في نضالهم من أجل الاستقلال، (كان لافيت من بينهم)، وأن ننكر عليهم الآن حسن الضيافة من أصدقاء طيبين سيكون جحودًا منقطعًا». وأكد أنه إذا قام الكاثوليك «بإرسال مبشريهم إلى أولئك الذين هم من دين مختلف كي يحولهم عن دينهم، لن يؤدي ذلك إلى شيء أكثر مما يفعله البروتستانت»⁽¹⁾. وعلى خلاف المعتقدانيين الآخرين، لم يكن ليلاند راضيًا عن الشعبية المتزايدة للمجتمعات التبشيرية عمومًا⁽²⁾. وخلافًا للبروتستانت الآخرين أيضًا، اختتم بأنه إذا حقق الكاثوليك على نحو ما أكثرية وطنية، «فإنه يحقّ لهم أن يتسنموا الحكم؛ لأنه لا يوجد إنسان يملك روحًا أميركية سيُنكر ذلك الشعار القائل إن «صوت الغالبية هو صوت الكل»»⁽³⁾.

يجب ألا يصدر أمر رسمي من الحكومة بيوم عطلة مسيحي

«ليس هناك شيء في السماوات المليئة بالنجوم - في الجو، أو في منتجات الأرض، يشير إلى أن يومًا من الأيام السبعة أكثر قدسية من غيره»، نطق ليلاند بهذا الكلام بعد أن تفحص مليًا الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد. ولهذا السبب، قام، بعد أن أذن دعم الحكومة للكنائس الصغيرة الفيدرالية وفي الولاية، برفض حق الحكومة في أن تصدر أمرًا بجعل الأحد يوم عطلة، أو أن تسن قوانين تخص العبادة، أو السلوك، أو عدم نقل البريد في ذلك اليوم:

دع محمدّيّا، ويهوديّّا، ومسيحيّّا يقفون في أي نقطة كانت، وجادلهم في أمر اليوم المقدّس: سيقول المحمدي إنه يوم الجمعة - وسيقف اليهودي مع السبت - وسيدافع المسيحي عن الأحد: لن يتفقوا في الرأي، وستتفرقون وهم مختلفون. سينخذ المسيحي سبيله شرقًا ويسافر حول العالم، ولديه وساوس حول كل يوم أحد كونه

(1) ليلاند، كتابات، 671.

(2) باترفيلد، «جون ليلاند»، 233.

(3) ليلاند، كتابات، 672.

يومًا مقدسًا. ويتخذ المحمدي طريقه غربًا، ومثله المسيحي سيطوف في الأرض، مراقبًا على نحو شديد كل يوم جمعة ويبقى اليهودي ثابتًا، محتفظًا بيوم السبت بحسب الطريقة الموسوية. وبعد مرور وقت يعود المسافران إلى النقطة التي يمكث فيها اليهودي، ولدهشتهم يجدون أن اليوم المقدس من بين هذه الأيام هو اليوم نفسه. فالمسيحي الذي انطلق شرقًا ربح يومًا، والمحمدي الذي رحل غربًا خسر يومًا⁽¹⁾.

وفي عملية تبيان أن المسلم، واليهودي، والمسيحي سيصلون بشكل حتمي إلى المكان نفسه وفي الوقت نفسه، كان ليلاند يأمل في إثبات أن أديانهم على التوالي يمكنها أن تتعايش بعضها مع بعض على الرغم من الاختلافات. لكن التوازن العددي لا يمكن إنجازه ما دامت الحكومة قبلت رسميًا يومًا محددًا في الأسبوع من دون غيره بصفته مقدسًا:

هل ستقوم تلك الطائفة، الأكبر من حيث العدد والطموح؛ بتوجيه سلطة الحكومة نحو التدخل في الأمور، وإجبار الجميع على الخضوع لمعيار واحد، وغرامة، وعقوبة، وحرق كل من لا ينصاع لها؟ دُع كل طائفة تتمتع بحقوقها وحريتها، بحسب الإله الذي يرغبون في عبادته، والأيام التي يمارسون فيها عبادتهم، والطرائق التي يتفقدون بها هذه العبادة⁽²⁾.

إن تقديس الوقت هو من شأن الأديان، وليس على الدولة، أن تقوم بتنفيذه، ومن شأن المؤمن أن يراقب، وهو غير مجبر على ذلك من أي سلطة زمنية.

وبدا ليلاند قادرًا بشكل استثنائي على رؤية الآخرين من غير دينه وتخيلهم والشعور نحوهم - ولم يكن أقل قدرة في جاهزيته أن يتحدى أولئك الذين هم من دينه وأمكنه أن يقلب الحالة رأسًا على عقب، فيسأل البروتستانت: «هل يتعرض البروتستانت في فرنسا للظلم من البابويين قَدَرًا ما يتعرض له البابويين في أيرلندا من البروتستانت؟»⁽³⁾. أو أمكنه أن يعكس صورة المسيحيين عمومًا - «بما أن المسيحية أصبحت قومية الطابع، فإن الأمم المسيحية قد أصبحت قاسية ومتعطشة للدماء بصورة متساوية، وأكثر ظلمًا وغدرًا من الأتراك أو الوثنيين»⁽⁴⁾ - مجبرًا إياهم أن يروا أنفسهم كما يراهم

(1) المرجع السابق، 691.

(2) المصدر نفسه، 428.

(3) المصدر نفسه، 724.

(4) المصدر نفسه، 459.

الآخرون: «اتهم تركي بأي عمل حقير، فإنه سيحب، هل تعتقد أنني سأكذب وأغش كما يفعل المسيحي»⁽¹⁾.

إن إحساس ليلاند بالعدالة كان يزينه تناسق تام: «إن أصنام الوثنيين، وقرآن المسلمين، وتقاليدها خاخامات اليهود، وكتابات الآباء القدامى، ومراسيم المجالس، وأوامر البابوات الشرعية، والعقائد الدينية، وقوانين الشريعة في تعريف الدين وفرضه، هي مثل الأواني الخزفية، قيمتها تكمن فيما تجلبه»⁽²⁾. كان نافذ البصر حيال الأديان كلها على نحو متساوٍ في تدخلها في الحكومة وحيال تدخّل أي حكومة في الدين.

ليلاند ضد العبودية

أقرت اللجنة المعمدانية العامة قرارًا في فرجينيا عام 1789 بأن «العبودية، هي حرمان عنيف من حقوق الطبيعة، وهي لا تنسجم مع الحكم الجمهوري؛ لهذا فإننا نهيب بإخواننا أن يستخدموا الوسائل القانونية كلها، من أجل اقتلاع هذا الشر المخيف من الأرض»⁽³⁾. لقد كان إصرار ليلاند وراء فرض الموافقة على هذا القرار من زملائه المعمدانين، ولكن بحلول عام 1793 رفضوا إعادة تأكيد ذلك؛ لأنهم قرروا ألا يتدخلوا فيما عدّوه مسألة تشريعية⁽⁴⁾.

والآن، حتى المعمدانون في الولايات الجنوبية، الذين استمروا في تحويل العبيد الأفارقة الأميركيين إلى دينهم، رفضوا، باستثناء ليلاند، دعم إلغاء العبودية. وكتب ليلاند، «مع أن ألوان جلودنا مختلفة بشكل ما، فأنا أمل أن ألتقي الكثيرين منكم في السماء؛ حيث ستكون أصواتكم العذبة التي غالبًا ما سحرتني عند سماعها وأدفأت قلبي، وستستخدم باستمرار في مدح إلهنا المشترك»⁽⁵⁾.

كانت نزعة إلغاء العبودية عند ليلاند مطلقة، مثل التزامه بالحرية الدينية؛ وفي هذا تجاوز بطله جيفرسون، الذي حاول إنهاء تجارة العبيد لكنه لم يحرر عبيده كلهم. وفي

(1) المرجع السابق، 503.

(2) المصدر نفسه، 735.

(3) المصدر نفسه، 96-97.

(4) باترفيلد، «جرن ليلاند»، 182-183.

(5) ليلاند، كتابات، 175.

نظر ليلاند، كانت معاملة العبيد الأفارقة، مثل معاملة الأميركيين للسكان الأصليين، هي بشكل صريح وأساسي غير مسيحية:

لأن أمة إسرائيل كان لديها حق إلهي بمنحها أرض كنعان وأمر باستبعاد الوثنيين افترض بعضهم أن للمسيحيين حقًا مساويًا بالاستحواذ على أراضي الهنود وأخذ الزنوج عبيدًا. إنه تعيس ذلك الدين الذي يدعو إلى القسوة والظلم... ولو كانت الأمم المسيحية أممًا من مسيحيين حقًا، فإن هذه الأمور يجب ألا تكون كما هي عليه⁽¹⁾.

وفي شجبه لاحتلال أراضي الأميركيين الأصليين، كان يردد أصدااء عواطف روجر ولیمز حول هذه المسألة، والتي كانت شيئًا استثنائيًا في القرن السابع عشر.

وبقدر ما عدّ العبودية مؤسسة «مدمرة لكل عاطفة إنسانية وخيرة للروح، ومخربة لتلك الحرية الضرورية بصورة مطلقة لجعل العقل الإنساني نبيلًا، كان ليلاند، مثل جيفرسون، غير قادر على تصوّر حلّ بديل قابل للتطوير: مواطنة أفريقية أميركية حرة. وقد اعترف أنه وجد الأمر صعبًا في «تشكيل أي خطة، حتى من خلال فكره، بغية تحرير الأرقاء؛ وبغية كشف الشر، من دون الإشارة إلى طريق للهروب» لم يكن ذلك حلًا⁽²⁾. وفي عام 1789، خاف أيضًا من أي حديث عن حرية للعبيد أن يثير سادتهم فقط فيمنعوا في ظلمهم. وقد سجّل هلعًا شديدًا نجم عن معاملة عبيد عَرَفَهُمْ في فرجينيا⁽³⁾.

ظلّت مسألة العبودية من القضايا الملحة حتى نهاية حياة ليلاند. وسيقوم لاحقًا برفض إقرار خطط معاصرة تدعمها التبشريات البروتستانتية لشحن العبيد المحررين بحرًا إلى ليبيريا لنشر المسيحية هناك. وناقش ليلاند بأن العودة إلى أفريقيا ستؤدي إلى تفتيت عائلات العبيد، لأن الكثيرين ممن عرفهم «تحدّروا من أبوين أميركيين على مر أكثر من عشرة أجيال»⁽⁴⁾. وبهذا توقّع على نحو دقيق ما كان قد حدث للعبد السابق، إبراهيم عبد الرحمن. فقد تحوّل بسرعة إلى الإسلام، بعد أن وافق على نشر المسيحية والتجارة الأميركية فور نزوله إلى ليبيريا، تاركًا وراءه عائلة مبعثرة من غير معين على جانبي المحيط

(1) المرجع السابق، 118.

(2) المصدر نفسه، 173.

(3) المصدر نفسه، 174.

(4) المصدر نفسه، 612.

الأطلسي. وأفضل ما استطاع ليلاند تصوُّره كان إيجاد ولايات للعبيد المحررين «ضمن حدود الولايات الأخرى»⁽¹⁾. مستقبل جريء، ومعزول عنصرياً، كان أفضل ما يمكن لهذا الرجل الذي يتمتع بمخيلة أخلاقية أن يتصوَّره.

جون ليلاند والحقوق الإسلامية بصفتها مثالا أميركياً أعلى

مثل جيفرسون، كتب ليلاند كلمات شاهدة قبره: «هنا يرقد جسد جون ليلاند، الذي عمل جاهداً [سبعة وستين عاماً] على الرقي بالتقوى، والدفاع عن الحقوق المدنية والدينية لجميع البشر»⁽²⁾. ويحيط بالنصب المشيد فوق قبره تشيشير - ماستشوستس على نحو مهيب جبال بيركشير والذي نادراً ما يزوره الناس. وبصورة كاملة، أدان زملاؤه المعمدانيون أكثر الآراء العزيزة على قلب ليلاند: إقامة جدار مطلق يفصل بين الحكومة والدين؛ ومواقفه المعادية للتبشير وتحديد يوم عطلة مقدَّس؛ ونزعة إلغاء العبودية. وقد اتخذ زملاؤه المعمدانيون من هذه الآراء التي شوَّهوا سمعتها دليلاً على «غربة أطواره»⁽³⁾. ولكن فيما يخص دعمه الثابت للحقوق المتساوية للمسلمين، والكاثوليك، واليهود، فإن طائفته أطلقت عليه صفة «عائق»⁽⁴⁾.

وفي تصريحاته المتكررة عن الحكومة الأميركية المثالية، سعى ليلاند من حيث المبدأ والتطبيق «أن يدافع عن الحقوق المدنية والدينية لجميع الناس»، وليس لزملائه البروتستانت فحسب. ويوحي عدم إلغائه أي ذكر في دفاعاته عن العدالة وحقوق المسلمين، الذين لم يكونوا معروفين بعد أنهم يعيشون في أميركا، بتماسك مبادئه وقطعيتها. ولكن ذلك يعكس أيضاً إثماراً ونضجاً معيناً في الأفكار التي تشكلت في الدوائر القليلة جداً في الفكر الأوروبي السائد في القرنين السادس والسابع عشر، في ألا يحقق قوننة شرعية قبل الوصول إلى الولايات المتحدة. وبينما اعتقد لوك أنه يجب التسامح مع المسلمين، ودافع

(1) المرجع السابق، بولاند، «تحول إلى قيصر» 148-149. تحدث جيفرسون عن تحرير العبيد، لكنه خشي من العنف أو «الاضطرابات التي قد لا تنتهي إلا في فناء هذا العرق أو ذاك»؛ انظر جيفرسون، ملاحظات حول فرجينيا، في حياة وكتابات مختارة، 238.

(2) باترفيلد، «جون ليلاند»، 241.

(3) مقتبس من ماكلوكن، منشق عن نيو إنغلند، 2: 292. كان موقف ليلاند متطرفاً للغاية بحيث «إنه يقترب من حدود الأنانة»، بحسب هوف، «كم يبلغ علو الجدار»؟، 415.

(4) مقتبس من ماكلوكن، منشق عن نيو إنغلند، 2: 929.

جيفرسون عن حقوقهم المدنية، مضمناً إياهم قانون الدولة، ظهرت في شخصية جون ليلاند تلك العاطفة الدينية القوية في الدفاع عن الحقوق الدينية للأميركيين كلهم. كان متحدناً فطرياً ومؤثراً سواءً شخصياً أم على الورق، فقد طالب ليلاند، مع أنه لم يستخدم كلمة تُسمّى ذلك، ما أصبح يُطلق عليه في ما بعد الحكومة العلمانية، وذلك تحديداً من أجل المصلحة الدينية والحرية الفردية⁽¹⁾.

وبغية التوصل إلى هذه النتيجة، عكف ليلاند على النظر في اضطهاده الشخصي، كي يُفصح عن شكل جديد أسر من التعاطف الأميركي الإنجيلي الذي يشمل منح المساواة السياسية للمسلمين بالإضافة إلى الكاثوليك واليهود في الوقت الذي كانت فيه تلك الجماعات الثلاث محترقة في الولايات المتحدة. لقد دعم ليلاند المعمداني الإنجيلي الورع على نحو فريد المُثل الأميركية العليا المتعلقة بالمجتمع التعددي دينياً بوقت طويل قبل أن تصبح هذه الرؤيا حقيقة واقعة.

(1) «يمثل، ليلاند، وليس جيفرسون، في الدين الأميركي، مَوْجَة المستقبل»، يناقش توماس س. كيد، لكنه لا يعترف بإصرار ليلاند المثابر على نفس الدولة المسيحية إلى الأبد، والمساواة السياسية لغير المسيحيين، والتعددية الدينية في هذا التوكيد؛ انظر كيد، إله الحرية، 208.

كلمة ختامية

لماذا لا يمكن لمسلم أن يصبح رئيساً؟ نماذج القرن الثامن عشر المثالية للمواطن المسلم ومغزاها في القرن الحادي والعشرين

إن الجميع، أيضاً، سيأخذون في الاعتبار هذا المبدأ المقدس، بأنه على الرغم من ضرورة سيادة إرادة الغالبية في الحالات كلها، فإن تلك الإرادة لتكون سليمة يجب أن تكون معقولة؛ وأن تحصل الأقلية على حقوقها المتساوية، التي يجب أن يحميها قانون متماثل، وأن الانتهاك سيُعدّ ظلماً... ودعونا نفكر في أنه، بعدما أبعدنا عن بلادنا ذلك التعصب الديني الذي نرفت وعانت منه البشرية طويلاً جداً، لن نكون قد كسبنا حتى الآن إلا القليل إذا قبلنا تعصباً سياسياً، يكون استبدادياً وشريراً و متمكناً مثل الاضطهاد المبرر والدامي.

خطاب تنصيب جيفرسون الأول، 4 آذار/ مارس 1801

وأود أن أطمئنكم، يا أصدقائي المسلمين، بأنه في ظل الدستور الأميركي، وفي ظل التقليد الأميركي، وفي القلوب الأميركية، هذا المركز، مكان العبادة هذا، مرخّب به بقدر ما يمكن لمنشأة مماثلة لأي دين آخر. وفي الحقيقة، إن أميركا ستحارب بكل قوتها من أجل حقوقكم في الحصول هنا على مكان عبادتكم وتعبدون وفقاً لضميركم. هذا المفهوم في الحقيقة هو جزء من أميركا، ومن دون ذلك المفهوم سنكون شيئاً مختلفاً عما نحن عليه.

خطاب الرئيس دوايت أيزنهاور
عند افتتاح المسجد المركزي الإسلامي،
واشنطن العاصمة، 28 حزيران/ يونيو 1957

بالنسبة إلى الكثير من معارضيه السياسيين، ربما كان توماس جيفرسون رئيسنا المسلم الأول. ولم يكن إمكان حصول مسلم قانوناً على المنصب في القرن الثامن عشر أمراً مستبعداً، ما دام الدستور الأميركي أكد هذه الإمكانية نظرياً. لم يكن جيفرسون ممارساً، وظلت آراؤه عن الإسلام مختلطة، مع أنها غالباً ما كانت سلبية، استناداً إلى تقديره الإيجابي لعقيدة الدين الأساسية في التوحيد المطلق. ومع ذلك، كان قد تعرّض للافتراء وتشويه سمعته بأنه مسلم منذ عام 1791 - خصوصاً خلال الحملة الرئاسية القاسية عام 1800 - وبأنه كافر وملحد.

كان اتهام جيفرسون بأنه مسلم قد وضعه، من دون قصد، في الفئة نفسها لبطله الفكري جون لوك، الذي اتهم باعتناق «الدين التركي»⁽¹⁾، وحتى جورج سيل، المترجم البريطاني لقرآنه، تعرّض للسخرية كونه «نصف مسلم»⁽²⁾. أصبح هؤلاء الثلاثة (وآخرون قبلهم)، كما يوثق هذا الكتاب، ضحايا تقليد قديم من التشهير المعادي للإسلام المرتكب باسم المسيحية. كانت الاستفزات مختلفة. وقد رفض سيل لإقرار العنف نحو المسلمين ولم يكن قد شوّه سمعة النبي محمد كلياً كما كان زملاؤه البروتستانتيون الأنغليكانيون سيتمّون. وأدان المعارضون السياسيون كلاً من لوك وجيفرسون لتأييدهما التسامح الديني، بما في ذلك الحقوق المدنية للمسلمين، بالإضافة إلى اعتناق الإيمان العقلاني والتوحيدية.

كانت التهمة نفسها الموجهة ضد جيفرسون في حملة 1800 ستستعمل في القرن الحادي والعشرين ضد مواطنين أميركيين - بعضهم مسلمون فعلاً، وبعضهم ليسوا كذلك - ساعين إلى منصب سياسي وطني. وفي كلتا الحالتين، كانت الوسيلة جزءاً من استراتيجية تحاول تشويه سمعة مرشحين شرعيين، سواء للكونغرس أو الرئاسة، بوضعهم ضمن غير الأميركيين وحتى المناوئين للأميركيين. وكما في حالة جيفرسون، كان كل مرشح يُعدّ مسلماً، سواء بدقة أم لا، سيفوز عند حساب الأصوات. ومع ذلك استمرت هذه الافتراءات على شكل أسلحة سياسية. وفي الحقيقة، كانت قد تطورت إلى حملة

(1) مقتبس في ج. أ. ي. تشامبيون، دهامات براعة رجال الدين اهتزت: الكنيسة الإنكليزية وأعداؤها، 1660-1730 (نيويورك: منشورات جامعة كمبرج، 1992)، 111.

