

## تطور الاتجاهات الإسلامية في الدولة العثمانية " من التنظيمات حتى نهاية عصر السلطان عبد الحميد الثاني "

(الحلقة الثانية)  
عبد الرؤوف سنو

حاولنا، في الحلقة الأولى من هذه الدراسة، أن نرصد عوامل نمو الاتجاهات الإسلامية في المجتمع العثماني، وقد تبين أن تجذر الإسلام فيه، مقروناً بالضغط العسكري الخارجي على السلطنة وتدخل أوروبا في شؤونها الداخلية تحت ستار "الامتيازات" واختراقها للاقتصاد الإسلامي مع الوسطاء المحليين من أهل الذمة وإحاقه بسوقها الرأسمالية، فضلاً عن فرضها إصلاحات (التنظيمات) لا تتسجم مع طبيعة الدولة الإسلامية ومجتمعها، هو الذي دفع الاتجاهات الإسلامية إلى الأمام لدى عامة مُسلمي السلطنة.

وقد بقيت هذه الاتجاهات الإسلامية في إطارها الشعبي حتى عصر السلطان عبد الحميد الثاني الذي استطاع أن يجعل منها سياسة رسمية للدولة لتقوية نظامه. ومما عجل في ذلك الحرب الروسية العثمانية (1877 - 1878) وتحول الدولة العثمانية نتيجة ذلك إلى دولة ذات أكثرية إسلامية وتأثر "قومياتها" الإسلامية بالنزعة الكيانية، وأخيراً، محاولات الاستقلال بدعم خارجي لما تبقى من قوميات السلطنة المسيحية (الأرمن أساساً).

سوف تعالج هذه الحلقة ثلاث مسائل: تحول السلطنة العثمانية إلى دولة ذات أكثرية إسلامية، وأثر الحرب الروسية العثمانية المذكورة على "القوميات" الإسلامية في السلطنة (التسابق بين "القومية" والإسلام)، وأخيراً، سياسة عبد الحميد الإسلامية في إطارها النظري والعملية لاحتواء "القومية" العربية والإجهاز على القومية الأرمنية.

### أولاً: تحول السلطنة العثمانية إلى دولة ذات أكثرية إسلامية

عندما اعتلى السلطان عبد الحميد الثاني العرش، كان زحف الاستعمار في اتجاه البلدان الإسلامية قد وصل إلى ذروته. ففي عام 1857 قضت بريطانيا على دولة المغول الإسلامية في الهند، وفرضت سيطرتها على سياسة أفغانستان الخارجية منذ عام 1879(1)، فيما سيطرت روسيا على القوقاز في منتصف الستينات من القرن التاسع عشر، بعدما كانت قد ضمت إليها القرم في الربع الأخير من القرن السابق (2). وبعد حرب القرم (1853 - 1856) تمددت روسيا في وسط آسيا على حساب الخانات الإسلامية في تركستان الغربية (3)، فيما قضت الصين على تطلعات الأقلية التركية الإسلامية للاستقلال في تركستان الشرقية (4). وقضت هولندا، في مستعمراتها، في شرقي الهند على الثورات الإسلامية التي اندلعت في الأرخبيل الأندونيسي منتصف القرن التاسع عشر، وتوجت حملتها ضد الإسلام بالقضاء على ثورة أتشه شمال سومطرة عام 1874(5). أما

فرنسا، فسارت بعد احتلالها للجزائر في سياسة فرض هيمنتها على كل شمال إفريقيا. وباختصار، كان هناك في الربع الأخير من القرن التاسع عشر حوالي (180 - 185) مليون مسلم في العالم يخضعون للاستعمار الأجنبي من أصل (230 - 235) مليوناً يمثلون مجموع المسلمين في العالم (6).

ولقد أدى هجوم الاستعمار هذا وعجز الشعوب الإسلامية عن التصدي له، إلى قيام حركة جدلية في الفكر الإسلامي حول شرعية بقاء المسلمين في "دار الحرب" استناداً إلى أحكام دينية تقرض عليهم الهجرة إلى "دار الإسلام" إذا ما وقعت أرضهم تحت حكم غير إسلامي (7). وقد حاول بعض المفكرين المسلمين الهنود آنذاك تسويغ خضوعهم لبريطانيا بليبالية حكمها الذي سمح للمسلمين بممارسة شعائرتهم الدينية (8). وعلى الرغم من تباين المواقف الإسلامية حول تلك المسألة، فقد حدثت هجرات إسلامية واسعة من مناطق سيطرة الاستعمار في اتجاه الدولة العثمانية، وذلك بفعل الاضطهاد واعتبار السلطنة دولة الخلافة وأقوى قوة إسلامية مستقلة في العالم (9).

وكان ضم روسيا للقرم عام 1783 بداية لهجرة تشارية واسعة في اتجاه السلطنة العثمانية استمرت طوال القرن التاسع عشر (10). وأثناء حرب القرم وفي أعقابها، واصلت روسيا سياستها لاستئصال الجركس من مناطقها الجنوبية لأسباب دينية وأمنية وأحلت محلهم مسيحيين أرمن جورجيين (11)، بعدما كانت قد قيدت حريتهم في ممارسة شعائرتهم الدينية وفرضت عليهم التجنيد والجنسية الروسية (12). ثم توجت روسيا سياستها ضد الجركس بالقضاء عام 1859 على حركة الشيخ شامل في داغستان، ما أدى إلى حركة نزوح واسعة باتجاه الدولة العثمانية (13).

وقد عمدت السلطنة العثمانية، بادىء الأمر، إلى توطين "المهجرين الدينيين" (14) من التتار والجركس في الروميلي، حيث وجدت فيهم عنصراً جبلياً قوياً يمكنه إحداث توازن ديمغرافي في المنطقة لصالح المسلمين. فوطنتهم على طول نهر الدانوب الأدنى حتى حدود الصرب واستخدمتهم في القضاء على ثورات المسيحيين هناك (15). وبنمو القومية البلغارية بعد إنشاء الأكسارية عام 1870 (16)، تعرض الجركس والتتار ومعهم الأتراك البلغار للاضطهاد، ما جعلهم يهاجرون إلى السلطنة العثمانية (17).

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر، كان مسلمو تركستان الغربية والشرقية يتعرضون بدورهم لضغط الاستعمارين الروسي والصيني على التوالي، ما حدا بكثير منهم للهجرة إلى السلطنة. إضافة إلى ذلك، استوعبت السلطنة هجرات إسلامية وبشكل أقل بعد سقوط الجزائر بيد فرنسا عام 1830 وقضاء بريطانيا على الدولة الإسلامية في الهند عام 1857 (18).

وأثناء الحرب الروسية - العثمانية (1877 - 1878) بلغت الهجرات الإسلامية إلى السلطنة ذروتها. وفي أعقاب معاهدة برلين 1878، التي نزعت عن الدولة العثمانية أراضي في البلقان وآسيا (19) بمساحة بين 212 ألف كلم<sup>2</sup> - 232 ألف كلم<sup>2</sup>، وسكان بلغ مجموعهم نحو 6 ملايين نسمة (20)، تحولت السلطنة إلى مستوعب لمهجرين من الروميلي والبوسنة والهرسك وبلغاريا والقرم والقوقاز وكريت، ومن ولايات السلطنة التي خضعت لروسيا بموجب معاهدة برلين، وهي باطوم وقارص وأردهان (21). وبين عامي 1862 و1870 بلغ عدد اللاجئين القوقاز إلى السلطنة مليوني نسمة (22) وإجمالي حجم الهجرة من تلك المنطقة ومن القرم معاً، بين عامي 1867 و1880، خمسة ملايين نسمة، توجه معظمهم إلى الأناضول، ما رفع نسبة الأتراك في تلك

المنطقة إلى 42% (23). وبعد عام 1880 دخل إلى الدولة العثمانية حوالي 200 ألف لاجيء جركسي (24). وبذلك تحولت السلطنة إلى دولة ذات أكثرية إسلامية في ثلاثة أرباعها (25). فبعدما كانت نسبة مسيحيي السلطنة 38% في عام 1867 (26)، تراجعَت هذه النسبة إلى 27.5%، وذلك بفعل الهجرات الإسلامية إليها وخسارتها لمناطق مسيحية نتيجة لمعاهدة برلين والهجرة المسيحية من السلطنة إلى بلغاريا واليونان بسبب أحداث مقدونيا (27). وفيما تذكر إحصاءات الدولة العثمانية لعام 1880 أن عدد مسيحي السلطنة كان أقل من ربع مجموع السكان العام (28)، تؤكد مصادر غربية على نسبة 27.5%، بأن عدد المسيحيين بلغ 4.789275 نسمة مقابل 12.585950 من المسلمين (29). وحتى عام 1906 حافظ المسيحيون على هذه النسبة المثوية بتراجع طفيف (30).

وقد تزامنت الهجرات الإسلامية إلى السلطنة مع أزمته المالية - الاقتصادية نتيجة إفلاسها. وعلى الرغم من أنها سببت أزمة اجتماعية - اقتصادية حادة، إذ يذكر لايارد، سفير بريطانيا في العاصمة العثمانية آنذاك، إمتلاء مسجد آيا صوفيا بالمهجرين وإسكان بعض منهم في المساجد والتكايا والأبنية العامة وبيوت خاصة (31)، إلا أن هذه الهجرات والتمركز الإسلامي في الأناضول العثماني قد نمى مشاعر الجامعة الإسلامية بين مسلمي السلطنة. وقد اهتم السلطان عبد الحميد شخصياً بتوطينهم حيث أنشئت لهم قرى ومستوطنات في وسط الأناضول وشرقه (32). ومن الواضح أن السياسة لعبت دوراً في اختيار أمكنة توطين اللاجئين. فلاحداث توازن ديمغرافي مع الأرمن، تم توطينهم في الأناضول (33)، وسط احتجاجات هؤلاء الآخرين (34). كذلك عمدت السلطات العثمانية إلى توطين اللاجئين الجركس في مناطق سورية وعراقية (35). فاستوعبت سورية نحو 30500 منهم (36): في مناطق حماه وحمص وطرابلس وحموران والقنيطرة. كما وطنوا في الكرك ومنطقة عمّان الحالية. فقدمت التسهيلات لهم، ومُنحوا الأراضي وشُكّلت جندرمة منهم (37). وثقهم سياسة عبد الحميد بتوطين الجركس في المناطق العربية لاستخدامهم في وجه البدو أو الدروز إذا ماثاروا (38).

وفي ضوء ما تعرض له المهجرون المسلمون في مواطنهم السابقة من قبل السكان المسيحيين وحكوماتهم، وبفعل بيئتهم الريفية والحرفية وأوضاعهم الاقتصادية المستجدة، فضلاً عن جذورهم الإسلامية ومشاعرهم المعادية للمسيحيين والغرب وانتشار التدين والتصوف بينهم (39) ودور هذين الأخيرين في الحياتين الاجتماعية والسياسية، أخذ هؤلاء المهجرون يبحثون في بيئتهم الجديدة عن هوية وشخصية. وبما أن الإسلام كان دستور حياتهم، فقد نظروا إليه على أنه موحد شخصيتهم في بيئتهم الجديدة، بدلاً من القومية التي رأوا فيها عامل خراب للسلطنة. وبسبب ارتباط مصالحهم الجديدة بالنظام العثماني واعتبارهم السلطان عبد الحميد خليفة للمسلمين، وجد السلطان في تنمية مشاعر الجامعة الإسلامية عندهم ما يحقق أهدافه ويدعم حكمه. فعمل على استقرارهم في مناطق التوتر الطائفي و "القومي" ليكونوا عامل توازن في تلك المناطق أو للجم تطلعات المسيحيين (الأرمن أساساً) والعرب نحو الثورة.

### ثانياً: الحرب الروسية - العثمانية (1877 - 1878): التسابق بين «القومية» والإسلام

لم يطرح مصير السلطنة العثمانية على المحك، في أية مرة، كما طرح في أثناء الحرب الروسية - العثمانية (1877 - 1878). فخلال تلك الحرب، وقفت الدولة العثمانية وحيدة أمام

المشروع السلافي الروسي لإقامة دولة بلغاريا الكبرى، وتهددت سلامتها عندما وصلت الجيوش الروسية إلى ضواحي الأستانة (40).

ولقد أدى هذا الموقف المعقد وضعف المركز إلى حدوث اضطرابات في أنحاء السلطنة كان أخطرها ظهور اتجاهات لدى مسلمي السلطنة لتقرير مصيرهم. وقد تميزت الحركات الإسلامية هذه بطابعها الاحترازي نتيجة للمخاوف من احتمال سقوط المنطقة تحت الاحتلال الأجنبي، كما حدث في بلاد الشام، وبتابعها الانفصالي نتيجة لدسائس بريطانيا، كما حدث في الحجاز، أو باتجاهاتها الاستقلالية الذاتية نتيجة لتردي الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية كما حصل في كردستان وتضارب مصالح الأكراد والأرمن في شرق الأناضول بعضها ببعض، وأخيراً، بتابعها القومي الذي جمع بين مسلمي "ألبانيا" ومسيحييها في برنامج قومي للتثبيت بوحدة التراب الألباني بعدما نزلت معاهدة برلين عن "ألبانيا" أجزاء منها لصالح إعادة تشكيل الكيانات المسيحية في البلقان.

#### حركة الأعيان المسلمين 1877-1878: مشروع وطن أم خطوة احترازية؟

في بلاد الشام، سعى أعيان مسلمون، من الطائفتين السنية والشيعية في بيروت والمناطق السورية بعيد الحرب الروسية - العثمانية، إلى وضع تصور لمستقبل بلادهم في حال انهيار السلطنة أمام روسيا. ومن ضمن الخيارات التي وضعوها، إعلان استقلال تام في حال انهيار الدولة، وذلك لمنع قيام دول الاستعمار بالاستيلاء على بلادهم، أو السعي للحصول على الاستقلال الذاتي فيما لو استمرت السلطنة على قيد الحياة. وقد اتصل الأعيان المسلمون بالأمير عبد القادر الجزائري المقيم في دمشق وبايعوه ملكاً على سورية، مع الإبقاء على الروابط الروحية مع السلطنة (41).

ومن الواضح أن الخيارات التي طرحها الأعيان لا تدل على نوايا انفصالية عن السلطنة، إذ ظل الإسلام والروابط مع دولة الخلافة يتقدم على عربيتهم (42). فتحرك الأعيان إنما جاء في ضوء الانهيار العسكري العثماني أمام روسيا والضائقة الاقتصادية ومساهمة السوريين في المجهود الحربي وفساد حكم الوالي العثماني أحمد جودت باشا، وأخيراً وقبل أي شيء، الخشية من وقوع البلاد تحت الحكم الأجنبي في حال انهيار السلطنة (43). وعندما وزعت منشور في دمشق، خلال شهري حزيران وتموز 1878، تهاجم فساد حكم الوالي جودت باشا، أشار قنصل بريطانيا العام في بيروت إلى عدم وجود علامات سخط ضد الحكم العثماني وسط السكان المسلمين (44).

وبانتهاء الحرب وتأكد الأعيان من أن معاهدة برلين قد ضمنت سلامة السلطنة واستمراريتها، وقيام الباب العالي في تشرين الثاني بعزل الوالي أحمد جودت باشا وتعيين مدحت باشا محله، لم يعد هناك أي مسوغ لاستمرار حركتهم (45). ولقد عمل مدحت باشا على تنقية الأجواء بين الأعيان والأستانة (46).

وعلى الرغم من همود حركة الأعيان نهاية عام 1878، استمر الباب العالي في قلقه على مصير سورية من جراء دسائس بريطانيا مع الدروز 1879 (47)، وتدخلاتها المشبوهة لتنفيذ الإصلاحات التي نصت عليها معاهدة برلين لصالح رعايا السلطنة من أهل الذمة، وأخيراً، تطلع تلك الدولة للاستيلاء على سورية وجعلها قاعدة لمناهضة أي اندفاع روسي من آسيا الصغرى باتجاه خليج الإسكندرون، أو محاولة روسيا خلق دولة أرمنية في آسيا الصغرى تضمها إليها في ما بعد. وقد

راجت وقتها شائعات عن مشروع بريطاني لفصل سورية عن السلطنة وجعلها خديوية على نسق مصر برئاسة مدحت باشا (48).

وقد بالغت التقارير الدبلوماسية البريطانية في وصف النقمة الشعبية في سورية ضد العثمانيين، وتحدثت عن حركة انفصال كبرى عن السلطنة وشيكة الوقوع في سورية وفلسطين والعراق تمهد لحصول بريطانيا على موطن قدم في سورية وتحديداً في الإسكندرونة وبجعل حلب مدينة حرة (49). وعلى الرغم من استبعاد بريطانيا في ما بعد سورية من مشروعها الامبريالي خشية التصادم مع فرنسا وروسيا والاكتفاء بقبرص (50)، تجمعت لدى الباب العالي خيوط مؤامرة كبرى بقيادة بريطانيا وتحاك بأيدٍ عربية لفصل مكة المكرمة والمدينة المنورة عن السلطنة؛ وذلك لتحطيم نفوذ السلطان العثماني، بوصفه خليفة، وبخاصة لدى مسلمي الهند ووضع الجزيرة العربية تحت إشرافها.

