

## تطور الإتجاهات الإسلامية في الدولة العثمانية: من التنظيمات حتى نهاية عصر السلطان عبد الحميد الثاني

عبد الرؤوف سنو  
أستاذ في الجامعة اللبنانية

عندما اعتلى السلطان عبد الحميد الثاني العرش عام 1876، كانت الدولة العثمانية قد تعرضت إلى شتى أنواع الاختراقات من قبل الدول الأوروبية الرئيسية، ووصلت إلى درجات دنيا من الضعف والتدهور. فبفضل «الامتيازات الأجنبية»، تمكنت الدول الغربية من خلق وضع مميز لها داخل السلطنة، وتدخلت في شؤونها الداخلية. وتحت ستار الدين الذي جمعها بالطوائف غير الإسلامية (أهل الذمة)، تم اختراق نظام الملة العثماني وانعدم التماسك ضمن الفسيفساء الاجتماعية والدينية والعرقية التي تكون منها المجتمع. كما تدهورت قطاعات الإنتاج التقليدية لصالح «الجيوب» الاقتصادية الأجنبية وفرض الرأسمال الغربي هيمنته على البلاد، التي أصيب مآلتها بالإنهيار التام. وبفضل «التنظيمات» (1839-1876)، التي فُصد منها خلق مواطنة عثمانية جديدة (العثمنة) على أساس المساواة بين الطوائف الدينية في السلطنة، حدث شرخ آخر في بنية المجتمع العثماني.

وعلى الصعيد العسكري، تمكنت روسيا في الربع الأخير من القرن الثامن عشر من تحويل البحر الأسود إلى «بحيرة روسية»، وزادت من ضغطها على ولايات السلطنة الآسيوية والبلقانية. كما سقطت الجزائر بيد الاستعمار الفرنسي (1830) ومدّ البريطانيون نفوذهم إلى الخليج العربي بعد عام 1820 وفرضوا حمايتهم عليه، بعدما احتلوا عدن عام 1839، فيما خرجت مناطق بلقانية عن سيادة الدولة العثمانية. ثم جاءت الحرب الروسية - العثمانية عامي 1877 و1878 ومؤتمر برلين (1878) واحتلال بريطانيا لجزيرة قبرص عام 1878 (برضى السلطان) ولمصر عام 1882 وفرنسا لتونس عام 1881، ما جعل النفوذ العثماني لا يتعدى طرابلس في شمال إفريقيا ويقتصر على الولايات العربية في المشرق ودواخل الجزيرة العربية، فضلاً عن الأناضول ومقدونيا، والروميلى (حتى عام 1885) و «ألبانيا» وبلغاريا المستقلة ذاتياً والبوسنة والهرسك، اللتين وضعتا في عهد النمسا/هنغاريا. ووسط هذا، كانت فرنسا تنهياً للانقضاض على المغرب الأقصى، فيما تتطلع إيطاليا للإستيلاء على طرابلس (ليبيا). أما بريطانيا التي ساءت علاقاتها مع السلطنة حتى قبل أن تحتل مصر، أي منذ الحرب الروسية - العثمانية الأخيرة، فأخذت تعمل على ضرب آخر وشيخة تربط مصر بالسلطنة العثمانية، وذلك بفرض احتلالها الدائم عليها، وتوطيد هيمنتها في الخليج، وفوق كل شيء، سلب السلطان العثماني أعزّ ألقابه، وهو لقب «الخليفة» و«حامي الحرمين الشريفين». وقد تجلّى ذلك بتحريضها أشرف مكة للانفصال عن السلطنة

وادعاء خلافة منافسة (1)، أو التلويح بخلافة مصرية برئاسة الخديوي عباس حلمي الثاني (2)، وذلك من خلال اللعب على التناقضات العربية - العثمانية.

ولقد طرحت مسائل تراجع الدولة العثمانية أمام هجوم الاستعمار، وتعرض البلدان الإسلامية، في آسيا وإفريقيا بدورها، إلى زحف الاستعمار، وتطلع شعوبها إلى السلطنة العثمانية بوصفها خلافة إسلامية لإنقاذها، وتقاوس هذه الأخيرة عن ذلك (3)، طرحت هذه المسائل مجتمعة تساؤلات كثيرة في العالم الإسلامي حول شرعية الخلافة التي لا تتوسع على حساب «دار الحرب» فحسب، بل لا تؤدي واجبها في الدفاع عن «دار الإسلام» (4). وبمعنى آخر، حول شرعية السلطان العثماني في الاستمرار بادعاء الخلافة، فيما قلاع الإسلام تتهاوى أمام هجوم الاستعمار (5).

ولقد أدى تراجع الإسلام، أمام أوروبا المسيحية إلى بدء التحول التدريجي لفكرة الجامعة الإسلامية، من مجرد «صفوة» تقوم على وحدة المشاعر والتفكير والتضامن بين المسلمين، بغض النظر عن العرق واللون واللسان والظروف (6)، إلى «يقظة» (7) و«تيار تجديدي» (8) يقوم على تفعيل مفاهيم الأمة عند المسلمين وإصلاح مجتمعاتهم وتقويتها لمواجهة الغرب المسيحي وتهديداته وتحريير البلدان الإسلامية من الاحتلال الأجنبي (9). وقامت الاتجاهات الفكرية للجامعة الإسلامية على مجموعة من الأفكار التي أنت بها الحركات الإصلاحية السلفية (10) وعدد من المفكرين المسلمين أبرزهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وعبد الحميد الزهراوي وخير الدين التونسي وأمير علي وسيد أحمد خان وغيرهم، الذين طالبوا بإصلاح المجتمع الإسلامي وتقويته وتحديثه سواء بالعودة إلى الشريعة والقيم الإسلامية وإلى سُنَّة السلف الصالح، أم بالاجتهاد وتطبيق الشورى أم بالاعتباس عن الفكر الغربي (11).

أما الاتجاه الآخر للجامعة الإسلامية فكان سياسياً، وبرز بقيادة السلطان عبد الحميد الثاني، وذلك من جراء الأحداث الداخلية والخارجية التي عصفت بدولته منذ تسلمه السلطة. فعند وصوله إلى العرش، كانت «الامتيازات» قد نهشت مواقع مسلمي السلطنة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، فيما وجهت التنظيمات ضربة قاصمة للتعايش القديم بين المسلمين وأهل الذمة، ولما يُسمى بسيادة الأمة الإسلامية. ولمواجهة هذه التحديات، كان على السلطان أن يخرج عن نهج أسلافه في الحكم الذي قام على ضمان سلامة السلطنة وسيادتها من خلال الاعتماد على القوى الأوروبية أو التسوية معها (12) وتحديث الدولة وإصلاحها من خلال علمنة «مستوردة» بعيدة عن الإسلام والتقاليد العثمانية. وقد استطاع عبد الحميد أن يصوغ أيديولوجية الجامعة الإسلامية «السياسية»، التي كانت استجابة لما استجد لسيادة السلطنة على ولاياتها ولما طرأ من تحولات داخل المجتمع العثماني.