(2) إدوارد غيبون، تاريخ أفول وسقوط الإمبراطورية الرومانية، إعداد ج. ب. بيرى (لندن: مثنوي، 1911؛ إعادة طباعة 1974)، 5: 356 رقم 68.

أوسع من بعض الممولين جيدًا لإلغاء حقوق المواطنين المسلمين الأميركيين، وحرمانهم من الحقوق المدنية الممنوحة لهم من المؤسسين.

تستكشف هذه الكلمة الختامية باختصار المسار العملي لحقوق المسلمين المدنية كما دافع عنها نظريًا جيفرسون وآخرون - وهو دفاع وضع حدود الحرية الدينية والاحتواء المدني لجميع غير البروتستانتين. واليوم، كما في القرن الثامن عشر، تمثل الحقوق المدنية للمسلمين الأميركيين شمولية التعددية الدينية في الولايات المتحدة. وهكذا تستمر تحديات الحقوق المدنية الإسلامية في تمثيل تهديدات لحقوق جميع الأميركيين. وستقرر كيفية رد الأمة على التهديدات ضد هذه الأقلية الدينية المهمة سواء كانت مثالية الاحتواء العليا المؤسسة ستستمر عمليًا أو تستسلم إلى حالة من الخوف والتحامل والتمييز.

في خطاب تنصيبه الأول عام 1801، حاول جيفرسون توحيد البلاد بعد استقطاب حملة رئاسية. ودافع، بشكل مميز، عن حقوق الأقلية في نظام ديمقراطي، مذكّرًا مواطنيه الأميركيين بأنه «على الرغم من ضرورة سيادة إرادة الغالبية في الحالات كلها، فإن تلك الإرادة لتكون سليمة يجب أن تكون معقولة؛ وأن تحصل الأقلية على حقوقها المتساوية، التي يجب أن يحميها قانون متماثل، وأن الانتهاك سيُعدّ ظلماً». وبينما أكد بأننا نحن الأميركيين قد «أبعدنا عن بلادنا ذلك التعصب الديني»، كان الرئيس يعرف أن الحقيقة القانونية والاجتماعية ظلت مقصورة جدًا عن المثالية الدستورية⁽¹⁾.

في عام 1802، تذكّر جيفرسون من حليفه، الزعيم المعمداني جون ليلاند وأتباعه، التعصب الديني وعدم المساواة السياسية الحقيقيين فعلاً للذين ظلوا هم وجميع غير البروتستانتين المستقلين الآخرين يعانون منهما في نيو إنغلند. ولاعتقاده أن «تعصبًا سياسيًا، يكون استبداديًا وشريرًا و متمكنًا مثل الاضطهاد المرير والدامي»⁽²⁾، كان لدى جيفرسون مبرر للخوف من أن التعصب الذي حارب طوال حياته لاستتصاله قد لا يختفي من الأمة. لأنه إذا ظل البروتستانتون يواجهون التعصب من بروتستانتين آخرين، أي أمل لغير البروتستانتين في أميركا؟

(1) توماس جيفرسون، «خطاب التنصيب الأول، 4 آذار 1801»، في توماس جيفرسون: الكتابات، إعداد ميريل د. بيرسن (نيويورك: الكلاسيكيات الأدبية في الولايات المتحدة، 1984)، 492-493.

(2) لمصدر نفسه.

بعد ثلاث سنوات من انتخابه، استمرت المخاوف من رئاسة جيفرسون الشريرة وربما الإسلامية. وفي كانون الثاني/يناير 1803، لاحظ شخص اسمه والبول، من نيوهامشير، وهو محرر صحفي «أن كل صديق نزيه للدين يجب أن... يكون مقتنعا من كتابات جيفرسون أنه كافر»⁽¹⁾. كانت تلك المرة الثالثة التي تتهم فيها معتقدات جيفرسون الدينية بمثل هذا الاتهام. لكنه كان مصرّا على قناعاته، وكتب سرّا إلى صديق في تلك السنة نفسها، «لأنني لن أنحني، بأي كلمة أو تصرف، لمقام التعصب، أو أعترف بحق السؤال عن الآراء الدينية للآخرين»⁽²⁾. وكان سيحتفظ بهذا المبدأ حتى نهاية أيامه.

في عام 1834، بعد ثماني سنوات من وفاة جيفرسون، تذكر مؤيده المعتقداني جون ليلاند التنبؤات الرهيبة التي صدرت في أعقاب انتخاب جيفرسون عام 1800 والتي لم تتحقق قط:

عندما انتخب السيد جيفرسون رئيسًا، اهتزت المنابر بإنذارات الخطر، واشتكت جميع الصحف بتنبؤات أن الكتب المقدسة كلها سوف تُحرق، وأماكن الاجتماعات ستدمر؛ وأن عقود الزواج ستنفخ، والفوضوية والخيانة والإباحية ستملا الأرض. وقد أخفقت هذه التحذيرات الكهنوتية والصحفية كلها⁽³⁾.

في هذا الوقت، كشف ليلاند، الذي دافع أيضًا عن حقوق المسلمين وجميع المؤمنين الآخرين، أنه كذلك «عُدّ في الصحف، على امتداد الولايات، كافرًا ومنبوذًا». وردًا على كونه مدانًا هكذا بالإهانة نفسها الموجهة إلى كل من لوك وجيفرسون، أجاب ليلاند بتواضع، «ليزد الرب إيماني ويجعلني مباركًا أكثر، مما سيكون أفضل تفنيد للتشهير»⁽⁴⁾.

على الرغم من أن المثل العليا بأن المواطنة ستمتد يومًا ما إلى المسلمين الأميركيين الذين وجدوا في حوار التأسيس، فإن القرن الثامن عشر ظل فترة ساد فيها الجهل

(1) متحف المزرعة أو الصحيفة الأدبية (والبول، نيو هامبشير)، 4 كانون الثاني 1803، 4.

(2) توماس جيفرسون، كتابات توماس جيفرسون، إعداد أندرو أ. ليسكوم وألبرت إ. بيرغ، 20 جزءًا (واشنطن العاصمة: جمعية نصب توماس جيفرسون التذكاري في الولايات المتحدة، 1903-1907)، 10: 378.

(3) جون ليلاند، كتابات رئيس الكنيسة الراحل جون ليلاند: تتضمن بعض الأحداث في حياته، كتبها وحده، إعداد ل. ف. غرين (نيويورك: ج. و. وود، 1845؛ تقديم لافيرن، تينيسي: الطبعة المعادة لعالم نابو العام، 2011)، 652.

(4) المصدر نفسه، 38.

والخوف المتعلقان بالإسلام بين البروتستانتين. وبسبب التمييز العنصري والعبودية، لم يكن المسلمون الأمريكيون المعروفون من قبل سيُمنحون قُطُّ حقوقًا متساوية. ولن يمنح التعديل الرابع عشر، الذي أقر عام 1868، المواطنة حتى بعد مضي قرن، في أعقاب الحرب الأهلية، للعبيد السابقين الأمريكيين بالولادة والمتحدرين من أصل أفريقي، وهم سكان ظلوا يُعدّون مسلمين ملتزمين⁽¹⁾. ولا نعرف كم من أحفاد هؤلاء المسلمين الأمريكيين الأوائل، وهم أقلية مبعثرة في ظل الضغط للتوافق مع البروتستانتية السائدة بين العبيد، قد احتفظوا بدينهم حتى القرن العشرين. وأكثرهم لم يستطيعوا خلق مجتمعات ثابتة من المؤمنين أو ينقلوا معتقداتهم الدينية عبر الأجيال⁽²⁾.

ولكن كان ثمة استثناءات لهذا النموذج⁽³⁾. ففي جورجيا، مثلاً، خلال ثلاثينيات القرن العشرين، وصف حفيد عبد إسلامي سابق سمات الصلاة والشعائر الإسلامية الممارسة في عائلته طوال جيلين. وواصل أحفاده تسمية أولادهم محمد وفاطمة⁽⁴⁾. في أيّ حال، لم يعد الدين آنذاك العائق الأساسي أمام حقوق المواطنة الكلية التي واجهها المسلمون في أميركا.

لم يكن المواطنون الأمريكيون الأوائل الذين سيعرفون قانوناً بأنهم مسلمون قد ولدوا في الولايات المتحدة؛ بل كانوا مهاجرين من الشرق الأوسط. ومنذ عام 1790 لم يكن ممكنًا حرمانهم قانوناً من المواطنة استناداً إلى دينهم. لكن مرسوم التجنس في تلك السنة، بالإضافة إلى طلب «شخصية أخلاقية جيدة»، قصر المواطنة بين القادمين الجدد على «أشخاص بيض أحرار»⁽⁵⁾. وكان معظم المسلمين، مع أنهم ليسوا بيضاً لكنهم سود أو آسيويون، استثنوا من تلك القاعدة. وفي الحقيقة، كان مكتب إحصاء السكان الأمريكي

(1) كاثلين م. مور، المغتربون: القانون الأمريكي وتحول الحياة الإسلامية في الولايات المتحدة (ألباني: منشورات جامعة الولاية في نيويورك، 1995)، 23.

(2) للنقاش بأنه قد يوجد «على الأقل سلسلة متصلة لانتقال التأثير الإسلامي من القرن الثامن عشر إلى العشرين»، انظر مايكل أ. غوميز، الهلال الأسود: تجربة وتراث المسلمين الأفريقيين في الأمريكيتين (نيويورك: منشورات جامعة كمبريدج، 2005)، 185-200؛ مقتبس في 186.

(3) المصدر نفسه، 185-200.

(4) المصدر نفسه، 154.

(5) مقتبس في مارلين س. بيزلر، «ملجأ للبشرية»: أميركا، 1607-1800 (إيثاكا: منشورات جامعة كورنيل، 1998)، 330-331.

سيصنّف الشرق أوسطيين من سوريا وفلسطين وأرمينيا وتركيا بأنهم «آسيويون» غير بيض منذ عام 1914⁽¹⁾.

العرق والدين، وأمة بروتستانتية، التمييز ضد اليهود والكاثوليك والمسلمين في القرنين التاسع عشر والعشرين

وصل ما قُدِّر بستين ألف مهاجر مسلم إلى الولايات المتحدة بين عامي 1890 و1924⁽²⁾. وجاء أكثرهم مما هي اليوم سوريا ولبنان وتركيا، لكن عدداً قليلاً آخر قدم من أوروبا الشرقية وجنوب آسيا⁽³⁾. وكانوا غالباً عمالاً شباناً ذكوراً غير متعلمين، يرسلون المال إلى أسرهم في دولهم الأصلية⁽⁴⁾. وبحلول عام 1870 تجاوز مرسوم جديد للجنس متطلبات مرسوم عام 1790 بأن يكون المواطنون المجنسون بيضاً، موسعاً بذلك فئات المؤهلين لتتضمن «أجانب مولودين في أفريقيا و... أشخاصاً من سلالة أفريقية»⁽⁵⁾. سمح هذا لهجرة المسلمين من أفريقيا مبدئياً، لكن الأصل والانتماء العرقي كانا سيظلمان سبيين عامين لمنع المواطنة عن الكثير من المهاجرين المسلمين الأوائل.

اختبر وصول هؤلاء المسلمين حديثاً من الخارج حدود الهوية الوطنية الأميركية. وكما يناقش قمبيز غانيا بصيري في تاريخه الرائد عن الإسلام في أميركا، وصل مهاجرون مسلمون في القرن التاسع عشر ليجدوا نموذجاً وطنياً لا يزال أبيض وبروتستانتيّاً إلى حد كبير⁽⁶⁾. وعلى الرغم من تدفق ملايين اليهود والكاثوليك المهاجرين خلال هذه الفترة نفسها، ظل هذا النموذج مرتبطاً بأمل التقدم الوطني⁽⁷⁾. ومع ازدياد أعدادهم، كانت كل مجموعة غير بروتستانتية تُعدّ أجنبية وتشكل تهديداً لحكومة الولايات المتحدة. وفي النهاية كان اليهود والكاثوليك سينالون الموافقة،

(1) آني باكاليان ومهدي بوزورغمير، رد فعل 11/9 العنيف: أميركيون شرق أوسطيون ومسلمون يردون (بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا، 2009)، 78.

(2) قمبيز غانيا بصيري، تاريخ الإسلام في أميركا (نيويورك: منشورات جامعة كمبريدج، 2010)، 96.

(3) المصدر نفسه، 96، 136.

(4) المصدر نفسه، 293؛ انظر جيكونب راما برمان، الزخرفة العربية الأميركية: العرب والإسلام وخيال القرن التاسع عشر (نيويورك: منشورات جامعة نيويورك، 2012)، 179-210.

(5) غانيا بصيري، تاريخ الإسلام في أميركا، 152؛ مقتبس في مور، المغتربون، 45.

(6) غانيا بصيري، تاريخ الإسلام في أميركا، 135-164.

(7) المصدر نفسه، 96.

لكن المسلمين سيكونون آخر من يناضل للإدراج بين المجموعة الثلاثية المؤسسة للغرباء غير البروتستانتين.

مع دخول القرن الجديد، دفعت وصمة اعتبار بعض الطامحين إلى المواطنة مهاجرين مسلمين في الولايات المتحدة إلى تغيير أسمائهم. فمثلاً، في عام 1903 كان محمد آسا أبو حوا قد أصبح أ. جوزيف هوار⁽¹⁾. وفعل الكثير من اليهود الشيء نفسه، خشية أن تكشف أسماءهم دينهم⁽²⁾. كذلك بدّل القادمون غير البروتستانتين من أوروبا الشرقية والجنوبية أسماءهم لأسباب مماثلة. مع هذا، فقد واجه المسلمون تمييزاً مستنداً إلى العرق، وليس الدين فقط. بدأ مرسوم الحقوق المدنية لعام 1964 ينهي «التمييز والتفرقة المشرعين من أي نوع على أساس العرق أو اللون أو الدين أو الأصل الوطني»⁽³⁾، ولكن قبل إقراره، كان أكثر المهاجرين المسلمين، سواء من أفريقيا أو آسيا أو أوروبا، يجهدون للتأكيد بأنهم «بيض»⁽⁴⁾. ولم يكن أكثر الأميركيين مهينين كونهم بهذا الشكل، وتضمن الدين بالتأكيد في تصوراتهم. وفي عام 1915، على سبيل المثال، كان قاض اتحادي سيقّر أن المهاجرين من أصل سوري «بيض» رسمياً، وذلك إلى حد كبير لأن أكثر القادمين من سوريا كانوا مسيحيين⁽⁵⁾. لذلك لم يقدّم القرار أي سابقة مفيدة للمسلمين من انتماءات عرقية أخرى. وكان الأميركيون سيستمرون في كون المسلمين «ليسوا سوداً تماماً، وليسوا بيضاً تماماً، وليسوا أميركيين تماماً»⁽⁶⁾.

حتى عندما لم يكن للدين تركيز واضح في سياسة الهجرة، فقد ظل الانتماء العرقي العربي يسبب مشكلة. وفي عام 1942، ألغى أحد القضاة مواطنة مهاجر عربي يمني، كما ناقش، لأن «العرب ليسوا أشخاصاً بيضاً ضمن معنى المرسوم». (أشار الخبير القانوني

(1) المرجع السابق، 141. لتغييرات الاسم الأخرى، انظر إيفون يريك حداد، ليس أميركياً بالضبط: تشكيل الهوية العربية والإسلامية في الولايات المتحدة (واكو، تكساس: منشورات جامعة بايلور، 2004)، 4.

(2) كيفين م. شولنس، أميركا ثلاثية الأديان: كيف جعل الكاثوليك واليهود أميركا ما بعد الحرب تتمسك بوعدها البروتستانتية (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2011)، 23.

(3) «نسخة مرسوم الحقوق المدنية (1964)»، القسم 202، <http://www.ourdocuments.gov/doc.php?doc=97>.

(4) غانيا بصيري، تاريخ الإسلام في أميركا، 153.

(5) المصدر نفسه، 158.

(6) الفكرة لغانيا بصيري، تاريخ الإسلام في أميركا، 29-30، 380. من أجل أدق وصف للاهتمام بالعرق كونه فئة متحدة للمسلمين الأميركيين، انظر شيرمان أ. جاكسن، «المسلمون والإسلام والعرق وروهاب الإسلام الأميركي»، في رهاب الإسلام: تحدي التعددية في القرن الحادي والعشرين، إعداد جون ل. إسبوزيتو وإبراهيم كالين (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2011)، 93-108.

هنا إلى مرسوم التجنس لعام 1790 الملغى، متجاهلاً عن عمد تعديل عام 1870، الذي تضمن أشخاصاً من أصل أفريقي.) وكان هذا التصنيف نفسه أحياناً لا يثير إدانة: ففي عام 1944، على سبيل المثال، منح قاض في مشيغان عربياً من الجزيرة العربية المواطنة مستنداً إلى تقدير دقيق جداً لوجود المسلمين التاريخي في أوروبا ومساهماتهم في الحضارة الغربية. وكتب ذلك القاضي «أسماء ابن سينا وابن رشد، وعلوم الجبر والطب، والسكان والهندسة المعمارية في أسبانيا وصقلية، وتذكرنا الكلمات ذاتها في اللغة الإنكليزية مثلما كانت ستذكر الآباء المؤسسين بتأثير وتفاعل العنصر العربي وغير العربي في ثقافتنا»⁽¹⁾. ومع ذلك، لم تكن هذه المشاعر تمثل نظرة أكثر البروتستانتين الأميركيين إلى التاريخ الإسلامي. وحتى قراءة جيفرسون الموسعة حول الموضوع لم تقده إلى هذه الاستنتاجات، بسبب التشويهاات في معظم مصادره الأوروبية.

كانت العصبية المحلية ستتقد من حين إلى آخر بحدة كبيرة ضد اليهود والكاثوليك، مستندة إلى التهم التي ستوجّه لاحقاً ضد المسلمين. وبداية من عشرينيات القرن العشرين، شجعت مجموعات الكراهية البروتستانتية المتطرفة مثل كو كلاكس كلان المقاومة العنيفة لمواطنة اليهود والكاثوليك المهاجرين، بالإضافة إلى الأميركيين الأفريقيين. وتناول شعار كلان مثالية بعيدة من الموت في أميركا: «سيادة المواطن البروتستانت الأبيض»⁽²⁾. وفي عام 1926، ناقش خبير إمبراطوري من كو كلاكس كلان بأن الكاثوليك كانوا «عاجزين عن الوطنية والديمقراطية الأميركية» لأن كنيستهم «انفصالية وضد الديمقراطية ويديرها أجنب»⁽³⁾. وكانت التهمة بأن الكاثوليك «أجنب أبديون»، يدينون بالولاء إلى قوة أجنبية، لم تتغير تقريباً منذ القرن الثامن عشر، مع شعارات مثل «روما لن تحكم أميركا»⁽⁴⁾. في أي حال، كان الفارق آنذاك أن السكان الكاثوليك الأميركيين ازدادوا من خمسة وعشرين ألفاً عند التأسيس إلى اثني عشر مليوناً بحلول عام 1900، ليصبحوا أكبر طائفة دينية في البلاد⁽⁵⁾.

(1) مقتبس في غانيا بصيري، تاريخ الإسلام في أميركا، 159.

(2) مقتبس في شولتز، أميركا ثلاثية الأديان، 20-21.

(3) المصدر نفسه مقتبس، 18-19؛ مقتبس في 19.

(4) المصدر نفسه مقتبس، 20.

(5) برت.إ. كارول، أطلس روتلدج التاريخي للدين في أميركا (نيويورك: روتلدج، 2000)، 91.