#### بريطانيا ومشروع "إعادة تعريب الخلافة الإسلامية" في الحجاز

بعد تدهور علاقات السلطنة مع بريطانيا في أعقاب الحرب الروسية - العثمانية وقيام السلطان العثماني بسياسة جامعة إسلامية في الجزيرة العربية وجعل مكة والمدينة مركزاً للدعاية الإسلامية بين مسلمي الهند (51)، سببت هذه السياسة قلق بريطانيا على مصالحها الامبريالية في الهند. وقد أخذ دبلوماسيون ومستشرقون بريطانيون ينصحون حكومتهم في إقصاء العثمانيين عن منصب الخلافة ووضعه في أيدي موالية لها (52)، وأن يتم استغلال النقمة في الجزيرة العربية وسورية من جراء الحرب الروسية - العثمانية لوضع الخلافة في أيدي أشرف مكة بسبب قرشيتهم وقوة نفوذهم في الجزيرة العربية والعالم الإسلامي (53).

ويعتبر جايمس زوهراب James Zohrab، قنصل بريطانيا في جدة عام 1879 مهندس سياسة بلاده في فصل الحجاز عن السلطنة العثمانية والتي أكملها لورانس في ما بعد. وفي التقارير التي كان يرسلها إلى رؤسائه، أكد زوهراب حالة القلق السائدة في الجزيرة العربية نتيجة للحرب الروسية - العثمانية الأخيرة وأن جمعية سرية قد تأسست في مكة أجرت اتصالات مع مسلمي سورية والعالم الإسلامي أسفرت عن الاتفاق على الثورة بزعامة أمير مكة، الشريف حسين، ونزع الخلافة من العثمانيين وجعل المدينة مركزاً للدولة العربية الجديدة، بعدما تم استبعاد دمشق لأسباب أمنية (54). ولفت زوهراب الانتباه إلى الأهميتين الدينية والاستراتيجية للحجاز (55)، وأكد أنه نقطة الضعف في خلافة السلطان عبد الحميد "لأن سلطة (الشريف حسين) بصفته منحدر من الرسول (ص)، فهو في الغالب كالبابا بالنسبة إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية" (56).

وبوساطة ترجمان القنصلية يوسف أفندي القدسي، أجرى زوهراب اتصالات كثيرة بالشريف حسين بن عون الذي أبدى استعداداً لركوب المخطط البريطاني إذا ما حصل على دعم بريطانيا وحمايتها. وفي مطلع عام 1880، لفت زوهراب انتباه ساليزبوري إلى أن الحجاز سلاح فعّال في يد بريطانيا ضد السلطان العثماني وأن ممارسة بريطانيا نفوذاً على الأماكن المقدسة للإسلام في الحجاز "سيمكنا من أن نوجه العالم الإسلامي كله" (57).

وفي أعقاب تلك الاتصالات زار ثلاثة عملاء للخارجية البريطانية مكة متخفين بزّي عربي (58)، في الوقت الذي توغل فيه عملاء آخرون في داخل سورية والعراق للاتصال بالقبائل العربية وللحصول على تأييدها لهذا المشروع (59).

وعلى ما يبدو، لم يكن لايارد مرتاحاً لدبلوماسية زوهراب، إذ كان يدرك غيرة السلطان القسوى وشكوكه، خاصة في ما يتعلق بحقوقه الدينية وسلطته كخليفة على المسلمين (60)، فنصح الخارجية بأن يتوخى زوهراب الحذر، مؤكداً علم السلطان بهذا المخطط، بعدما أكد له كل من والي الحجاز وسفير فرنسا في الآستانة (61).

وفي أثناء التحضير لهذا المشروع الكبير وإعلان الشريف حسين بن عون ثورته على السلطان، قُتل الشريف المذكور في جدة طعنًا يوم 14 آذار 1880 على يد متصوف أفغاني. وعزت المصادر الدبلوماسية البريطانية الاغتيال إلى مؤامرة حاكها السلطان بالتنسيق مع الشريف عبدالمطلب من قبيلة زيد المنافسة لقبيلة عون التي ينتمي إليها الشريف المغدور (62).

#### کردستان: القبيلة و"القومية"

تقع كردستان إلى الشمال الشرقي من الحجاز، حيث دارت الحلقة الثالثة من تحركات "القوميات" الإسلامية في السلطنة العثمانية. وكانت كردستان شهدت خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر وأثناء حرب القرم ثورات كردية داعية للاستقلال الذاتي فشلت جميعاً لغياب وعي قومي وعدم حصولها على دعم خارجي (63). بالمقابل، تمكنت الدولة العثمانية من القضاء على الإمارات الكردية شبه المستقلة وأخضعت العشائر الكردية (64). وقد أدى هذا الأمر إلى حدوث فراغ سياسي في كردستان سرعان ما ملأه علماء الدين وشيوخ الطرق الصوفية الذين ساروا في سياسة للتعبير عن الهوية المحلية بعد سقوط الإمارات الكردية (65).

وقد مهدت المجاعة التي انتشرت في كردستان في أعقاب الحرب الروسية - العثمانية (1877 - 1878) وتقويض اقتصاد المناطق الكردية إلى قيام ثورة كردية جديدة تزعمها الشيخ عبيدأ (النهري) أحد شيوخ الطريقة النقشبندية. وتعدّ هذه الثورة آخر الثورات الهامة التي تورط فيها أكراد الدولة العثمانية وفارس خلال القرن التاسع عشر. وتعود أهميتها إلى ما رافقها من دعوة الشيخ عبيدأ إلى ضرورة إنشاء «كردستان مستقلة» وتأكيد على الخاصية العرقية والدينية والثقافية "للأمة الكردية" (66).

وفي أثناء الحرب الروسية - العثمانية الأخيرة وفي أعقابها، أجرى الشيخ عبيدأ اتصالات مع كل من شريف مكة وخديوي مصر للحصول على تأييدهما للاستقلال عن السلطنة، في الوقت الذي كان فيه الشريف حسين يجري بدوره اتصالات مع الإنكليز تمهيداً لإعلان خلافة عربية في الحجاز. وهذا يحملنا على الاعتقاد أن اتصالات التي جرت بين كردستان والحجاز لتنسيق الانقلاب ضد السلطنة (67)، وقد يكون موفدٌ حجازي قد وصل كردستان سراً أثناء بعثات شريف مكة إلى بلاد الشام عام 1879.

كذلك، أولت بريطانيا الأكراد اهتمامها أثناء الحرب الروسية - العثمانية المذكورة وفي أعقابها؛ وذلك لمنع تحالفهم مع روسيا واستخدامهم قوةً عازلة لمنع وصول روسيا إلى مياه الخليج

وبالتالي إلى الهند (68). فأجرت اتصالات مع الأكراد وسلحتهم من دون علم السلطات العثمانية تحت ستار مساعدات إنسانية للتغلب على المجاعة نتيجة للحرب (69). وعلى الرغم من ذلك، لم يكن في نية بريطانيا دعم قيام دولة كردية مستقلة خوفاً من أن تصبح ألعوبة روسيا لوقوعها في مجالها الحيوي.

وعلى الرغم من موقف بريطانيا السلبي تجاه قيام دولة كردية مستقلة، وعدم انهيار الدولة العثمانية كما كان متوقفاً، فإن قرارات معاهدة برلين بتنفيذ إصلاحات في أرمينيا، جعل المصالح الكردية «الجيوستراتيجية» تصطدم بمصالح الأرمن. لقد خشى الأكراد من أن تمهد الإصلاحات الأرمنية الطريق أمام قيام دولة أرمنية في شرق الأناضول حيث انصبت طموحاتهم لإنشاء دولة خاصة بهم (70). ولهذا السبب سار الأكراد بعد معاهدة برلين في سياسة لعرقلة تنفيذ إصلاحات لمصلحة الأرمن وحصلوا على دعم الباب العالي، الذي وجد مصلحة له في ذلك، وفي توجيههم ضد فارس (71).

أما الشيخ عبيدأ، فعقد مؤتمراً عاماً للزعماء الأكراد في شمدينان (أواخر تموز 1880) هو الأول والأكبر من نوعه في تاريخ الحركة الاستقلالية الكردية. فحضر المؤتمر المذكور أكثر من 200 زعيم عشيرة وأمير وبك وأغا وعالم دين. وأثناء المؤتمر، أطلق الشيخ عبيدأ صرخة فريدة من داخل المجتمع القبلي - الإقطاعي الكردي، حيث تحدث عن "الأمة الكردية" ونادى بـ "وطن" للأكراد. وقد اعتبر الشيخ عبيدأ أن كلاً من السلطنة وفارس تقف حجر عثرة في تطور الأكراد (72). ولما كان معظم المؤتمرين من الموالين للسلطنة ويفضلون الانقلاب ضد فارس، وضع الشيخ عبيدأ خطة قضت بتحرير كردستان فارس أولاً، ثم الانقلاب بعد ذلك ضد الدولة العثمانية.

وفي صيف 1880، هاجم الشيخ عبيدأ مدعوماً من أكراد الدولة العثمانية الأراضي الفارسية، وتمكن بادئ الأمر من تحقيق بعض النجاحات. إلا أنه عاد وهُزم أمام الفرس قرب تبريز (73). وأثناء ذلك، حاصرت القوات العثمانية الأكراد الثائرين من الخلف (كردستان العثمانية) وأجبرتهم على إخلاء الأراضي الفارسية. أما سبب التبدل في الموقف العثماني، فيعود إلى ضغوطات بريطانيا على الباب العالي وخشية الأخير من أن يؤدي دعمه للأكراد إلى جعلهم خارج سيطرته بفعل نمو الاتجاهات "القومية" عندهم (74). ومع ذلك، رأى السلطان عبد الحميد الثاني، وبسبب أهمية الأكراد في التوازن مع الأرمن في شرق الأناضول، ألا يقطع الخيوط معهم. فاستدعى الشيخ عبيدأ إلى الآستانة وأكرمه وتفاوض معه في سبيل هجرة أكراد فارس إلى الأناضول تحقيقاً لمشروع التوازن ضد الأرمن (75). لكن الشيخ عبيدأ ما لبث أن قرأ من "منفاه" في الآستانة أثناء رحلة حج له إلى مكة وحاول الحصول على دعم روسيا له ضد السلطنة (76). إلا أن السلطات العثمانية ألقت القبض عليه ونفته إلى مكة حيث توفي عام 1883 (77).

#### "البناتيا": انبعاث النزعة القومية

وفي "البناتيا"، كان على السلطان عبد الحميد الثاني أن يواجه القومية الألبانية في أثناء الحرب الروسية - العثمانية الأخيرة وفي أعقابها، والتي جمعت مسلمي البلاد ومسيحييها في برنامج سياسي وطني غاياته مواجهة مقررات مؤتمر برلين بنزع أراض البناتية لصالح إعادة تشكيل الكيانات السياسية البلقانية المسيحية، والوصول إلى الاستقلال الذاتي ثم الاستقلال الناجز (78). وقد

تجلت الحركة القومية الألبانية أولاً بالاتجاهات الثقافية والأدبية وإحياء اللغة الألبانية منذ الثلاثينات من القرن التاسع عشر، رغم محاولات عثمانية للجمها (79). ثم تحولت هذه الاتجاهات إلى حركة سياسية ظهرت بوضوح أثناء الحرب الروسية - العثمانية (1877 - 1878) وفي أعقاب معاهدة برلين (80). فبعد معاهدة سان ستيفانو (3 آذار 1878) التي سلخت عن "ألبانيا" أجزاء من أراضيها لصالح الصرب والجبل الأسود وبلغاريا الكبرى، وقف الألبانيون صفاً واحداً للدفاع عن وحدة أراضيهم. وفي 10 حزيران 1878، أي قبل ثلاثة أيام من افتتاح مؤتمر برلين، تأسست في مدينة برزرن Prizren «العصبة الألبانية» (Lidhja e Prizrendit) التي قدمت إلى الباب العالي مذكرة تطالب بالاستقلال الذاتي (81) ومذكرة أخرى إلى دول مؤتمر برلين ترفض اقتطاع أجزاء من الأراضي الألبانية وتؤكد على الشخصية القومية للألبانيين (82). لكن بنود معاهدة برلين التي قضت بنزع أقاليم مهمة عن "ألبانيا" لصالح الدولة البلقانية (اليونان، الجبل الأسود والصرب) وموافقة الباب العالي عليها قصراً، جعل الألبانيين يتكثرون خلف العصبة الألبانية للدفاع عن وحدة التراب الألباني.

ومن جهة الدولة العثمانية، أخذ الباب العالي يحرض الألبانيين سراً ضد مقررات معاهدة برلين ويدفع بالعصبة في اتجاهات إسلامية لتسخيرها لمصلحته وبالتالي عرقلة تنفيذ المعاهدة المذكورة (83). وعندما أصرت العصبة في أكثريتها على الاتجاه القومي (84)، خشى السلطان عبد الحميد من أن يؤدي هذا إلى خروج «ألبانيا» من حظيرة السلطنة. فعمد إلى الإبقاء على انقسام "ألبانيا" إلى ولايات أربع وتقطيع أوصالها بهدف إضعاف تماسكها القومي رافضاً دعوات الألبانيين لجعل بلادهم ولاية واحدة. وكان هذا دافعاً رئيسياً لاندلاع ثورة مسلحة في شمال البلاد (85).

وبين عامي 1878 و1881، تصدى الألبانيون لحملة عثمانية كثيرة وُجّهت لإخضاعهم. كما ألحقوا الهزيمة بالجبل الأسود. لكن تتساقطت العصبة من جهة ومحاصرة أساطيل الدول الكبرى - بضغط الدول الكبرى - لعملياته الحربية مع الجبل الأسود من جهة ومحاصرة أساطيل الدول الكبرى للساحل الألباني من جهة أخرى، جعل الأقاليم الألبانية الثائرة تتساقط الواحد تلو الآخر، حتى سقطت برزرن بيد العثمانيين في 22 نيسان 1881 (86).

خلاصة القول، سببت "التحركات القومية" لشعوب السلطنة الإسلامية، سواء تلك المدفوعة ذاتياً أو نتيجة لسياسات الدول الأوروبية، صدمة للسلطان عبد الحميد، وكان معنى نجاحها أن تقتصر السلطنة على العنصر التركي في الأناضول. ولهذا السبب، دفعت التحركات القومية الاتجاهات الإسلامية في السلطنة إلى الأمام، إذ سار السلطان في سياسة الجامعة الإسلامية لتكون عامل كبح للتطلعات الانفصالية والقومية لشعوب السلطنة الإسلامية من جهة وعامل دمج لها في السلطنة تحت مظلة الخلافة من جهة أخرى. وبالنسبة إلى العرب، كما سنرى، نجح السلطان في استقطابهم في النظام ودمجهم بالدولة، وفي إنشاء "الأفواج الحميدية" عام 1890 ثم مدارس العشائر في استانبول وبغداد لأبناء الأعيان الأكراد والعرب. وتمكن السلطان من دمج الأعيان الأكراد في النظام والاستفادة من قدرات الأكراد العسكرية وجعلها تصب في إطار إسلامي اتجه لكبح الحركات القومية، وبخاصة الأرمنية (87). وبالنسبة إلى "ألبانيا"، تمكن السلطان عبد الحميد بفضل سياسته الإسلامية من جهة، وتشتيت القيادات الوطنية الألبانية من جهة أخرى، من كبت الاتجاهات القومية الألبانية وإبقائها - إلى حين - تحت الرماد. ولم يتبلور خلال مدة حكمه، مشروع ألباني لإنشاء دولة قومية ولم ير هذا المشروع النور إلا بعد سقوطه عن العرش.



## ثالثاً: سياسة عبد الحميد الثاني الإسلامية

إن أول خطوة ذات مغزى هام في سياسة السلطان عبد الحميد الإسلامية كانت تعيينه، عام 1878، خير الدين التونسي الجركسي الأصل صديراً أعظم وللألباني عابدين بك وزيراً للخارجية عام 1880، وذلك لإفهام "قوميات" السلطنة الإسلامية معاني الجامعة الإسلامية التي يتساوى في ظلها رعاياه جميعاً دون اعتبار للعرق أو اللسان (88).

ولما كان تنفيذ سياسة جامعة إسلامية يتطلب وسيلة للاتصال الجماهيري، استخدم السلطان علماء دين ومتصوفين من مختلف الجنسيات بشكل لم يسبقه إليه أحد من قبل (89). وتذكر المصادر المعاصرة تحول القصر السلطاني إلى "غرفة عمليات" (90)، حيث كانت تُناقش التقارير والدراسات حول الجامعة الإسلامية وتوضع الخطط لنشرها بإشراف السلطان نفسه، وتُرصد الأموال للبعثات التي كانت ترسل للدعاية في العالم الإسلامي (91). وفي إطار سياسته الإسلامية، عمد عبد الحميد إلى تكريم العلماء ورجال الدين والمتصوفين وافتتح التكايا والزوايا ورعى المؤسسات الإسلامية ودعم الصحافة الإسلامية بالمال للترويج لأفكار الجامعة الإسلامية (92).