وفي ضوء عدم وجود منافسين حقيقيين للعثمانيين على منصب الخلافة (13)، بدأت للمرة الأولى إعادة تشكيل مشروع الخلافة «عثمانياً»، من خلال الجمع بين السلطنة والخلافة معاً، وبدأت تُطرح مقولة «السلطان - الخليفة» على رعايا السلطنة في الداخل، وبنص دستوري منذ عام 1876 (14)، وفي التعامل مع القوى الأوروبية و«رعاياها» من المسلمين، بعدما أسقطت أجهزة السلطان الإعلامية - الدينية النسب القرشي كشرط للاستخلاف (15) وقوت في الوقت نفسه من ادعاءات السلطان بالمنصب «لحمائته» الأماكن المقدسة للإسلام وبخادميته للحرمين الشريفين (16) و«محافظة» على سلامة طرق الحج (17).

وكان السلطان عبد الحميد الثاني يأمل أن تقوّي الجامعة الإسلامية ومقولة «السلطان - الخليفة» من شعبيته وشرعية حكمه وتعطي السلطنة دفعة جديدة من الحياة (18) وإمكانية إعادة تركيب المجتمع العثماني ودمجه بالدولة على أسس حضارية واجتماعية واقتصادية إسلامية ومواجهة تيارات القومية لما تبقى من «قوميات» السلطنة الإسلامية بمفهوم الأمة الإسلامية (19). وقد أدرك السلطان العثماني أن ظروف دولته وأوضاع البلدان الإسلامية الراضحة تحت نير الاستعمار لا تسمح له إدعاء زعامة دنيوية على المسلمين خارج حدود السلطنة (20). ولهذا، كانت الجامعة الإسلامية بالنسبة إليه أولاً وأخيراً ذات بُعد داخلي (21)، ولهذا أيضاً، اقتصر البُعد الخارجي للجامعة الإسلامية زمن السلطان المذكور على استغلال ما تفرضه من تضامن واتحاد في تحريض المسلمين الخاضعين للاستعمار الأوروبي على حكوماتهم المسيحية، بحيث تنشغل هذه بمشكلات «رعاياها» المسلمين وتُدخل الجامعة الإسلامية في حساباتها عند تعاملها مع «السلطان - الخليفة» (22).

بعد هذه المقدمة، أقدم الفرضيات التالية:

إن نمو الاتجاهات الإسلامية داخل الدولة العثمانية لم يكن صنبة السلطان عبد الحميد الثاني ولم يأت من فراغ، وإنما جاء نتيجة تراكمات سنوات طويلة من الاحتقان الديني والاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي داخل المجتمع العثماني بفعل «الامتيازات» و«التنظيمات». وإني أفترض أن التعايش في المجتمع العثماني على أساس أمة ذات سيادة في «دار الإسلام» (المسلمون) وملل غير إسلامية في ذمة الدولة الإسلامية، وصل إلى طريق مسدود مع نمو الفكر القومي لدى الملل المسيحية وبقاء المسلمين ضمن مفهوم سيادة الأمة الإسلامية. وعندما أرادت الدولة العثمانية متأخرة إيجاد صيغة جديدة للتعايش بين الطوائف (العثمنة)، طرحت هذه المحاولة إشكالية دقيقة بين تخلي المسيحيين عن تطلعاتهم القومية وبين تخلي المسلمين عن دورهم السيادي في الدولة (الإسلامية). ومن هنا جاء التضارب الذي شهدته الفترة ما بين عامي 1839 و1876: بين الملل المسيحية المتمسكة بالامتيازات والرافضة للتنظيمات والمصرة على الوصاية الأجنبية وعلى الكيان القومي، وبين المسلمين بسبب تشبثهم بمقولة «الأمة صاحبة السيادة في دار الإسلام». وقد استطاع السلطان عبد الحميد أن يوظف هذا الاحتقان وتطور الاتجاهات الإسلامية في صياغة أيديولوجية جديدة للمجتمع العثماني تقوم على الإسلام. وإني أفترض، أيضاً، أن تحول الدولة العثمانية إلى دولة ذات أكثرية إسلامية بعد الحرب الروسية - العثمانية الأخيرة (1877 - 1878) كان عاملاً إضافياً في تطور الاتجاهات الإسلامية في المجتمع العثماني، وأن نمو «القومية»، عند مسلمي السلطنة سواء تمّ ذاتياً أم بفعل دسائس بريطانيا، عجل باستخدام السلطان العثماني للجامعة الإسلامية أداة لدفع الاتجاهات الإسلامية إلى الأمام وكبح الاتجاه القومي لدى الشعوب الإسلامية، وأيضاً لدى الأرمن، عندما هزت «القومية الأرمنية» بعنف «الأمن القومي العثماني» في شرق الأناضول.

### أولاً: تجذر الإسلام في الدولة والمجتمع

منذ البداية، شكل الإسلام في الدولة العثمانية أيديولوجية دينية وسياسية في آن واحد (23) ولعب دوراً مركزياً في التكوين التاريخي للسلطنة. فمنذ نشأتها، ظلت الدولة العثمانية دولة إسلامية مكرسة نفسها لتوسيع «دار الإسلام» أو الدفاع عنه، وخاضت لأجل ذلك حروباً متواصلة ضد أوروبا المسيحية لقرون ستة (24). وقد انعكس هذا الصراع الطويل بين الإسلام والمسيحية، مصحوباً بالنزعة الدينية لدى شعوب السلطنة من المسلمين وحُرص السلاطين العثمانيين على صيغ

دولتهم بالمظهر الديني وتمثل ذلك بالعلاقة بين الدولة والمجتمع. فعملوا على ألا تسير السياسة العثمانية بشكل يخالف الشريعة أو يمس مشاعر العامة من المسلمين (25). وبالمقابل، نظرت شعوب السلطنة الإسلامية إلى الدولة على أنها «دولة الإسلام» وأن حاكمها هو «باديشاه الإسلام» وأن جنودها هم «جنود الإسلام» (26). ولقد استغل السلاطين العثمانيون بذكاء هذه النزعة الدينية عند المسلمين وعملوا على تأجيحها وتسخيرها في سبيل الحصول على الولاء الديني - السياسي منهم (27). فخاطبوا مشاعرهم الإسلامية مظهرين كفاءة عالية في لعب هذا الدور الذي انتدبوا له، وهو حماية «دار الإسلام» وتوسيعها (28)، وحماية الشريعة الإسلامية والحرمين الشريفين وطرق الحج إليهما وتخصيص الأموال للمقدسات في مكة والمدينة وبناء المساجد والمؤسسات الدينية ورعاية العلماء ورجال الدين والمتصوفين والأولياء (29)، ما أكسبهم معنوية كبيرة وشرعية تاريخية، بحيث رأى المسلمون في السلطنة، رغم ضعفها، امتداداً لدولة الخلافة الإسلامية (30).