كذلك في عام 1926، نشر زعيم كو كلاكس كلان نفسه التشهير المزور ضد الساميين بروتوكولات حكماء صهيون، الذي أذكى المخاوف البروتستانتية الأميركية من «مؤامرة يهودية للسيطرة على العالم»⁽¹⁾. سبق هذه المقالة وصول مليوني مهاجر يهودي عام 1920، بزيادة هائلة على السكان الألفين الأصليين عام 1776⁽²⁾. ويمكن أن تكون مقاومة المساواة السياسية للكاتوليك بالإضافة إلى اليهود أيضًا قد أوجدتها في حدها الأعلى التجارة والحكومة الأمريكيتان. وقد دعم هنري فورد، مؤسس شركة فورد للسيارات، مع أنه استخدم أخيرًا الكثير من المسلمين المهاجرين، البروتوكولات ونشر سيلاً متصلًا من الدعاية المضادة للسامية⁽³⁾. وفي عام 1942، كان الرئيس روزفلت سيفضي إلى عضو وزارته اليهودي الوحيد (الثاني فقط في التاريخ الأمريكي) وإلى عضو كاثوليكي في حكومته، «تعرفان أن هذه البلاد بروتستانتية، ويعيش الكاثوليك واليهود هنا تحت المعاناة»⁽⁴⁾. وكما يوثق كيفين شولتس، استمر «التمييز في العمل والإسكان والإخاء الاجتماعي» ضد اليهود والتمييز الأعم ضد الكاثوليك في «الشؤون المدنية والسياسية» حتى منتصف القرن العشرين في الولايات المتحدة⁽⁵⁾. وهذا التحامل لم يُستأصل بعد، مع أن الحوار السياسي المهيمن الذي غذوه قد اختفى غالبًا من الاتجاه العام بحلول سبعينيات القرن العشرين.

ولدحض المثالية الوطنية للسيادة البروتستانتية، التقت مجموعات من البروتستانتين واليهود والكاثوليك في عشرينيات القرن العشرين. وكما يكشف تاريخ شولتس المهم، شجعت منظمات مثل المؤتمر الوطني للمسيحيين واليهود نموذجًا دينيًا متعددًا «لأميركا ثلاثية الأديان»، يكون فيها الكاثوليك واليهود متساوين مع البروتستانتين⁽⁶⁾. ومن هذه الرؤية العادلة صدرت العبارة الجديدة «يهودي - مسيحي»⁽⁷⁾، التي، مع عودة تاريخها إلى

(1) مقتبس في شولتس، أميركا ثلاثية الأديان، 22.

(2) كارول، أطلس روتلج التاريخي، 94. كان السكان اليهود 150,000 في عام 1860.

(3) ريتشارد و. بوليت، حالة الحضارة الإسلامية - المسيحية (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 2004)، 5.

(4) مقتبس في مايكل بشلوس، «فرانكلن ديلاانو روزفلت: سر أوشفيتس»، الوحش اليومي، 13 تشرين الأول 2002، [http:// www.thedailybeast.com/newsweek/2002/10/13/fdr-s-auschwitz-secret.html](http://www.thedailybeast.com/newsweek/2002/10/13/fdr-s-auschwitz-secret.html).

(5) مقتبس في شولتس، أميركا ثلاثية الأديان، 23.

(6) المصدر نفسه، 1-42.

(7) المصدر نفسه، 28، 42.

عام 1899، لم تدخل الاستعمال في الولايات المتحدة حتى ثلاثينيات القرن العشرين، لتصبح مألوفة في التعبير الشعبي خلال خمسينيات القرن العشرين⁽¹⁾. وقد ظلت شائعة لكنها صفة غير مدققة جيداً لهوية الأمة الدينية⁽²⁾.

كونها مسألة عملية، فقد استثنت الإرشادات «اليهودية - المسيحية» المسلمين على الرغم من إشارتها الواضحة في حوار التأسيس خلال القرن الثامن عشر، ومع ذلك اعترف عضو واحد فقط في المؤتمر الوطني للمسيحيين واليهود عام 1953 بهذا التناقض: «وهكذا فإن التحامل الشعبي الأميركي ضد شعوب الشرق الأوسط، بين آخرين، المستند فعلاً بشكل كبير إلى مفاهيم خاطئة عن معتقداتهم ومؤسساتهم الدينية، هو الآن عنصر جدي في السياسة الخارجية الأميركية، كما كانت معارضة الكاثوليكية قبل جيل مضى⁽³⁾». كذلك لم يكن جميع الأميركيين يعتقدون هذا الأسلوب. ولسبب واحد، أنه لم يكن تاريخياً إلى حدٍّ أن ما من مؤسس في القرن الثامن عشر، بمن فيهم مؤيدو التعددية الدينية الأكثر توسعاً مثل جيفرسون وواشنطن، قد استعمله قط. وعده آخرون تضليلاً لأسباب أخرى. وفي عام 1971، رفض آرثر كوهين التعبير لأنه «أسطورة»: «يمكننا أن نتعلم الكثير من تاريخ العلاقات اليهودية المسيحية، لكن شيئاً واحداً لا نستطيع الاستفادة منه وهو حوار المجتمع والزمانة والتفهم⁽⁴⁾. ولتفضيلهم ربما عدم الانشغال بالانقسامات السابقة، اقترح العالم والناشط الأميركي المسلم إسماعيل راجي الفاروقي في الثمانينيات وصف البلاد بأنها «يهودية - مسيحية - إسلامية»، وهي إشارة إلى السمات التوحيدية في الأديان الإبراهيمية الثلاثة⁽⁵⁾. وفي فترة أحدث، جدّد المؤرخ ريتشارد و. بوليت اعتراضاً على إخفاء العداءات اليهودية/غير اليهودية: «لا أحد يملك أقل معرفة في السنوات الألفين الماضية بالعلاقات بين المسيحيين واليهود يمكن ربما أن تغيب عنه سخرية الربط في تعبير واحد لمجتمعين دينيين لم يتقدما بالتأكيد خلال أغلب تلك الفترة». وفي الحقيقة،

(1) المرجع السابق، 57-58؛ بوليت، حالة الحضارة الإسلامية - المسيحية، 6، يؤكد قبول التعبير في خمسينيات القرن العشرين.

(2) بوليت، حالة الحضارة الإسلامية - المسيحية، 6.

(3) مقتبس في شولتز، أميركا ثلاثية الأديان، 35.

(4) آرثر أ. كوهين، أسطورة التقليد اليهودي - المسيحي ومقالات معارضة أخرى (نيويورك: شوكن، 1971)، 13؛

بوليت، حالة الحضارة الإسلامية - المسيحية، 8-9.

(5) مور، المغتربون، 2-3.

كان قد عرض «حالة» جديدة لما يدعوه «حضارة إسلامية - مسيحية»، مناقشاً أنه بعيداً من «التعارض»، كان لقاء هاتين الحضارتين أحد نقاط التقارب المهمة⁽¹⁾.

كانت الإرشادات «اليهودية - المسيحية» التي اعتنقها الأميركيون البروتستانتون كونها مناوئة للتمييز ضد اليهود والكاثوليك في القرن العشرين قد أصبحت بشكل غير مقصود أساس التمييز ضد المسلمين في القرن الحادي والعشرين، وحلت محل «الوعد البروتستانتي» التأسيسي للمساواة الدينية والسياسية الشاملة⁽²⁾. حدث هذا، جزئياً، لأن السكان المسلمين الأميركيين كانوا قبل الحرب العالمية الثانية قليلين نسبياً، مع بضعة عرب قادمين إلى نيويورك وشيكاغو خلال ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، واستقر معظمهم في ديربورن وديترويت، بولاية ميشيغان، ووجدوا وظائف في نظام تجميع فورد الآلي⁽³⁾. ومع ذلك، فقد أكد نظام حصص الهجرة في عشرينيات القرن العشرين أن الهجرة الشرق أوسطية كانت في حدها الأدنى.

لم يتم إلغاء أفضليات القادمين من أوروبا حتى إقرار مرسوم الهجرة والجنسية عام 1965، الذي سمح لأعداد مهمة من مسلمي الشرق الأوسط وجنوب آسيا بدخول البلاد وطلب المواطنة⁽⁴⁾. وبالمقارنة بالمهاجرين المسلمين الأقدم، غالباً ما كان هؤلاء القادمون الجدد حرفيين أو طلاباً، اختاروا الولايات المتحدة بدلاً عن سياسة قمعية وأحوال اقتصادية في دولهم الأصلية. وازداد عدد السكان المسلمين الأميركيين بسرعة منذ ذلك الوقت خلال السنوات الأربعين الأخيرة من القرن العشرين وفي الحادي والعشرين، مما ساعد على خلق ما وصفتها ديانا إيك، عالمة في التعددية الدينية، بأنها «أمة أكبر تنوع ديني في العالم». تضمّنت موجة المهاجرين الجديدة أيضاً الهندوس والبوذيين والسيخ والوثنيين والزرادشتيين، ولا أحد منهم يندرج تحت عنوان اليهودية - المسيحية⁽⁵⁾.

كم عدد المواطنين المسلمين الأميركيين المقيمين الآن في الولايات المتحدة؟

(1) بوليت، حالة الحضارة الإسلامية - المسيحية، 8-9.

(2) فكرة تأسيس «وعد بروتستانتي» هذه هي مقدمة شولتز؛ أميركا ثلاثية الأديان، 3-12.

(3) كارول، أطلس روتلدج التاريخي للدين، 102.

(4) غانيا بصيري، تاريخ الإسلام في أميركا، 292-293.

(5) تشكل العبارة جزءاً من عنوان كتاب تأليف ديانا إيك، أميركا دينية جديدة: كيف أصبحت دولة «مسيحية» أمة أكبر تنوع ديني في العالم، الطبعة الثانية (نيويورك: كتب هاربر كولاتر الإلكترونية، 2007). تتفحص إيك بعناية هذه المجموعات الأميركية الدينية غير اليهودية - المسيحية.

يختلف العلماء ومستطلعو الآراء، مع تخمينات تتراوح ما بين مليونين وثمانية ملايين⁽¹⁾. وحدد استطلاع بحث كنسي في آب/أغسطس 2011 المجموع بأقل من ثلاثة ملايين بين عدد السكان الأميركيين الكلي الذي يزيد قليلاً على ثلاثمئة مليون⁽²⁾. (بما أن إحصاء السكان الأميركي لا يستطيع سؤال الأميركيين عن دينهم، فإن المزاعم حول عدد المسلمين الأميركيين تظل غير قابلة للإثبات.) والواضح، أنه على الرغم من هذه التخمينات المختلفة، فإنه لا توجد هيئة إسلامية أميركية موحدة: يمثل المسلمون الأميركيون أكبر مجتمع إسلامي متنوع إثنيًا وعرقيًا ودينيًا في العالم. ويتدفق المواطنون المسلمون الأميركيون من سبع وسبعين دولة أصلية⁽³⁾. ولد ثلاثة وستون في المئة في الخارج، مع 37 في المئة مواطنون أصليون في الولايات المتحدة. وبالنسبة إلى الذين في الفئة الأولى، فقد كان الشرق الأوسط وشمال أفريقيا موطنًا أصليًا لـ 26 في المئة، مع تشكيل القادمين من باكستان والهند وبنغلادش وأفغانستان 26 في المئة من السكان. ويأتي الـ 11 في المئة الباقون بين المولودين خارجًا من جنوب الصحراء الأفريقية وأوروبا وأماكن أخرى⁽⁴⁾.

من المسلمين الأميركيين الأصليين الـ 37 في المئة، المجموعة الأكبر، 40 في المئة أميركيون أفريقيون «ارتدّت» أسرهم في وقت ما إلى ما احتسبوه دينهم الأفريقي الأصلي. واختار الكثيرون الإسلام ردًا على التمييز العنصري والعبودية المرتبطتين بالماضي المسيحي⁽⁵⁾. لكن

(1) «الأميركيون المسلمون: الطبقة المتوسطة والاتجاه العام الغالب»، مركز البحوث الكنسي، 22 أيار 2007، <http://pewresearch.org/files/old-assets/pdf/muslim-americans>؛ غانيا بصيري، تاريخ الإسلام في أمريكا، رقم 1، استنادًا إلى تخمينات النتائج الكنسية نحو ثلاثة ملايين؛ إيك، أميركا دينية جديدة، -2، 3، تقترح ستة ملايين؛ جون إسبوزيتو، ما يحتاج معرفته كل شخص عن الإسلام، الطبعة الثانية (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2011)، 221، يقدم تخمينًا من خمسة إلى سبعة ملايين. ومن المستغرب أن برت. إ. كارول، أطلس روتلندج التاريخي، 103، خمن ثمانية ملايين قبل أكثر من عقد.

(2) «الأميركيون المسلمون: لا دلائل على ازدياد عزل أو دعم التطرف. القسم 1: وصف سكاني للأميركيين المسلمين»، مركز البحوث الكنسي، 30 آب 2011، <http://www.people-press.org/2011/08/30/se-tion-1-a-demographic-portrait-of-muslim-americans/6>، 2، 92 مليون.

(3) يذكر إسبوزيتو ثماني وستين دولة أصلية، ما يحتاج معرفته كل شخص عن الإسلام، 221.

(4) «الأميركيون المسلمون»، مركز البحوث الكنسي، 30 آب 2011، 2.

(5) جين ي. سميث، الإسلام في أمريكا، الطبعة الثانية (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 2009)، 78-103. تضمنت هذه الحركات الأميركية الأفريقية الأصلية ما يعدّه أكثر المسلمين تنوعات إسلامية خارجة عن المعترف به، بما فيها معبد العلم المغربي وأمة الإسلام، وبشكل أحدث الخمسة في المئة.

فئات المتحولين المسلمين الأميركيين تتنوع عرقيًا: 18 في المئة بيض، 10 في المئة آسيويون، 10 في المئة من المتحدثين بالإسبانية، و21 في المئة يزعمون أنهم من أصل عرقي مختلط⁽¹⁾. ويُعدّ المتحدثون بالإسبانية أيضًا، مثل الأميركيين الأفريقيين، الإسلام دين أسلافهم في أسبانيا قبل القرن الخامس عشر⁽²⁾. وبالنسبة إلى تنوعات الإسلام، يُعدّ 65 في المئة من المسلمين الأميركيين سنّة، ويعتق 11 في المئة المذهب الشيعي، ويرفض 24 في المئة آخرون تصنيف أي منهما. ويعتق عدة مسلمين أميركيين أيضًا النهج الباطني الصوفي، الذي قد يوضح درجة معيّنة من عدم الطائفية⁽³⁾. في أيّ حال، يُعدّ الإسلام الدين الأسرع تزايدًا في البلاد⁽⁴⁾. وبين العدد العالي للمسلمين المولودين خارجًا، اكتسب 81 في المئة المواطنة الأميركية⁽⁵⁾.

المواطنون المسلمون الأميركيون والحقوق المدنية قبل 9/11 وبعدها

إن مقاومة ترسيخ نموذج مثالي من المواطنة للمسلمين ليست جديدة، لكن المواطنة الإسلامية لم تعد مجرد مفهوم نظري. لذلك تطورت طبيعة مقاومته. وكانت جماعات الكراهية المناوئة للإسلام، وأعضاء أحزاب سياسية أساسية وهامشية، وبعض العناصر المحافظة المتطرفة بين البروتستانتين واليهود كلهم يشكلون مجموعة للطعن بالمسلمين الأميركيين وحرمانهم من مساواتهم الدينية والسياسية. وقد أثار الكثير من هذه الحركات أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001، عندما برر تسعة عشر متطرفًا أجنبيًا عنفهم باسم الإسلام وارتكبوا هجمات إرهابية قاتلة ضد الولايات المتحدة. في ذلك اليوم أبدى بعض الأميركيين رغبة في اتهام جميع المسلمين الأميركيين على نحو جماعي بأنهم شركاء محتملون في الإرهاب. ومن جهتهم، رفض المسلمون الأميركيون مساواة دينهم بالأعمال الإرهابية ضد بلادهم.

وأصدر تحالف المنظمات الإسلامية الأميركية بيانًا مشتركًا على الفور بعد 9/11:

يدين المسلمون الأميركيون كليًا أي أعمال إرهابية شريرة وجبارة ضد المدنيين

(1) «الأميريكيون المسلمون»، مركز البحوث الكنسي، 30 آب 2011، 2.

(2) سميث، الإسلام في أميركا، الطبعة الثانية، 68-70.

(3) المصدر نفسه، 70-75.

(4) لوري بيك، ما وراء رد الفعل: الأميركيون المسلمون بعد 9/11 (فيلادلفيا: منشورات جامعة تمبل، 2011)، 10.

(5) «الأميريكيون المسلمون»، مركز البحوث الكنسي، 30 آب 2011، 2.

الأبرياء. وننضم إلى جميع الأميركيين في الدعوة إلى اعتقال الجناة ومعاقبتهم بسرعة. ما من قضية سياسية على الإطلاق يمكن أن تساعدنا هذه الأفعال غير الأخلاقية⁽¹⁾.

أصدر المقر الرئيس لاتحاد الطلاب الإسلامي الوطني، الذي يمثل سبعة منظمة في جامعات الولايات المتحدة، بيانات صحفية حول «حزنهم ودعمهم للمجتمع الأمريكي الأكبر»⁽²⁾. لكن هذه البيانات تم تجاهلها إلى حد كبير، وهو رد وُصف منذ ذلك الوقت بأنه «طرش اختياري»⁽³⁾. ونتيجة هذا، يستمر انتقاد المسلمين الأميركيين لإخفاقهم المفترض في شجب الإرهاب⁽⁴⁾.

توفي ستون مسلمًا أمريكيًا في مركز التجارة العالمي بتاريخ 11 أيلول/سبتمبر 2001، لكن هذه الحقيقة لم تذكرها معظم الأميركيين غير المسلمين. وقد ظلم المسلمون الأميركيون في الحقيقة مرتين من الهجمات: مرة من المجرمين الذين دنسوا دينهم بأعمالهم العنيفة، ومرة ثانية بسبب الكثير من مواطنيهم الذين شكوا في ولائهم⁽⁵⁾. وحالة طلعت حمداني جديرة بالملاحظة: كونه طالب شرطة في مدينة نيويورك العسكري وتقنيًا متدربًا لحالات الطوارئ، كان حمداني الباكستاني المولد، والمواطن الأمريكي منذ عام 1990، قد أسرع إلى مركز التجارة العالمي لتقديم المساعدة. ومع اختفائه في موقع الهجوم ربما استمرت الاتهامات ضده بأنه إرهابي محتمل حتى استعادة جثته عام 2002 تحت البرج الشمالي - من أربع وثلاثين قطعة⁽⁶⁾. عند ذلك فقط اتضح اسمه. «وعده بطلًا» مفوض شرطة مدينة نيويورك. لكن مرارة أمه تستمر حول الافتراء على ابنها: «ينجم غضبي عن شك بلاده فيه». واختتمت حول جميع الذين قُتلوا في 9/11، «لقد ماتوا السبب واحد. ليس لأنهم مسلمون أو من باكستان أو أي مكان آخر. لقد ماتوا لأنهم أميركيون»⁽⁷⁾.

تجدر ملاحظة كيف اتفقت الإساءة المعادية للمسلمين في 9/11 بشكل مشابه

(1) مقتبس في لوري بيك، ما وراء رد الفعل، 24-25.

(2) المصدر نفسه مقتبس، 25.

(3) مقتبس في باكاليان وبوزورغير، رد فعل 9/11، 186.

(4) انظر رياض ز. عبد الكريمة وجيسن إيرب، «كيف رد المسلمون الأميركيون فعلًا على أحداث 11 أيلول»، الضربة المعاكسة، 7 أيلول 2002، www.CounterPunch.org/riad0907.html.

(5) «هذا الألم المضاعف» مسجل في مقابلة مع مسلم أميركي؛ انظر باكاليان وبوزورغير، رد فعل 9/11، 171.

(6) ريك هاميسن، «الأسر ضحايا 9/11 المسلمين، ألم جديد»، الولايات المتحدة اليوم، 2 أيلول 2010.

(7) المصدر نفسه مقتبس.

لتشويه سمعة الإسلام في أميركا منذ القرن السابع عشر. وكان تأكيد الكاهن البروتستانتي الإنجيلي فرانكلن جراهام بأن الإسلام «دين شرير وكرهه جداً»⁽¹⁾ يمكن أن يقوله بشكل مشابه أي عدد من الزعماء البروتستانتين خلال قرون. وربما حدث هذا لأنه بينما كانت توجد مواجهات قليلة مع العالم الإسلامي منذ التأسيس، مالت التجربة المحدودة في القرن العشرين إلى تعزيز الانطباعات السلبية فقط.