وكما ذكرنا سابقاً، انصب اهتمام عبد الحميد الثاني على البُعد الداخلي للجامعة الإسلامية وعلى منصب الخلافة واستخدامهما قوةً لدمج ما تبقى من "قوميات" السلطنة الإسلامية وبالتالي تدعيم اتجاهات المركز وسيطرته المطلقة. وعلى هذا الأساس سلنقى الضوء على فكر عبد الحميد الإسلامي ومواقفه الإسلامية، مرة تجاه القوميات المسيحية وتأخذ المسألة الأرمنية مثلاً، ومرة أخرى تجاه "القوميات" الإسلامية وتأخذ سياسته تجاه العرب مثلاً.

### الجانب النظري: الإسلام هوية وإيديولوجيا

يفعل المستجدات الداخلية والخارجية أدرك السلطان عبد الحميد أن الإسلام هو القوة الوحيدة المتبقية التي ستمكن السلطنة من مواجهة ما يُحذق بها من أخطار (93). فبعد عشرات السنين من حُكم أسلافه الدولة على أساس التسوية مع الغرب أو الرضوخ له، جعل السلطان عبد الحميد من الإسلام ونقاليده أساس استراتيجية تعتمد على الذات وتستند إلى الدين (94)، وجعل شعاره عبارته المشهورة "يا مسلمي العالم اتحدوا" (95). ولم يكن القصد من طرح هذا الشعار وحدة مسلمي العالم قاطبة، وإنما يقيظ شعور التضامن بينهم والمحافظة على ما تبقى من السلطنة بوحدة "قومياتها" الإسلامية التي انقسمت عرقياً وثقافياً ولسانياً، وذلك من خلال استخدام الإسلام قوةً دمج (96). ولهذا، عمل السلطان عبد الحميد على رص الصف الداخلي وتكوين "الجامعة الإسلامية" لتكون نقيضاً لـ «الجامعة المسيحية» ذات الوجه الحضاري المادي والفكري - الاستعماري.

وفي إطار نظريته الشمولية هذه، لم يؤمن السلطان بإمكانية الالتقاء بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية، إذ رأى في الإسلام حضارة متميزة متكاملة وأخلاقيات متفوقة على ما هو في الغرب (97). ومن هذا المنطلق رفض "التطعيم" الثقافي الآتي من الخارج وأعلن القطيعة مع أفكار الغرب السياسية والعقلانية (98). وحول هذا "التطعيم" (الاختراق الثقافي) أشار السلطان عبد الحميد إلى المدارس التبشيرية التي شكلت على حد قوله "... خطراً كبيراً على بلادنا، وقد كان خطأنا جسيماً"، وأضاف السلطان، "إذ سمحنا لكل دولة في كل زمان ومكان بإنشاء المدارس التي

يرغبونها، والآن نجني ما زرعنا، سمحنا لهم بفتح هذه المدارس، فقاموا يعلمون الطلاب أفكاراً معادية لبلادنا، الحقيقة أن التصدي لهذه المدارس ليس بالأمر الهين، إذ يظهر أمامنا قنصل دولة أو سفيرها فيحميها من أن تظالها أيدينا" (99). ومع ذلك، قبلَ السلطان "بتطعيم" علمي - تقني حسب احتياجات البلاد (100).

أما التنظيمات، فاعتبرها السلطان عبد الحميد وسيلة غريبة لاختراق المجتمع العثماني فكرياً، بعدما اخترقته الامتيازات وجيوش الغرب اجتماعياً واقتصادياً وعسكرياً. فالتنظيمات، كما رآها، سلخت عن السلطنة إسلامها كلياً وأفقدتها هويتها المميزة وحطت من شأنها ورفعت من شأن النصارى. وفي هذا يقول: "مطالب الدول في الإصلاحات لا تكاد تنتهي، بالرغم من أنها لا تعرف شيئاً عن البناء الاجتماعي لبلادنا، فإنها لا تتوانى عن تقديم التوصيات تلو التوصيات... ليست لديهم أية فكرة عن التركيب الداخلي لمجتمعنا، لا يعرفون ديننا ولا يفهمونه... غاية مهم من هذه الإصلاحات هي الحط من شأننا أمام أمتنا ورفع شأن النصارى وإكبارهم، إنها وسيلة كبرى اختلقوها وسموها إصلاحاً، خير لنا أن يتركونا وشأننا..." (101).

ولعل موقف السلطان من الليبرالية والدستورية يعبر عن جدلية دقيقة حول تصارع الفكر الإسلامي مع الفكر الغربي. فهو يعترف بمشروعية الليبرالية في الإسلام، لكنه يرفض تطبيقها بالشكل المضلل الذي يريده الغرب، وعندها تكون، كما رأى السلطان، غير مفيدة للمجتمع العثماني وتؤدي إلى اضمحلاله (102). كما اعتبر من جهة أن «الدستور» هو «علمنة تغريبية» للعنصر الإسلامي في الدولة، حيث أن الشعب العثماني وساسته قد نضجوا بالقدر الكافي الذي يؤهلهم لهذه التجربة الدستورية. وينتقد السلطان من جهة أخرى أفكار العلمنة والدستورية اللتين تصدرهما دول الاستعمار إلى السلطنة، فيما لا تنعم شعوبها المستعمرة بحق التمثيل في برلماناتها لأسباب دينية وعرقية (103). وعندما قابل السلطان سفير بريطانيا في إحدى المرات وتطرق الحديث إلى الدستورية، رفض عبد الحميد مبدأ "إقامة نظام برلماني في دولة غير متجانسة كتركيا" وقال: "إنه ليس هناك أي كم من الحنكة في إدارة شؤون الدولة والسياسة يمكن له أن يجعل العناصر المتعددة والمنفصلة كالبُلغار واليونانيين والأرمن والسريان والسوريين والعرب (في الجزيرة العربية) وقدامى الأتراك تميل إلى العمل في سبيل مصلحة مشتركة. إن نظاماً برلمانياً يناسب بلداً كبريطانيا ومن الممكن فرنسا وألمانيا أيضاً، وحتى النمسا، فيما لا يمكن تطبيقه عملياً في تركيا، حيث تنتشر عناصر قومية مختلفة". وعلى كل حال - ختم السلطان قوله - فإن هذا (الدستور) لا يناسب العقليّة التركية وتقاليد البلد" (104) الإسلامية.

إن هذا التشديد على التقاليد الإسلامية والانصياع "لرغبات" الأمة وصياغتها في برنامج سياسي إسلامي لصالح الأكثرية الإسلامية في السلطنة، أكسب عبد الحميد سمعة عالية ووجد صداة في أوساط القاعدة العريضة في المجتمع العثماني وبين المتقنين (105) الذين عزوا تدهور السلطنة على كافة الصُعد إلى التنظيمات وإسراف رجالاتها. وقد رأت هذه القاعدة في "نظرية" السلطان المحافظة دعامة للإسلام (106).

وعندما كان السلطان عبد الحميد يُسخر الجامعة الإسلامية لمصلحة هذه الأكثرية، كان يدرك انقسام المجتمع العثماني إلى فريقين: أمة إسلامية ذات سيادة في "دار الإسلام"، ونصارى، أي بين "مؤمنين وغير مؤمنين" (107)، وفق ثقافة ذلك العصر. وبسبب ما تعرضت له هذه "الأمة" (الإسلامية) من أضرار جراء الاختراقات بواسطة الامتيازات والتنظيمات التي أفادت المسيحيين

أساساً، والتي أتينا على ذكرها سابقاً، رأى عبد الحميد ألا يقف على الحياد أمام هذا الخلل الحاصل بين المسلمين والمسيحيين، فأعطى الأولوية "لرعاياه" المسلمين الذين كان يعدّهم الدعم الاجتماعي الطبيعي للدولة. فاستغل كراهيتهم للغرب ولمسيحيي الداخل وشجعها (108) بهدف تصحيح "الغبين" الذي وقع عليهم من جراء اختراقات الغرب (109). واعتبر السلطان أن إنقاذ الدولة والمجتمع من الكوارث التي حلت بهما لا يكون إلا بحذف هذا التدخل الأجنبي ووسائله مسيحيي الداخل (110)، لتعود الأولوية والقيادة في المجتمع المتعدد الطوائف للطائفة الأكثر عدداً، وهي الطائفة الإسلامية (111).

#### الجانب التطبيقي: الجامعة الإسلامية والقومية

إن اعتبار السلطان عبد الحميد نفسه مسؤولاً عن إزالة "الغبين" عن المسلمين يتضح من قوله: "أنا تركي ومسلم، وبصفتي الرأس الشرعي لعرقي ومعتدي، فلا يمكن أن أسمح أن يُساء إلى إخوتي في الدين وأبناء بلدي وأن يُفترى عليهم" (112). ويتجلى هذا الموقف بوضوح أكثر في مجال سياسته العملية لإعادة التوازن لصالح المسلمين من خلال تعطيل الدستور و"المجلة" وإعادة سلطة الحاكم الشرعية للحكم في قضايا المسلمين، بعدما انحصر عملها أثناء التنظيمات في قضايا الإرث والزواج والطلاق والنفقة (113)، وتطوير نظام تعليم يركز على الإسلام والقيام بمشاريع بنية تحتية وخدمات للمسلمين. ومن جهة أخرى، رفض السلطان توسيع خدمات الدولة في الولايات ذات الأكثرية المسيحية وأحجم بقدر الإمكان عن إعطائها استقلالها الذاتي (114)، وعمل على هدم أسسها الاقتصادية (115). كما منع المسيحيين من دخول المدارس العسكرية ملغياً قانوناً سابقاً في هذا المجال (116)، فضلاً عن وضع "القوميّات" الإسلامية في مواجهة «القوميّات» المسيحية، كالأكراد والجرسك ضد الأرمن والناسطرة، على سبيل المثال (117). وفي الوقت نفسه، زاد من الضغط على المدارس التبشيرية وأقل عدداً منها (118) ومنع المسلمين من ارتيادها (119).

وأثناء الحرب الروسية - العثمانية الأخيرة، وقبل أن تتجلي نتائجها، وفي مسعى منه للتقرب إلى بريطانيا، عين عبد الحميد خمسة من المسيحيين في مراكز الدولة العليا (120). لكن خسارة الحرب ونتائج مؤتمر برلين والاتجاهات الشعبية في السلطنة المعادية للغرب ولمسيحيي الداخل، جعلته يستبعد العنصر المسيحي من وزارة سعيد باشا الذي خلف خير الدين التونسي (121). وفي سالنامه 1296هـ/1879 حول كبار موظفي الدولة، لم يتجاوز عدد المسيحيين 409 من أصل 3073 موظفاً، أي نسبة 13.2% من مجموع الموظفين، مع العلم أن مسيحيي السلطنة كانوا يشكلون آنذاك حوالي ربع سكان البلاد. وقد اقتصر معظم المناصب المهمة على المسلمين، ولم يسبق المسيحيون المسلمين إلا في وزارة الخارجية والسلوك الدبلوماسي حيث كان التقصير الإسلامي واضحاً، كما يبينه الجدول التالي (122). وفي عام 1878، أثناء ولاية جودت باشا على سورية، جرى انتخاب مجلس بلدية جديد لدمشق لم يضم أي مسيحي (123). وفي السنوات التالية عمل السلطان عبد الحميد على إحلال مسلمين محل أرمن ويونانيين في وظائف الدولة (124).

#### كبار رجالات الدولة العثمانية تبعاً للوظيفة الإدارية والديانة

الإدارة	مسلمون	أهل نمة (غالبية مسيحية)
موظفون كبار	302	41
موظفون في مجلس الوزراء	13	2
موظفون في مجلس الشورى	28	11
موظفون في القصر السلطاني	1357	147

		الوزارات والخدمات العامة
161	1336	قضاة/أساتذة/ أطباء/عسكريون
47	37	السلك الخارجي
<b>409</b>	<b>3073</b>	<b>المجموع</b>

#### المسألة الأرمنية: إشكالية قيام دولة أرمنية

نُقدم لنا المسألة الأرمنية مثلاً واضحاً حول سياسة عبد الحميد الإسلامية تجاه القوميات المسيحية في السلطنة. فمنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ازدادت تطلعات الأرمن القومية بفعل نجاح الثورة اليونانية وحصول "جبل لبنان" على الحكم الذاتي وبفعل تطور المواصلات والعلاقات التجارية مع الخارج ودور الإرساليات في تغذية الروح الاستقلالية لقوميات السلطنة (125). ومنذ منتصف صيف 1876، استغل الزعماء الأرمن الجورجيين الأزمة البلقانية والحرب الروسية - العثمانية وأخذوا يحرصون مواطنيهم ضد السلطنة بحجة أن الوقت قد حان لقيام الدولة الأرمنية المستقلة (126). وكانت أصابع روسيا واضحة في تحركات الأرمن هذه. فمن تقليس، دعت صحيفة Mushag الأرمنية إلى الثورة ضد "الكفرة" (العثمانيين) وإلى الاعتماد على روسيا لرفع الطغيان العثماني عن الأرمن. وعلى الرغم من تأييد ممثلي الأرمن في البرلمان العثماني الجديد الباب العالي ضد سياسة روسيا تجاه السلطنة، إلا أن هزيمة العثمانيين في الحرب أمام روسيا، جعل الأرمن يجددون اتصالاتهم مع المعسكر الروسي في سان ستيفانو، ومع بريطانيا أيضاً. وأكد بطريركهم للسفير البريطاني في الأستانة استحالة التعايش الأرمني - الإسلامي وأن الأرمن يطالبون بدولة مسيحية مستقلة ذاتياً على نسق متصرفية جبل لبنان. وما لبث بطريرك الأرمن نرسيس أرطبديان (Nerses Vartabedian) أن قدم إلى مؤتمر برلين مذكرة حدد فيها حدود الدولة الأرمنية المستقلة التي يُصر عليها الأرمن وتضم جميع البلاد الواقعة بين الحدود الروسية والفارسية والبحر الأسود، بمعنى أن يصبح مسلمو تلك المناطق أقلية تحت الحكم المسيحي. كما بدأ الأرمن استعدادات لتحضير "قانون أساسي" لدولتهم المستقلة (127). وكتب لايارد إلى ساليزبوري يقول له: إن مسلمي تركيا الآسيوية علموا بالمصير الذي لحق بإخوانهم في الولايات المسيحية المستقلة ذاتياً في البلقان، ولذا لن يرضخوا لمثل هذا المصير، وإن الدعوة إلى دولة أرمنية سوف يؤدي إلى حرب أهلية (128).

وبعد مؤتمر برلين، ازدادت مطالبة بريطانيا الباب العالي بتنفيذ الإصلاحات التي أقرتها معاهدة برلين بالنسبة إلى الأرمن. وبالمقابل، ماطل السلطان العثماني في تنفيذ ذلك لعدة أسباب، أهمها: إنعكاس احتلال بريطانيا لمصر ذات المركز الإسلامي الكبير على سمعته كخليفة (129)، وبالتالي على العلاقات العثمانية - البريطانية. وبالإضافة إلى تدخل بريطانيا في شؤون السلطنة الداخلية بإرسالها مراقبين عسكريين لتنفيذ الإصلاحات في أرمينيا والأناضول وافتتاحها لقنصلية في وأن (Van)، رأى عبد الحميد أن أصابع بريطانيا، وروسيا أيضاً، خلف تحركات الأرمن أثناء مؤتمر برلين وفي أعقابه وبخاصة تشكيل الأرمن منظمات ثورية سرية "للتحرير" بعد 1880 وتطلعهم لإقامة كيان سياسي مستقل في تركيا الآسيوية (130). وقد أعطى هذا انطباعاً بأن بريطانيا تؤيد قيام دولة أرمنية مستقلة تحت حمايتها (131).

وفي السابق، لم يسبب استقلال ولايات السلطنة المسيحية في البلقان في بعده النهائي أية مشكلة على الصعيد الاستراتيجي العثماني، حيث كان العثمانيون على كافة المستويات يتوقعون

فدوم اليوم الذي يفقدون فيه البلقان المسيحي. ففي عام 1889، قال السلطان عبد الحميد: "في الحقيقة، يبدو أن الأتراك اليوم لا يتطلعون إلى المصالح الامبريالية، بل إلى تلك الإسلامية ويعتبرون شبه جزيرة البلقان ضائعة بالنسبة إليهم" (132). وبعد التمرکز العثماني في تركيا الآسيوية والولايات العربية، فإن انفصال الأرمن عن السلطنة وهم الذين كانوا لا يشكلون في النصف الثاني من القرن 19 أكثر من 15% من سكان الولايات الشرقية، أي 1.5 مليون نسمة، وإقامة كيان مسيحي في تركيا الآسيوية الإسلامية، نُظر إليه في استانبول على أنه تهديد "للأمن القومي العثماني". فقد اعتبر السلطان أن الأناضول هو "القلب والرئتان للجسم السياسي العثماني، فإذا قطعاً فسيهلك كامل العضو" (133) وإن كياناً أرمنياً هو بمثابة "إستصال متعمد للنفوذ الإسلامي في تركيا الآسيوية وتدمير للدولة وإثبات بعدم جدواها في المستقبل" (134). ولمجابهة مخططات الأرمن وروسيا وفارس، ولإحداث توازن في شرق الأناضول، عمد السلطان عبد الحميد عام 1890 إلى إنشاء "الأفواج الحميدية" من الأكراد (135) ووضعهم في مواجهة الأرمن، إدراكاً منه لتضارب مصالحهما "الجيوستراتيجية" في المنطقة (136).