وفي إطار العلاقة بين الدولة والمجتمع، لعبت الهيئة الإسلامية الممثلة بشيخ الإسلام وكبار العلماء والوعاظ والأئمة حلقة الاتصال. فباشرافها على الأوقاف والقضاء والتعليم والمشاركة في مجالس الدولة، احتلت موقعاً دينياً واجتماعياً - اقتصادياً مهماً. ومن خلال تقديمها الغطاء الشرعي لما تمارسه السلطة الحاكمة من ممارسات وما تصدره من قوانين، تبوأَت الهيئة الإسلامية مركزاً سياسياً كبيراً تزامن مع ضعف سلطة السلاطين العثمانيين منذ نهاية القرن السابع عشر، ما أفسح المجال لظهور أرستقراطية من العلماء عملت على تدعيم نفوذها في القرن التالي (31). وهذا أدى بدوره إلى انخراط الهيئة الإسلامية في الصراعات داخل الهيئة الحاكمة عبر تحالفاتها السياسية، و«العسكرية» (مع الانكشارية)، وذلك بعدما أصبحت جزءاً من مراكز القوى داخل السلطة (32).

وقد تمكنت الهيئة الإسلامية، على الأقل حتى عام القضاء على الإنكارية في 1826، وبعد ذلك رغم فترات همود، من التأثير على المجتمع والسلطة من خلال تغليب ثقافتها التقليدية التي قامت على تفوق الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية - المسيحية «المادية». ومن هذا المنظور، تمكن العلماء، إلى حد كبير، من إبقاء المجتمع الإسلامي العثماني بعيداً عن المؤثرات الخارجية، الفكرية أساساً، التي قد تخل بالتوازن الاجتماعي - السياسي القائم لمصلحتهم وامتيازاتهم. وعندما أخذت رياح الإصلاح والتحديث تعصف بالسلطنة منذ عصري السلطانين سليم الثالث (1789 - 1807) ومحمود الثاني (1808 - 1839) حاملة علمنة لا يُقرها المجتمع الإسلامي العثماني لتتحول فيما بعد إلى «تنظيمات» رسمية، لم يستطع العلماء التصدي لهذه «الهجمة» بجهة موحدة، فارتباط كبارهم بالسلطة ورغبتهم في المحافظة على امتيازاتهم، جعلهم يحنون لمشينة الدولة، في حين تمثلت المعارضة «الدينية» للتنظيمات في الطبقة الوسطى من العلماء وما دون، الذين اعتبروها «بدعة غير شرعية وتقليداً للكفرة» (33).

وعلى الرغم من أن الهيئة الإسلامية قد فقدت، بفعل «التنظيمات»، مرتكزات أساسية في سلطتها المتوارثة (الإشراف على الأوقاف والتعليم والقضاء)، إلا أن الدولة العثمانية بقيت دولة إسلامية، ولم يُطمس دور الهيئة الإسلامية السياسي (34)، بل على العكس، ظلت الهيئة الإسلامية تحافظ على دورها من خلال المشاركة في مجالس الدولة والاتصال اليومي لصغار العلماء وطلاب المدارس الدينية (السفطة) بالعامة وتحريضهم عند الاقتضاء (35)، أو عرقلة تنفيذ الكثير من قوانين عصر «التنظيمات». وفي أكثر الأحيان، حملت الهيئة الإسلامية بشخص صغار علمائها بخاصة رجال الإصلاح مسؤولية مشاركة الغرب في «تدمير الدين والدولة» (36). وكان لدورها الفضل في إسقاط إصلاحات رشيد باشا (مؤقتاً) (37) بين عامي 1841 - 1845 وإصلاحات فؤاد

باشا وعالي باشا بعد عام 1871(38) وانبثاق فكر إصلاحى اجتماعى - سياسى جديد وجد جذوره فى التقاليد الإسلامية، بدأ يأخذ ملامحه منذ عصر السلطان عبد العزيز، ثم وجد له أرضية خصبة على يد السلطان عبد الحميد الثانى، حين استعاد العلماء هيبتهم (39) ودعموا الاتجاهات الإسلامية للسلطان دون أن يتسلموا دوراً قيادياً (40).

وأسوة بغيره من المجتمعات الإسلامية، كان المجتمع العثمانى تربة خصبة للتعاليم الدينية والتقاليد الإسلامية وتميز بالتدين الذى انتشر بين مختلف فئاته (41). ولهذا كانت آراء العلماء وبخاصة طبقتهم الوسطى وما دون الداعمة للنزعة الدينية والرافضة للعلمنة والتغريب، تجد صدًى إيجابياً واسعاً لدى العامة وفئات مثقفة رأت فى العلمنة شكلاً آخرًا من حروب الفرنجة (الصليبية) ضد آخر معقل للإسلام (الدولة العثمانية) (42).

وإذا كان العلماء هم عقل الإسلام، فقد كانت الطرق الصوفية قلبه (43) ومحركة المجتمع العثمانى من الداخل والمروجة للأيديولوجية الشعبية الإسلامية (44).

ومع العلماء، شكّل المتصوفون قوة اجتماعية كبيرة أثرت فى العامة بشكل كبير. وعلى الرغم من أن الطرق الصوفية لم تكن ضمن الهيئة الإسلامية، إلا أنها تمكنت خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من أن توسع نفوذها من الجيش إلى فئات الشعب العثمانى مستفيدة من مظاهر الاتجاه الدينى للدولة ومن الثقافة الجماهيرية (الجهل والقدرية واعتبار التصوف مظهراً من مظاهر الإسلام (45) ومن بروز العضلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وكانت المولوية والنقشبندية والقادرية، والبكتاشية (حتى عام 1826 وبعد ذلك التاريخ ساد نفوذها فى جنوب «ألبانيا») والخلوتية والرفاعية والشاذلية والمدنية والسنوسية والتيجانية والختمية أعظم طرق الصوفية (46). وقد انتشرت هذه الطرق فى القرى والحارات والأسواق وبين مختلف فئات الشعب، حيث وجد كل مواطن مكاناً له فيها (47). وبواسطة تنظيمها، ربطت الطرق الصوفية بين الفئات الصغرى المنفصلة فى المجتمع (48). فتوزعها فى الأسواق والحارات من جهة وارتباطاتها بالتنظيمات الحرفية من جهة أخرى، جعلها تلعب دوراً اجتماعياً وسياسياً حيث تواجدت (49) وأن تتحول إلى حالة اجتماعية دافعة للاتجاهات الأصولية المعادية للغرب والتحديث وذلك بوسائل سلمية أو عكس ذلك (50). وبعد سقوط «التنظيمات»، انضوت الطرق الصوفية تحت جناح السلطان عبد الحميد الثانى، الذى وجد فيها أفضل محرك جماهيرى لسياسته الإسلامية (51).