أكدت قلة المعرفة بالإسلام والشرق الأوسط أن تغطية وسائل الإعلام في القرن العشرين لأخبار الأحداث الكبرى التي تشمل المصالح الأميركية في المنطقة صورت العالم الإسلامي بأنه الخصم الحتمي للغرب. تتضمن هذه حظر النفط عام 1973، والثورة الإيرانية عام 1979-1980 وحجز الرهائن الأميركيين، وتفجير سيارة عام 1983 لسفارة الولايات المتحدة في بيروت مع موت مئات من جنود البحرية، واختطاف طائرة TWA المتجهة إلى بيروت، وقتل ليون كلينفهوفر خلال حجز سفينة الرحلات أكيلي لاورو، وحرب الخليج الأولى عام 1990-1991⁽²⁾. وبالإضافة إلى هذا السيل المتواصل من صور العنف ضد الأميركيين في الأخبار، كانت مئات الأفلام الأميركية، وفقاً لجاك شاهين، غالباً ما تصوّر العرب بشكل سلبي، على أنهم إرهابيون⁽³⁾. وكما يؤكد شاهين، كانت هوليوود «قد اتهمت جميع العرب بأنهم العدو العام رقم 1 - وحوش وقساة وهمجيون ومتعصبون دينياً و«آخرون» لديهم ثقافة هوس المال التي تميل إلى إرهاب الغربيين المتحضرين، خصوصاً المسيحيين واليهود»⁽⁴⁾. وروج التلفزيون أيضاً للقصة المكررة حول المسلمين الأميركيين كونهم أعداء داخليين.

لم يبدأ هذا التصوير السلبي مع 9/11⁽⁵⁾. فبعد قصف عام 1993 لمركز التجارة العالمي في مدينة نيويورك، وجد استطلاع أن 43 في المئة من الأميركيين صاروا ينظرون

(1) مقتبس في لوري بيك، ما وراء رد الفعل، 5.

(2) أعدت كتابة القائمة المقدمة في باكاليان وبوزورغمير، رد فعل 11/9، 40. توجد قائمة مماثلة للأحداث العنيفة في القرن العشرين لدى بيتر غوتشوك وغابريل غرينبرغ، رهاب الإسلام: جعل المسلمين هم العدو (لانهام، ميريلاند: رومان ولتيلفيلد، 2008)، 111. توجد قبل هذا سوابق القرن العشرين أيضاً في غانيا بصيري، تاريخ الإسلام في أميركا، 329-344.

(3) باكاليان وبوزورغمير، رد فعل 11/9، 40.

(4) مقتبس في جاك ج. شاهين، قسم من قلم السيئون فعلاً: كيف تشوه هوليوود سمعة الناس (نيويورك: مطبعة أوليف برانش، 2001)، 4.

(5) غانيا بصيري، تاريخ الإسلام في أميركا، 329؛ لوري بيك، ما وراء رد الفعل، 23.

إلى أن زملاءهم المواطنين المسلمين «متعصبون دينيون» وربطوهم بالعنف⁽¹⁾. لذلك لم يكن مفاجئاً أن معظم الأميركيين عام 1995 افترضوا أن قصف البناء الاتحادي في أوكلاهوما الذي قتل 168 يجب أن يكون من عمل مسلمين أجنب. كان التدمير، طبعاً، قد ارتكبه إرهابيان أميركيان محلّيان أبيضان. كان أحدهما، وهو تيموثي ماكفاي، مرتبطاً «بحركة الهوية المسيحية الراديكالية» العنصرية البيضاء، ولكن لم يكن هناك رد فعل ضد المسيحيين البروتستانتين نتيجة أعماله العنيفة⁽²⁾. وفي المقابل، بعد 9/11 كان المسلمون الأميركيون «قد خافوا على حياتهم فوراً»⁽³⁾. ليس بلا سبب.

بعد أيام من هجمات 9/11، حدثت ثلاث جرائم قتل بدافع كراهية المسلمين. ففي 15 أيلول 2001، عُدَّ سيخي أميركي، كان يضع عمامة دلالة على دينه، بشكل خاطئ أنه مسلم وقُتل رمياً بالرصاص في ميسا، أريزونا. وفي اليوم نفسه، قُتل مواطن مسلم أميركي من أصل باكستاني في مخزنه بمدينة دالاس بيد عنصري أبيض. تصاعدت حوادث العنف الجسدي والكلامي ضد المسلمين الأميركيين الآخرين في الأيام التالية⁽⁴⁾. وفي 17 أيلول تحدّث الرئيس جورج دبليو بوش مع الأمة، معلناً أن «الإسلام هو السلام» وحاول إنهاء العنف بتأكيد أن «أميركا تُعدّ ملايين المسلمين بين مواطنينا، ويقدم المسلمون مساهمة ثمينة جداً إلى بلادنا»⁽⁵⁾. لكن كلماته لم تستأصل مد التهديد الذي شعر به المسلمون الأميركيون في جميع أنحاء البلاد.

بعد يومين من خطاب الرئيس بوش، أصيب مسلم أميركي من أصول يمنية هارباً من مهاجم في متزّه لينكولن، شيفان، بطلق ناري في ظهره. وفي أوائل تشرين الأول/أكتوبر 2001 أطلق النار على مالك محطة بنزين أميركي هندي في مسكيت، تكساس، العنصري الأبيض نفسه الذي قتل قبل شهر مسلماً أميركياً في ولاية تكساس⁽⁶⁾. وفي عام 2001، بلغ عدد جرائم الكراهية المعادية للإسلام الذي ورد إلى مكتب التحقيقات الفدرالي 546،

(1) مور، المغتربون، 11.

(2) مقتبس في لوري بيك، ما وراء رد الفعل، 24.

(3) مقتبس في باكالان وبوزورغير، رد فعل 9/11، 40.

(4) المصدر السابق، -42.

(5) «الإسلام هو السلام» كما يقول الرئيس: ملاحظات الرئيس في المركز الإسلامي بواشنطن العاصمة، 17 أيلول 2001، georgewbush-whitehouse.archives.gov

(6) باكالان وبوزورغير، رد فعل 9/11، 3.

بزيادة هائلة على ثلاثة وثلاثين في السنة السابقة⁽¹⁾. وبين عامي 2001 و2006، تحرى قسم الحقوق المدنية في وزارة العدل سبعة حالة لجرائم بدافع التعصب الديني ضد المسلمين والسيخ والعرب والآسيويين الجنوبيين. وحكمت المحاكم الاتحادية سبعة وعشرين قضية، في حين أن تنفيذ القانون المحلي تابع 150 حالة⁽²⁾.

بداية من خريف 2001، عقد مكتب التحقيقات الفدرالي وهيئات أخرى لتنفيذ القانون مقابلات «طوعية» مع نحو ثمانية آلاف شاب مسلم يحملون تأشيرات زائر أو طالب في جميع أنحاء البلاد. وبمواجهة استجابات غير متوقعة، لم يجرؤ أحد على رفض إجابة الأسئلة المركزة في آرائهم الدينية والسياسية. ولم يُتهم أحد منهم بأي علاقة مع الإرهاب. وجرى اعتقال سبعة رجل مسلم مهاجر وهم يحاولون إدراج أسمائهم تحت نظام تسجيل أمن الدخول/ الخروج الوطني الجديد. تبع ذلك احتجاج بلا مبرر وإبعاد من لديهم إخلال في التأشيرة. كذلك جرى «اعتقال» ثلاثة مواطنين مسلمين أميركيين، بمن فيهم نقيب في الجيش الأميركي، واحتجزوا في سجن انفرادي طوال أسابيع، وعُدوا «إرهابيين»⁽³⁾. وفي النهاية، كان الثلاثة كلهم ستم تبرئهم، لكن المجتمع الإسلامي الأميركي بشكل عام كان سيصبح موضع ارتياب لدى حكومته.

صدّق الكونغرس القرار الوطني الأميركي المؤلف من 342 صفحة (H.R. 3162)، بسرعة ووقعه الرئيس ليصبح قانوناً في 26 تشرين الأول/أكتوبر 2001، ومنح الحكومة صلاحيات لم يسبق لها مثيل لمراقبة جميع المواطنين الأميركيين. وبقصد «ردع ومعاينة الأعمال الإرهابية في الولايات المتحدة والعالم، ولتحسين وسائل تطبيق القانون الاستقصائية، ولغايات أخرى»، استهدف القانون مباشرة المجتمع الإسلامي الأميركي فعلاً، مع إنكاره أن «العرب الأميركيين والأميركيين المسلمين والأميركيين من جنوب آسيا أدوا دوراً حيوياً في أمتنا ويستحقون ما لا يقل عن الحقوق الكاملة لكل أميركي»⁽⁴⁾. من

(1) المرجع السابق، 130.

(2) المصدر نفسه، 131.

(3) يستند هذا الوصف إلى لوري بيك، ما وراء رد الفعل، 34.

(4) القسم 102، «الإحساس بأن الكونغرس يدين التمييز ضد الأميركيين العرب والمسلمين»، الكونغرس الأميركي، «يوحد ويعزز أميركا بتقديم الوسائل الملائمة اللازمة لاعتراض ووقف الإرهاب (القرار الوطني الأميركي) قرار عام 2001، H.R. 3162 (واشنطن العاصمة: مكتب مطبعة الحكومة الأميركية، 2001)، 1، 8-10. يقدم ويندي براون أفضل تحليل لهذه السياسة الحكومية المتناقضة، تنظيم الكراهية: التسامح في عصر الهوية والإمبراطورية (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 2006)، 84. يعرض براون هذه الملاحظة ذات الصلة حول الحكومة الأميركية: «مع =

ناحية أخرى، ما أخفق أكثر الأميركيين الواعين أمنياً في إدراكه هو أن القوانين قد تستعمل أيضاً ضد المواطنين غير المسلمين كجزء من أي تحقيق يُزعم فيه احتمال الإرهاب. بهذه الطريقة، أيضاً، تسهم الحقوق المدنية للمسلمين الأميركيين في اختبار حقوق جميع الأميركيين.

يلغي القسم 213 من القرار الوطني، مثلاً، متطلبات قانونية سابقة بتقديم تبرير إلى مالك أي بيت أو عمل عند التفتيش. وبدلاً من ذلك، يمكن للسلطات القانونية أن «تسلل وتنتظر» من دون الإبلاغ بالموضوع حتى بعد أسابيع أو أشهر⁽¹⁾. ومع أن المحكمة العليا حكمت بأن عمليات البحث السرية هذه تنتهك حماية التعديل الرابع ضد «عمليات التفتيش والاحتجاز غير المعقولة»، كان القرار «قد نبذ تفسير التعديل الرابع هذا»⁽²⁾. ويمنح القسم 215 الحكومة، من دون مبرر معقول، الحقّ بحجز أي وثيقة أو سجل لأي فرد مشتبه به للتحقيق في نشاط إجرامي. تتضمن هذه المواد رسائل البريد الإلكتروني وسجلات الكمبيوتر والوثائق الطبية والتعليمية وبيانات الأرصادة والحسابات المصرفية⁽³⁾. ولاحظ خبراء قانونيون أن البنود مؤذية خصوصاً لحقوق المهاجرين المسلمين الذين يحملون تأشيرات قانونية وبطاقات خضراء. ويذكر القسم 412 أن الراغبين في المواطنة يمكن بشكل غير محدد احتجازهم أو سجنهم أو إبعادهم، سواء ثبتت تهم الإرهاب في النهاية أم لا⁽⁴⁾. وكما يؤكد عالم الاجتماع لوري بيك، أدت بنود القرار الوطني إلى «تآكل الحقوق المدنية المنهجي لجميع الأميركيين لكنه كان مدمراً خصوصاً للمجتمعات العربية والإسلامية»⁽⁵⁾.

كذلك كان المواطنون المسلمون الأميركيون خاضعين للتحقيق الديني في المطارات. (ابتكر شبان مسلمون مغامرون قمصاناً كُتب عليها «أطير وأنا مسلم - إنها ليست

= أن الولاية في الوقت نفسه تمثل نفسها لضمان المساواة الاجتماعية وتنتهي المواطنين بشكل مؤثر عن التحامل والاضطهاد، تشغل الولاية في أعمال اضطهاد غير قانونية نحو المجموعة ذاتها التي تدعو المواطنين كي يكونوا متسامحين نحوها».

(1) هيربرت ن. فورستل، القرار الوطني: دليل وثائقي ومرجعي (ويستبورت، كتيكت: غرينود، 2008)، 58-60؛ سميت، الإسلام في أميركا، الطبعة الثانية، 186-189.

(2) مقتبس في فورستل، القرار الوطني، 60.

(3) المصدر نفسه، 61-63.

(4) المصدر نفسه، 66.

(5) مقتبس في لوري بيك، ما وراء رد الفعل، 32؛ غانيا بصيري، تاريخ الإسلام في أميركا، 328.

جريمة»⁽¹⁾. وكانت المراقبة الخاصة للمساجد ستستمر، حتى إعلان تسلل مكتب التحقيقات الفدرالي مؤخرًا إلى اتحادات الطلاب الإسلامية في جامعات نيويورك ونيو إنغلند عام 2005-2006⁽²⁾. لم تسبب هذه السياسات أي اتهامات لكنها شجعت بشكل فاعل جدًّا من مالوا إلى الشك في مواطنيهم الذين اتفق أن كانوا مسلمين، بالإضافة إلى تعزيز فكرة شائعة عن الأقلية الدينية بأنها عدو داخلي⁽³⁾.

رد بعض المسلمين الأميركيين بمضاعفة جهودهم في التعليم العام وصياغة روابط أوثق مع منظمات يهودية ومسيحية⁽⁴⁾. وقام شبان مسلمون أميركيون بالخروج من الحرم الجامعي، وأجروا جولات كوميدية تحاول تحييد التعصب بالمرح⁽⁵⁾. وكان يوجد بين الشبان من رسخ لديهم 9/11 بشكل دائم إحساسًا بالعزلة والإقصاء، كما كانت حال أحد الشبان الذي أجريت معه مقابلة عام 2003: «أبدو مختلفًا عنهم. إنني أؤمن بأمور مختلفة. وأعتقد أنني حين تصورت أن أكون أميركيًّا فذلك يعني أن أكون مسيحيًّا ويهوديًّا. وكوني مسلمًا وأسمر يعني أنني لست أميركيًّا»⁽⁶⁾.

ومع ذلك، على الرغم من معاناة التحامل، فإن عددًا كبيرًا من المسلمين الأميركيين اغتنموا الفرصة لمشاركة مدنية أكبر على مستويات محلية ووطنية، بما في ذلك السعي لوظيفة عامة. تميزت هذه المشاركة السياسية بأنها وسيلة بديلة مهمة للإحباط الذي ربما

(1) مقتبس في باكاليان وبوزورغمبر، رد فعل 11/9، 197.

(2) المصدر نفسه، 139؛ لوري بيك، ما وراء رد الفعل، 31؛ «راقبت مديرية شرطة نيويورك طلابًا مسلمين في جميع أنحاء المنطقة الشمالية الشرقية، 18» **Huffington Post**، شباط 2012، http://www.huffingtonpost.com/2012/2/18/nypd-monitored-muslim-stu_O_n_1286647.htm

(3) هذه ليست ملاحظة جديدة؛ يمكن وجود سوابق لها لدى غانيا بصيري، تاريخ الإسلام في أميركا، 327، وباكاليان وبوزورغمبر، رد فعل 11/9، 141.

(4) غانيا بصيري، تاريخ الإسلام في أميركا، 362-363.

(5) باكاليان وبوزورغمبر، رد فعل 11/9، 197؛ غانيا بصيري، تاريخ الإسلام في أميركا، 365-377. يتضمن الرواد الكوميديون كوميديا جولة محور الشر، بطولة ماز جبراني، آرون كادر، أحمد أحمد، ودين عبيد الله، التي أذيعت في 3 نيسان 2007 (تشاتسورث، كاليفورنيا: إنتاج ليفيتي، 2007)، DVD، وبشكل أحدث، فلم نيجين فرساد ودين عبيد الله المرح لنقد رهاب الإسلام الأميركي، المسلمون آتون!، الذي عرض في أوستن، تكساس، خلال تشرين الأول 2012.

(6) مقتبس في لوري بيك، ما وراء رد الفعل، 39. من أجل تحليل دقيق للردود الإسلامية الأميركية الشابة على خيارات المواطنة، انظر سوناينا مايرا، «رهاب الإسلام والحرب على الإرهاب: الشباب والمواطنة والمعارضة»، في رهاب الإسلام، إعداد إسبريتو وكالين، 113-122.

أدى إلى إرهاب داخلي⁽¹⁾. ومع ذلك يظل المسلمون أقل تمثيلاً في السياسات الأميركية، حتى وهم مدعوون للسعي من أجل «الدفاع» عن حقوق المجتمع المدنية و«دعم الإحساس بالملكية والانتماء إلى هذه الأقلية الضعيفة»⁽²⁾. لكن الذين يلون النداء غالباً ما يواجهون شكلاً مكثفاً من العداوات الموجهة ضد المجتمع. وقد أدى انتخاب أول عضو كونغرس أميركي مسلم، مع أنه سبب لاحتفال مشترك، أيضاً إلى مظاهر لم يسبق لها مثيل من التعصب المعادي للإسلام.

أول عضو كونغرس أميركي مسلم

اشتهر كتاب توماس جيفرسون والقرآن في القرن الحادي والعشرين وهو تحت يد كيث إليسون الديمقراطي، أول مسلم منتخب إلى الكونغرس. أثار انتخاب إليسون عام 2006 وقراره باستعمال كتاب جيفرسون لقسمه الخاص بالمراسم في كانون الثاني/يناير 2007 خلافاً اصطدمت فيه مثل عليا أميركية حول الحقوق المدنية الشاملة مع مخاوف امتدت طويلاً حول المواطنين المسلمين الأميركيين كونهم «الآخرين المشكوك فيهم»⁽³⁾.

كان الرد على انتخاب إليسون «مكالمات هاتفية ورسائل بريد إلكتروني عدائية»، إلى جانب «بعض التهديدات بالموت»⁽⁴⁾. وكتب عضو الكونغرس الجمهوري فيرجل غود الابن رسالة إلى الناخبين في فرجينيا تحذّر بأن على الأميركيين أن «يستيقظوا»؛ وإلا فقد «يصبح من المحتمل انتخاب المزيد من المسلمين للمنصب ويطلبون استعمال القرآن»⁽⁵⁾. وأخفق عضو الكونغرس الفرجيني في تذكير من يمثلهم بأن استعمال إليسون للقرآن أتى بعد تعهد رسمي بالولاء للدستور، الشكل الوحيد للقسم الذي كان ملزماً بأدائه. وبالنسبة

(1) هذه هي النتائج الجزئية لدراسة مولتها وزارة العدل الأميركية وألفها ديفيد شانتسر، تشارلز كورتسمان، وإبراهيم موسى، «دروس مكافحة الإرهاب من الأميركيين المسلمين»، 6 كانون الثاني 2010، http://www.sanford.duke.edu/news/Schanzer_Kurzman_Moosa_Anti-Terror_Lessons.pdf.

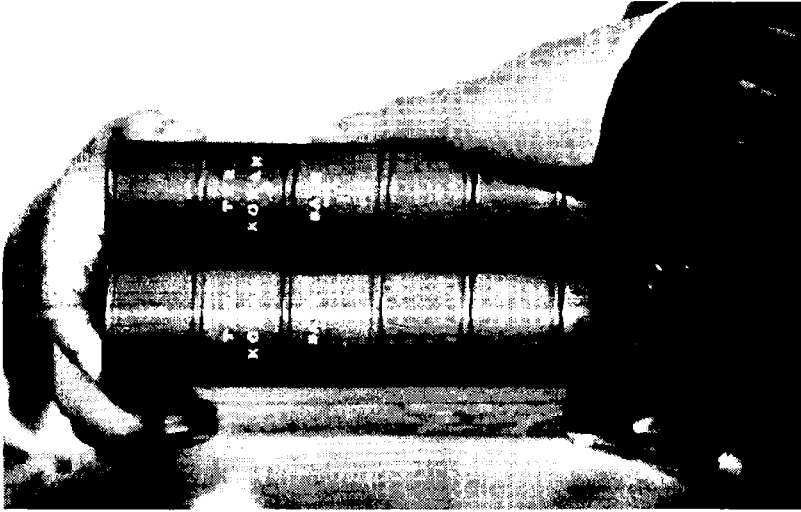
(2) مقتبس في عبد القادر هـ. سنو، «المسلم تحت التمثيل في السياسة الأميركية»، في الملمون في السياسة الغربية، إعداد عبد القادر هـ. سنو (بلومنتن: منشورات جامعة انديانا، 2009)، 80-90.