وفيما اعترف السلطان عبد الحميد بوجود ملة أرمنية ينتشر أفرادها في أنحاء السلطنة، رفض مقولة وجود "شخصية قومية أرمنية"، ورأى أن الأرمن لم تقم لهم دولة مستقلة أبداً وأن إعطاءهم كياناً سياسياً مستقلاً لن يُوقف تطعمهم نحو استقلال تام ولا التدخل والتحرير الخارجيين، فضلاً عن أنه لا ينسجم مع السيادة العثمانية ويهز صورته كخليفة (137). ولهذا، نظر بشك وريبة إلى ما أدى إليه «دستور» الملة الأرمنية لعام 1860 الذي قوى الأرمن اجتماعياً وجعلهم يتطلعون نحو تحقيق أهداف سياسية، ولم يعترف به سلفه السلطان العثماني إلا في عام 1863، نتيجة مخاوفه من طموح الأرمن نحو الاستقلال، وبعد تظاهرات ومطالبات من قبل الأرمن (138). وعندما وافق الصدر الأعظم جواد باشا (أيلول 1891 - حزيران 1895) في أيار 1895 وبضغط أوروبي، وبريطاني خاصة، على منح الأرمن استقلالاً ذاتياً، صعق السلطان وأقاله على الفور، ثم علق على تلك الحادثة بالقول: "... لا أستطيع أن أتخيل وضعاً أشد ضرراً من استقلال ذاتي للأرمن على رأس ما حصلوا عليه من امتيازات... كيف أتسامح إذن مع وزير وضع خاتم موافقته على مثل هذا الاقتراح... إن واجباتي تجاه ديني ودولتي وبلادتي التي يجب أن أضعها فوق كل اعتبار، تحتم عليّ أن أمنع هذه النكبة" (139).

وبالإضافة إلى عامل "الأمن القومي العثماني" والوجود الإسلامي في تركيا الآسيوية، كان موقف السلطان هذا يحظى بدعم المسلمين في السلطنة وقياداتهم وعلى رأسها شيخ الإسلام، التي عارضت قيام كيان أرمني، خاصة أنه يقدم للأرمن مزيداً من الفرص للتفوق على المسلمين في عقر دارهم (140).

وما لبث السلطان أن استغل الاضطرابات الأرمنية منذ عام 1892، وامتناع الأرمن عن دفع الضرائب، ثم حوادث ساسون عام 1894 والنشاط السري المتزايد للمنظمات السرية الأرمنية باستيراد السلاح وتوزيع المناشير المعادية للعثمانيين والتحرير على الثورة (141)، فضلاً عن مخططات بريطانيا لتقسيم السلطنة عام 1895 بوافق دولي (142) ومظاهرة أسطولها أمام مدخل الدردنيل في خريف 1895 دعماً أو للاستقلال الذاتي للأرمن (143)، وأخيراً، مظاهرات الأرمن في أيلول 1895 أمام الباب العالي، ليباشر ما يُعرف بالتاريخ بـ"المذابح الأرمنية". فبعدما أثار المسلمين في السلطنة بالإعلان عمداً في 17 تشرين الأول 1895 عن إصلاحات للأرمن (144)، أرسل عملاءه إلى المناطق للترويج حول الضغوطات التي يتعرض إليها لتطبيق الإصلاحات

الأرمنية وأخذ يحرض الأكراد والأتراك ضد الأرمن باسم الشريعة والدين. ووُزعت منشورات تُحلل على المسلمين ممتلكات الأرمن (145) وتمتدح قدرتهم على إخماد أية إنتفاضة أرمنية (146). ولقد أدى التشنج المتبادل إلى وقوع اشتباكات إسلامية - أرمنية دموية واسعة في الأناضول شارك فيها أكراد من «الأفواج الحميدية» وسط استنكار دولي (147).

وفيما اعتبر مسلمو السلطنة موقف أوروبا المؤيد للأرمن "نوعاً من الحرب الصليبية ضد الإسلام" (148)، وشكلوا جمعيات في ولايات السلطنة الشرقية لإحباط أية إصلاحات للأرمن (149)، وصف السلطان عبد الحميد ردود الفعل الإسلامية هذه بـ: "العمل الدفاعي" (150)، واتهم أوروبا بالتحيز ضد بلاده، وتساءل: لماذا لم تحرك أوروبا ساكناً عندما دُبح المسلمون في بلغاريا مطلع الأزمة البلقانية؟ وعلق بالقول: "هل دم المسلم أقل قيمة من دم المسيحي؟" (151) وفي خريف 1896، أبلغ السلطان المستشرق الهنغاري فامبري عن استيائه من موقف أوروبا المنحاز لصالح الأرمن والذي هدفه تدمير الدولة العثمانية، فقال: "من خلال نزع الصرب واليونان ورومانيا قطعت أوروبا أيدينا وأرجلنا، وبقيت الأمة الإسلامية ساكنة. ولكن بإثارة المسألة الأرمنية، فأنتم تتبشون في داخلنا وتمزقون أحشاءنا، وهذا ما لا نستطيع احتمالها، وسوف، بل يجب علينا أن ندافع عن أنفسنا" (152). وفي إطار إستراتيجيته "الوقائية" هذه، أصدر السلطان قانوناً عام 1896 فرض بموجبه على المسلمين ضريبة لأجل التسلح وسط دعوات أئمة المساجد المسلمين للانصياع لهذا المرسوم (153).

وفيما لم يستيقظ العالم بعد من أحداث "المذابح الأرمنية"، وقعت الحرب العثمانية اليونانية عام 1897 التي انتصرت فيها الدولة العثمانية. ولقد أدت هذه الحرب إلى تزايد مشاعر الجامعة الإسلامية في أنحاء العالم الإسلامي وبالتالي إلى تقوية نفوذ السلطان عبد الحميد لنفوذه وشعبيته داخل البلاد وخارجها (154).

#### احتواء القومية العربية

خلال حكم السلطان عبد الحميد شكل الأتراك غالبية سكان السلطنة (35%) والعرب 30% والأكراد 6.6%، فيما حل الألبانيون في المرتبة الرابعة بنسبة 5.8% (155) ولما كان العرب موطن الضعف في برنامج الجامعة الإسلامية للسلطان العثماني، فقد أولاهم عبد الحميد اهتماماً خاصاً، لسببين: أولهما، خشيته من استغلالهم ضعف الدولة ونقمتهم عليها للانفصال عنها بتحريض خارجي وإنشاء خلافة عربية منافسة استناداً إلى قرشيتها (156). وكانت مخاوف السلطان موجهة أساساً تجاه نشاطات أشراف مكة المشبوهة بعيد الحرب الروسية - العثمانية والتي أتينا على ذكر جزء منها (157). كذلك شكل طرح إمام اليمن نفسه خليفة ومساعيه الاستقلالية بدعم بريطاني وفرنسي (158) وتحركات خديوي مصر عباس حلمي للترويج لخلافته وإقامة دولة إسلامية (159) والتوسع الوهابي في الجزيرة العربية، وأخيراً، دعوتي الكواكبي (1898) في "أم القرى" لإعادة تعريب الخلافة الإسلامية، والعاזורي (1905) في "يقظة الأمة العربية في تركيا الآسيوية" (160) لخلافة عربية في الحجاز ودولة عربية في المشرق (بلاد الشام والعراق)، تهديداً خطيراً لمركز عبدالحميد كسلطان - خليفة (161). أما السبب الآخر لاهتمام السلطان بالعرب، فكان اقتصادياً. فبعد خسارة السلطنة معظم ولاياتها الغنية في آسيا وأوروبا، إنصب اهتمام العثمانيين على ولايات سورية وحلب وأضنه وعلى رفع مستوى ازدهارها وثرواتها لتكون بديلاً اقتصادياً من الولايات التي خسرتها (162).

وفي إطار سياسته العربية، عمل السلطان عبد الحميد على كبح الاتجاهات القومية العربية وبخاصة في بلاد الشام من خلال تقطيع أوصالها الطبيعية إدارياً، بعدما كان إنشاء ولاية سورية عام 1864 قد نَمَى "شخصية عربية سورية". ولهذا قام السلطان عامي 1887 و1888 بتحجيم ولاية سورية إلى شريط من الأرض يمتد على حافة الصحراء من حماه في الشمال حتى معان في الجنوب من خلال إنشاء «متصرفية القدس» و"ولاية بيروت" (163). وفي الوقت نفسه، توَدَّد السلطان إلى العرب من طريق ضم شخصيات عربية دينية ومدنية ومن الأعيان إلى حاشيته، أو تعيينهم في مراكز الدولة العليا وفي الولايات أو استمالتهم بالهدايا والامتيازات. وبسبب نمو الطرق الصوفية في عصره، قرَّب عبد الحميد إليه ولأهداف سياسية شيوفاً صوفيين عرباً، إدراكاً منه لأهمية هؤلاء في التأثير الجماهيري. وتذكر إحدى الوثائق البريطانية عن وجود "مجلس سري عربي" في قصر السلطان خلال الثمانينات لعب دور حلقة الاتصال بين السلطان وقيادات إفريقية (164).

ويُعدُّ الشيخ أبو الهدى الصيادي والشيخ ظافر المدني والشيخ فضل العلوي من أعظم الشخصيات الدينية العربية التي لعبت دوراً في زمن السلطان عبد الحميد. وكان الاثنان الأولان ممن يعتمد الطريقة الصوفية. فكان الصيادي الحلبي شيخ الطريقة الرفاعية في سورية ومن ألمع الشخصيات العربية لدى السلطان العثماني. وقد استلم الدعاية للجامعة الإسلامية وقوى من سمعة الخليفة في العالم العربي (165)، وكان حلقة اتصال مع شيوخ سورية والجزيرة العربية. اشتهر بكثرة دسائسه، ولعب دوراً في تردي علاقات عبد الحميد بالخدوي عباس حلمي (166). ومن خلال مؤلفاته ورسائله (212 مؤلفاً ورسالة) أبرزها "داعي الرشاد..." دافع الصيادي عن حكم عبد الحميد مؤكداً صحة خلافته وشرعيتها، ودعا المسلمين والعرب بخاصة إلى طاعته بوصفه خليفة (167).

أما الشيخ الصوفي العربي الثاني الذي برز زمن عبد الحميد، فكان محمد ظافر المدني من مصراته بلبيبا، وهو شيخ الطريقة المدنية المنقرعة عن الشاذلية. وكان الشيخ ظافر مسؤولاً عن الدعاية الإسلامية في شمال إفريقيا واستخدمه عبد الحميد لمناهضة نفوذ فرنسا في المنطقة (168). أما الشيخ فضل العلوي من ظفار، فكان الشخصية الدينية الثالثة حول عبد الحميد من دون أن يكون صوفياً. وبعد تعيين عبد المطلب في منصب شريف مكة عام 1880، عينه السلطان مساعداً للشريف المذكور ليكون مسؤولاً عن الدعاية الدينية - السياسية في الجزيرة العربية ولكسر تحالفات البدو مع الإنكليز (169).

ويُعدُّ أحمد عزت العابد أهم شخصية مدنية سياسية عربية حول عبد الحميد برز بعد أفول نجم الصيادي عام 1895. وقد لعب العابد دوراً بارزاً في التحريض ضد الأرمن وفي أحداث كربيت عام 1897، وكان وراء إنشاء سكة حديد الحجاز (170) وقد تمكن من إيصال العديد من أفراد عائلته إلى مناصب رفيعة في الدولة وجنى ثروة ضخمة من وراء صفقاته (171).

وإلى جانب هذه الشخصيات الرئيسية الأربع، قرَّب السلطان عبد الحميد إليه عدداً كبيراً من المشايخ والعلماء، منهم (الشيخ) أحمد أسعد من المدينة بسبب نفوذه بين القبائل البدوية، والشيخ سعيد من حمص، والشيخ الشاعر يوسف بن إسماعيل النّهاني من فلسطين الذي عينه قاضياً في المحاكم المدنية والدينية في سورية، والشيخ صالح المنير من دمشق، والشيخ حسين الجسر من طرابلس الذي امتدح السلطان في كتابه "الرسالة الحميدية" (172).

إضافة إلى ذلك، قرّب السلطان إليه عشرات العرب من الأشراف ورؤساء العشائر البدوية وانفتح في الوقت نفسه على أسر الأعيان بشرائحتها الاجتماعية والدينية المختلفة كآل العظم والعابد والمؤيد والشمعة واليوسف والقوتلي والبارودي ومردم في سورية، والحسيني والنشاشيبي والعلمي والخالدي والشرفة في فلسطين (173)، متبعاً بينها سياسة توازن، بعدما أفسح لها مجال الانخراط في النظام من خلال الظهور في مجالس الولاية والمتصرفية. والبلدية أو القضاء، أو بالحصول على امتيازات لتنفيذ مشاريع. وقد وصل بعض هؤلاء، ومنهم بعض المسيحيين، إلى رتبة الوزارة، كمحمد فوزي العظم وزير الأوقاف ثم مدير الأشغال في خط حديد الحجاز، وسليم باشا ملحمة وزير الإحراج والمعادن وشقيقه نجيب ملحمة مدير "البوليس السري"، وشفيق الكوراني مدير الشرطة، ومحمد شوكت باشا قائد الجيش الثالث في سالونيك، والفريقان محمد باشا ومحي الدين باشا ولدا الأمير عبد القادر الجزائري وكانا ياوراي السلطان، وأركان حرب شفيق باشا وشقيقه وهيب باشا من قرية المتين اللبنانية، والسوري شكري باشا الأيوبي ناظر الأعمال العسكرية، والأميرالاي يوسف الرامي من فالوغا، والدكتور الياس مطر من بيروت وسليم باز من دير القمر (174). ومن رجال الصحافة قرّب إليه أحمد فارس الشدياق صاحب "الجوائب"، وإبراهيم المويلحي الذي تحول بعد عام 1886 إلى مؤيد للسلطان وداعية له، ولويس صابونجي الذي تحول بدوره بعد عام 1890 إلى مؤيد لعبد الحميد (175) وفي حدود عام 1886، كان هناك 3200 ضابط عربي في الجيش العثماني، بالإضافة إلى حرس السلطان الخاص من التونسيين (176). وبعد نجاح إنشاء "الأفواج الحميدية" من الأكراد، التي وضعت تحت القيادة المباشرة لزعماء العشائر الكردية (177) عمد السلطان في نهاية القرن التاسع عشر إلى إنشاء وحدات عسكرية من الطرابلسيين (ليبيا) أطلق عليها أيضاً تسمية "الأفواج الحميدية" (178).

أدرك السلطان عبد الحميد أن استخدام الجامعة الإسلامية قوةً لدمج العرب في السلطنة لا بد من أن يصاحبه تحسين في نواحي الإدارة والقضاء والتعليم والبنية التحتية. ولهذا، كانت أول خطوة في هذا المجال هي جعل ولاية الحجاز في مرتبة الولاية العثمانية الأولى. كما أعتبرت جميع الولايات العربية من الدرجة الأولى، ما عدا الموصل، أي أن يكون ولايتها من كبار الموظفين ومن رتب أعلى لأولئك في الولايات العثمانية الأخرى (179)، وأختار السلطان لتلك الولايات ولاية أكفاء كأحمد حمدي باشا، والي سورية (1880 - 1885) وحسين ناظم باشا (1897 - 1906) ورؤوف بك وتوفيق بك متصرفي القدس (1877 - 1889) و(1897 - 1901) (180)، وعزل الفاسدين منهم (181). وقد قام السلطان بتحسين الوضع الإداري والقضائي في بلاد الشام والعراق من خلال القيام بنقسيات إدارية جديدة وإنشاء مجالس المتصرفية والبلديات. كما جرى تنظيم المحاكم منذ عام 1879 وجعل التقاضي والمرافعات والأحكام باللغة العربية. وتم توسيع المحاكم المدنية وأدخل نظام الجندرية وفرض الأمن (181).

وعلى صعيد التعليم، تمتعت الولايات العربية بدرجات متفاوتة من النمو. فللحد من مساوىء التعليم الإرسالي، عرف السلطان كيف يلطّف من مواقف العلماء وتوصل إلى إقامة نظام تربوي يرتكز على مؤسسات تعليمية عصرية أكثر من المؤسسات الدينية (183). ولهذا شهدت بلاد الشام والعراق بشكل خاص خلال الثمانينات إفتتاح العديد من المدارس الرسمية على كافة المستويات وبخاصة الابتدائية والرشيديّة في المدن الرئيسية. كما أسس بعض المدارس المهنية وأخرى تعنى بتخريج المعلمين والتحصير للمدارس العسكرية (184). وازداد عدد البنات في المدارس بشكل ملحوظ. وفي عام 1883 صدرت مراسيم عثمانية بتشكيل مجالس للمعارف في بلاد الشام والعراق للإشراف على التعليم. كما جرى تقييد نشاطات الإرساليات التعليمي ومراقبة



مناهجها وكتبها (185). وبالمقابل، شجعت الدولة المسلمين على بناء مدارسهم الخاصة واستقبلت في مدارسها الملكية والحربية أعداداً متزايدة من أبناء الأعيان العرب لمتابعة دراستهم العليا والتدريب على الوظائف المدنية والعسكرية. وتم اختيار القليل منهم لدراسة الطب (186). وكانت كلية للطب قد تأسست في دمشق عام 1904. وسبق ذلك بعام إنشاء مدرسة عسكرية في المدينة نفسها، وبعد ذلك مدرستين للحقوق والعلوم (187). كما عرفت بغداد عام 1908 بدورها كلية للحقوق، كانت المدرسة العالية الوحيدة حتى نهاية العهد العثماني (188).