ومقابل هذا التيار الدينى والشعبى، برز التيار الإصلاحى الإسلامى، الذى دعا إلى إصلاح السلطنة من خلال العودة إلى تراثها وأنظمتها الشرقية، لأن الإقبال على مدينة الغرب - كما رأى أصحاب هذا التيار - أفقدها هويتها المتميزة وسلخها عن «شرقيتها» وجردها من عناصر قوتها الحقيقية المتمثلة بالشريعة الإسلامية وأوقعها فى أزمة حضارة، بين حضارتها الشرقية والحضارة الغربية المستوردة (52). ومن أبرز دعاة الإصلاح الإسلامى أحمد جودت باشا ونامق كمال. وقد فهم الأول الإسلام على أنه نظام حيوى شامل ينظم الحياة الاجتماعية، وأدرك ضرورة عصرنة النظام الشرعى والقضائى الإسلاميين، لكنه دافع عن استبدال الشريعة بالقوانين الوضعية، وطالب بالعودة إلى القيم والتقاليد الاجتماعية والسياسية الإسلامية التى قامت عليها الدولة (53). أما نامق كمال، فعلى الرغم من لبراليته، فقد كان مخلصاً للمبادئ والأفكار الإسلامية، ودعا الدولة إلى التمسك بقوانينها (الشريعة) ومعتقداتها التى تشكل أساس حضارتها (54).

ومع تطور التعليم ووسائل النقل والاتصال، نمت الصحافة الإسلامية بعامة والعثمانية بخاصة، مما زاد من مشاعر الجامعة الإسلامية بين المسلمين، وذلك من خلال نشر الأخبار المتعلقة بالإسلام والمسلمين وبث مشاعر الوحدة بينهم وتحريكهم ضد القوى المعادية للإسلام (55). وقد تزامنت هذه «الصحة» الإعلامية الإسلامية مع تركيز الأدب القصصي الشعبي العثماني على تمجيد الإسلام وبطولاته تجاه المسيحية بأسلوب صوفي كان يشد الطبقات الدنيا في المجتمع الإسلامي العثماني إلى مراحل الحكم الإسلامي الزاهرة (56).

### ثانياً: نمو الاتجاهات الإسلامية في المجتمع العثماني ومسبباته

لم تنحصر مسألة تنامي الاتجاهات الإسلامية في المجتمع العثماني في إطارها الديني - الفكري فحسب، بل كانت لها مسبباتها الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية والنفسية، بسبب تغلغل النفوذ الأجنبي في المجتمع وتدخله لصالح الأجانب ورعايا السلطنة من غير المسلمين والتي عملت «الامتيازات الأجنبية» ثم «التنظيمات العثمانية» على بلورتها. فكيف حدث هذا؟

### - الامتيازات الأجنبية: اختراق المجتمع والاقتصاد

تحولت معاهدات الامتيازات التي كانت الدولة العثمانية قد منحتها إلى الدول الأجنبية، إبان قوتها، إلى أداة تقبض على عنقها خلال فترة ضعفها الطويل، إذ خلقت وضعاً مميزاً لتلك الدول داخل السلطنة سمح لها أن تروج تجارتها على حساب الاقتصاد القومي وأن تمتص موارد البلاد وتؤسس «جيباً» إقتصادياً لا علاقة له بأية عملية تكامل وتحديث اقتصاديين (57). وتحت ستار الامتيازات، تدخلت الدول الأجنبية في شؤون السلطنة الداخلية. فنشطت مؤسساتها الثقافية وإرسالياتها التبشيرية لتسريب ثقافات ومفاهيم تغريبية، وكذلك قنصلياتها لتخريب المجتمع العثماني من الداخل، وفي مقدمها حماية الأجانب ورعايا السلطان من غير المسلمين والتدخل القضائي والسياسي لمصلحتهم (58). وبالمقابل، فإن المجتمع العثماني بانقسامه إلى طبقتين رئيسيتين، حاكمة ومحكومة: بيروقراطية إدارية وعسكرية ودينية ثنري نفسها من خلال استهلاك الفائض وعدم استخدامه في عمليات إنتاجية، وطبقة محكومة من الصناع والفلاحين والتجار والعمال تعمل مرغمة لتوفير هذا الفائض للبيروقراطية على حساب قدراتها الإنتاجية، قد جعل دور الدولة العثمانية مجرد محصل للضرائب ووسيلة للإثراء الشخصي لا علاقة لها - على عكس ما حصل أثناء مراحل تطور الرأسمالية الأوروبية - بعملية تدعيم العلاقات الاقتصادية المتعددة الجوانب سواء في الداخل أو تجاه الخارج (59).

وبفضل الامتيازات، التي بدأت أولاً مع فرنسا في القرن السادس عشر، ثم مع دول أوروبية أخرى، حصلت تلك الدول على مكتسبات من العثمانيين، أبرزها تحريك سلعها داخل أسواق السلطنة لقاء ضريبة زهيدة، وذلك بعدما أعفى التجار الأجانب من الجزية وضرائب عامة أخرى (60). وقد أدّى هذا المنحى إلى انخفاض دخل السلطنة من الرسوم الجمركية وغيرها وانعكس سلباً على قيمة العملة الوطنية خلال القرن الثامن عشر (61). وفيما كانت الدولة العثمانية تشرف خلال عصور عظمتها على الإنتاج الحرفي في البلاد وعلى تصدير السلع لأجل تحقيق توازن بين التجارة والصناعة، تغير الحال منذ نهاية القرن الثامن عشر، حين أخذت الدولة تركز على الاستيراد أكثر

من التصدير وتتحول إلى مزود لأوروبا بالمواد الخام وإلى مستورد لسلعها المصنّعة. وقد استخدمت دول أوروبا الرئيسية الامتيازات كعقود قانونية لتسهيل تغلغلها (62).

ومنذ مطلع القرن التاسع عشر، وتحديداً منذ انتهاء الحروب النابوليونية، بدأت السلطنة تنخرط سريعاً في السوق العالمية (أوروبا أساساً) وتحول إنتاجها الزراعي إلى سلعة تصديرية، فيما فُتحت أسواقها أمام المنتجات الأجنبية المصنّعة (63). وقد جرى التعبير عن هذا التحول بمعاهدة (بلطاليمان) عام 1838، التي جاءت نتيجة لمساعي بريطانيا في السيطرة على الأسواق العالمية بعدما أتمت ثورتها الصناعية، ورداً من تلك الدولة على الامتيازات الواسعة التي حصلت عليها روسيا من السلطنة في أعقاب هزيمة الأخيرة في حرب عامي 1829/1828 (64). فحتى عام 1838، خضع الاستيراد والتصدير في الدولة العثمانية إلى ضريبة 3% (ad valorem) وضريبة 8% كان يدفعها التجار الأجانب والمحليون على انتقال سلعهم داخل حدود السلطنة. وبموجب معاهدة 1838، التي وقعت الدول الأوروبية معاهدات على نسقها مع السلطنة، ألغى الاحتكار في الدولة العثمانية وُحدت الجمارك على الاستيراد بـ5% وعلى الصادرات بـ12%. وما لبثت الدولة العثمانية أن وقعت عامي 1861 و1862 إتفاقيات جديدة مع الدول الأجنبية خفضت بموجبها ضرائب التصدير من السلطنة وولاياتها إلى 8%، على أن تخفض بنسبة 1% سنوياً، إلى أن تستقر على 1%. وكان هذا يخدم سياسة الدول الأجنبية في امتصاص المواد الخام العثمانية بأقل كلفة ضريبية. وكما يقول عيساوي: «تحوّل الجانب الأكبر من الشرق الأوسط إلى منطقة من أقل مناطق العالم رسوماً..» (65).