(3) استعرت هذه العبارة من بيتر غوتشوك وغابرييل غرينبرغ، رهاب الإسلام، 111.

(4) المصدر نفسه؛ غانيا بصيري، تاريخ الإسلام في أميركا، 347؛ سنو، «المسلم تحت التمثيل في السياسة الأميركية»، 80-90.

(5) مقتبس في رايتشل ل. سوارنز، «عضو كونغرس ينتقد انتخاب مسلم»، نيويورك تايمز، 21 كانون الأول 2006، <http://www.nytimes.com/2006/12/21/us/21koran.html>.

إلى إيلسون، كان القرآن اختياريًا وخاصًا، لكنه شخصي أيضًا⁽¹⁾. لماذا، إذاً، عليه أن يقسم على نص ديني لم يكن يؤمن به؟ ومما يدعو للسخرية أن منطقة عضو الكونغرس غود تضمنت موطن توماس جيفرسون في مونتيتشيلو، الموقع الذي اقتبس قربه هذا المؤسس عام 1776 أولاً من جون لوك: «[هو] يقول (يجب عدم استثناء وثني ولا محمدي ولا يهودي من الحقوق المدنية للكونولث بسبب دينه)»⁽²⁾.



عضو الكونغرس كيث إيلسون يؤدي القسم على كتاب جيفرسون عام 2007

أخفق تحذير غود في اعتبار أن انتخاب إيلسون كان نتيجة عملية ديمقراطية تهم فيها مزايا المرشح المدنية أكثر من مذهبه، وهو احتمال توقعه أولاً الاتحادي صموئيل جونستن من كارولاينا الشمالية عام 1788: «ثمة حالة أخرى، إذا كان أي من الأشخاص بهذه الأوصاف يمكن أن يكتسبوا، على الرغم من دينهم، ثقة الشعب الأميركي واحترامه بتصرفهم الجيد وممارستهم للفضيلة، فمن الممكن انتخابهم»⁽³⁾.

(1) للقراءة الأكثر تفصيلاً عن انتخاب إيلسون، مع خاتمة مختلفة حول قضية كتاب جيفرسون والاختبارات الدينية، انظر كاثلين م. مور، السكن غير المألوف: الفقه الإسلامي في الولايات المتحدة وبريطانيا (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2010)، 82-101.

(2) جوليان ب. بويد وآخرون، إعداد، أوراق توماس جيفرسون، 40 جزءاً (برينستن: منشورات جامعة برينستن، 1950)، 1: 548. استشهد بها في ما بعد باسم أوراق توماس جيفرسون.

(3) جوناثان إليوت، النقاشات في اتفاقيات الولاية المتعددة حول تبني الدستور الاتحادي، كما أوصى به الاتفاق العام =

كانت الفرضية المعيبة الأخرى لدى غود أن إليسون كونه مسلمًا لا بد من أن يكون «أجنبيًا»، كما كشف في تحذيره، «أخشى من أن يصبح لدينا في القرن التالي المزيد من المسلمين في الولايات المتحدة إذا لم تنتهج سياسات الهجرة الصارمة التي أعتقد أنها ضرورية للمحافظة على القيم والمعتقدات التقليدية للولايات المتحدة الأميركية». ووضح إليسون، وهو متحول أميركي أفريقي إلى الإسلام، أن أسلافه استقروا في أميركا الشمالية منذ عام 1742⁽¹⁾. وفي الحقيقة، ربما كان تحوُّله عودة إلى المعتقدات الإسلامية لأسلافه الأفريقيين الغربيين. وكان إليسون أيضًا عضو الكونغرس الأميركي الأفريقي الأول عن مينيسوتا، ولكن كان دينه، وليس عرقه، هو الذي تمسَّك فيه نقاده.

أصرّ دينيس براغر، المعلق الصحفي المحافظ، ومقدِّم برنامج حوارات، الذي عيَّنه الرئيس جورج دبليو بوش في مجلس إدارة متحف المحرقة، بأن قَسَم إليسون على القرآن يجب عدم التسامح به «لأن هذا يقوِّض الحضارة الأميركية»⁽²⁾. وأكد أن «أهمية التوراة كونها مرجع قيمنا هي القضية الأساسية»، مناقشًا بأنه «إذا كنت عاجزًا عن أداء قَسَم على ذلك الكتاب [التوراة]، فلا تخدم في الكونغرس»⁽³⁾. وقد ناقضت فرضيته ممارسة سياسية أميركية حديثة. فقد أدت عضو الكونغرس الديموقراطية ديبى واسرمان شولتز قَسَمها للمنصب على التاناخ، التوراة العبرية، الذي يدعو المسيحيون العهد القديم. ولأنها يهودية، وجدت أن العهد الجديد لا يمثل أي مرجع للحقيقة المقدَّسة. وكما سأل جون ليلاند الإنجيلي المعمداني ذات مرة في القرن الثامن عشر، لماذا تفرض الحكومة على أشخاص من أي دين القَسَم على نص يرفضون حقيقته؟ هذا لن يصل إلى الإجبار فحسب، بل إلى النفاق أيضًا. وفي الحقيقة، بما أن الدستور منع

= في فيلادلفيا، عام 1787، 5 أجزاء (فيلادلفيا: ج. ب. لينيكوت، 1888)، 4: 198-199. لافتتاحية استشهدت بنقاش كارولينا الشمالية في القرن الثامن عشر، انظر سام فلاشاكر، «مسلم في الكونغرس؟ مؤلفو الدستور سيقرون»، مستقفي فيلادلفيا، 1 كانون الثاني 2007، http://articles.philly.com/2007-01-01/news/25221193_1constitution-strict-immigration-policies-muslims.

(1) مقتبس في سوارتز، «عضو كونغرس ينتقد انتخاب مسلم».

(2) مقتبس في جاكين تريسكرت، «إد كوتش يدعو إلى إبعاد 'المتعصب' على خشبة المحرقة»، واشنطن بوست، 14 كانون الأول 2006، <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/12/13/AR2006121302260.html>.

(3) مقتبس في عمر ساميري، «هجوم المحافظين على استعمال القرآن للقَسَم»، واشنطن بوست، 9 كانون الأول 2006، <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/12/08/AR2006120801482.html>.

بشكل واضح أي اختبار ديني، لماذا يجب إدانة أي فرد لاستعماله أو عدم استعماله أي نص مقدّس؟

وخمن براغر أكثر أن انتخاب إليسون بشكل ما «يشجع المتطرفين المسلمين ويجعل آخرين جدّاء، من الإسلاميين، بشكل صحيح أو خاطئ، يرون الإشارة الأولى لتحقيق هدفهم الأكبر - أسلمة أميركا»⁽¹⁾. ولم يسهب في كيفية إنجاز هذه الغاية الديمقراطية ضمناً. هل سيصل متطرفون مسلمون إلى الولايات المتحدة من الخارج سرّاً، وينتظرون سنوات لكسب المواطنة، ثم يسعون جميعاً لنيل منصب منتخب - ويفوزون؟ ومع ذلك، من سيصوت لمرشحين مسلمين إذا كشف أهدافهم السياسية الهدامة المزعومة أشخاص مثل براغر؟ ولكن إذا أقر الأميركيون قائمة مرشحين مسلمين أميركيين، ألن يكون ذلك مجرد تأكيد لصحة ديمقراطية الجمهورية؟ لم يكن الإيحاء في خطاب براغر عن النوايا التآمرية الإسلامية سيواجه بنجاح في أي مكان إعلامي، لكنه سيتفاقم بين مجموعات منتقاة لكرهية الإسلام، تتسرب بشكل غير ملحوظ إلى أجهزة الإعلام والسياسة الوطنية السائدة.

بعد انتخاب إليسون مباشرة، هنا غلين بيك، مذيع عناوين أخبار CNN آنذاك (HLN)، عضو الكونغرس الجديد لكنه رفض تعريفه بأنه أميركي كامل، مقترحاً بدلاً من ذلك أنه متحالف بالتأكيد مع خصوم الأمة الأجانب. وسأل بيك، «يا سيدي، أثبت لي أنك لا تعمل مع أعدائنا»⁽²⁾. وكان إليسون عضو الكونغرس المنتخب متهماً بأنه غير أميركي وربما ضد الأميركيين، استناداً إلى تحامل المعلق على الإسلام فقط. وحدد بيك إصراره على أن يثبت عضو الكونغرس ولاءه للبلاد بإضافة، «إنني لا أهتمك بأنك عدوّ، لكن ذلك هو ما أشعر به، وأعتقد أن الكثير من الأميركيين يشعرون بهذا الشكل»⁽³⁾.

لم يحدث اعتراض عام ردّاً على ملاحظات بيك. وكان رد إليسون المختصر تأكيد «المحبة العميقة والمودة لبلادي». واختتم قائلاً، «لا يوجد شخص أكثر وطنية مني. وهكذا،

(1) مقتبس في سوارنز، «عضو كونغرس ينتقد انتخاب مسلم».

(2) مقتبس في «مذيع CNN بيك إلى أول عضو كونغرس مسلم على الإطلاق: ما أشعر بأنني أود قوله، «يا سيدي، أثبت لي أنك لا تعمل مع أعدائنا، قضايا إعلامية لأميركا، 15 تشرين الثاني 2006، <http://www.mediamatters.org/video/2006/11/15/cnns-beck-to-first-ever-congressman-what-137311>، غوتشوك وغرينبرغ، رهاب الإسلام، 144.

(3) مقتبس في «مذيع CNN بيك».

كما تعرفون، لست في حاجة إلى - إلى إثبات سماتي الوطنية⁽¹⁾. وكتب أيضًا افتتاحية أعلن فيها، «لقد اختاروني لوضع سياسة جديدة لا يستبعد فيها أحد من الحلم الأمريكي، سواء من المهاجرين أو الشواذ أو الفقراء، أو حتى المسلم الملتزم بخدمة أمته»⁽²⁾.

على الرغم من المعارضة، تشجع الكثيرون من الأميركيين، خصوصًا المسلمين. وعلّق محرر الأخبار العربية الأميركية في ديربورن، بولاية ميشيغان، «إنها خطوة للأمام: فهي تمنح المسلمين إحساسًا قليلًا بالانتماء. وهي أيضًا إشارة إلى بقية العالم بأن أميركا لا تكن شيئًا ضد المسلمين»⁽³⁾. والإشارة إلى هذا قد تكون المثال، فقد انتخب مسلم ثانٍ، الديمقراطي أندريه كارسن من إنديانا، إلى الكونغرس عام 2008، وفاز في إعادة الانتخاب عام 2010. ولم تكن ديانة كارسن ستجذب نوعية التعليق الذي تلقّاه إليسون. وكان إليسون سيعاد انتخابه عدة مرات من ناخبيه غير المسلمين خصوصًا في مينيابوليس. ومع ذلك فقد كانت الوسائل المستعملة لتدميره، بعيدًا من كونه متقاعدًا، ستستعمل منذ عام 2004 ضد هدف أكبر، وهو مرشح محتمل في انتخابات عام 2008 الرئاسية.

هل يمكن لمسلم أن يصبح رئيسًا؟ لا - ونعم

كانت تقارير مزيفة بأن السيناتور باراك أوباما كان مسلمًا «سرّيًا» قد بدأت بالانتشار مباشرة بعد خطابه المهم الرائع في المؤتمر القومي الديمقراطي عام 2004، قبل فترة طويلة من ترشح مسلم حقيقي، هو كيث إليسون، للكونغرس⁽⁴⁾. روج البريد الإلكتروني الأول المجهول الهوية، الذي كتبه مشارك سياسي جمهوري هامشي يصف نفسه بأنه «مستقل»، سلسلة من الأكاذيب: بأن أوباما أخفى «حقيقة أنه مسلم»؛ وأن زوج أمه «أدخل ابن زوجته في الإسلام»؛ وأنه تسجل في مدرسة إسلامية في إندونيسيا حيث درس «تعاليم راديكالية يتّبعها الإرهابيون المسلمون»؛ وأن مسيحيته كانت مجرد «وسيلة سياسية»، وغطاء لدينه

(1) المرجع السابق مقتبس.

(2) مقتبس في كيث إليسون، «اختر الكرم، وليس الاستبعاد»، نيوزويك، واشنطن بوست، 4 كانون الثاني 2007، <http://newsweek.washingtonpost.com/onfaith/guestvoices/2007/01/04/>.

(3) مقتبس في نيل ماكفاركو، «انتخاب المسلم مشهور هنا وفي الشرق الأوسط»، نيويورك تايمز، 10 تشرين الثاني 2006، <http://www.nytimes.com/2006/11/10/us/politics/10muslims.html>.

(4) كرستوفر هايز، «أداة افراء الجناح اليميني الجديدة»، الأمة، 12 تشرين الثاني 2007، <http://www.thenation.com/article/new-right-wing-smear-machine>.

الحقيقي. وأشار كاتب البريد الإلكتروني أيضًا إلى أوباما عمداً باسم «أسامة»⁽¹⁾. وكان هذا الزعم سيتنشر على نطاق أوسع في الإنترنت عام 2006، عندما عُدد أوباما ساعياً بشكل نشيط إلى الرئاسة. وبحلول عام 2007، كانت «CNN وغيرها» قد «فضحت الإشاعة كلياً»، ولكن كما ذكر كريس هايز، «كان الاتهام الأصلي المزيف قد انغرس بشكل واضح في وعي الناس»⁽²⁾. ولم تكن الفكرة ستخدم خلال الحملة الرئاسية. وفي الحقيقة، كان الشك حول دين أوباما سيستمر لدى بعضهم.

كما جرى عند اتهام جيفرسون بأنه «كافر»، كانت الهجمات على الإثبات الذاتي لمسيحية أوباما تقصد تدمير حملته بين الغالبية المسيحية. وفي الحالتين، كانت غاية الربط بالإسلام وصف المرشح بأنه غير أميركي من دون شك. ولم يكن انتخاب جيفرسون وأوباما على الرغم من هذا سيمنع الأعداء من مواصلة الهجوم بقوة خلال الفترة الأولى لكل منهما.

ومع ذلك، ثمة فوارق أساسية في حملتي التشهير. أولاً، على عكس جيفرسون، كان لدى باراك حسين أوباما تراث إسلامي فعلي: فوالده، الكيني، وزوج أمه، الإندونيسي، كانا مسلمين. وحتى اسم باراك حسين هو مسلم أصلاً: فباراك يعني «بركة» بالعربية، وحسين اسم حفيد النبي محمد. وكان زوج أم أوباما سيدرج دين الصبي بأنه «الإسلام» على وثيقة مدرسية في أندونيسيا، ولكن كما وضّح أوباما، لم يكن يمارس أي دين حتى انضم إلى كنيسة المسيح الموحدة في شيكاغو⁽³⁾، لكون عائلته، وفق روايته، ليسوا «ممن يذهبون إلى الكنيسة كل أسبوع». ويروي أوباما أنه اختار المسيحية جزئياً بسبب الدور الأساسي للقاعدة الذهبية:

لذلك وصلت إلى ديني المسيحي لاحقاً في الحياة، وكان هذا لأن مبادئ المسيح أرشدتني حول نوعية الحياة التي أريد عيشها – ولأنني الوصي على إخوتي وأخواتي، أعامل الآخرين كما سيعاملونني⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق مقتبس. لاحظ هايز أولاً أهمية هذا الخطأ المطبعي المفترض.

(2) المصدر نفسه.

(3) تشارلز بابنتن ودارلين سورفيل، «أوباما مسيحي بالاختيار»: الرئيس يرد على السائل، **Huffington Post**، 29 أيلول 2010، http://www.huffingtonpost.com/2010/09/28/obama-christian-by-choice_n_742124.html.

(4) المصدر نفسه مقتبس.

إلى جانب المزاعم حول دين أوباما ولكن من دون الانفصال عنها كانت تلك المثارة حول مكان ولادته. وكان تطوّر ما أصبح يدعى «مبدأ الولادة»، أو نظرية المؤامرة التي تنكر أن أوباما مواطن أميركي ولد في هاواي، قد غذى مخاوف التسرب الأجنبي نفسها مثل مزاعم أنه مسلم⁽¹⁾. وفي الحقيقة، كانت الكتب التي تذكر هذه الأساطير تنتشر خلال الحملة الرئاسية عام 2008 وبعدها وحتى خلال دورة الانتخاب التالية، على الرغم من إخفاق أي برهان يثبتها بعد نحو أربع سنوات من رئاسة أوباما⁽²⁾.

ثمة فارق آخر بين تشويه سمعة جيفرسون وأوباما هو أنه في الحالة الأولى لم توجد نتائج معقدة للمسلمين الأميركيين الفعليين، في حين أن التعامل مع أوباما أهان وعزّل ملايين المواطنين المسلمين الأميركيين. (كان مخططاً أيضاً لزعج الخوف لدى الأميركيين اليهود، فقد أثار لدى بعضهم شبح رئيس مسلم الشك في دعم بلادهم المستقبلي لدولة إسرائيل). وبين مجموعة كبيرة من الناحيين، حرّك زيف أن أوباما مسلم حقيقة مرعبة في الحملة. فقبل شهر من انتخابات 2008، سجل استفتاء متدني كنسي أن 12 في المئة من الأميركيين صدّقوا هذا، على الرغم من تصحيحات إعلامية متكررة بعكس ذلك⁽³⁾. وليس مفاجئاً بشكل خاص أن هذا العدد ارتبط مع الذين رفضوه بشكل ساحق.

وقالت امرأة في اجتماع مينيسوتا لخصم أوباما الجمهوري جون ماكين، في 10 تشرين الأول/أكتوبر 2008، «لا يمكنني الثقة بأوباما». وبإمساك الميكروفون أتاح لها المرشح طرح سؤال، وتابعت، «لقد قرأت عنه وهو ليس، إنه ليس... - إنه عربي. إنه ليس...». عند ذلك استرد ماكين الميكروفون، وعارضها قائلاً: «لا يا سيدتي. إنه رب عائلة محترم [و] مواطن اتفق أنني أختلف معه في قضايا أساسية وذلك هو محور هذه الحملة. إنه ليس

(1) ديفيد ويفل، «مبدأ الولادة ميت. يعيش مبدأ الولادة: تاريخ إحراج وطني، ولماذا لم يتنه بعد»، Slate، 27 نيسان 2011، http://www.slate.com/articles/news_and_politics/2011/04/birtherism_is_dead_long_live_birtherism.html.

(2) لتوثيق الهجمات على ولاء أوباما ومواطنته، انظر Bill Press، آلية كراهية أوباما: الأكاذيب والتحريفات والهجمات الشخصية على الرئيس ومن خلفها (نيويورك: دار سانت مارتن، 2012)، 75-76، 137-171. لمثال عن هذه المؤامرة الإسلامية، انظر ب. ج. أرمسترونغ، هل يدعو باراك حسين أوباما أميركا إلى الإسلام؟ أسلاف أوباما مقابل أميركا والمسيحية (2011).

(3) يتضمن هذا التقرير بيانات تبدأ عام 2008؛ «يقول أوباما إن العدد المتزايد من الأميركيين مسلم،» مركز البحوث الكنسي، 18 آب، <http://www.pewforum.org/Politics-and-Elections/Growing-Number-of-Americans-Say-Obama-is-a-Muslim.aspx>.

[عربيًا]. وردًا على هذا، صاح مؤيدو ماكين بأنه «كذاب» و«إرهابي»⁽¹⁾. وكانت لحظة مربكة بدا فيها ماكين، وهو يحاول الدفاع عن خصمه، وكأنه يقول بشكل غير مقصود إن كونه عربيًا (أو مسلمًا) لا يتفق بشكل ما مع كونه «رب عائلة محترمًا» أو «مواطنًا»⁽²⁾.