وخلال عصر السلطان عبد الحميد جرى إنشاء أعداد قليلة من المدارس في الحجاز واليمن. لكن السكان ظلوا يعتمدون على المدارس التقليدية العثمانية (189). ولأسباب سياسية، وهي تقريب البدو من السلطة، أسس عبد الحميد عام 1892 مدرستين لأبناء البدو العرب والأكراد، الأولى في الأستانة والثانية في بغداد. وكانت هناك حصة من التلاميذ لكل ولاية عربية باستثناء بيروت وجبل لبنان (190).

وعلى الصعيد الاجتماعي والديني، عمل السلطان على إجراء مصالحات بين العشائر المتنافسة وعلى استقرارها في مستوطنات زراعية. فقام بجهود لتوطين البدو في بلدة بئر السبع الحالية وتشغيلهم بالزراعة. كذلك، نجح في توطين بدو جبل الصفا، والجركس في مدينة عمان الحالية والعشائر البدوية في نواحي حمص وحماة وإلى حد ما في العراق (191). كذلك لحظت اهتمامات عبد الحميد بترميم الكعبة والحرم وتحسينهما وإرسال الهبات والصدقات والأوقاف إليهما. وأسعف الحجاج وعمل على عمارة الحرم القدسي في مدينة القدس ومنع سفور النساء (192) والزواج من دون موافقة الأهل (193)، وأمر باعتقال المفطرين في شهر رمضان المبارك (194).

وعلى صعيد البنية التحتية، شهدت الولايات تحسناً كبيراً نتيجة للمشاريع العديدة التي أمر بها عبد الحميد (195) كبناء المستشفيات والكرنيتينا وشبكات البرق وتوسيع الخدمات البريدية وتنظيمها وإنارة المدن الرئيسية وتزويدها بالمياه وبناء الطرقات والجسور والسدود وتطوير المرافق ووضع تراموايات في الخدمة العامة وأنشأ السرايات والمنتزهات ونشط الزراعة والصناعة مرگزاً على مجالسهما. كما خصت الحكومة العثمانية المتموليين العرب في معظم المشاريع (196).

بيد أن أهم مشروعين قام بهما السلطان عبد الحميد كانا سكتي حديد بغداد والحجاز. وقد نالت سورية والحجاز حصة الأسد من خطوط سكك الحديد، إذ حصلتا في الفترة ما بين 1882 و1908 على 43.7% (2350 كلم) من سكك حديد السلطنة، مقابل 37% (1850 كلم) في الأناضول و15.7% (799 كلم) في الروميلى (197).

وعلى الرغم من أن خطوط المواصلات الحديدية ومعظم المشروعات التي قام بها عبد الحميد الثاني، من طرقات وبرق وبريد، كانت تخدم في نهاية الأمر مرگزة سلطته المطلقة، إلا أن هذه المشروعات لم تكن من دون فائدة على الصعيد الاستراتيجي، وأيضاً الاقتصاد الزراعي بالنسبة إلى المناطق التي لمستها (198). فسكة حديد بغداد كانت امتداداً لخطوط الأناضول التي ربطت أوروبا بتركيا الآسيوية وكان مقرراً لها أن تصل إلى الخليج لتربط أوروبا بالمحيط الهندي (199). كان هذا الخط سيربط المناطق الداخلية لبلاد ما بين النهرين وأعالي سورية وأن يرفع إنتاج المحاصيل الزراعية في ولايات البصرة وبغداد والموصل بنسبة 40% خلال السنوات العشرين

بعد إنشائه (200). ومن فوائده أيضاً، التقليل من خطر القبائل العربية في الجزيرة العربية وشمال سورية وإرغامها على الاستيطان بصورة تلقائية (201). وقد كان الألمان يفكرون في توطين الأكراد (الأفواج الحميدية) واللاجئين الجركس والبلغار، واللاجئين البوسنيين بعد عام 1908 في بلاد ما بين النهرين وأعالي سورية في المناطق الاستراتيجية لخط حديد بغداد، وذلك لتعزيز أهميته الاقتصادية بقيام الاستيطان الزراعي على امتداده. إلا أن الباب العالي، ولأسباب سياسية، لم يكن مهتماً بتوطين هؤلاء في المناطق ذات الكثافة السكانية الإسلامية، وإنما في منطقة شرق الأناضول حيث الكثافة السكانية المسيحية (202).

ويُعدّ خط حديد الحجاز (دمشق - مكة) الذي لم يصل إلى أبعد من المدينة المنورة، أهم عمل قام به السلطان عبد الحميد قبل خلعه عن العرش. فتمويله إسلامياً، أثبت تضامن مسلمي العالم حول فكرة الجامعة الإسلامية، وبنائه من قبل المهندسين العثمانيين، على الرغم من الاستشارة الألمانية، عزز ثقة العثمانيين بأنفسهم (203) وأكسب عبد الحميد سمعة عالية في العالم الإسلامي بوصفه خليفة المسلمين. فكتبت السفارة الألمانية في الأستانة إلى المستشارية الألمانية تقول: "إن وسيلة أخرى (غير خط الحجاز) لم يكن بإمكانها أن ترفع من سمعة السلطنة العثمانية التي لحقت بها خسائر في الممتلكات والمعنويات خلال أكثر من خمس وعشرين سنة من حكم عبد الحميد وأن تنشأ من الصفة المزدوجة للسلطان - الخليفة من خلال أخذ المبادرة في منطقة تهم الإسلام" (204).

وعلى الصعيدين الديني - الاجتماعي والاقتصادي، كان من المتوقع أن يُسهّل الخط وصول الحجاج إلى مكة المكرمة وأن يخدم في الوقت نفسه النمو الاقتصادي لحوارن بتصدير إنتاجها الزراعي (205). لكن الاعتبارات السياسية - الاستراتيجية فاقت كل ما قيل حول أسباب إنشائه. فخط حديد الحجاز كان يدخل ضمن الصراع العثماني - البريطاني على الجزيرة العربية وبخاصة الحجاز وأماكنه المقدسة، وكان سيمكّن السلطان العثماني من إضعاف البدو وضبطهم (206) والتدخل ضد أية محاولة لإنشاء خلافة عربية (207) أو مصرية لضم البحر الأحمر والحجاز (208) أو حركة استقلالية في اليمن (209)، حيث يُبقي المواصلات البرية للقوات العثمانية مع الجزيرة العربية مفتوحة ولا يجعلها تحت رحمة الأسطول البريطاني (210). ويذكر تقرير بريطاني أن السلطان عبد الحميد كان مستعداً لأن يخسر كل السلطنة لأجل الاحتفاظ بالأماكن المقدسة في الحجاز (211). وعندما حقق الخط تقدماً ملحوظاً في إنشائه وبدأ الحديث بجديّة مطلع عام 1906 عن إمكانية ربطه بخط فرعي إلى العقبة ومن ثم إلى السويس (212)، أدركت بريطانيا أن الخط المذكور سيقوّي السلطنة وفكرة الخلافة والجامعة الإسلامية ويُضعف من مركزها في مصر، حيث كانت مشاعر المصريين متعاطفة إسلامياً مع الدولة العثمانية، فافتعلت حادثة العقبة التي كانت خلفياتها واضحة وهي ألا يُصبح للعثمانيين من خلال الخط أي موطئ قدم على قناة السويس (213).

يبقى أن نشير أخيراً إلى أنه بسبب مرتبة القدس الإسلامية وعلاقة السلطنة بالعرب، وعدم رغبتها في إضافة قومية جديدة إلى المجتمع العثماني والخشية من قيام دولة يهودية، وقف السلطان عبد الحميد ضد الهجرة اليهودية إلى فلسطين ومنع بيع الأراضي إلى اليهود في الأعوام 1891 و1892 و1900 و1905 (214). ولكن تطبيق القوانين العثمانية كان يعتمد من ناحية على مدى ما تمارسه الدول الكبرى من ضغوطات على الباب العالي لصالح اليهود، ومن ناحية أخرى على الحكام المحليين والموظفين الذين كان بالإمكان رشوتهم. فكان بمقدور اليهود الوصول إلى فلسطين كحجاج وبأساليب أخرى وتمديد إقامتهم. ويرى الشناوي أنه كان لعبد الحميد الثاني "سقطة" في

سياسته الفلسطينية، وهي منح بعض اليهود "فرمانات" مكنتهم من شراء أراضٍ وبناء مستوطنات عليها. لكنه يعود ويستدرك، بأن عدم تجاوز عدد اليهود في فلسطين 10% من سكان فلسطين آنذاك يعود إلى سياسة عبد الحميد بالذات (215).

وفي أيلول، أرسل عبد الحميد من منفاه في سالونيك إلى الشيخ محمود أبو الشامات يقول إنه رفض إجراءات الاتحاديين عندما كان في الحكم لأجل إنشاء وطن قومي يهودي في فلسطين، وإنهم خلعوه بعدما أجابهم: "لقد خدمت الملة الإسلامية والأمة المحمدية ما يزيد على ثلاثين سنة، فلن أسودّ صحائف المسلمين أبائي وأجدادي من السلاطين والخلفاء العثمانيين" (216).

## استنتاج

كما رأينا، لا يمكن فصل تسييس الجامعة الإسلامية من قبل السلطان عبد الحميد الثاني بعيداً عن الأحداث التي عصفت بدولته ما بين عامي 1877 و1882، بدءاً بالحرب الروسية - العثمانية، مروراً بمقررات معاهدة برلين بتحجيم السلطنة أرضاً وبشراً وانتهاءً بسقوط تونس ومصر بيد الاستعمار. فأتت الحرب الروسية - العثمانية الأخيرة، كانت الجامعة الإسلامية للسلطان عبد الحميد موجهة أساساً ضد روسيا (217). وبعد معاهدة برلين، إتخذت اتجاهاً معادياً لأوروبا بسبب سياستها تجاه ممتلكات السلطنة في شرق أوروبا وآسيا. ومنذ عام 1881، سارت سياسة عبد الحميد الإسلامية ضد فرنسا أولاً بعد احتلالها لتونس، ثم تحولت بعد ذلك وبتشجيع روسي - فرنسي ضد الاحتلال البريطاني لمصر (218). ولقد أصبح من الصعب على السلطان أن يجاهر بصداقة بريطانيا للإسلام بعدما فقدت تلك الدولة مصداقيتها في نظر المسلمين (219)، أو أن يخفي مشاعر الجامعة الإسلامية المعادية لها (220)، بعدما حطمت الأخيرة سمعته كخليفة باحتلالها لمصر.

مع أن تسييس الجامعة الإسلامية من قبل السلطان العثماني قد اتجه في ظاهره لمحاربة بريطانيا في مستعمراتها ومناطق احتلالها (الهند ومصر)، إلا أن الجامعة الإسلامية كانت أولاً وأخيراً ذات بُعد داخلي. وهو إعادة تركيب المجتمع العثماني على أسس جديدة ودمجه بالدولة من خلال فكر الإسلام. وقد فهم السلطان السابق عبد العزيز الجامعة الإسلامية على أنها الاتصال بالمسلمين خارج السلطنة، ولم يرَ فيها تناقضاً مع "العثمنة" في الداخل، فيما اعتبر السلطان عبد الحميد أن الجامعة الإسلامية يجب أن تنصب على الداخل وأنه لا يمكنها أن تتسجم أو أن تسير مع "العثمنة" في طريق واحد. فـ"عثمنة" شعوب السلطنة جميعاً من دون اعتبار للدين والعرق واللسان في بوتقة واحدة، كان في رأي السلطان على نقيض مع الجامعة الإسلامية التي كانت تستثني غير المسلمين في برنامجها. إن تحول الدولة العثمانية إلى دولة ذات أكثرية إسلامية جعل السلطان يدرك أن "عثمنة" الأديان والقوميات غير مجدية في النهوض بمجتمع غلب عليه الطابع الإسلامي.

وتحت مظلة الإسلام، فهم السلطان عبد الحميد أن على "قوميات" السلطنة الإسلامية - العرب والترك أساساً - أن تتوحد في بوتقة واحدة من دون اعتبار للقومية. وهو لم يشارك الأفغاني رايه في أن التضامن القومي والتضامن الإسلامي يقويان بعضهما بعضاً (221). ولهذا، فليس مصادفة أن يتم توقيت الجامعة الإسلامية مع بدء ظهور الحركات "القومية" في سورية وكردستان و"البانيا" ومساعي الحجاز للانفصال عن السلطنة بدعم بريطاني. ولهذا السبب أيضاً، يمكن القول إن الجامعة الإسلامية عند السلطان عبد الحميد كانت قبل أي شيء حركة سياسية أكثر منها حركة إصلاحية أو حركة دينية، هدفها وحدة المسلمين تحت قيادته. وهذه الوحدة كانت عند السلطان أكثر

أهمية من الإصلاحات. فخلال الضغوطات الأوروبية على الباب العالي، وبخاصة البريطانية، من أجل إعطاء الأرمن إصلاحات (استقلال ذاتي)، كان السلطان يدرك حساسية الأكراد تجاه هذه المسألة، وإن الإقدام عليها معناه خسارة تأييدهم له، بعدما تم تجميعهم في "الأفواج الحميدية". ولهذا، فإن المماثلة في إعطاء الأرمن إصلاحات لدرجة "ذبهم"، كانت من أجل الإبقاء على الوحدة الإسلامية في الأناضول (222). وفي هذا المعنى، يجب أن يُنظر إلى إنشاء "الأفواج الحميدية" على أنه كان رداً "حميدياً" مدروساً على القومية الأرمنية، وهو ما أثبتته أحداث عامي 1894 - 1896، ومشروعاً لاستبدال القومية الكردية بمفهوم الأمة الإسلامية. ومن المؤكد أن تضارب "الجيوبوليتيك" في كل من مشروع الأرمن والأكراد لإقامة كل منهما كيانه المستقل على الأرض نفسها في شرق الأناضول، وما شكّله إقامة كيان أرمني في تلك المنطقة من "تهديد" للأمن القومي العثماني، كان السبب الرئيسي وراء المذابح الأرمنية.

ومما ساعد السلطان عبد الحميد على الترويج للجامعة الإسلامية، هو نمو الاتجاهات الإسلامية في المجتمع العثماني الرافض للتنظيمات والعلمنة باعتبارهما "مستوردين" من الخارج، وقد رأى المسلمون فيهما نقيضاً للتقاليد العثمانية وتقليصاً لدور الشريعة وأنها يمهّدان لهيمنة كاملة للغرب والمسيحيين المحليين، وأخيراً، أنهما يحطّان من قدر المسلمين، الأمة صاحبة السيادة في "دار الإسلام". في المقابل، تشبث المسيحيون بما وفرته "الامتيازات" لهم من وضع "أقلية" متميّزة داخل الدولة الإسلامية، ولم يروا في "التنظيمات" ما يحقق طموحاتهم القومية. فلا هم ولا المسلمون أرادوا بناء وطن واحد جديد يجمعهما معاً، حيث يتخلى كل فريق منهما عن امتيازاته السابقة. فظلت الهوية الدينية عند كل فريق تتقدم على الهوية الوطنية (العثمانية). فسيادة الأمة الإسلامية كانت لا تحتمل قوميات ولا أديان من أي نوع داخلها. كذلك كان الدين هو اللون الذي صبغ الحركة القومية المسيحية في البلقان.

نعم، لقد فشلت "العثمانية" في تدمير الحواجز الدينية وفي صهر القوميات في بوتقة واحدة يصبح أي مواطن فيها مواطناً عثمانياً، فيما تكون الدولة العثمانية دولة الأتراك والعرب والأكراد والألبان والأرمن..

لقد وجدت سياسة السلطان عبد الحميد في الاعتماد على الذات ووقف اختراقات الغرب المادية والفكرية والاستقلال عن سياسات الدول الأوروبية، قبولاً واسعاً في المجتمع الإسلامي العثماني. فالمسلمون في السلطنة شعروا بأوروبا وخطرها من خلال انتصاراتها العسكرية أو من خلال الامتيازات ثم التنظيمات (الاختراقات الاقتصادية والثقافية والسياسية)، وكانت الأخيرتان أشد خطورة من الأولى، إذ كانتا تضربان نظام تعددية الحريات الدينية وتدمران المجتمع من الداخل وتقوّضان أسسه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بتحويل السوق العثمانية إلى سوق إستهلاكية لسلع الغرب، وتحطمان مقومات الاقتصاد العثماني وقطاعاته الانتاجية، فضلاً عما تحدّثه روابط أوروبا المتشعبة بالمسيحيين ووضعهم تحت حمايتها و"حقنهم" كملل دينية بالثقافة السياسية الغربية من إنشقاق ثقافي - سياسي كان يؤدي إلى نمو وعي قومي سياسي - مسيحي - انفصالي ذو لون ديني شكل مرحلة متقدمة لما قبل الانفصال النهائي لشعوب البلقان المسيحية عن السلطنة.