وفيما أعفى التجار الأجانب ووسائهم المحميّون قنصلياً أو التراجمة (التجار) أصحاب البراءات من أهل الذمة من ضريبة نقل سلعهم داخل السلطنة (8%)، بقي التجار المحليون (المسلمون أساساً) يدفعون الضريبة المذكورة. وهذا التطور ألغى حكماً كل شروط المنافسة بين التجار الأجانب ووسائهم من أهل الذمة من جهة وبين التجار المحليين ومعظمهم من المسلمين وجعل المبادرة في يد الأولين، وفتح مجال الاقتصاد العثماني على مصراعيه أمام النشاط التجاري الأوروبي. وكانت نتيجة ذلك إغراق الأسواق العثمانية بالسلع الأوروبية المصنّعة وخصوصاً البريطانية والفرنسية منها، مقابل غياب حماية رسمية عثمانية كافية للصناعة المحلية، وإلى امتصاص المواد الزراعية العثمانية الخام (66). وفيما كانت تجارة السلطنة مع كل من فرنسا وبريطانيا بقيمة 2.6 مليون ليرة إسترلينية عام 1829، ارتفعت هذه إلى 12.2 مليون ليرة إسترلينية في عام 1845 (67). وفي الحقبة ما بين عامي 1840 و1913، إزدادت صادرات السلطنة إلى أوروبا حوالي ثمانية أضعاف، من حيث القيمة، وإلى أكثر من اثنتي عشر ضعفاً من حيث الكمية (68).

وإذا كانت صناعة المنسوجات القطنية العثمانية التي ازدهرت بشكل خاص في سوريا وشمالها وجنوب شرق الأناضول وبعض جهاته الشرقية قد تمكنت، خلال القرن الثامن عشر، من تحقيق اكتفاء ذاتي، فإن تغلغل المنسوجات القطنية الأوروبية بشتى أنواعها وبأفضل الشروط (ضريبة 5%)، أدى إلى ضرب الإنتاج الوطني العثماني. ولم تفقد مدن استانبول وبورصة وأنقرة وحلب ودمشق والموصل والقاهرة وغيرها أسواقها الدولية (تصديرها إلى الخارج) فحسب، بل أخذت تفقد أسواقها الداخلية (69) نتيجة «للجيوب» التجارية الأجنبية (البيوتات التجارية) التي استقرت في المدن الساحلية.

ومنذ الحرب الأهلية الأميركية، بدأت بريطانيا تشتري القطن العثماني الخام، حيث أنشأ متمولون بريطانيون مؤسسات تجارية لهم في أضنه وسمرنة وسالونيك، وقدموا القروض للمزارعين ما رفع من حجم إنتاج القطن الخام وبالتالي تصديره إلى الخارج (70). وكانت هذه المادة تجد طريقها فيما بعد إلى الأسواق العثمانية على شكل منتجات مصنعة. وكانت جودة هذه السلع ورخصها مقارنة بالإنتاج الحرفي المحلي (71) وبخاصة بعد افتتاح قناة السويس الذي خفض كلفة النقل البحري، تلحق أشد الضرر بالأسس الاقتصادية للطبقة الحرفية العثمانية المنتجة، التي عجزت، بسبب فقدان دعم الدولة لها أو تأمين نظام حماية، عن منافسة المنتجات الأجنبية (72). وفي السبعينات وصل استيراد المنتجات القطنية الأوروبية (البريطانية أساساً) إلى أكثر من 80% من حجم استهلاك السوق العثمانية من هذه السلعة (73). وكان من الطبيعي أن يقضي هذا على أية محاولة لتطوير الصناعة الحرفية العثمانية إلى صناعة «فبركية»، وأن يسبب، رغم مقاومة الحرفيين، نكسات للصناعات النسيجية، وأيضاً للصناعة التقليدية العثمانية (74).

وقد لاحظ باديكر (Baediger) الذي زار الدولة العثمانية عام 1876 «أن الصناعة الأوروبية.. في معظمها قد قضت تقريباً على الطبقة الوسطى من المصنّعين المحليين» (75). فبعد عام 1840 خسر 60 ألف عامل حرفي في قطاع صناعة المنسوجات القطنية وظائفهم، وبين عامي 1820 و1870 تحول ما بين 147250 و205750 عاملاً في المهنة نفسها إلى العمل الجزئي. ومن نتائج ذلك تراجع كميات الغزل اليدوي للقطن من 11550 طنناً سنوياً في عامي 1821/1822 إلى 8250 طنناً عامي 1840/1842 وإلى 3000 طن في عام 1870 (76).

وعلى صعيد الصناعات الصوفية والحريرية، نجد أن منافسة المصنوعات الأجنبية قد ألحق بها أضراراً أسوأ بتلك القطنية. فابتداءً من عام 1822، اضطرت «معامل» الصوف في انغورا (أنقرة) ومناطق أخرى إلى الإقفال، ليس بسبب المنافسة البريطانية فحسب، بل بسبب احتكار التجار الإنكليز الصوف المحلي وشرائه بأسعار مضاربة. كذلك تلقت صناعة الحرير العثمانية ضربة قاسية، إذ انخفض عدد الأنوال في استانبول من 3000 إلى 300، وفي بروصة (بورصة) من 2000 إلى 500. وفي عام 1868 ذكرت إحدى اللجان الحكومية لإصلاح الصناعة تراجع عدد الأنوال المستخدمة في صناعة الأقمشة في استانبول واسكدار من 2750 إلى 25، وتلك المستخدمة في المطرقات من 350 إلى 4، وأنوال حرير الستائر من 160 إلى 80. وفي حلب ودمشق انخفض عدد الأنوال من 12 ألفاً في المدينتين إلى 2500 في عام 1845 (77).