كان الاتهام التحريضي بأن أوباما مسلم (وأن جميع المسلمين إرهابيون) قد غير أيضًا استراتيجية حملة المرشح الديمقراطي وتمثيلة الذاتي. كان المسلمون عبر الأمة قد تمّنوا أن يصبح أوباما «البطل المنتظر طويلًا للحريات المدنية والتسامح الديني والدبلوماسية في الشؤون الخارجية». ولكن بينما قبل عروضًا للتحدث مع منظمات مسيحية ويهودية، «تجاهل» أوباما دعوات من ناخبين مسلمين أميركيين لمخاطبتهم. حتى إنه طلب من عضو الكونغرس إليسون عدم التحدث بالنيابة عنه في أحد أقدم مساجد الأمة في سيدر رايدز، بولاية آيوا، «لأنه قد يثير خلافًا». وفي حزيران/يونيو 2008، طلب متطوعون مع أوباما من امرأتين مسلمتين أميركيتين تضعان وشاحًا الابتعاد عن آلة التصوير حيث كانتا تقفان خلف المرشح وهو يتحدث في ديترويت. واتصل أوباما لاحقًا بالمرأتين معترفًا: «لقد تلقيت أعمق إساءة وسأواصل الحرب على التمييز ضد الناس من أي مجموعة أو خلفية دينية». وبينما فهم بعض المسلمين تجنّب أوباما لمجتمعهم، شعر آخرون بأنه «خانهم». وبدأ أن إشارة موقع المرشح على الإنترنت إلى المزاعم حول دينه بأنها «إشاعة»، تؤكد ضمّنًا فكرة أن المسلمين الأميركيين غير أميركيين أو ضد الأميركيين، حتى عندما علّق بأن «هذه الإشاعات كانت مسيئة للمسلمين الأميركيين لأنها أدّت دورًا في إثارة الرعب»⁽³⁾. ولم يدافع أوباما في أي مكان عن الفكرة بأن كونه مسلمًا لا يمثل عائقًا أمام كونه مواطنًا أميركيًا.

حتى بعد الانتخاب، كانت وسائل معادية للإسلام ستستمر بالتأثير حول كيف تحدّث الرئيس أوباما مع ناخبيه المسلمين علنًا. وكانت خطابه الرسمية السابقة التي تعترف

(1) مقتبس في جوناثان مارين وأيمي بارنز، «ماكين: أوباما ليس عربيًا، وسط صياح الحشد»، السياسي، 10 تشرين الأول 2008، <http://politico.com/news/stories/1008/14479.html>.

(2) حلل هذه الحادثة شيرمان أ. جاكسن، «المسلمون والإسلام والعرق و«رهاب الإسلام الأميركي»؛ جوان كول، «رهاب الإسلام في خطابات السياسة الخارجية الأميركية»؛ ومحمد نمر، «رهاب الإسلام ومعارضة الولاء الأميركي: الإجراءات والفاعليات والنتائج»، كلها في رهاب الإسلام، إعداد إسبوزيتو وكالين، 103-104، 135-138.

(3) أندريا إليوت، «ناخبون مسلمون يكتشفون توبيخًا من أوباما»، نيويورك تايمز، 24 حزيران 2008، www.nytimes.com/2008/06/24/us/politics/24muslim.html.

بالمجتمع الإسلامي الأميركي موجهة إلى جمهور مسلم خارجاً، في مصر، وليس مباشرة إلى دائرته الانتخابية في الولايات المتحدة. ولم يكن أوباما حتى عام 2009، بعد سنة من توليه الرئاسة، ليعلن في القاهرة، «أعرف أيضاً أن الإسلام كان دائماً جزءاً من تاريخ أميركا». وخلال حديثه مع جمهوره في جامعة مصرية فقط كان سيقر بأنه «منذ تأسيسنا أغنى المسلمون الأميركيون الولايات المتحدة»⁽¹⁾.

بعد ثلاثة أيام من حادثة اجتماع ماكين، اقترحت المراسلة كامبيل براون، من CNN آنذاك، ردًا يعكس أخيراً النماذج الأميركية للتعددية الدينية والمساواة السياسية. وأجابت في تعليقها عن السؤال المهم: «ماذا إذا كان أوباما مسلمًا أو عربيًا؟» ووصفت براون أوباما باختصار مفيد أنه «أميركي» و«مسيحي»، لكنها سألت عندئذ بتأنيب، «وماذا لو كان جون ماكين عربيًا أو مسلمًا؟ هل يهم ذلك؟ متى أصبح هذا لاغياً لأهلية المنصب الأعلى في بلادنا؟ متى أصبحت كلمة عربي ومسلم قذرتين؟ ومكافئتين لكلمة غير شريف أو راديكالي؟»⁽²⁾

اعترفت براون بأن «وسائل الإعلام متواطئة هنا أيضًا»، محددة المشكلة بوضوح: «كنا جميعًا متسرعين جدًا في تقبل فكرة وصف شخص ما بأنه مسلم هي وصمة»⁽³⁾. (كان هذا هو الرد الذي تمنى عضو كونغرس إليسون أن يقدمه أوباما نفسه تجاه هذه الاتهامات)⁽⁴⁾. وأقرت بأن ملايين المواطنين الأميركيين العرب والمسلمين تعرّضوا «للافراء هنا»، وبعد ذلك أصرت، «لا يمكننا تحمّل هذا الجهل - لا في أجهزة الإعلام، ولا خلال الحملة». واختتمت براون قائلة، «طبعًا، إنه ليس عربيًا. طبعًا، إنه ليس مسلمًا. ولكن صدقوني، يجب ألا يهم هذا»⁽⁵⁾.

بعد أسبوع تقريبًا في تشرين الأول/أكتوبر 2008، دعم الجنرال كولن باول، وزير الخارجية السابق خلال فترة الرئيس جورج دبليو بوش، تولي باراك أوباما الرئاسة.

(1) الرئيس باراك أوباما، «ملاحظات من الرئيس حول بداية جديدة»، القاهرة، مصر، 4 حزيران 2009، www.whitehouse.gov/blog/NewBeginnings/transcripts.

(2) كامبل براون، «تعليق: ماذا إذا كان أوباما مسلمًا أو عربيًا؟» سياسة 13، CNN، تشرين الأول 2008، www.cnn.com/2008/POLITICS/10/13/campbell.brown.obama/.

(3) المصدر نفسه.

(4) إلبوت، «ناخبون مسلمون يكتشفون توبيخًا من أوباما».

(5) براون، «ماذا إذا كان أوباما مسلمًا أو عربيًا؟».

ولانزعاجه من اتهام أوباما بأنه مسلم، ركّز باول في موت كريم ر. خان، وهو جندي أميركي مسلم قُتل في العراق ودفن في مقبرة أرلينغتن الوطنية، لتوبيخ أعضاء حزبه الذين افترؤا على مواطنين بسبب دينهم الإسلامي. وذكّر باول الأميركيين بأن الميزة المدنية في تفسير تضحية المرء القصوى بحياته لأجل بلاده يجب اعتبارها إثباتاً للولاء والمواطنة، بغض النظر عن الدين. وفي البرنامج التلفزيوني قابل الصحافة، ردّد باول سؤال براون المحرّج حول المرشح الرئاسي أوباما آنذاك: «الردّ الصحيح فعلاً هو، ماذا لو كان هكذا؟ هل يوجد خطأ لأنه مسلم في هذه البلاد؟ لا، تلك ليست أميركا»⁽¹⁾.

منذ القرن الثامن عشر، خشي أميركيون كثيرون من إمكانية مجيء رئيس مسلم أو كاثوليكي أو يهودي، مرددين الرعب الذي أظهره الاتحادى وليم لانكستر عام 1788 تجاه ما جعله الدستور ممكناً: «ولكن دعونا نتذكر أننا نشكل حكومة لملايين لم يوجدوا بعد. إنني لا أتقن فن التكهن. خلال أربعمئة أو خمسمئة سنة، لا أعرف كيف سيتم ذلك. من المؤكد غالباً أن البابويين قد يحتلون ذلك المنصب، وقد يأخذه المحمديون»⁽²⁾.

تحققت مخاوف لانكستر من مجيء رئيس كاثوليكي بعد أقل من سنواته الأربعمئة أو الخمسمئة المتوقعة، عندما فاز جون ف. كندي بالمنصب عام 1960. ولأن الأمة لم تستسلم آنذاك إلى «مؤامرة بابوية» ما ربما قدّم ذلك بعض التبرير لإراحة الوطنيين الضالين الذين أربعهم انتخاب أوباما، ولكن لا يوجد دليل على أن هذه المخاوف قد هدأت.

لم لا؟ لماذا أشارت الاستفتاءات خلال أربع سنوات من رئاسة أوباما إلى أن 31 إلى 46 في المئة من الجمهوريين ظلوا يعدّونه مسلماً؟⁽³⁾ ويشير علماء نظرية المؤامرة في السياسة الأميركية إلى أن مزاعم مزيفة تنتشر بدلاً من كشفها بالتكرار⁽⁴⁾. ويوحى رأي آخر بأن المستفتين لم يعتقدوا فعلاً أن أوباما مسلم، لكنهم أخبروا مستطلعي الآراء بأنهم اعتقدوا

(1) مقتبس في روبرت ماكي، «المزيد حول الجندي كريم ر. خان»، مذكرات The Lede على الإنترنت، نيويورك تايمز، 19 تشرين الأول 2008.

(2) إليوت، النقاشات، 4: 215.

(3) جوش جيرشتاين، «استطلاع: 46% من الحزب الجمهوري يعدّون أن أوباما مسلم»، السياسي، 19 آب 2010، http://www.politico.com/blogs/joshgerstein/0810/Poll_46_of_GOP_thinks_Obamas_Muslim.html.

(4) العالمان هما بريندن ناهاان وجيسن ريفلر، كما استشهد ديفيد أ. غراهام، «المشكلة بالانتخابات حول ما إذا كان أوباما مسلماً»، الأطلسي، آذار 2012، <http://www.theatlantic.com/politics/archive/2012/03/the-problem-with-polls-about-whether-obama-is-a-muslim/254380/>.

ذلك كي يسجلوا معارضة أيديولوجية⁽¹⁾. وبهذه الطريقة، أصبحت حقيقة إن كان أوباما مسلماً أم لا مكافئة لما باتت تدل عليه فكرة رئيس مسلم. هل يمكن لمسلم أن يصبح رئيساً؟ ربما لا يزال الكثيرون من ناقدَي أوباما مقتنعين بأنه قد أصبح حقاً. وإذا تمكن من يصف نفسه بأنه مسلم فعلاً من الوصول إلى المنصب، فإن ذلك يبدو موضع شك أكثر بكثير حتى تصبح نسبة أكبر كثيراً من الناحيين مسلمين و/ أو يأخذ أميركيون غير مسلمين بجدية أكثر ما أعلنه جيفرسون في مشروع قانونه لترسيخ الحرية الدينية:

لأن حقوقنا المدنية لا تعتمد على آرائنا الدينية... وبالتالي لأن حرمان أي مواطن لعدم جدارته بالثقة العامة على أساس أنه غير مؤهل لتولي وظائف الثقة والرواتب، ما لم يصرّح أو يتخلّى عن هذا الرأي الديني أو ذاك، بحرّمه بشكل مسيء من تلك الامتيازات والفوائد التي له حق طبيعي بها، على غرار مواطنيه⁽²⁾.

خلال ذلك قد تفرض الديمقراطية اختبارها الديني الفعلي، حيث ألغاه الدستور وعدة ولايات. ولا حاجة إلى مرشح رئاسي أميركي فائز بأن يقسم على أي شيء إلا الدستور، ولكن خلال حملات المنصب الأعلى، يظل الدين، لبعضهم، عاملاً قوياً.

قد يبدو أن محاولات الافتراء على المرشحين عبر جمعيات منسوبة للإسلام، كما في حالتي إلبسون وأوباما، تركز حصراً في منافسين ديمقراطيين للمنصب. لكن ذلك الانطباع لا يمكن أن يكون بعيداً من الحقيقة. فكلا الطرفين كانا مستهدفين فعلاً، بمن فيهما حاكمان جمهوريان تجرّأ على دعم ناخبيهما المسلمين كونهم مواطنين ومؤمنين⁽³⁾. كان ريك بيرى حاكم تكساس قد تعرّض للهجوم بسبب حفاظه على صداقة فاعلة منذ عام 2000 مع الأغاخان، الزعيم التقدمي لطائفة شيعة إسماعيلية مسلمة. وبعدها البالغ عشرين مليوناً حول العالم، تتضمن هذه المجموعة الكثير من المواطنين الأميركيين. وكانت علاقة الأغاخان مع الحاكم بيرى قد أدت إلى تمويله «مشروع توارينغ وثقافات إسلامية»، الذي درّب معلمي مدارس تكساس الثانوية في جامعة تكساس بمدينة أوستن لتطبيق مناهج غير طائفية جديدة في تعريف طلابهم بالعالم الإسلامي⁽⁴⁾.

(1) العالم هو جوليان سانشيز، مستشهد بالمرجع السابق.

(2) أوراق توماس جيفرسون، 2: 545-546.

(3) نمر، «رهاب الإسلام ومعارضة الولاء الأميركي»، في رهاب الإسلام، إعداد إسبوزيتو وكالين، 82-84.

(4) ديفيد ويغل، «بيرى يتفادى رصاصة الشريعة»، 19 Slate، آب، <http://www.slate.com/blogs/>

دعم ترتيب آخر، عام 2009، بين الآغا خان والحاكم بيرى تعاوناً أكثر وأفضل في «حقول التعليم وعلوم الصحة والاستعداد للكوارث الطبيعية واستعادة الصحة والثقافة والبيئة»⁽¹⁾. كذلك كان الحاكم بيرى قد أقر دعم تصديق قانون الحلال في تكساس (HB-470) عام 2003، الذي ينظم التعريف الدقيق للحم المذبوح وفق شعائر المستهلكين المسلمين. (وهو ينفذ عملياً ما تحدده نظم التعيينات المباحة في الشريعة اليهودية من اللحم والمنتجات الأخرى المعدة للأقلية الدينية اليهودية في الأمة). وعدت مواقع الإنترنت اليمينية حاكم تكساس «مؤيداً للإسلام» وداعماً للشريعة أو القانون الإسلامي⁽²⁾. وربما جعل كلا الزعيمين الجمهوريين عرضة للتطرف المحافظ في قاعدته لو لم يرجع سعيه لتسمية المرشح الرئاسي الجمهوري عام 2012.

كذلك وجد الحاكم الجمهوري لولاية نيو جيرزي كريس كريستي نفسه هدفاً لنقد جدي من داخل حزبه حين رشح المحامي المسلم الأميركي سهيل محمد إلى محكمة الولاية العليا في ربيع 2011. بينما كان مرشح كريستي عملياً يمثل المسلمين «الذين احتجزهم مكتب التحقيقات الفدرالي» بعد 9/11، دافع كريستي عن عمل محمد، قائلاً إنه «أدى دوراً مكماً» في «خلق الثقة بين المجتمع الإسلامي وتطبيق القانون». وبعدما أدى القسم للمنصب في 26 تموز/ يوليو 2011، اتهم الفقيه المسلم زوراً بالارتباط مع الإرهاب ودعم قانون الشريعة بدلاً من قوانين الولاية أو الاتحاد. ورد الحاكم كريستي بصراحة، «إن أمر قانون الشريعة هذا هراء. إنه سخيف تماماً وأنا مرهق من التعامل مع السخافات»⁽³⁾.

في المقابل، كان جمهوريون آخرون، بمن فيهم ميشيل باتشمان ونيوت غنفرتش، خلال سعيهم للترشيح الرئاسي عام 2012، قد دعموا فكرة أن القانون الإسلامي هو

= weigel/2011/08/19/perry_dodges_the_sharia_bullet.html.

(1) المرجع السابق مقتبس.

(2) مقتبس في جوستن إليوت، «ريك بيرى: هل هو المرشح الداعم للشريعة؟» 10، *Salon*، آب 2011، http://www.salon.com/2011/08/10/rick_perry_muslims؛ ويغل، «بيرى يتفادى رصاصة الشريعة»؛ غلين روز، «هل يؤيد ريك بيرى قانون الشريعة في تكساس؟ قانون الطعام الحلال 20، *Salon*، 2003-470 HB-، آب 2011، <http://salon.glenrose.net?view=plink&id=14147>.

(3) مقتبس في تيريس دوب، «كرستي يدافع عن الاختيار المسلم لقاضي نيو جيرزي، ويدعو النقاد «سخفاء»، بلومبرغ، 5 آب 2011، <http://www.bloomberg.com/news/2011-08-05/christie-defends-muslim-pick-for-new-jersey-judge-calls-critics-crazies.html>.

التهديد الجديد الكبير للأمة⁽¹⁾. وفي الحقيقة، أعلن غنغريتش أن المرشح الأميركي المسلم الذي «يشجب» قانون الشريعة فقط هو من يمكنه نيل دعمه للرئاسة⁽²⁾. وبتأخذ هذا الموقف أظهر هؤلاء السياسيون فهمًا محدودًا للفقه الإسلامي، بعد تلقيهم تعليمات الفئة الصغيرة نفسها من المجموعات المترابطة المعادية للإسلام⁽³⁾. ولكن حتى بعض من يدعمون القضية المناوئة للشريعة اعترفوا بأنه «على الرغم من كل توهجها، كانت الحركة موجهة بشكل قابل للمناقشة نحو مشكلة متخيلة أكثر من كونها حقيقية. حتى إن زعماءها يعترفون بأن المسلمين الأميركيين غير متحدين كليًا لاقتراح الفقه الإسلامي»⁽⁴⁾.

المبادرات المناوئة للشريعة والرافضة للمسجد

في محاولات لحرمان جميع المسلمين الأميركيين من حقوقهم المدنية

حين أخفقت الهجمات المعادية للإسلام ضد عضو الكونغرس إليسون والرئيس أوباما، توسعت العناصر الأساسية لنظرية المؤامرة الموجهة ضدهما لزرع الخوف وتقويض الحقوق المدنية والمواطنة لجميع المسلمين الأميركيين. واعتنق الملتزمون بمقاومة قانون الشريعة رأيًا عن الهوية الأميركية وهو، خلافًا للحوار التأسيسي، أن ينكر اليهودي - المسيحي حصراً أو حتى المسيحي حصراً، شرعية المواطنة والحق السياسي للمسلم الأميركي. ووفقاً للفقيه المسلم أنفر إيمون، تمثل الشريعة «أكثر من أي رجل أو امرأة مسلمة بالتحديد» بالنسبة إلى هؤلاء الناشطين ضد الإسلام «العدو الداخلي، وتهديد الإرهاب»⁽⁵⁾.

إن المسلمين الأميركيين الذين قد يتبعون سمات قانون الشريعة - وهذه التطبيقات

(1) أماندا تيركل، «نيوت غنغريتش: سأدعم مسلماً يسعى للرئاسة فقط إذا التزم بأن يتخلى عن الشريعة»، **Huffington Post**، 17 كانون الثاني 2012، http://www.huffingtonpost.com/2012/01/17/newt-gingrich-muslim-president-sharia_n_1281111.html؛ «ميشيل باتشمان: قانون الشريعة سيقتصب صلاحيات الدستور الأميركي»، **Huffington Post**، 3 تشرين الثاني 2011.

(2) «غنغريتش: سأدعم مسلماً فقط إذا».

(3) أندريا إليوت، «الرجل الذي خلف الحركة المناوئة للشريعة»، نيويورك تايمز، 30 تموز 2011، <http://www.nytimes.com/2011/07/31/us/31shariah.html?pagewanted=all>.

(4) مقتبس من تأكيد مراسل أندريا إليوت، المصدر نفسه.

(5) أنفر إيمون، «منع الشريعة»، الإطار الأساسي، 9 أيلول 2011، مجلس بحث علم الاجتماع، <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/09/06/banning-shari'a/>.