وبفضل الامتيازات أضحى المسيحيون "أقلية" محمية أجنبياً، وبفضل التنظيمات التي أكدت على استمرار تمتعهم بمكاسب الامتيازات، أصبح المسيحيون متساوين مع المسلمين في "دار الإسلام"، وهو ما اعتبره المسلمون تفوقاً مسيحياً صارخاً عليهم مدعوماً من قبل أوروبا المسيحية،

وهو ما أيقظ مخاوفهم من أن يتم إضعافهم اجتماعياً وسياسياً من خلال التنظيمات، بعدما تم سحقهم اقتصادياً تحت "عجلات" الامتيازات.

وبدلاً من أن تحمي التنظيمات المؤسسات التقليدية العثمانية وتعمل على تطويرها، أهملتها واهتمت بتشريع قوانين تجارية ربطت السلطنة أكثر بقوانين السوق العالمية. وأثناء مرحلة التنظيمات، تدهور الاقتصاد العثماني وانخفضت قيمة العملة "الوطنية"، وأفلست الدولة، وتأسس مجلس الدين العثماني العام الذي استولى على بعض الاحتكارات في الدولة، حتى وصل الأمر إلى رهن الدولة العثمانية ضرائبها الداخلية (جزية مصر ومداخل سورية وأزمير) لضمان سداد قروضها إلى الدول الدائنة (223). ولهذا السبب، يجب ألا يُنظر إلى ردود الفعل الإسلامية على الامتيازات والتنظيمات على أنها "تعصّب" إسلامي ضد المسيحيين والغرب، ولا كذلك إلى اتجاهات المسيحيين القومية على أنها تأمر من الداخل، بعدما فشل النظام العثماني في استقطابهم خلال ما يُسمى بعصر القوميات ووقوعه في إشكاليتي الهوية الدينية والهوية الوطنية.

ولا نغالي عندما نُقر بوجود "تعصّب" إسلامي في القاعدة الشعبية الإسلامية، وهو بدوره كان موجوداً عند المسيحيين الذين رفضوا عام 1856 مساواة اليهود بهم (224). حتى الفئات الإسلامية المثقفة والليبرالية كانت تعي دورها مخاطر الامتيازات ووضع الدول الأجنبية المسيحيين تحت حمايتها وجعلهم "الفعاليات الاقتصادية" على حساب المسلمين، وحصول هؤلاء المسيحيين على مركز اجتماعي - سياسي مساوٍ للمسلمين بفعل التنظيمات، وتحقيقهم بذلك تفوقاً مدعوماً من الخارج على حساب مسلمي الداخل.

إن تراكم الثروة في أيدي مسيحي الداخل كانت له عوامله الخارجية الكامنة في نظام الامتيازات، والداخلية في عدم تنمية الدولة العثمانية اقتصاداً "إسلامياً" منتجاً ومتكاملاً، واقتصار دورها على تحصيل الضرائب واستهلاك الفائض والأثراء. ومع ذلك، فنحن نعتقد أن النظام العثماني الإسلامي الذي تعامل مع فئات المجتمع في "دار الإسلام" على أساس الانتماء الديني، ومنع عن غير المسلمين الخدمة العسكرية والعمل في إدارات الدولة، مع حالات استثنائية من جهة، وحمل المسلمين عبء سنوات طويلة من الخدمتين العسكرية والإدارية (الابتعاد عن مراكز الانتاج) من جهة أخرى، نتج عنه بقاء المسيحيين خارج النظام السياسي - الاجتماعي وجعلهم يتوجهون وبمبادرتهم الفردية وعطف أوروبا عليهم نحو تنمية اقتصاد مسيحي "خاص" بهم وجعل الثروة تتراكم في أيديهم - هذه القوة الاقتصادية كان لا بد من أن تتبلور في مشروع سياسي للتعبير عن الهوية القومية.

إن التفوق المسيحي المتشعب الجوانب، ومساوئ "التنظيمات" على المسلمين، هو الذي حدا بالمستشرق الفرنسي شوفالييه لأن يقول: "... إن الإصلاحات كانت تمس التجمعات التقليدية والسيادات المحلية باسم مبادئ غريبة تماماً عن عقليات الأهالي المسلمين وعن تجربتهم الاجتماعية، ولم ينالوا منها سوى عبء التدخل المباشر للحكم المركزي، والجبائية، والتجنيد الإجباري، في حين وعدت المسيحيين بوضعية متساوية مما كان يجافي بشدة الفقه والمشاعر الإسلامية.. (225). وهو ما علّق عليه السلطان عبد الحميد نفسه في مذكراته بالقول: "الضرائب عندنا ثقيلة الحمل، العثمانيون المساكين (المسلمون) يؤديون نصف وارداتهم ضرائب حاجيات كثيرة... أما النصارى فلا يؤديون الضرائب الكافية، ويماطلون في أدائها. فمن المعلوم أن النصارى في الممالك العثمانية مرتبطون ارتباطاً وثيقاً بالدول الكبرى، يأترون بأوامرهم ويتحركون وفقاً

لإرادتهم" (226). وهذه المسألة جعلت أحمد جودت باشا يترحم على سيادة الأمة الإسلامية التي اكتسبت بدماء الأجداد، ودفعت زعيم الليبراليين ضيا باشا للقول: "إنه لا يمكن قطعاً تحقيق المساواة (بين المسلمين والمسيحيين) طالما أن مسيحيي السلطنة لا يستغيثون بالحكومة العثمانية ولا بممثلي مللهم فحسب، بل بحماتهم الأجانب أيضاً" (227).

ومن خلال سياسته الإسلامية، استطاع السلطان عبد الحميد الثاني أن يشرعن نظامه الاستبدادي وأن يحدد المعارضين لنظامه (228). كما عرف كيف يستقطب حوله القاعدة الشعبية العريضة بواسطة "رساله" من المتصوفين والشيوخ من الأجناس كافة، الذين كانوا أدوات لمحاربة الاتجاهات القومية في السلطنة، وكذلك استرضاء طبقة الأعيان المسلمين من العرب والأكراد والألبان بمختلف شرائحها الاجتماعية؛ وذلك من خلال تقريبهم إليه ومنحهم الامتيازات والمناصب وجعلهم ينخرطون في النظام والإدارة والمشاريع والأعمال التجارية في سبيل تأمين قنوات اتصال عريضة بينه وبينهم وبالتالي إضفاء الشرعية على حكمه.

ونحن نعتقد أن حركة الجامعة الإسلامية وجدت أرضية خصبة عند مُسلمي السلطنة، وإن إحدى أبرز نتائجها تقدم الهوية الدينية الإسلامية في عصر عبد الحميد الثاني على الهوية الوطنية. فعلى الرغم من استبداده، فلا نجد طوال مدة حكمه حركات "قومية" إسلامية ذات أثر. فحركة الشيخ عبيد الله كانت آخر انتفاضة كردية خلال حكم السلطان المذكور، بعدما تم استقطاب الأكراد في الجامعة الإسلامية من خلال "الأفواج الحميدية". كذلك انخرط الكثير من الأعيان الألبان في "النظام الحميدي". ففي عامي 1880 و1881 كان الألباني عابدين باشا وزيراً للخارجية العثمانية. وبعد حركة عصابة برزران، وبالتحديد بعد ضم بلغاريا الروميللي (18 أيلول 1885) إليها، أوقف السلطان عبد الحميد سياسته المركزية تجاه "ألبانيا"، وأطلق سراح الزعماء الألبانيين بمن فيهم قادة تلك العصابة، ووعد بإصلاحات أبرزها السماح لهم بالتدريس بلغتهم الوطنية (229). وبين عامي 1903 و1908، كان ألباني آخر هو فريد بك صدرأ أعظم (230). كذلك، وعلى الرغم من بعض الاضطرابات المتفرقة في الحجاز أثناء إنشاء خط حديد الحجاز لضربه الأسس المعيشية للبدو خلال مواسم الحج، فإن العرب لم يثوروا ضد السلطان عبد الحميد الثاني. فحتى الناقمون على سياسته في بلاد الشام، لم يثوروا عليه، لأن السلطنة كانت في نظرهم الدرع الذي يحميهم تجاه أوروبا وخطرها (231). وعندما قاد العسكريون الانقلاب ضد عبد الحميد عام 1908 وجرّدوه من صلاحياته، اندلعت الاضطرابات في كردستان والمناطق العربية (232). وقامت التظاهرات في دمشق ويافا والقدس ضد إعادة العمل بالدستور (233) يساندها العلماء والأعيان (234). واحتل الزعيم الكردي إبراهيم باشا دمشق بقوات من الأفواج الحميدية لحساب السلطان (235). وفي العام التالي (1909)، عُزل السلطان عبد الحميد عن العرش ووصلت حركة الجامعة الإسلامية السياسية إلى طريق مسدودٍ، وبدأت الاتجاهات القومية منذ ذلك الحين تعصف "بقوميات" السلطنة الإسلامية.

## الحواشي

- أجريت هذه الدراسة بفضل منحه قدمت لي من قبل مؤسسة Alexander von Humboldt - Bonn عامي 1990 و 1991 أتاحت لي الإطلاع على الأرشيفين الألماني والبريطاني.
- Rudolph Peters, *Islam and Colonialism*, The Hague ect. 1979, pp. 44; William Halberton, (1) *Anglo – Russian Relations Concerning Afghanistan 1837-1907*, Illinois 1937, pp. 46 – 47.
- Hasan Abdelwahid Kornrumpf, “The National Struggle of the Crimean Turks”, in: *The Islamic Literature*, 6, 6(1954), pp. 55-57. (2)
- Edward Allworth, *Central Asia. A Century of Russian Rule*, New York/London 1967, P148; (3) Habberton, pp. 23 - 35.
- Stoddard, op. cit. P 62; Toynbee op, cit. p. 35 (4) 1878/2/13، 911 و لجوانب عدد
- Reid, *Nineteenth Century*, op. cit. pp. 274 - 279. (5)
- Victor Berard , *Le Sultan, Islam et les Puissances*, Paris 1907, p. 36.(6) وطبقاً للمستشرق الألماني
- PAAA, O G 9,1, Bd.3, {Die Panislamische Bewegung}, أوبنهام، بلغت نسبة المسلمين في العالم في حينه 16%، Oppenheim an Hohenlohe - Schillingsfürst, Nr. 45, A 8657, Kairo 5.7.1898.
- PAAA, O G 9,1, Bd.11, Oppenheim an Bülow, Nr. 415, A 4845, Cairo 9.6.1909. (7)
- Kidawi, Fate, op. cit. P 315; p.. راجع «دار الحرب» وبقاء المسلم في الثانية أو الهجرة عنها، راجع (8) Hardy, “The 'Ulama in British India”, in: *Journal of Indian History*, Golden. Jubilee, volume 1973, p. 836; Robinson, *Separatism*, op. cit. P 28, 272; Peters, *Islam*. P 41 - 42.
- Arminius Vambéry, *Western Culture in Eastern Lands*, London 1906, p. 31. (9)
- Kornrumpf., op. cit, p 55. (10)
- Alan W. Fisher, “Emigration of Muslims from the Russian Empire in the Years After the Crimean War”, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* (Stuttgart) N.S. 35 (1987), p. 359, 371. (11)
- Halil Bey Halid, “Panislamische Gefahr”, in: *Die neue Rundschau*, 3(1916), 307, 308; F.O. (12) 78/4102, Chermside to White, no. 25, Erzerum 14.8.1888.
- Fisher, op. cit. p. 360. (13)
- PAAA, OG 9,1, Bd. 11, Oppenheim an Bülow, Nr. 415, A 4845, Cairo هكذا يصفهم أوبنهام 9.3.1909. (14)
- Marc Pinson, “Ottoman Colonization of the Circassians in Rumili After the Crimean War”, in: (15) *Études Balkaniques*, 8, 3(1972), pp. 82 - 84.
- عبد الرؤوف سنو، "الأرثوذكسية والسلافية وأثرهما في السياسة الروسية تجاه الدولة العثمانية"، في: «حواليات» (بيروت) 3 (1984-1985) ص 21 - 23. (16)
- Karpat, *Pan-Islamizm*, p. 26. (17)
- Martin Kramer, *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*, New York 1980, (18) pp. 5 - 6; X., “Le Panislamisme et le Panturquisme”, in *RMM* 22(1913), p. 186.
- “to expel or exterminate the Mussulman population”, F.O. 424/70, Layard to Salisbury, Terapia 18.5.1878. (19) أبلغ سفير بريطانيا في الأستانة الخارجية البريطانية أن سياسة روسيا البلقانية تعمل على:
- Engin D. Akarli, “Abdülhamid II’s Attempt to Integrate و 412 ص 3، عصر السلطان عبد الحميد وأثره، ج3، Arabs into the Ottoman System”, in: David Kushner ed. *Palestine in the Late Ottoman Period*, Jerusalem 1986, pp. 74 - 75. (20)
- C.H. Becker, “Islampolitik”, in: *Die Welt des Islams*, I, 3(1915), p. 102; F.O. 424/85, Trotter (21) to Salisbury, no. 15, Erzerum 19.6.1879.
- Karpat, *Population*, op. cit. p. 246. (22)

- Karpat, Pan-Islamizm, p. 25. (23)
- Roger Owen, The Middle East, op. cit. p. 328 no 4. (24)
- François Georgeon, "Le denier sursaut (1878 - 1908)", in: Robert Mantran ed. *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris 1989, p. 533. (25)
- Roderic Davison, "Nationalism as an Ottoman Problem and the Ottoman Response", in: William W. Haddad/William Ochsenwald (eds.), *Nationalism in a Non-National State. The Dissolution of the Ottoman Empire*, Columbus 1977, pp. 28 – 30. مرجع سابق ص 8. (26)
- Stanford J. Shaw, "The Ottoman Census System and Population, 1831 – 1914", in: *IJMES*, 9(1978) pp. 332 - 334. (27)
- Engin D. Akarli, "Abdulhamid's Islamic Policy in the Arab Provinces", in: *Proceedings of the Arab - Turkish Relations Conference*, June 18 - 22 1979, Ankara 1979, p. 50. الذي يرى أن نسبة المسيحيين في السلطنة عام 1895 بلغت، 23.1%. (28) راجع في هذا الخصوص Sonyel p 77. وقارن به: Shaw, Ottoman Census, op. cit. p.332. ولا يتضمن إحصاء Shaw مصر وتونس وبلغاريا وقبرص والبوسنة والهرسك وجبل لبنان. قارن به: Stanford J. Shaw/ Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire*, cit. vol II, pp. 238 - 241. (29)
- Shaw, Ottoman Census, p.334. (30)
- F.O. 424/69, Layard to Salisbury, no. 496, Constantinople 16.4.1878. (31)
- Fisher, op. cit. pp. 369, 370 - 371. (32)
- F.O. 78/4102, Chermiside to White, no. 25, Erzerum 14.8.1888. (33)
- Sonyel p. 66. (34)
- PAAA, O.G. 9,1, Bd.3, Oppenheim an Hohenlohe - Schillingsfürst, Nr. 77, A 11415, Damascus 9.9.1899. (35)
- F.O. 424/210, O'Connor to Grey, no. 256, Pera - 16.4.1906, inclosure {Memorandum on Immigration of Russian Refugees}. (36)
- F.O. 424/68, Jago to Derby, no. 2, Damascus 4.3. 1878; A.L. Tibawi, *A Modern History of Syria*, London 1969, pp. 173 - 174; Najib Elias Saliba, "Wilayat Suriyya 1876 – 1909", Ph. D. Diss. University of Michigan 1971, pp. 86 – 92. و«شمرات الفنون» عدد 386 تاريخ 1882/6/19 و عدد 447 تاريخ 1883/9/19. (37)
- F.O. 424/210, O'Connor to Grey, no. 256, Pera 16.4.1906, inclosure {Memorandum on Immigration of Russian Refugees}; Saliba, op. cit, pp. 90 - 92; Ma'oz, *Ethnic*, pp. 284 - 285, 300, 303. (38)
- Ma'oz, *Ethnic*, P 303; و 279 - 259 ص (1990)6 *الاجتهاد* في: شمال القوقاز"، في: *Turcica* 20(1988) pp. 7 – 18. والشوايكة ص 296. (39)
- Irne Mélikof, "Les origines centre - Asiatique du Soufisme Anatolien", in: *Turcica* 20(1988) pp. 7 – 18. راجع دراستي، الأرثوذكسية والسلافية، مرجع سبق ذكره. (40)
- Zeine N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, New york, 3rd. ed. 1973, p. 54f; Fritz Steppat, "Eine Bewegung unter den Notabeln Syriens 1877 – 78", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Sonderdruck, Wiesbaden 1969, p. 638; Saliba, op. cit. p. 86. (41)
- F.O. 424/83, Layard to Salisbury, no. 418, Therapia 21.5.1879. وقارن به: كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية - السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي 1860 - 1920، ط3، بيروت 1982 ص 133؛ و William Haddad, "Nationalism in the Ottoman Empire", in: Haddad/Ochsenwald (eds.), op. cit. p. 18f; Fritz Steppat, *Kalifat* p. 461. (42)
- Saliba, pp. 82 - 83. (43)
- Max L. Gross, "Ottoman Rule in the Province of Damascus 1860 – 1909", Ph.D. Diss. Georgetown University 1979, vol I, pp. 241 – 253. وجاء في رسالة لقتصل بريطانيا في بيروت إلى لايارد ما يؤكد غياب مشاعر إسلامية معادية للعثمانيين {...} "though there are no signs of dissatisfaction against the Ottoman rule", F.O. 78/2848, vol. 2, Eldridge to Layard, no. 74, Aleh 2.8. 1878. (44)
- F.O. 78/2484, Eldridge to Layard, no. 117, Aleh 25.11.1878; Eldridge to Layard, no. 119, ALieh 8.12.1878. (45)
- Steppat, *Eime Bewegung*, op. cit. pp. 640 - 641. (46)