إنعكست كل هذه التطورات بصورة عجز في واردات الدولة وخروج النقد المعدني (الحلي والمجوهرات أيضاً) نتيجة للاستيراد وتخفيض قيمة العملة المعدنية وإصدار السلطات العثمانية عملة ورقية (78). وبين عامي 1859 و1861 ارتفع العجز في الموازنة العثمانية من 35 مليون فرنك فرنسي إلى 103 مليون فرنك (79). ويرى بعض المؤرخين أن معاهدة 1838 وما أعقبها من معاهدات على نسقها بين السلطنة ودول أوروبية أخرى، كانت من أسباب عدم انتقال المجتمع العثماني إلى مرحلة الرأسمالية (80). وعندما تنبتهت الدولة إلى مساوئ الامتيازات على اقتصادها وحاولت إلغاؤها عامي 1856 و1862 جوبهت بمعارضة أجنبية شديدة (81).

وإذا كانت الحقبة حتى حرب القرم (1853) قد شهدت انخراط الدولة العثمانية تجارياً في السوق الرأسمالية العالمية، فإن الحقبة التي تلتها (1854 - 1875) تميزت بتدفق الرأسمال الأجنبي على السلطنة، وبخاصة بعد رفع الحظر عن تملك الأجانب في عامي 1854



و1867(82). فشهدت السلطنة نتيجة لذلك تغلغل الرأسمال الأجنبي في مشاريع سكك الحديد والمرافىء والمناجم والبنوك الذي بلغ معدله السنوي، في الحقبة المشار إليها، 1.9 مليون جنيه إسترلينية. ومن أصل 244 مصنعاً وُجدت في السلطنة قبل الحرب العالمية الأولى، امتلك الرأسمال الأجنبي منها 190 مصنعاً (83). وبالإضافة إلى ذلك، شهدت الفترة نفسها استنادة متواصلة للدولة العثمانية من البنوك الأجنبية بتشجيع الحكومات الأوروبية نفسها (84). وقد ترافقت هذه القروض مع حروب السلطنة الخارجية وثورات شعوبها البلقانية وخسارتها لولايات غنية، وأدت في نهاية الأمر إلى إفلاس الدولة وانهيار عملتها (84)، ما أفسح في المجال أمام الدول الدائنة لإحكام قبضتها على مالية البلاد واقتصادها بإنشاء «مجلس الدين العثماني العام» (Administration de la Dette Publique Ottomane) عام 1881(85).

وبفضل «الامتيازات» والتغلغل الغربي وتفضيل التجار الأجانب التعامل مع الطوائف غير الإسلامية في السلطنة وبخاصة المسيحيين، وذلك لأسباب نفسية ودينية (86) وسياسية، وتشجيع الدولة العثمانية غير المسلمين على العمل ووسطاء للتجارة الخارجية (87)، أخذت تنمو في المجتمع العثماني فئة تجارية وسيطة غير إسلامية عملت على الاستفادة من الامتيازات لدمج السلطنة في الاقتصاد الرأسمالي العالمي. وبحصولها على «البراءة» القنصلية (Patente) أو الجنسية الأجنبية أو الحماية القنصلية، تمكنت هذه الفئة غير الإسلامية من أن تدفع رسوماً جمركية وضرائب على تجارتها داخل السلطنة ومع الخارج مساوية لتلك التي كان يدفعها التجار الأجانب، أي أقل بكثير مما كان يدفعه التجار المسلمون (88). وبذلك، تمكنت ومعها التجار الأجانب من أن تنافس التجار المسلمين بعرض سلعها بأسعار أقل من تلك التي كان يعرضها التجار المسلمون (89).

وبموجب «الامتيازات»، كان يحق للقناصل والسفراء الأجانب منح من يشاؤون من رعايا السلطان جنسية بلادهم أو «براءات» كترجمة لديهم تحت حمايتهم. وكان السلطان العثماني يُصدر «براءة» إلى الترجمان تعفيه وأبناءه من ضريبة الجزية وضرائب أخرى، أهمها خفض النسبي للرسوم المفروضة على وارداتهم وصادراتهم (90). ومنذ العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر، حصل أهل الذمة على هذه «البراءات» للاستفادة منها تجارياً. ففي عام 1793 وُجد في حلب 1500 تاجر غير مسلم يحملون «البراءات»، في حين أن 6 منهم كانوا تراجمه حقيقيين (91). وفي منتصف القرن التاسع عشر، اتسع منح «البراءات» ليشمل أعضاء كثيرين أهل الذمة (92). وفي عام 1808 كان هناك 120000 من اليونانيين العثمانيين تحت الحماية الروسية (93). ومن بين 27 بيتاً تجارياً مسيحياً في الاسكندرية عام 1837 كان هناك 17 منها تحت الحماية الأجنبية (94). وفي عام 1860 بلغ عدد المحميين العثمانيين في مدينة استانبول وحدها 50000 (95). ويذكر إحصاء لعام 1863 أن معظم المحميين المسيحيين في دمشق كانوا من كبار المرابين (96). وقد علق قنصل فرنسا العام في بيروت عام 1852 على مساوئ الحماية الأجنبية بالقول: «إن استغلال الحماية قد تزايد بشكل سافر سواء عن طريق الأعراف السائدة التي لها قوة القانون في الشرق، أو عن طريق الأساليب التي يبندها الشرف واللياقة. إن الرعايا المستفيدين من الحماية معفون من الضريبة الشخصية (أي الفردة) ويجدون رغم ذلك سبيلاً إلى الإفلات دون سبب من دفع الأموال المفروضة على رعايا الباب العالي» (97).

أدت «الامتيازات» إذا إلى تمكين التجار غير المسلمين، منذ القرن الثامن عشر، من تحقيق قفزات على حساب التجار المسلمين (98) كانت ذات أبعاد اجتماعية واقتصادية وسياسية في القرن التالي. فاحتل أهل الذمة وبخاصة المسيحيون، مواقع متقدمة في هرم الثروة وأصبحوا الفعاليات

الاقتصادية ضمن التكوينات الهشة في السلطنة لمرحلة ما قبل الرأسمالية (99)، ما أضعف التجارة الإسلامية مع الخارج وجعلها غير مهمة تدريجياً وعطل بالتالي نمو طبقة برجوازية إسلامية (100). ففي ولايات الأناضول الشرقية هيمن الأرمن منذ حقبة مبكرة على التجارة المحلية والصناعات الحرفية. وفي ولاية بلتيس (Biltis) التي ارتبطت مع سوريا والموصل، سيطر الأرمن بدورهم على تجارتها ونافسوا المسلمين من الأتراك والأكراد. كما سيطروا على تجارة وأن (Van) وصناعاتها الحرفية وعلى تجارة أرضروم مع فارس (101). وبعد معاهدة كوتشك قينارجه عام 1774، التي فتحت البحر الأسود أمام السفن الروسية، هيمن التجار اليونانيون والأرمن، بعدما كانت تجارة هذا البحر بأيدي المسلمين (102).