تفاوت كثيرًا بين المؤمنين - يفعلون ذلك في صلواتهم اليومية وقواعد الزواج والطلاق والوصايا والصفقات التجارية الدولية. لكن هذه الالتزامات لا تبلغ جهدًا جماعيًا للاستيلاء على السلطة السياسية في الولايات المتحدة وفرض قانون الشريعة على جميع مواطنيها. ومع ذلك، تستهدف الآن القوانين أو تعديلات دساتير الدولة في سبع عشرة ولاية قانون الشريعة و/ أو «القانون الأجنبي» لأنه غير شرعي⁽¹⁾. وكما اكتشف المراسلون، لم تبدأ هذه «الحركة» على شكل أولوية تلقائية لقاعدة سياسية، بل اختلقتها ونشرتها فئة قليلة من الناشطين⁽²⁾.

في عام 2006 أوجد الناشط المناوئ للإسلام ديفيد ييروشالمي الجمعية الأميركية للوجود الوطني (SANE) بشكل غير ربحي يشجب قانون الشريعة. لم تكن «خبرته» في الفقه الإسلامي مستندة إلى أي تدريب أكاديمي رسمي. وفي الحقيقة، شجبت ييروشالمي منظمة الحقوق المدنية اليهودية التحالف المناوئ للتشهير وكذلك الأساقفة الكاثوليكيون الأميركيون لآرائه المتمزمة حول المسلمين والأميركيين الأفريقيين⁽³⁾. وهو مؤلف نموذج الكثير من مشاريع القوانين المناوئة للشريعة هذه، التي تكرر أحيانًا كلمات نموذجة التشريعي بالضبط⁽⁴⁾. في عام 2009، بمساعدة فرانك ج. غافني الابن، رئيس مركز السياسة الأمنية المحافظ، مرر ييروشالمي الكثير من أفكاره المناوئة للشريعة عبر حركة حفلة الشاي. ولا يدعو للاستغراب أن غافني دعم ذات مرة فكرة أن الرئيس أوباما «قد يكون مسلمًا بشكل سرّي». ويساعد ارتباط غافني - ييروشالمي في توضيح كيف تلقى مشرعون جمهوريون ومرشحون مهمون تعليمات لتبني موقف حول موضوع لا يعرفون شيئًا عن محتواه. ومقابل هذه الخدمة، قبض ييروشالمي 153,000 دولار أجور استشارة من مركز السياسة الأمنية⁽⁵⁾.

عمل ييروشالمي أيضًا مستشارًا قانونيًا لتقرير عام 2010 الشريعة: التهديد لأميركا، وهو بيان دعمه مركز غافني اليميني للسياسة الأمنية⁽⁶⁾. وضع التقرير، الذي تجاوز مئتي

(1) المرجع السابق.

(2) إليوت، «الرجل الذي خلف الحركة المناوئة للشريعة».

(3) المصدر نفسه.

(4) إيمون، «منع الشريعة».

(5) إليوت، «الرجل الذي خلف الحركة المناوئة للشريعة».

(6) وليم ج. «جيري» بويكن وهاري إدوارد سويستر وآخرون، الشريعة: التهديد لأميركا، مركز السياسة الأمنية، 13 أيلول =

صفحة، فريق برئاسة الجنرالين المتقاعدين، وليم ج. «جيري» بويكن وهاري إدوارد سويستر. بعد 9/11، كان بويكن، أحد كبار مسؤولي وزارة الدفاع الأميركية آنذاك، «قد وصف الحرب ضد الإرهاب بأنها معركة مسيحية ضد الشيطان». ووبخ الرئيس جورج دبليو بوش بويكن علناً لذلك البيان، مؤكداً أن الولايات المتحدة لم تكن في حالة حرب «مع الإسلام ولكن مع متعصبين عنيفين». وبعد تقاعد بويكن عام 2007، أصبح متحدّثاً شعبياً بين المسيحيين المحافظين المتطرفين. وحتى قبل المساعدة في تأليف التقرير حول الشريعة، أعلن أن الإسلام «يجب ألا يكون بحماية التعديل الأول». وفي عام 2012، أدت آراء بويكن المناوئة للإسلام إلى سحب الأكاديمية العسكرية دعوته لمخاطبة الطلاب العسكريين في فطور للصلاة. وعلق طالب عسكري، تحدّث من دون ذكر اسمه، بأن الدعوة كانت مقدمة في بادئ الأمر إلى بويكن على الرغم من ملاحظاته المعادية للإسلام: «أعرف طلاباً عسكريين مسلمين هنا، وهم مواطنون بارزون عظماء، وهذا الجنرال السابق يقول إنهم يجب ألا يتمتعوا بالحقوق نفسها»⁽¹⁾.

يصف تقرير مركز السياسة الأمنية الشريعة بأنها «تهديد خطير» للولايات المتحدة، في حين أنه يعترف في آن بأنه «قد لا يوجد إسلام (حقيقي) وحيد» يمارسه أكثر من مليار مسلم حول العالم⁽²⁾. كذلك لا ينكر البيان العام مزاعم «عقلاء متفائلين» قد يكونون «مصيبين في زعم أن الشريعة الداعمة للإسلام ليست الإيديولوجية الإسلامية السائدة» في الولايات المتحدة⁽³⁾. في أيّ حال، إنها توحى بأن جميع المسلمين كذابون⁽⁴⁾، وهو زعم مستند إلى سوء فهم متعمد لتعبير التقيّة، الذي يفسره المؤلفون بأنه «كذب»، لكنه معروف أكثر في التاريخ الإسلامي بأنه «رياء»، أو إخفاء لقناعات المرء الدينية، عندما يهدده «خطر أو موت». وفي حالات قليلة جداً استخدم أفراد من الغالبية المسلمة السنيّة هذه الوسيلة، مع أن الرياء ساعد تاريخياً الأقلية الشيعية بالإضافة إلى الصوفية الباطنية المهددتين بالاضطهاد من زملائهما المؤمنين. مع هذا، لم يكن يُعدّ طريقة لتضليل غير المسلمين،

http://www.shariahthethreat.org/wp-content/uploads/2011/04/Shariah-The-Threat-to-America-Team-B-Report-Web-09292010.pdf. 2010 =

(1) مقتبس في إريك إكهولم، «جنرال ينسحب من حوار الأكاديمية العسكرية»، نيويورك تايمز، 30 كانون الثاني 2012.

(2) بويكن وسويستر، الشريعة، 4.

(3) المصدر نفسه، 5.

(4) المصدر نفسه، 50.

ولا لجعل المسلمين يستعملونه على هذا الشكل⁽¹⁾. لم يكن كل من غافني ويروشالمي، والثاني خبير المركز القانوني الإسلامي كما يزعم، معنيين عضوين في «الحلقة الداخلية المناوئة للإسلام» التي أسسها عام 2011 مركز قانون الفاقة الجنوبي⁽²⁾.

إن كون جميع المواطنين المسلمين الأميركيين الملتزمين بالشرعية غير موالين بالضرورة ويشكلون تهديدًا للحكومة الأميركية ودستورها هو زعم وُضع بعناية ورفضه علماء الشريعة الإسلامية، مثل أندرو مارتش. وفي كتابه عام 2009 الإسلام والمواطنة التحررية: البحث عن إجماع متداخل، يؤكد أن أي مسلم «يقبل أمن دولة غير إسلامية يجد نفسه أمام مجموعة صارمة جدًا من الواجبات نحو تلك الدولة، وهي واجبات يمكن مناقشتها لتحقيق متطلبات تحررية للولاء المدني، تتضمن واجب تجنب الإيذاء أو الخيانة (حتى خلال حرب مشروعة ضد تلك الدولة)»⁽³⁾. وبصفتها عالمة قانون وأخلاق أشارت مارثا نوسباوم، ليس المسلمون المجموعة الوحيدة في أميركا الذين عُدّوا غدارين على نحو مستمر بسبب شرعية دينهم: «إن المسلمين، مثل اليهود، متهمون دائمًا بالولاء المزدوج، ويُعدّون كلهم بأنهم يخضعون أنفسهم إلى مجموعة مزدوجة من المتطلبات القانونية - تجعلهم الشريعة نوعًا ما رعايا سيئين للقانون المدني»⁽⁴⁾. والسؤال المعقول ليس إذا كان الإسلام أو الشريعة متوافقين مع الديمقراطية، بل إذا كانت المؤسسات الديمقراطية الأميركية تدعم المساواة الدينية والقانونية حقًا للمواطنين المسلمين، كما تزعم أنها تفعل⁽⁵⁾.

وتظل مفيدة الأسس التي أنهت وفقها محكمة الاستئناف الأميركية للدائرة العاشرة مشروعية تعديل أوكلاهوما الدستوري المضاد للشريعة «أنقذوا ولايتنا» في كانون الثاني/يناير 2012. وكما وافق عليه غالبية الناخبين، يذكر التعديل، جزئيًا، أن «المحاكم لن تُعدّ القانون الدولي أو الشريعة قانونًا». انضم إلى الدعوى التي أقامها مسلم أميركي وحيد

(1) محمد علي أمير معزي، «الرياء»، في موسوعة القرآن، إعداد جين د. ماك أوليف، 6 أجزاء (لايدن: إ. ج. بريل، 2001)، 1: 540-542.

(2) روبرت شتاينباك، «الحلقة الداخلية المناوئة للإسلام» تقرير مخابرات، رقم 142 (صيف 2011)، مركز قانون الفاقة الجنوبي.

(3) أندرو ف. مارتش، الإسلام والمواطنة التحررية: البحث عن إجماع متداخل (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 2009)، 262.

(4) مارثا نوسباوم، التعصب الديني الجديد (كمبردج، ماستشوستس: مطبعة ييلاب في جامعة هارفارد، 2012)، 148.

(5) يثير جون إسبوزيتو هذه النقطة أيضًا في ما يحتاج معرفته كل شخص عن الإسلام، 162.

من أوكلاهوما ممثلون لمجموعات ذات اهتمام إسلامي ويهودي ومعمداني وعلماني مثل جمعية محامي مدينة نيويورك، ولجنة القانون الإسلامي، واللجنة اليهودية الأميركية، والأميركيين المتحدين للفصل بين الكنيسة والدولة، والتحالف المضاد للتشهير، واللجنة المعمدانية المشتركة للحرية الدينية، ومركز التعددية الإسلامية، والتحالف الديني المشترك، واتحاد إصلاح اليهودية⁽¹⁾.

ناقش المدعي بأن القانون كان له تأثير «تحقيره مع آخرين يمارسون الدين الإسلامي، ومنع ممارسة الإسلام، وتعطيل محكمة عن إثبات وصيته وتعهد الأخيرين (الذين يحتويان على إشارات إلى قانون الشريعة)، وتحديد العون الذي يمكن أن يحصل عليه المسلمون من محاكم ولاية أوكلاهوما، وتبني تعقيد مفرط بين الحكومة والدين». وفي النهاية، وجدت محكمة الاستئناف أن التعديل غير قانوني لأنه «يفرد دينه لمعاملة سلبية» بانتهاك «كل من الترسخ وفقرة الممارسة الحرة من التعديل الأول» للدستور⁽²⁾. وردًا على هذه السابقة، كانت عدة محاولات تشريعية لمنع الشريعة قد جرى تعديلها لتنظيم «قانون الأجانب» فقط، مع أن الاعتراض على القانون الإسلامي ظل متضمنًا⁽³⁾.

كان الارتباط بالحركة المناوئة للشريعة يعني عددًا كبيرًا من محاولات مهاجمة أو تهديد أو تشويه أو معارضة أو حتى منع بناء المساجد في ثلاثين موقعًا عبر البلاد عام 2010. وكان هناك المزيد منذ ذلك الوقت⁽⁴⁾. وهذه المعارضة أيضًا ليست جديدة في الولايات المتحدة⁽⁵⁾. ولكن في عام 2010 توحدت المشاعر لمقاومة مشروع المتنزه 51 في مدينة نيويورك المعروف لاحقًا باسم مبادرة منزل قرطبة، الذي خُطط، وفقًا للإمام فيصل عبد الرؤوف، على شكل «مكان عبادة متعدد الأديان، يضم مساحة مخصصة للصلاة الإسلامية (مسجدًا)، في بناء سيكون

(1) منير عواد مقابل بول زيرياكس وآخرون (KB 112) رقم 10-6273 (الإصدار العاشر 10 كانون الثاني 2012) (غير منشور) (متوفر في <http://www.ca10.uscourts.gov/opinions/10/10-6273.pdf>).

(2) المرجع السابق.

(3) إيمون، «منع الشريعة»؛ نوساوم، التعصب الديني الجديد، 11-12. لرؤية تاريخية ثاقبة حول الدور العملي لقانون الشريعة في الولايات المتحدة، انظر صدقات قدر، السماء على الأرض: رحلة عبر قانون الشريعة من صحاري الجزيرة العربية القديمة إلى شوارع العالم الإسلامي الحديث (نيويورك: فارار وشتراس وغير، 2012)، 279-281.

(4) «خريطة - النشاط المناوئ للمسجد عبر الأمة، اتحاد الحريات المدنية الأميركي»، <http://www.aclu.org/maps/map-nationwide-anti-mosque-activity>.

(5) مور، المغربون، 117-134.

معمارياً أميركياً كلياً»⁽¹⁾. ولقب معارضو منزل قرطبة المشروع، من دون دقة، «مسجد هجمات 9/11»، مع أن البناء يبعد مبنيين ونصف من موقع هجمات 9/11 وليس مرئياً من هناك⁽²⁾.

لسوء الحظ خدمت الإشارة إلى قرطبة، مع أن غايتها تذكّر فترة تعايش فيها المسلمون والمسيحيون واليهود بسلام في أسبانيا القرن الثامن، النقاد أيضاً الذين أشاروا إلى أن هذه كانت فترة الحكم الإسلامي، عندما لم يتمتع المسيحيون واليهود بالمساواة، على الرغم من السماح لهم بحرية العبادة. وهكذا اتهمه معارضو المسجد بأنه انتصار إسلامي، يشبه الاستيلاء على الكنائس الأسبانية للعبادة الإسلامية. وفي الحقيقة، خلال الحكم الإسلامي في العصور الوسطى جرت السيطرة على نصف الكاتدرائية الأصلية فقط وتحولت إلى مسجد، «مع ترك النصف الآخر حرّاً للاستعمال المسيحي - وهو رمز واضح للتسامح المعلن»⁽³⁾. وأخيراً اشترى المسلمون الأرض تحت البناء المعروف باسم La Mezquita من المسيحيين الساكنين هناك. ولكن في أيّ حال، لم تكن عادة السيطرة على أماكن العبادة واردة لدى المسلمين؛ وكان الفاتحون المسيحيون يبنون كنائسهم عموماً على أطلال المواقع الوثنية أو اليهودية، والثانية هي تقليد شائع خصوصاً في أسبانيا المسيحية. ومن المهم تذكّر أن مكان المسجد المقترح في مدينة نيويورك كان ملك رجل أعمال مسلم أميركي - وأن المسجدين المحليين الموجودين كانا غير قادرين على استيعاب جميع المصلين⁽⁴⁾.

ومع ذلك، فقد أثار هذا المسجد المخطط في مانهاتن لدى الكثيرين الذكرى المؤلمة لهجمات 9/11، جرح الروح الوطنية الذي لم يندمل بعد عقد وظل مرتبطاً بالإسلام، على الرغم من وجود دليل كافٍ يفصل الإرهاب عن الدين. ويظل فقدان والخوف مشاعر قوية لجميع الأميركيين الذين شهدوا الهجمات. ومما يدعو للسخرية أن الذين خططوا المسجد اعترضوا أن يجمع البناء الأميركيين من أديان مختلفة، لا أن يقسمهم. لكنه قسم الأميركيين فعلاً⁽⁵⁾.

(1) الإمام فيصل عبد الرؤوف، تحريك الجبل: ما بعد هجمات 9/11 إلى رؤية جديدة للإسلام في أميركا (نيويورك: المطبعة المجانية، 2012)، 18.

(2) نوسباوم، التعصب الديني الجديد، 188-202.

(3) مقتبس في روبرت هيلبراند، «حلية العالم»: قرطبة في العصور الوسطى مركز ثقافي»، في تراث إسبانيا الإسلامية، إعداد سلمى خضراء جيوسي، جزاء (لايدن: ج. ج. بريل، 1994)، 1: 114، تقول إن أصل هذه السابقة الإسلامية في قرطبة كان في دمشق الأموية.

(4) نوسباوم، التعصب الديني الجديد، 189.

(5) المرجع السابق، 237.

انضم ناشطون ضد الإسلام مثل بامبلا غيلر وروبرت سبنسر إلى الجدل المصّر على أن المسجد هو محاولة من المسلمين للسيطرة على البلاد، وإنهاء ما زعموا أن 9/11 تركه نصف مكتمل. وأسس الاثنان معاً «توقفوا عن أسلمة أميركا (SIOA)»، التي عرّفها مركز قانون الفاقة الجنوبي بمجموعة كراهية. وفي عام 2011، عُرض فلمهما مسجد هجمات 9/11: الموجة الثانية من هجمات 9/11 في مؤتمر العمل السياسي المحافظ⁽¹⁾. (وليس مستغرباً أن غيلر تعتقد أن الرئيس أوباما مسلم)⁽²⁾.

دافع رئيس بلدية مدينة نيويورك، مايكل بلومبرغ، عن حق المسلمين الأميركيين في بناء مجمع المسجد في مانهاتن السفلى عام 2010، مستشهداً بمبدأ دستوري واضح وسط مشاعر متوترة: «مهما فكرتم في المسجد والمركز الاجتماعي المقترحين، فقد ضاع في حرارة النقاش سؤال أساسي: هل على الحكومة محاولة حرمان مواطنين عاديين من حق بناء مكان عبادة على ملكية خاصة استناداً إلى دينهم؟ قد يحدث هذا في دول أخرى، لكننا يجب ألا نسمح أبداً بأن يحدث هذا هنا»⁽³⁾.

استشهد بلومبرغ حتى بالاحتجاج المتقد عام 1657 على أنه سابقة للحرية الدينية المعاصرة. ولو قيل له إن الحرية الدينية للمسلمين بالإضافة إلى اليهود وجميع طوائف المسيحيين قد ضمنها في هذا الاحتجاج غير العادي للمستوطنون الهولنديون، فإن فكرته كان يمكن أن تبدو أقوى. كان الاحتجاج قد دعم بوضوح الحرية الدينية الشاملة في القرن السابع عشر، حين كان القيام بذلك يعني المخاطرة بالسجن والإبعاد، كما عانى في النهاية عضوان من المجتمع. ومع هذا أصرّ الموقعون:

يمتد قانون محبة السلام والحرية في الولايات المتحدة إلى الأتراك والمصريين واليهود كونهم أبناء آدم وهو مجد دولة هولندا الظاهري، لذلك تمتد محبة السلام والحرية إلى جميع أتباع يسوع المسيح الذين يدينون الكراهية والحرب والعبودية؛ ... إن رغبتنا ليست إهانة أحد أبنائه مهما يكن الشكل أو الاسم أو اللقب الذي يظهر فيه سواء معمداني أو كويكري أو مشيخي أو مستقل، ولكن سيسعده أن

(1) روبرت شتاينباك، «الحلقة الداخلية المناوئة للإسلام».

(2) نوسباوم، التعصب الديني الجديد، 195.

(3) مقيس في آدم ليسبرغ، «رئيس البلدية بلومبرغ يدافع عن المسجد»، أخبار نيويورك اليومية، 3 آب 2010، nydailynews.com. bloomberg-stands-up-for-mosque.htmlhttp://www.08/com/blogs/dailypolitics/2010

يرى أي شيء من الله في أي منهم: الرغبة في معاملة جميع الناس كما نريد أن يعاملنا جميع الناس وهو القانون الحقيقي لكل من الكنيسة والدولة⁽¹⁾.

في عام 1957، جعل الرئيس دوايت د. أيزنهاور قضيته الخاصة ببناء المسجد المركزي الإسلامي في عاصمة الأمة. وعند زيارة الموقع في حزيران/يونيو من تلك السنة، عرض تعريفًا للمبادئ الأميركية التي قد تبدو غير أميركية كليًا لمعارضى المساجد المناوئين للإسلام في جميع أنحاء الولايات المتحدة. لم يجد أيزنهاور أي فارق بين «الكنيسة» الإسلامية الجديدة في واشنطن العاصمة، و«صُرْح مماثل لأي دين آخر». كانت رسالته إلى المسلمين الأميركيين بسيطة ومباشرة:

في اجتماعي بكم الآن، أمام أحد أحدث وأجمل المباني في واشنطن، من الملائم أن نعيد تكريس أنفسنا لتقدّم جميع البشر السلمي تحت إله واحد.