- Shakeeb Salih, "The British - Druze Connection and the Druze Rising of 1896 in the Hauran", (47)  
in: *MES* 13,2 (1977) p.253.
- Shimon Shamir, "Midhat Pasha حول هذا المشروع وعلاقة مدحت باشا بالمشاريع الانفصالية في سورية انظر دراسة  
and the Anti - Turkish Agitation in Syria", in: *MES* 10, 2(1974) pp. 115 - 141.
- F.O. 424/81, Lyons to Salisbury, secret, no. 255, Paris 4.3.1879, 2 inclosures. (49)
- F.O. 78/2848, vol. 2, Eldridge to Salisbury, Political, no. 57, Alieh 18.7.1878; Tibawi, p. 154. (50)
- F.O. 424/83, Layard to Salisbury, secret, no. 418, Therapia 21.5.1879. (51)  
شوكلا. كتاب
- PAAA, OG 9,1, Bd 5, Oppenheim an Bülow {England und Arabien}, Nr. 132, A 13809, (52)  
Oberkassel (Siegkries), 26.9.1901.
- F.O. 424/83, Malet to Salisbury no. 375, Therapia 4.5. 1879; PAAA, OG. 9,1, Bd 5, (53)  
Oppenheim an Bülow, {Die Türkei und Arabien} Nr. 133, A 13809, Oberkassel (Siegkreis)
- Butrus Abu - Manneh, "Sultan Abdulhamid II and the Sharifs of Mecca, وقارن بـ . 26.9.1901  
1880 - 1900", in: *Asian and African Studies* 9,1 (1973) PP 3 - 4; Martin Kramer, Islam  
Assembled, p.13.
- Blunt وقارن بـ F.O. 78/2988, Zohrab to Salisbury, confidential/ political, no. 1, Jeddah 6.8.1879 (54)  
pp. 122 - 123.
- F.O. 78/3131, Zohrab to Salisbury, secret, Cairo 9.1.1880. (55)
- F.O. 78/3131, Zohrab to Alston, private and secret, Cairo 12.1.1880. (56)
- (57) المرجع السابق. "should be able to guide the whole Mussulman world".
- F.O. 424/97, Layard to Salisbury, secret, no. 113, Constantinople 26.3.1880, inclosure (58)  
(Palace reports respecting death of sheriff of Mecca)
- Shukla pp. 207 - 210. (59)
- F.O. 424/97, Layard to Salisbury, secret, no. 113, Constantinople 26.3.1880. (60)
- (61) المرجع السابق، الوثيقة نفسها.
- (62) المرجع السابق، الوثيقة نفسها.
- Kendal, *The Kurds under the Ottoman Empire*, in: *People Without Country*, transl. by Michael (63)  
Pallis, London 1980, p.30.
- (64) عبد العزيز سليمان نوار، تاريخ العراق الحديث، القاهرة 1968 ص 34 - 135.
- (65) Jwaideh، op. cit. p 212 - 214 وغسان سلامة، المجتمع والدولة في الشرق العربي، بيروت 1987، ص 77 - 78.
- Robert Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880 -* (66)  
1925, Austin 1989, p. 2.
- Kendal p. 31. (67)
- (68) محمد حرب، السلطان عبد الحميد الثاني، دمشق 1990 ص 131، وجليلي جليل وآخرون، الحركة الكردية في العصر الحديث،  
ترجمة عدي حاجي، بيروت 1992 ص 30.
- Kendal p. 31. (69)
- Olson pp. 5 - 6. (70)
- (71) المرجع السابق، ص 6 - 7.
- (72) جليل وآخرون، مرجع سابق ص 34.
- Kendal p. 32. (73)
- (74) المرجع السابق، ص 32 و Olson 6 - 7.
- PAAA, Asien G,1, Bd. 1, Hatzfeldt an Bismarck, Nr. 374, A 7387, Pera 20.11.1880; Hatzfeldt (75)  
an Bismarck, Nr. 168, A 4816, Büjükdédé 5.8.1881.
- Olson pp. 6 - 7. (76)
- Kendal p. 32. (77)
- Michael - Schmidt Neke, *Geschichtliche Grundlagen*, in: Klaus - Detlev Grothusen ed. (78)  
Albanien, Göttingen 1993, p.32.
- Stefanaq Pollo/Arben Puto, *Histoire de l'Albanie*, Roanne s.d. pp. 133 - 134. (79)
- Neke, op. cit. p. 31. (80)
- Pollo/Puto p.117. (81)
- (82) جاء في المذكرة: "Just as we are not and d'ont want to be Turks, so we shall oppose with all our  
might anyone who would like to turn us into Slavs or Austrians or Greeks. We want to be  
Anton Logoreci, *The Albanians*} London 1977, p. 40. نقلاً عن "Albanians"
- F.O. 424/74, Layard Salisbury no. 853, secret, Constantinople 22.9.1878. (83)
- F.O. 424/100, Reade to Granville, Corfu 6.7.1880; Pollo/Puto 119 - 120.

- (84) عبّر عن ذلك Sami Frasher (1850-1903) العالم والمفكر السياسي الألباني المسلم وشقيق زعيم «العصبة» Abdyl حين دعا الألبانيين لأن يتذكروا تاريخهم الخاص ودور «أمتهم»، وأن مستقبلهم هو في دولة خاصة بهم تكون جمهورية تجمع بين الحدائث الغربية والتقاليد الألبانية، انظر. Nieke p.33; Logoreci pp. 42 - 43.
- (85) F.O. 424/118, Green to Granville no 100, scutari 27.8.1880; no. 101, Green to Granville, scutari 3.8.1880.
- (86) F.O. 424/120, Blunt to Granville no. 127, Salonica 24.10.1881. Pollo/Puto pp.150 – 151; Fadyveva p. 137.
- (87) جليل وآخرون، الحركة الكردية ص 42 - 45.
- (88) Abdul Hamid, "Sultan and Khalif, and the Pan-Islamic Movement", in: *Blockwood's Magazine* 180, 1091(1906), p. 293; Kinross pp.552 - 553; Samardziev Traits, 67.
- (89) F.O. 78/4201, White to Salisbury no. 49, secret Constantinople 3.2.1889; Kuran p. 398; Richard Davey, "The Sultan and His Priesters", in: *FR*, N.S. 59, 349 (1896) pp. 1- 17. وقارن به والدي السلطان عبد الحميد الثاني، مذكرات الأميرة عائشة عثمان أوغلي، ترجمة صالح سعداوي، عمان 1991 ص 31.
- (90) حول حاشية السلطان من العلماء ورجال الدين والمتصوفين، انظر *The "Panislamism and the Caliphate"* in: *Times* (London) 19.1.1882, p.8.
- (91) F.O. 424/98, Layard to Secretary 'F.O. 800/33, Vambéry to F.O. 20.12.1892, pp. 236 -241; of Foreign Affairs no. 461, secret, Constantinople 27.4.1880; Charnes, la situation p. 744.
- (92) F.O. 424/189, Currie to Salisbury no. 917, Constantinople 7.11.1896, inclosure.
- (93) مذكرات السلطان عبد الحميد، ترجمة وتقديم وتحقيق محمد حرب عبد الحميد، القاهرة 1978 ص 8 و 12 - 13.
- (94) Georgeon, op. cit. p. 533; Duguid p. 140.
- (95) وتلن، عبد الحميد ظل أ، مرجع سابق ص 168.
- (96) وتلن ص 168 - 169؛ Kushner, Place of Ulema pp. 73 - 74.
- (97) مذكرات السلطان عبد الحميد ص 79 - 82.
- (98) Berkes, p. 261.
- (99) نقلاً عن العزاوي ص 75.
- (100) مذكرات السلطان عبد الحميد ص 9 - 10.
- (101) نقلاً عن الشوابكة حاشية 4 ص 42.
- (102) Akarli, Friction p.10.
- (103) مذكرات السلطان عبد الحميد ص 95 ومذكرات الأميرة عائشة، ص 21 و 18. Sonyel p.
- (104) نقلاً عن F.O. 78/5124 O'Conor to Lansdowne, confidential no. 455, Constantinople 30.12.1901.
- (105) F.O. 800/33, Vambéry to Sanderson, Budapest 14.10.1897, pp. 114 - 119. ويذكر بيركز موقف الجماهير من السلطان عبد الحميد، فيقول: "رأت الجماهير في الخليفة (عبد الحميد) حاكماً مسلماً واثقاً من نفسه، مستقلاً عن كل التأثيرات والتدخلات الخارجية وقادراً على رد الضربات. إضافة إلى ذلك، احتضن (عبد الحميد) كل شيء يمكنه أن يحافظ على التقاليد المجيدة المحقة. لقد شعر رجل الشارع نفسه مرتاحاً في المحافظة على تلك التقاليد. لقد بنى النظام الحميدي له (للمواطن العادي) عالم أحلام بدت فيه تخیلاته حقيقة" ص 255.
- (106) Caesar Farah, "The Islamic Caliphate and the Great Powers: 1904 – 1914", in: *Studies on Turkish Arab Relations Annual*, (Istanbul) 2(1987), P 43; Berkes 255; Fadyveva 138 مذكرات السلطان عبد الحميد ص 73.
- (107) وتلن ص 40.
- (108) Bozidar Samardziev, Traits p. 59.
- (109) Akarli, Abdulhamid's Islamic Policy, op. cit. p. 48.
- (110) F.O. 424/189, Currie to Salisbury, no. 917, Constantinople 7.11.1896, inclosure.
- (111) Akarli, Abdulhamid's Islamic Policy, p. 48.
- (112) F.O. 800/32 Vambéry to Sanderson, Budapest 7.5.1894, pp. 292 - 308. هذا ما نقله المستشرق الهنغاري فامبري عن السلطان إلى الخارجية البريطانية.
- (113) Berkes p. 170,179.
- (114) Akarli, Abdulhamid's Islamic Policy p. 50.
- (115) Samardziev, pp. 63 - 64.
- (116) Ali Haydar Midhat, "English and Russian Politics in the East", in: *Nineteenth Century* 53, 311 (1903) p. 73.
- (117) Olson pp. 7 - 8.
- (118) F.O. 78/4172, Wyndham to Granville, no. 235, Constantinople 17.4.1883 وتحتوي الوثيقة على مذكرة للاتحاد الإنجيلي حول "التعصب الديني في تركيا" (Religious Fanatism in Turkey). وقارن به عبد الرؤوف سنو، المصالح الألمانية في سورية وفلسطين، 1841 - 1091 بيروت 1987 ص 77 - 79 و 101 - 102.

- (119) عبد الرؤوف سنو، المصالح الألمانية ص 101 - 102 و Stavro Skendi, The Albanian National Awakening 1878 - 1912, Princeton 1967, pp. 136 - 137.
- (120) F.O. 424/66, Layard to Derby, no. 1523, Constantinople 28.12.1877.
- (121) F.O. 424/71, Freeman to Salisbury, no.33, Bosna Ser 27.5.1878.
- (122) F.O. 424/90, Layard to Salisbury, no. 89, Pera 27.11.1879. Inclosure {Statistique de hauts dignitaires et fonctionnaires supérieure de l'Empire Ottoman, d'après l'Almanach officiel Carter V. (1879). (sic) de l'année 1296 (Salmaneh)}؛ وحول دور المسيحيين في السلك الخارجي، راجع دراسة Carter V. Findley, "The Acid Test of Ottomanism: The Acceptance of Non - Muslims in the Late Ottoman Bureaucracy", in: *Christians and Jews I*, pp.339 - 368.
- (123) Burtrus Abu-Manneh, "The Genesis of Midhat Pasha's Governorship in Syria 1878 - 1880", (123) [Draft] paper presented at the International Conference, July 18 - 22, 1995, Erlangen/Germany, p.16.
- (124) Pears, pp.4 - 5.
- (125) Sonyel, p. 20 ff.
- (126) جليل وآخرون، الحركة الكردية ص 42.
- (127) "The Armenian Question", in: *Contemporary Review*, 65 (1894) pp. 850 - 851.
- (128) Sonyel pp. 40 - 42, 46 - 48, 76.
- (129) F.O. 78/4478, {Sandison's memorandum}, Constantinople 1.3.1893, F.O. 800/32. Vambéry (129) pp. 33 - 41. بدون ترقيم وتاريخ.
- (130) PAAA, Türkei 133, Bd.5, Radowitz an das Auswärtige Amt, no. 83, A 2146, Pera 12.5.1883; Radowitz an Auswärtiges Amt, Nr. 40, A 2194, Pera 15.5.1883; PAAA. OG, 1, Bd. 8, Oppenheim an Bülow, Nr. 273, A 8954, Cairo 9.5.1906.
- (131) Behrendt p. 207.
- (132) F.O. 78/4201, White to Salisbury, political, no.4, Constantinople 4.1.1889. وحول المواقف الإسلامية في السلطنة تجاه مصير البلقان، راجع:
- F.O. 424/67, Layard to Derby, no. 159 Constantinople 2.2.1878 وقارن بالأميرة عائشة، والذي السلطان عبد الحميد الثاني ص 31 - 32.
- (133) نقلاً عن Sonyel, p. 49.
- (134) "There was a determination of eradicating from H.M. asiatic provinces all Mussulman influence and support to form out of those provinces a sort of Bulgaria... Turkey will have to go to pieces and prove for the future a shattered and useless power". إلى السفير البريطاني White حول وجهة نظر السلطان، انظر: F.O. 78/4205, Memorandum by Sandison, very confidential, constantinople 30.8.1889, inclosure in White no. 356, 31.8.1889.
- (135) انظر تقرير ماكس فون أوبنهايم حول "الأفواج الحميدية" في: PAAA, OG 9,1, Bd.4, no. 104, A 10252, Olson 7 - 8. وقارن بـ Oberkassel - Siegkreis, 28.7.1900.
- (136) جليل وآخرون، الحركة الكردية ص 43 - 45.
- (137) F.O. 87/4277, White to Salisbury secret, no. 412, Therapia 10.9.1890; White to Salisbury, secret, no. 417, Therapia 12.9.1890.
- لا يمكن القبول برأي السلطان عبد الحميد حول عدم قيام دولة أرمنية في السابق. ففي القرون الأولى ق.م. أسس الإمبراطور ديكران مملكة أرمنية، ولكن الدولة الرومانية قضت عليها واتبعنها بها. وباضمحلال الدولة الرومانية، أصبحت أرمنية موضع نزاع بين نبطي - فارسي. وفي القرن السابع الميلادي، كانت أرمنية مستقلة ذاتياً تحت الحكم العربي. وأثناء العصور الوسطى تمكن الأرمن من إقامة دولة مستقلة، لكن سلطان المالك بيبرس قضى عليها في عام 1375. وفي عام 1400، قسمت أرمنية ما بين الدولة العثمانية وفارس، ثم خضعت أرمنية الفارسية للحكم الروسي منذ عام 1828، فيما استمر العثمانيون يحكمون أرمنية التركية، انظر، الموسوعة السياسية ج1 بيروت 1979، ص 151 - 153. وقارن بـ "المسألة الأرمنية احتجاج شعب مشنتت" (الأقليات في العالم العربي) في معلومات (بيروت)، 10 (1994) ص 43 - 54؛ جان شرف، القضية الأرمنية في السلطنة العثمانية، بر ج حمود 1997، ص 129-135. ويعتبر شرف أن النهضة الأرمنية بدأت منذ عام 1860.
- (138) Avedis K. Sanjian, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, Cambridge Mass. 1965 p. 44.
- (139) نقلاً عن Akarli, Friction pp.15 - 16.
- (140) F.O. 424/183, Currie to Salisbury, secret, no. 385, Constantinople 26.8.1895; F.O. 800/33, Vambéry to Sanderson, Budapest 1.11.1895 pp. 21 - 22.
- (141) F.O. 78/4277, Clifford to White, no. 61, Erzerum 19.7.1890; 78/4277, Jewett (USA consul in Sivas) to British Consuln Sivas, 1.8.1890; F.O. 424/182, Durand to Kimberley no. 20, Tehran 21.4.1895; 424/187, Currie to Salisbury no. 267, Pera 6.4.1896; Duguid, op. cit. pp.147 - 150; Kinross 554 - 563; Sonyel, pp. 126ff.