وفي بيروت، نمت فئة تجارية غير إسلامية، من الأرثوذكس أساساً، لعبت دوراً وسيطاً مع أوروبا، أو اتصلت بها - فيما بعد - مباشرة، ما أثر بشكل مباشر على التجارة الإسلامية مع الخارج (103). واستناداً إلى تقارير قنصلية بريطانية، تراجع عدد التجار المسلمين المتعاملين مع أوروبا من 6 مقابل 28 تاجراً مسيحياً وأجنبياً في عام 1826 إلى 3 تاجر في عام 1848، مقابل 29 بيتاً تجارياً مسيحياً (104) وبعدها كانت الهيمنة في تجارة دمشق مع الخارج في يد المسلمين حتى أواخر القرن الثامن عشر، تراجع نفوذهم منذ أواخر الثلاثينات من القرن التالي أمام تزايد حجم الرأسمال الذمي المستخدم في التجارة الخارجية (105). ويذكر رافق أن 7 تاجر مسيحيين في دمشق كانوا يتاجرون بالحرير مع أوروبا، مقابل 5 من التجار المسلمين وإن اثنين من التجار المسيحيين كانا تحت الحماية الفرنسية (106). وقد انعكس تغير موازين القوى الاقتصادية على تشكيل أعضاء محكمة التجارة في دمشق عام 1850، حيث بلغ عدد المسلمين الممثلين في هيئتها 4 أعضاء مقابل 10 من الأجانب وأهل الذمة (107).

وفي حلب تفوق الرأسمال المسيحي على مثيله الإسلامي بشكل واضح (108). ويذكر تقرير قنصلي بريطاني لعام 1860 أن معظم تجارة حلب وصناعاتها هي بيد المسيحيين (109). وبافتتاح قناة السويس عام 1869، قضي على تجارة القوافل القادمة عبر حلب إلى بغداد وأدرنة وأورفة وديار بكر والموصل. فتحوّلت التجارة إلى طريق قناة السويس السريع والأرخص كلفة، وأخذت السلع البريطانية تغزو المنطقة. فنشأت بيوتات تجارية مسيحية محلية عملت على تسويق البضائع الأجنبية بدفع ضريبة 2% على حركة سلعها داخل السلطنة إسوة برعايا بريطانيا. فحققت بذلك قفزات على حساب التجار المسلمين (110).

وما لبث التجار المسيحيون أن نافسوا التجار اليهود وأخرجوهم من القطاعات الاقتصادية في السلطنة التي هيمنوا عليها، كالمعاملات المالية وصناعة النسيج والتجارة الدولية والمقايضة وتزويد الجيش العثماني باحتياجاته (111).

وقد أجبرت التطورات التي أشرنا إليها التجار المسلمين على التركيز على التجارة الداخلية ومجالها الحيوي الولايات العربية والأناضول، التي سرعان ما سقط بعضها بيد التجار المسيحيين، وجعلهم محتكرين لعدة فروع في التجارة الخارجية والداخلية (112). فخضعت لهم سواحل الأناضول وشرق البحر المتوسط، فيما بقي المسلمون في الداخل يعملون في التجارة الداخلية التي نofsوا عليها، وفي الزراعة لتأمين احتياجات أوروبا من مواد خام لصناعاتها، أو الانخراط في الجيش وإدارات الدولة. ومقابل ذلك، تقدم الأرثوذكس العرب في سوريا واحتكر اليونانيون الأعمال التجارية والصناعية وفي المتاجرة مع الأناضول الغربية وأوروبا، فيما ازدهر الأرمن كصيافة

وملتزمين وتجار وأصحاب بنوك ومرابيين، بحيث تراكم الرأسمال المحلي بأيدي رعايا السلطنة من غير المسلمين الذين أسسوا مستعمرة مالية في غالاتة (113).

عمل المسيحيون، إضافة إلى دورهم التجاري المذكور، على استثمار أموالهم في العقارات (114). كما انخرطوا في إدارات الدولة وبخاصة في وزارة الخارجية ووصل بعضهم إلى رتبة وزير أو قنصل أو حاكم ولاية (115). ويذكر بارسوميان أن الدولة لظمت الأرمن عام 1842 جباية عائدات السلطنة في الأناضول والروميلى (116). وكان هؤلاء يحصلون نسبة ضريبة عالية من المسلمين ويفرضونهم المال بفائدة باهظة (117)، أو يستغلون ظروفاً معينة للاستحواذ على أراضي المسلمين بوسائل مشبوهة، بخاصة عندما كان المسلمون يضطرون إلى مغادرة أراضيهم الزراعية لتأدية الخدمة العسكرية. ويصف أحد المؤرخين، نقلاً عن تقرير قنصلي بريطاني، سلبيات الخدمة العسكرية المقتصرة على المسلمين على الاقتصاد الإسلامي وكيفية استغلال الرأسمال المسيحي هذا الوضع للتغلغل في قطاع الزراعة، فيقول: (118): «لا يمكن أن نعزو رخاء المسيحيين تجاه المسلمين إلى طاقة عظيمة وعزم وصفات حسنة عندهم. صحيح أن المسلمين يتفوقون عادة في القوة والنزاهة والاستقامة على مواطنيهم اليونانيين والأرمن، لكنهم مثقلون بالأعباء، إن لم يكونوا مضطهدين، في حين أن الآخرين (المسيحيين) تمكنوا من إثراء أنفسهم خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر من خلال المضاربة المربية أو النصب المتعمد أو الربا». ويضيف: «إن العبء العسكري وقع كله على عاتق المسلمين الذين كانوا يذهبون لتأدية الخدمة العسكرية ثم يعودون إلى مناطقهم ليجدوا أن وضعهم المحلي قد تغير وأن هيمنتهم قد تلاشت لمصلحة المسيحيين وأن أراضيهم أصبحت مقفرة... وحتى الذين أرادوا استعادة وضعهم الزراعي السابق، كانوا يقعون في شباك المرابيين المسيحيين.. أما الذين لا يريدون العمل مجدداً في أراضيهم، فيبيعونها مقابل أي شيء يحصلون عليه من المشترين الأرمن واليونانيين». ويختتم قائلاً: «إن المسيحيين يدفعون مبالغ زهيدة إلى الخزينة العامة ولا يساهمون بأي مقدار حقيقي مقابل ما يجنونه من مكاسب، فيما يسفك المسلمون دماءهم لأجل البلد في حروب متعددة ويحرمون من فرصة التقدم أفراداً واقتصاداً. إن الأرمن والأقليات المسيحية الأخرى سُمح لهم بالسيطرة على الحياة الاقتصادية في السلطنة وجني ثروة عظيمة».