وأود أن أطمئنكم، يا أصدقائي المسلمين، بأنه في ظل الدستور الأميركي، وفي ظل التقليد الأميركي، وفي القلوب الأميركية، هذا المركز، مكان العبادة هذا، مرحب به بقدر ما يمكن لمنشأة مماثلة لأي دين آخر. وفي الحقيقة، إن أميركا ستحارب بكل قوّتها من أجل حقوقكم في الحصول هنا على مكان عبادتكم وتعبدون وفقًا لضميركم.

هذا المفهوم في الحقيقة هو جزء من أميركا، ومن دون ذلك المفهوم سنكون شيئًا مختلفًا عما نحن عليه⁽²⁾.

بالروح نفسها، كان أيزنهاور سيفوض الجيش بتعريف الجنود المسلمين على لوحاتهم المعدنية⁽³⁾.

هل لا تزال غالبية من الأميركيين تؤكد أن «أميركا ستحارب بكل قوّتها من أجل حقكم

(1) «الاحتجاج المتقدّم، 1657»، في الحقوق المقدسة للضمير: قراءات مختارة حول الحرية الدينية وعلاقات الدولة بالكنيسة في التأسيس الأميركي، إعداد دانيال ل. درايسباخ ومارك ديفيد هول (إنديانابوليس: صندوق تمويل الحرية، 2009)، 109.

(2) «خطاب أيزنهاور عام 1957 في المركز الإسلامي بواشنطن»، متوافر في: iipdigital.usembassy.gov/st/20070626154822lnkais0.6946985.html#axzz2NjGVfXDB/06/english/texttrans/2007. يبدو الخطاب في صيغة منقحة نوعًا ما لدى غايا بصيري، تاريخ الإسلام في أميركا، 255-257.

(3) جين سميث، الإسلام في أميركا (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 1999)، 168.

بأن يكون لديكم هنا كنيستكم الخاصة وتعبدون وفقاً لضميركم؟ الجدير بالذكر أن أيزنهاور عدّ المسلمين شركاء مؤمنين «تحت إله واحد»، في حين كان يُعتقد أن أخطر تهديد للولايات المتحدة هو الشيوعيون «الكفار»، في الداخل أو الخارج على حد سواء⁽¹⁾. وكانت الأحداث في الشرق الأوسط التي ستفسد صورة الإسلام في أواخر القرن العشرين لم تحدث بعد. ومع ذلك فمن الصعب إنكار أن قبول المسلمين في المجتمع الأمريكي قد ساء إلى حد كبير في نصف القرن الماضي.

تذكّر كتاب توماس جيفرسون: نزاع حول الماضي والمستقبل

مع أن الكثير من الافتتاحيات امتدحت وجود كتاب جيفرسون على أنه شيء جديد خلال قَسَم عضو الكونغرس كيث إليسون - ضمن جدال عام 2007، كان الذين تمسكوا بالمخاوف من الإسلام يجهدون لإنكار ما أكدّه إليسون حول جيفرسون، بأنه «حالم» وأنه «اعتقد أن الحكمة يمكن جمعها من مصادر كثيرة»⁽²⁾. وناقشت رسالة بويكن وسويستر المطولة والموجهة ضد الشريعة عام 2010 بأن جيفرسون اشترى القرآن ليعرف أعداءه بشكل أفضل: «عندما جابههم تهديد إسلامي، بذلوا جهدهم لاستشارة مصادر أساسية وإجراء تحليل مناسب لذلك التهديد»⁽³⁾. ووفقاً لبويكن وسويستر، كان الكتاب مجرد أثر للقاء الدبلوماسي مع سفير طرابلس المسلم في لندن عام 1786⁽⁴⁾.

تجاهل هذه المزاعم حقيقة أن جيفرسون اشترى قرآنه عام 1765، قبل إحدى وعشرين سنة من الجهد الدبلوماسي موضوع البحث، وقبل إحدى عشرة سنة من كتابته لإعلان الاستقلال. ومع أن جيفرسون دقق بلا شك الأساس القرآني للقرصنة الإسلامية في وقت ما بعد اجتماعه عام 1786 بالسفير المسلم في لندن، كان قد وثق قبل وقت طويل اهتمامه

(1) من أجل أفضل تحليل للحرب الباردة والآراء الأميركية المتغيرة عن المسلمين، انظر محمود ممداني، المسلم الصالح والمسلم السيئ: أميركا والحرب الباردة وجذور الإرهاب (نيويورك: دوبرداي، 2004).

(2) مفتيس في فريدريك ج. فرومر، «إليسون يستعمل قرآن توماس جيفرسون»، واشنطن بوست (أسوشيتد برس)، 4 كانون الثاني 2007، <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/01/04/AR2007010401188.html>.

(3) بويكن وسويستر، الشريعة، 223-224. فرانك ج. غافني الابن. وديفيد يروشالمي، عدّهما مركز قانون الفاقة الجنوبي كليهما بأنهما يتيمان إلى مجموعات كراهية معادية للإسلام، وساهما أيضاً في هذا التقرير؛ انظر شتاينباك، «الحلقة الداخلية المناوئة للإسلام».

(4) بويكن وسويستر، الشريعة، 223-224.

بالنص المقدّس غير المرتبط بالسياسة الخارجية. والذين يزعمون غير ذلك يتجاهلون بالشكل نفسه رفض جيفرسون المؤكد لكون المسلمين أعداء دائمين إما أجنب أو محليين ودفاعه عن مستقبلهم، وأن جميع غير المسيحيين مواطنون محتملون.

في آذار/ مارس 2011، كان براين فيشر، مدير تحليل قضايا جمعية الأسرة الأميركية المحافظة اجتماعيًا، وهي مجموعة من مليوني عضو مقرّها بلدة توبيلو، في ولاية ميسيسيبي، قد أنكر أن المسلمين وغير المسيحيين الآخرين تمتعوا بالحماية الكاملة للتعديل الأول. ولتبرير هذا الزعم، يبدو أنه يكرر تحليل كتاب توماس جيفرسون والقرآن الموجود في بيان بويكن وسويستر عام 2010 المضاد للشريعة الذي يعرف الإسلام بأنه ليس دينًا لكنه «إيديولوجية استبدادية مخصصة لتدمير الولايات المتحدة». ويكتب فيشر، «لقد وضع المؤسسون التعديل الأول لحماية الممارسة الحرة للمسيحية. ولم يبذلوا أي جهد من أجل منح حماية خاصة للإسلام». وفيما يخص كتاب توماس جيفرسون، يوضح فيشر ذلك أيضًا بطريقة تتبع أطروحة بويكن - سويستر:

كنا آنذاك نقوم فعلاً بأول مواجهات لنا مع الجهاد على شكل القراصنة البرابرة، ولهذا السبب اشترى جيفرسون نسخة القرآن. وأخبره باي طرابلس أن الإسلام يتطلب من المسلمين سرقة وقتل وسلب المسيحيين الكفار حيثما يجدونهم. وقد وجد جيفرسون بشكل طبيعي أن ذلك يصعب تصديقه، لذلك اشترى نسخة القرآن ليقراه بنفسه. وكما كان متوقعًا، هذا صحيح هناك⁽¹⁾.

وفي الحقيقة، لم يقابل جيفرسون حاكم طرابلس، بل سفيره فقط، الذي أخبره أن القرآن قدم أسبابًا منطقية لقرصنة أفريقيا الشمالية. (وقيل لجيفرسون أيضًا، كما يشهد الفصل 4 من هذا الكتاب، إن الشيطان سبب نجاح تلك الغزوات.) ولا يبدي فيشر طبعًا أي إدراك بأن المعاهدة المعقودة مع طرابلس تذكر منذ البداية «أن حكومة الولايات المتحدة الأميركية ليست مؤسسة بأي شكل على الدين المسيحي»⁽²⁾. ولم يكن فيشر، كما

(1) براين فيشر، «الإسلام والتعديل الأول: امتيازات لكنها ليست حقوقًا»، مذكرات على الإنترنت اهتمام في محله، جمعية الأسرة الأميركية، 23 آذار 2011، <http://www.afa.net/Blogs/BlogPost.aspx?id=2147504696>. أود أن أشكر زميلي كامران آغاوي للفت انتباهي إلى هذا البيان.

(2) «معاهدة السلام والصداقة، الموقعة في طرابلس... أقرتها الولايات المتحدة في 10 حزيران 1797»، في معاهدات وقرارات دولية أخرى للولايات المتحدة الأميركية، إعداد هنتر ميلر (واشنطن العاصمة: مكتب مطبعة الحكومة الأميركية، 1931)، 2: 365.

هو متوقع، مهتمًا بالحقيقة التاريخية المزعجة أن جيفرسون خاطب وهو رئيس الحاكمين المسلمين لكل من طرابلس وتونس مع تأكيد على إلههم المشترك: «أدعو الله، يا صديقي العظيم والمحترم جدًا، أن يبقيك دائمًا في حمايته المقدسة»⁽¹⁾. ولأن لديه معرفة كافية بمعتقدات الإسلام الأساسية، عدّه جيفرسون دينًا بشكل واضح.

لم يكن جيفرسون يكره المسلمين، ولم يسمح للخوف بأن يشكل آراءه حول المستقبل في الولايات المتحدة. وفي معارضة مباشرة للأهداف المذكورة في تشريع جيفرسون المقدرة عاليًا، يستبعد منع فيشر لحقوق المسلمين الأميركيين المدنية حقوق جميع المواطنين غير المسيحيين أيضًا:

ليس للإسلام مطالبات بتعديل أول أساسي، لسبب بسيط أنه لم يكتب لحماية دين الإسلام. إن الإسلام مؤهل فقط للحرية الدينية التي نَقَدَّمُها له بدافع المجاملة. وبينما يجب افتراض حرية دينية للتقاليد الدينية غير المسيحية في أميركا، لم يكن المؤسسون يكتبون اتفاقًا للاتحار حين وضعوا التعديل الأول⁽²⁾.

لا يوجد مكان أوضح بأن الذين ينكرون علنًا الحقوق المدنية للمسلمين غالبًا ما ينظرون إلى حقوق جميع غير المسيحيين باحتقار مماثل. ولذلك فإن القوة القصوى لتلك الضمانات التي أدرجت المسلمين عمدًا في القرن الثامن عشر تتعرض للاختبار الآن، إلى جانب جدية التزامنا الوطني بالنماذج المقدرة عاليًا للحرية الدينية والمساواة السياسية والتعددية. ونظل في وسط هذا الصراع حول تعريف الهوية الوطنية والمواطنة.

جيفرسون، القاعدة الذهبية، والحقوق المدنية للمسلمين

قبل وفاته بسنة، كتب توماس جيفرسون إلى ابن صديق له. كان والد الشاب قد ألح عليه لعمل ذلك كي «يترك أثرًا طيبًا». وبتوقع موته، «كونه أحد الفنانين»، نصح

(1) «إلى الباشو في طرابلس من الرئيس توماس جيفرسون»، 21 أيار 1801، في الوثائق البحرية المتعلقة بالحروب الأميركية مع قوى البرابرة: تتضمن العمليات البحرية خلفية دبلوماسية من عام 1785 إلى 1801، 3 أجزاء (واشنطن العاصمة: مكتب مطبعة الحكومة الأميركية، 1939)، 1: 470؛ «توماس جيفرسون إلى باي تونس»، 28 حزيران 1806، في أوراق توماس جيفرسون السلسلة 1. مراسلة عامة. 1651-1827، مكتبة الكونغرس، <http://hdl.loc.gov/loc.mss/mtj.mtjbib> 16251.

(2) فيشر، «الإسلام والتعديل الأول».

جيفرسون، «أحب جارك مثل نفسك، وبلادك أكثر من نفسك»⁽¹⁾. وإشارته النهائية إلى القاعدة الذهبية دليل واضح كما نعرف على أهميتها التي لا يمكن التقليل من شأنها وتطبيقه الشامل لأخلاقه الشخصية، بالإضافة إلى مركزته في مفهومه عن الوطنية.

في اليوم نفسه لقّسه على قرآن جيفرسون عام 2007، استشهد النائب إلسون بالقاعدة الذهبية أيضًا على شكل تحذير موجّه إلى المواطنين. وفي الافتتاحية كتب معنونا، «اختر الكرم، وليس الاستبعاد»، وناقش إلسون بأن معظم المسيحيين كان لديهم قرار محوري يتخذونه حول التعددية الدينية، استنادًا إلى فهمهم للعهد الجديد. هل كانت القاعدة الذهبية قابلة للتطبيق على المسيحيين فقط - أو على جميع الأميركيين، بغض النظر عن دينهم؟

هل سيخبر الواعظ شبابنا، «الله يحبكم - ولكن أنتم والذين مثلكم فقط»؟ أو هل سيقول الواعظ «الله يحبكم وعليكم أن تحبوا جيرانكم من جميع الألوان أو الثقافات أو المعتقدات مثل أنفسكم»؟ ثمة رسالة ستؤدي إلى بخل الروح، واستبعاد «غير المستحقين»، والأخرى ستؤدي إلى كرم الروح واستيعاب الجميع⁽²⁾.

ربما يقبل حتى خصوم إلسون أن هذا كان آنذاك أمرًا يستحيل تجنّبه للأمة، مهما عبّر عنه بشكل مختلف. وما لا يمكن إنكاره هو كيف أجاب جيفرسون ومؤسسون مهمون آخرون.

كان الاستشهاد بالقاعدة الذهبية على هذا الشكل، على أنها وصية لتقبّل البشرية من دون قيد، قد ربط جيفرسون بأخوة منتقاة من الناس الذين عانوا من أجل هذا الاعتقاد البسيط كما يبدو. وعندما رفض الذين تبّوها أولًا في أوروبا قبول العنف أو الإكراه

(1) «إلى توماس جيفرسون سميت من توماس جيفرسون»، 21 شباط 1825، في الحياة والكتابات المختارة لتوماس جيفرسون، إعداد أدريان كوتش ووليم بيدن (نيويورك: المكتبة الحديثة، 1998)، 655.

(2) إلسون، «اختر الكرم، وليس الاستبعاد». في حزيران 2012 تعرض ولاء عضو الكونغرس إلسون إلى هجوم من عضو الكونغرس الجمهورية ميشيل باتشمان وأربعة زملاء في الكونغرس من الحزب الجمهوري، الذين زعموا بشكل عار عن الصحة أن عضو الكونغرس المسلم الأميركي كان بشكل ما متحالفًا مع أعداء البلاد، وبشكل محدد الأخوان المسلمين؛ انظر تومر أوفاديا، «عضو الكونغرس كيث إلسون: ميشيل باتشمان (في حاجة إلى اهتمام)،» السياسي، 20 تموز 2012، <http://www.politico.com/news/stories/0712/78784.html>.

باسم الدين، وضعوا أساس السؤال الحاسم الذي سيطر حه جيفرسون عام 1776، ويجيبه بتشريع شامل: «لماذا نضطهد بسبب اختلاف في الرأي الديني؟»⁽¹⁾ وفي رده، ذكره الطحان الإيطالي مينوكيو بمحبته لجميع من كانوا جيرانه - سواء مسلم أو مسيحي أو زنديق أو يهودي - قبل موته على محرقة محكمة التفتيش عام 1601. وبعد أكثر من عقد فحسب، ردّد المعمداني توماس هلويز صدهاء من سجن لندن حيث كان سيموت، وهو لا يزال يعلن، «ليكونوا زنادقة أو أتراكًا أو يهودًا أو أي شيء لا يحق للسلطة الدينية معاقبتهم بأي شكل»⁽²⁾. وبعد أكثر بقليل من ثلاثين سنة، كان هذا الاعتقاد نفسه في فصل الدين عن الحكومة وحق الفرد الكامل في «حرية روح» سيعبر عنه للمرة الأولى في أميركا الشمالية روجر وليمز، الذي صرح:

وأنا أسأل إذ لم يكن الذين يسهون في عبادات أو أديان أخرى (اليهود أو الأتراك أو أعداء المسيحية) رعايا مسالمين وهادئين، وجيران محبين ومساعدين ومتعاملين عادلين ومنصفين وصادقين وموالين للحكومة المدنية؟ من الواضح أنه ممكن نتيجة كل منطق وتجربة في الكثير من المدن والممالك المزدهرة في العالم⁽³⁾.

احتوت سمات الفكر المسيحي، التي غالبًا ما يعدها مخالفة الذين قررت الغالبية الحاكمة أنهم ضلاليون، جذور نهاية الاضطهاد الديني وبذور التعددية. هذه السوابق الشاملة نفسها في ممارسة القاعدة الذهبية كانت توجد أيضًا في التوراة العبرية.

والآن، كما في القرن الثامن عشر، يمثل المسلمون الأميركيون شمولية الاستيعاب والمساواة الدينية التي وعد بها عند تأسيس الأمة جيفرسون وواشنطن وماديسون وويلاند وآخرون، وهي مثالية لا تزال على طريق الإنجاز كليًا بعد أكثر من قرنين. وأي هجوم على حقوق المواطنين المسلمين يجب أخذه في الاعتبار ما لا يزال هجومًا على المثالية الشاملة للحقوق المدنية التي وعد بها جميع المؤمنين عند تأسيس البلاد. ما من مجموعة، مستندة إلى الدين، يجب استبعادها من هذه الحقوق. وعمل ذلك الآن سيخون كلاً من التراث الوطني المكتسب بصعوبة وعبقرية الذين تخيلوه.

(1) أوراق توماس جيفرسون، 1: 544.

(2) توماس هلويز، سيادة الظلم (لندن: مطبعة كينغزغيت، 1935)، 69.

(3) روجر وليمز، إيمان الاضطهاد الدموي، إعداد صموئيل ل. كالدويل، الجزء 3 من الكتابات الكاملة لروجر وليمز (نيويورك: روسل وروسل، 1963)، 142.

الكتاب

تُظهر دينيس أ. سبليزغ في هذا الكتاب الأصيل والمضيء جانبًا غير معروف كثيرًا، لكنه مهم فيما يتعلق بقصة الحرية الدينية الأميركية، وهي قصة مثيرة اضطلع الإسلام فيها بدور مدهش. ففي العام 1765م، أي قبل أحد عشر عامًا من كتابة «بيان الاستقلال» قام توماس جيفرسون باقتناء نسخة من القرآن الكريم، فكان ذلك بمنزلة الإشارة الأولى إلى اهتماماته بالإسلام الذي استمر طوال حياته، كما تابع الحصول على مزيد من الكتب حول لغات الشرق الأوسط وتاريخه والأسفار إلى المنطقة، مدونًا ملاحظات كثيرة حول الإسلام ولا سيما الأمور التي يمكن ربطها بالقانون الإنكليزي العام، المبني على العرف والعادة. فقد سعى جيفرسون إلى فهم الإسلام، على الرغم من وجود مشاعر ازدراء شخصية أساسية لديه حيال هذا الدين، وهي مشاعر كانت تستحوذ معظم معاصريه من البروتستانت في إنكلترا وأميركا. بيد أنه على خلاف الكثيرين منهم، تمكن جيفرسون في العام 1776م من تصور المسلمين بوصفهم مواطنين مستقبليين في بلاده الجديدة.

كما يدور هذا الكتاب حول موضوع: أميركا والإسلام في عصر التنوير، ويشكل بذلك محاولة استكشاف مفصلة في الموقع الذي كان ينطلق منه الغرب خلال عصر النهضة، وتُوج في النهاية بنظرات الآباء المؤسسين للحرية الدينية. وعلى الرغم من أن الإسلام كان دينًا بعيدًا ونظامًا عقديًا غير مفهوم بصورة مقبولة بالنسبة إلى المؤسسين، فإنهم دافعوا عن نظم معتقدات خارجية مثل الإسلام.

ISBN 978-614-418-289-5



9 786144 182895



Jadawel جداول
www.jadawel.net