- E.T.S. Dugdale, German Diplomatic Documents 1871 - 1914, vol. 1, cap. XXII, London (142)  
1928 pp. 327 - 347.
- F.O. 424/184, Hay to Currie, Beyrouth 14.10.1895; Currie to Salisbury no. 732, (143)  
Constantinople 6.10.1895, 3 inclosures.
- Sonyel 183, 185, 193; Behrendt 250 f. (144)
- F.O. 424/189, Fitzmaurice to Currie, confidential, Oufra 6.9.1896; Pears op.cit. pp. 233 - (145)  
234.
- "...world suffice to quell any rising". F.O. 800/32, Vambéry to Sanderson, Budapest (146)  
7.5.1894, 292 – 308.
- F.O. 78/4277/ Clifford to White no. 61, Erzerum 19.7.1890; Jewett to British consul in (147)  
Trebizond, Sivas 1.8.1890; Olson p.10.
- PAAA, OG 9,1, Bd 2, Oppenheim an Hohenlohe - Schillingsfürst Nr. 10, A 6350, Cairo (148)  
7.5.1897.
- Behrent, p. 250 - 251. (149)
- F.O. 800/33, Vambéry to Sanderson, Budapest 1.11.1895, 21 - 22; 10.10.1895, pp.66 - 69. (150)
- F.O. 800/33, Vambéry to Sanderson, Budapest 1.11.1895, pp.21 - 32. نقلا عن: (151)
- (152) نقلا عن: F.O. 800/33, Vambéry to Sanderson, Budapest, 10.10.1895, 66 - 69.
- F.O. 424/189, Currie to Salisbury no. 882, confidential 28.10.1896. (153)
- PAAA, OG 9,1, Bd 3, Oppenheim an Hohenlohe - Shillingsfürst {Die panislamische (154)  
Carl Küntzer, Abdul Hamid II und die «Bewegung», Nr. 45, A 8657, Kairo 5.7.1898  
Reformen in der Türkei, Dresden/Leipzig 1897, p. 42.
- (155) Akarli, Abdülhamid II's Attempt, op. cit. p. 87, no. 18 (155)  
وهذه النسبة التي يوردها أكارلي، تجعل نسبة المسلمين في السلطنة تفوق 77%، فيما المسيحيين أقل من 23%.
- Charmes, la situation P 759; Hans Kohn, Geschichte, p.35. (156)
- (157) انظر ص 5 - 6.
- rst, Nr. 55 A 8664, üPAAA, OG 9,1, Bd 3, Oppenheim an Hohenlohe - Schillingsf (158)  
Alexandrien 15.7.1898; Bd. 9, Oppenheim an Bülow, Nr. 300, A 11277, Cairo 18.6.1906.
- (159) كان السلطان عبد الحميد يتلقى باستمرار معلومات عن مبايعة بعض المسلمين للخديوي عباس حلمي الثاني بالخلافة، انظر "المنار" مجلد 4 ج 16 1901 ص 637 - 639. وفي التسعينات، كانت التقارير تتحدث عن تحركات عملاء الخديوي في سورية والعراق والجزيرة العربية للترويج لخلافة عربية وأن هناك سعي (1895) لحذف اسم السلطان عبد الحميد من الخطبة في مساجد مصر وأن علماء الأزهر تصدوا لهذه المحاولة، انظر:
- F.O. 78/4864, Cromer to Salisbury, secret, no. 132, Cairo 12.10.1897  
en مشروع دولتين عربيتين تحت حكم الخديوي، راجع، no. 50, F.O. 78/5057, O'Connor to Salisbury, secret, راجع،  
Constantinople 14.2.1900.
- Nagib Azoury, Le reveil de la nation Arabe, Paris 1905. (160)
- PAAA, OG 9,1, Bd. 7, Oppenheim an Bülow, Nr. 224, A 63 92, Cairo 1.4.1904; David (161)  
Commins, Islamic Reform, op. cit. pp. 109 - 110; Hirsowicz, The Sultan, pp. 304 – 305  
سلطان، تاريخ سورية 1908 - 1918، دمشق 1987 ص 41 - 42.
- Akarli, Abdülamid II's Attempt p. 75 (162)  
عصر السلطان عبد الحميد وأثره، ج 4، ص 437.
- Abu - Manneh, "Sultan Abdulamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi", pp. 144 - 146. (163)
- F.O. 78/4201, White to Salisbury, secret no., 49, Constantinople 3.2.1889; F.O. 78/4201, (164)  
White to Salisbury, very secret, no. 47. Constantinople 1.2.1889.
- PAAA, OG 9,1, Bd. 4, Oppenheim an Bülow, Nr. 114, A 9213, Kairo 8.6.1901. (165)
- Haslip, pp.189 - 190; PAAA, OG, 9,1, Bd. 3, Oppenheim an Bülow, Nr. 52, A 8661, Cairo (166)  
5.7.1898.
- Abu-Manneh, Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda, p.140. (167)
- Kuran, op. cit. P 398; C.E.B. Notes sur le Panislamisme, in: Questions diplomatiques et (168)  
coloniales, 28(1909), pp. 644 – 645. ولي الدين يكن، المعلوم والمجهول ج 1، القاهرة 1909 ص 100 - 101.
- F.O. 78/4414, Ford to Salisbury, secret, no. 156, Const. 9.5.1892; Depont/d'Eckardt, (169)  
Panislamisme, p. 235.. ويؤكد شارم أن الشيخ فضل كان عميلاً سابقاً للإنكليز في الهند، لكنه اختلف معهم وعمل لصالح السلطان عبد الحميد وأخلص له.
- Charmes, la situation p. 743. (170)  
Akarli, Abdulhamid's Islamic Policy pp. 52f; Tibawi, Syria 183. (170)  
الأرمنية إلى تحريض عزت العابد.
- F.O. 800/33, Vambéry to F.O., Budapest 12.5.1901, pp. 230 - 237. (171)  
الحكيم، سورية والعهد العثماني ط 2، بيروت 1980 ص 57 - 58 ومجاهد، الأعلام الشرقية ج 3، ص 13. وحول صفقات عزت العابد وممتلكاته خارج السلطنة، راجع Philip Khoury, Notables p.39, 116f

- (172) حسين الجسر، الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية، ظهرت ط1 1888، تقديم وتحقيق خالد زيادة، طرابلس لات. Tibawi 183; Abu-Manneh, Sultan Abdulhamid and Shaikh Abulhuda, op. cit. p. 148.
- (173) حول علاقة عبد الحميد بالأعيان في سورية، انظر Khoury, Notables وحول فلسطين Haim Gerber, Ottoman Akarli, Abdulhamid's Islamic Rule in Jenusalem 1890 - 1914, Berlin 1985 Pilicy, op. cit. pp. 52 - 54.
- (174) محمد جلال كشك، القومية والغزو الفكري، الكويت 1967 ص 210 - 211 . Commins 116 - 118 .
- (175) Farah, NNNS, pp. 160 - 161.
- (176) "ثمرات الفنون" عدد 240، تاريخ 1879/8/4، Georgeon, p. 535;.
- (177) أنشئت "الأفواج الحميدية" عام 1890 وجُعلت مراكزها في منطقة أرضروم وأعلى الرافدين، واستخدمت ضد انتفاضات الأرمن. وحتى عام 1900، ثم إنشاء 72 فوجاً، منها ثلاثة من العرب، انظر تقرير أونبهام المفصل حول "الأفواج الحميدية" في: PAAA, OG 9,1, Bd. 4, Nr. 104, A10 352, Oberkassel - Siegkries 28.7.1900.
- (178) PAAA, OG 9,1, Bd.3, "Verhältnis des Ordens der Senussi zum Türkischen Sultanate", Oppenheim an Hohenlohe - Schillingsfürst, Nr. 85, 10.4.1900.
- (179) Akarli, Abdulhamid's Islamic Policy, pp. 51 - 52.
- (180) Gross I, 205 - 206; Neville J. Mandel, "Ottoman Practice as Regards Jewish Settlement in Palestine, 1881 - 1908", in: MES 11, 1(1975), p.34, 36. ويوسف الحكيم، سورية ص 56 - 57.
- (181) "الجوانب" (استانبول) عدد 851، 1877/4/12 و"ثمرات الفنون"، عدد 104 و105 تاريخ 1877/3/20 و1877/4/27 وقارن بـ Mandel p. 34.
- (182) حول هذه المعلومات، راجع بـ عبد الكريم غرابية، سورية في القرن التاسع عشر 1840 - 1876، القاهرة 1961/62 ص 64؛ الحكيم ص 29 و37؛ جميل موسى النجار، الإدارة العثمانية في ولاية بغداد، القاهرة 1991 ص 459 وما بعد؛ Gerber Ann Lesch, "The Origins of Ottoman Rule in Palestine Arab Nationalism", in: Haddad/Ochsenwald (eds.), op. cit. P 280.
- (183) إيلبار أورطاي، بلاد الشام في القرن التاسع عشر، في: المجلة التاريخية المغربية، 40/39 (1985) ص 604، وقارن بـ النجار ص 419.
- (184) غرابية ص 69 والنجار ص 419 - 420.
- (185) F.O. 78/4172, Wyndham to Granville no. 235 Constantinople 17.4.1883 وتتضمن الوثيقة مذكورة حول "التعصب الديني في تركيا"؛ النجار ص 723، و"ثمرات الفنون"، عدد 424 تاريخ 1883/4/4 وعبدالرووف سنو، المصالح الألمانية، مرجع سبق ذكره، ص 78 - 79.
- (186) Khoury, op. cit. p 29; Tibawi P 169.
- (187) الحكيم، سورية ص 59 - 60 و Akarli, Abdulhamid's Islamic Policy, P 54.
- (188) النجار ص 420.
- (189) Jamal Alami, "Education in the Hijaz under Turkish and Sharifian Rule", in: *The Islamic Quarterly* (London), 19, 1/2 (1975), p.43.
- (190) PAAA, OG 9,1, Bd 3, Oppenheim an Hohenlohe - Schillingsfürst "Die Beduinen und die Türkische Regierung, Nr. 73, A 10 948, Damaskus 25.8.1898; Kendal, op. cit. p.34.
- (191) الحكيم، سورية ص 69 - 71؛ محمد كردعلي، خطط الشام، ج6، دمشق 1928 ص 316؛ "ثمرات الفنون"، عدد 495 تاريخ 1884/8/28؛ Gerber, Ottoman Rule, 20 - 23 - 24 - 25, 27, 238 ff; Tibawi p.173 f.
- (192) "ثمرات الفنون"، عدد 341 تاريخ 1881/7/25.
- (193) عارف العارف، تاريخ القدس، القاهرة 1956 ص 120. و"ثمرات الفنون"، عدد 432، تاريخ 1883/6/30؛ وعدد 482 تاريخ 1884/8/25.
- (194) "ثمرات الفنون"، عدد 392 تاريخ 1881/7/31.
- (195) حول هذه المشاريع، راجع أعداد ثمرات الفنون 381، 403 و408، 429، 444، 495. الصادرة بين 1881/2/15 و1884/8/28، والمقتطف، مجلد35، ج5 لعام 1909 ص 1078 - 1099. كذلك تتطرق مؤلفات عديدة إلى مشاريع عبد الحميد في البلاد العربية ومنها الحكيم ص 45 و56 - 57 وغرابية، ص 64، 88، 157؛ النجار 439، 444، 447 - 448؛ كردعلي، خطط ج3، ص 106 و ج5، ص 216 - 217 و221 و235 - 237، ج6 ص 164 و316؛ Akarli, Abdulhamid's Attempt, p. 85; Georgeon 535; Fadyveva p.150; Gross 1, p.305 f; Gerber 239, Lesch pp.277 - 279.
- (196) يذكر السفير البريطاني في الأستانة أن السلطان عبد الحميد كان يهتم بإعطاء امتيازات ومشروعات إلى المسلمين F.O. Kuran p. 33. وقارن بـ 424/213, O'Connor to Grey no. 132, Pera 25.11.1907
- (197) Akarli, Abdulhamid's Islamic Policy p.51 Georgeon, p.535 الذي يعطي النسب نفسها التي يوردها Georgeon، لكنه يخطئ في مساحة خطوط سكة الأناضول.
- (198) لامنس اليسوعي، منافع السكة البغدادية، في "المشرق"، (القاهرة) عدد 6/5 (1902) ص 311 - 317 و PAAA, OG 9,1, Bd. 4, Oppenheim an Hohenlohe - Schillingsfürst Nr. 92, A7112, Cairo 30.5.1900, 1 Anlage.
- (199) عبد الرووف سنو، ألمانيا وسياسة "الاندفاع نحو الشرق"، مرجع سابق ص 256 - 259.
- (200) *Hamburger Börsen Halle*, no. 234, 20.5.1903.

- PAAA, OG 9,1, Bd. 9, Oppenheim an Bülow, Nr. 328, A 3112, Cairo 16.2.1906; Bd. 5, Die (201) Türkei und Arabien, Oppenheim an Bülow, Nr. 133, A 13810, Oberkassel (siegkreis) 26.9.1901.
- PAAA, OG 9,1, Bd. 4, Marschall an Hohenlohe - Schillingsfürst, Nr. 133, A 14304, Therapia (202) 29.9.1900; Bd. 11, Oppenheim an Bülow, Nr. 415, A 4845, Cairo 9.3.1909.
- PAAA, Türkei 152, Bd. 43, "Bericht über die zweite Teil - strecke Ma'an - El-'ula der (203) Hedschasbahn". Auler an Kiderlin - Seachter, A 19174, Konst. 10.10.1907.
- PAAA, Türkei 152, Bd. 34, Deutsche Botschaft in Istanbul an Bülow, no. 141, Therapia (204) 21.8.1904.
- Hans Kohn, Europäisierung, op. cit. PP 156 - 157. (205)
- PAAA, Türkei 152, Bd. 43, "Bericht über die zweite Teil - strecke Ma'an-El-'ula der (206) Hedschasbahn". Auler an Kiderlin - Seachter, A 19174, Konst. 10.10.1907.
- Georgeon, pp.535 - 536; PAAA, OG 9,1, Bd. 8, Oppenheim an Bülow, no. (207) 273, A 8954, Cairo 9.5.1906.
- F.O. 424/213, Lascelles to Grey, no. 358, Berlin 14.8.1907. (208)
- Kohn, Europäisierung pp.156 – 157 (209) وسنو، ألمانيا وسياسة "الزحف نحو الشرق" ص 261.
- PAAA, OG 9,1, Bd. 8, Oppenheim an Bülow, Nr. 273, A 8954, Cairo 9.5.1906. (210)
- F.O. 424/203, Richards to O'Conor, no. 98, Damascus 19.11.1902. (211)
- PAAA, OG 9,1, Bd.11, Oppenheim an Bülow, Nr. 440, A 82 63, Cairo 1.5.1909. (212)
- PAAA, OG 9,1, Bd. 8, Oppenheim an Bülow, Nr. 274, A 8955, Cairo 9.5.1906. (213)
- Neville J. Mandel, "Ottoman Policy and Restrictions on Jewish Settlement in Palestine, 1881 – 1908", Part I, in: *MES* 3,10(1974) pp.312 - 332. (214)
- العثمانية ج2، ص 999 - 1000. (215) الشناوي، الدولة العثمانية ج2، ص 999 - 1000.
- Josef van Ess, "Libanesische Miszellen, die Yasrutiya", in: *Die Welt des Islams*, (216) نقلا عن 16(1775)، pp.95, 98 - 99. وقارن بـ حسان حلاق، موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية 1897 - 1909 ص 322 - 323 وحاشية 4 ص 322 وص 361 - 362.
- Dwight E. Lee, "A Turkish Mission to Afghanistan 1877", in: *The Journal of Modern History*, (217) كانت أهداف البعثة موجبة لدعم بريطانيا ضد روسيا. 13(1941) pp.335 - 356.
- F.O. 78/4274, White to Salisbury, secret, no. 66, Const. 6.1.1890. (218)
- F.O. 424/102, Goschen to Granville, no. 226, Therapia 14.9.1880. (219)
- F.O. 424/189, Fitzmaurice to Currie, inclosure no. 183, confidential, Aleppo 30.9.1896. (220)
- Silvia G. Haim, Arab Nationalism, Berkeley/Los Angeles 1964, pp.13 - 14. (221)
- Duguid, op. cit. pp.139, 141, 144, 149 - 150. (222)
- العزاوي ص 72 - 74. (223)
- فرسخ ص 193 وأتنيجر ص 197. (224)
- شوفالبيه ص 470. (225)
- نقلا عن العزاوي ص 103. (226)
- Davison, Turkish Attitudes, p.863. نقلا عن (227)
- Suraiya Faroghi, Kultur und Alltag im Osmanischen Reich, München 1995 p. 277. (228)
- Skendi p.78, 192. (229)
- Samardziev, p.67. (230)
- حول ولاء العرب المسلمين للعثمانيين (للسلطة)، من منطلقات إسلامية وسياسية واستراتيجية، انظر دراسة عالم الإسلاميات (231) الألماني Fritz Steppat, Kalifat, "Dar Al-Islam und die Loyalität der Araber zum Osmanischen Reich bei Hanafitischen Juristen des 19. Jahrhunderts", in: *Actes du ve Congrès d'Arabisant et d'Islamisants*, Bruxelles 31 Aout - Septembre 1970 ( Correspondance D'Orient 11), pp.443 - 462.
- Kohn, Geschichte, p.186 وسليمان، سورية ص 77 - 80. (232)
- PAAA, Türkei 177, Bd. 6. Schröder an Marschall, Nr. 431, Beirut 1.2.1909; Schröder an (233) Bülow, Nr. 25, A 2658, Beirut 1.2.1909; Bd. 6, Rössler an Marschall, Nr. 32, A 7321, Jaffa 19.4.1909.
- Commins, Islamic Reform pp.124 - 137; Khoury, op. cit, p. 56. (234)
- Hassan Arfa, The Kurds, London ect. 1966, p.25. (235)