وفي غياب الشروط الموضوعية للمنافسة، ازداد التفاوت الاجتماعي - الاقتصادي بين أهل الذمة والمسلمين (119). وكان على الآخرين أن يروا بأعينهم اختراق الغرب لاقتصادهم وهيمنة «وسطائه» المسيحيين مسببين أضراراً جسيمة لهم (120) وتقاوعس الدولة العثمانية عن دعم الاقتصاد «الإسلامي» أو إزالة هذا «الغبن»، خصوصاً عندما كان الدبلوماسيون والقناصل الأجانب يتدخلون لصالح آلاف المحميين ويدعمونهم في المحاكم العثمانية ضد السياسة الضريبية والقضاء العثماني (121)، وذلك لتأمين سيادة اجتماعية - اقتصادية مسيحية في السلطنة (122). ولم تكن الامتيازات وفرض الحماية الأجنبية على المسيحيين مسألة محض اقتصادية، وإنما سياسية أيضاً. فاخترق السلطنة اقتصادياً رافقه تدخل سياسي أوروبي في شؤونها الداخلية بلغ ذروته بالروابط الحميمة بين الغرب والذميين (123) (الوصاية الأوروبية على مسيحيي السلطنة)، ما سبب شرخاً عميقاً في نظام الملة العثماني. ففي بداية العصور العثمانية، تمكن نظام الملة من توفير مناخ تسامح ديني وتوازن اجتماعي، وكان عاملاً مهماً في توسيع السلطنة لنفوذها في الأناضول والبلقان (124). كما منح هذا النظام طوائف السلطنة غير الإسلامية امتيازات فاقت ما تمتع به المسلمون في السلطنة، وفي مقدمها الإعفاء من الخدمة العسكرية والاستقلال الذاتي في الشؤون الدينية والاجتماعية والتعليمية والضريبية (125). إلا أن هذا النظام حمل معه مخاطر من حيث

احتفاظ الملل بحريتها الدينية والثقافية ضمن نظام إسلامي، خاصة عندما أخذت الدول الأجنبية تتدخل وبفعل الامتيازات لصالح هذه الملل على أساس روابطها الدينية معها، وبالمقابل، عندما أخذت هذه الملل تتطلع إلى الغرب أثناء تحقيقها هيمنة اقتصادية متأثرة بنظمه الاجتماعية - السياسية لأجل لعب دور سياسي اتجه نحو تحقيق مقاومة «وطنية» ضد العثمانيين غايتها الاستقلال (126).

وهكذا، تحول المسيحيون بفعل شبكة الروابط الاقتصادية والسياسية والثقافية التي أقاموها مع الغرب - وسط شكوك المسلمين ومخاوفهم تجاه هذه العلاقة (127) - من ملل دينية في «ذمة» الدولة الإسلامية (العثمانية) إلى «أقليات» داخل السلطنة تتطلع إلى الخارج للحصول على دعمه في سبيل التخلص من الحكم العثماني الإسلامي (128). ولقد جعل تدخل أوروبا العسكري - السياسي في القرن التاسع عشر لصالح تلك «الأقليات» تحت ستار الدين، من الدين اللون الذي صبغ الحركات القومية لشعوب السلطنة المسيحيين (129).

### - التنظيمات: إشكالية الهوية الدينية والهوية الوطنية

جاءت التنظيمات (1839 - 1876) بهدف إعادة اللّحمة إلى المجتمع العثماني على أسس اجتماعية - سياسية جديدة تحت شعار ما عرف بـ «العثمنة» لطوائف السلطنة وقومياتها، من خلال علمنة مؤسسات الدولة والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين أمام القانون وفي الحقوق والواجبات دون اعتبار للدين والعرق أو اللسان (130). وقد ألغت «التنظيمات» الجزية عن غير المسلمين وسمحت لهم بدخول إدارات الدولة والجيش على أمل أن يحد الانتماء إلى «وطن» من تطلعاتهم الانفصالية المدعومة من الخارج (131). وكان من المتوقع أن تقوي هذه الإجراءات الدولة من الداخل وتثبت للقوى الأوروبية أن السلطنة هي دولة عصرية تستحق الحياة ودعم الغرب لها، وبالتالي عدم ضرورة التدخل في شؤونها الداخلية أو حماية رعايا السلطان من أهل الذمة (132)، طالما أن «العثمنة» توفر المساواة والعدل لجميع المواطنين.

وفي عام 1850، بدأت الدولة العثمانية تعامل الملل على أساس «المواطنة» العثمانية. وبحلول عام 1869 صدر قانون الجنسية العثمانية (133). وعلى خط مواز، حاولت الدولة العثمانية إلغاء الامتيازات معتبرة أن التنظيمات قد ضبطت العلاقات الاجتماعية بين طوائف المجتمع العثماني. إلا أن الدول الأوروبية التي كانت تحت السلطنة على ولوج طريق الإصلاح (التنظيمات)، كانت هي نفسها من رفض طلب السلطنة إلغاء الامتيازات (134).

وعلى عكس توقعات رجال الإصلاح، من رشيد باشا وفؤاد باشا وعالي باشا ثم مدحت باشا، أثبتت «التنظيمات» عدم تحضر المجتمع العثماني للانتقال من مجتمع الطوائف إلى مجتمع «العثمنة» حيث تنصهر فيه طوائف السلطنة وقومياتها وأعرافها وينبثق عنها «مواطنة» تكون عامل تماسك اجتماعي، لا بل زعزعت «التنظيمات» ما تبقى من ثبات في نظام الملّة. فعندما ألغى خط شريف كلخانة (1839) الجزية عن المسيحيين وسأواهم بالمسلمين، رفض الأرمن ذلك وأصرّوا على عدم التنازل عن امتيازاتهم القديمة (135). وما لبث السلطان عبد المجيد أن رضخ في خط هيمايون (1856) لمشينة الدول الكبرى بأن أبقى على «الامتيازات» جامعاً متناقضين معاً، وهما مساواة المسيحيين بالمسلمين (التنظيمات)، مع احتفاظ الأولين بوضعهم المميز بموجب «الامتيازات» (136).

ومع ذلك، خشيت النخب المسيحية من أن تخسر تحت مظلة «التنظيمات» ما حققته من مكاسب اقتصادية وثقافية وحماية أجنبية في ظل «الامتيازات» (137)، ولم تر في «العثمنة» ما يحقق طموحاتها. فظلت الدولة العثمانية في نظرها دولة إسلامية ليست دولتها (138)، مفضلة البقاء «أقلية» مدعومة من الخارج محتفظة بعاداتها ولغتها وثقافتها على «المواطنة الجديدة» (139). وما لبثت أن تقوّت هذه الاتجاهات بفعل الإصلاحات التي شهدتها الملل غير الإسلامية من الداخل خلال الستينات من القرن التاسع عشر وشملت دساتيرها وعلاقاتها الداخلية. وكانت هذه الإصلاحات الضربة القاضية لنظام الملة القديم (140). وفي عام 1856، تجرأ أسقف وأن، خريميان حريقي (Khrimian Hariki)، على طباعة نشرة شهرية دعا، في أحد أعدادها، إلى مقاومة «الغاشمين» (العثمانيين) وتحدث عن الحرية والقومية (141). وفي عام 1872 كتبت صحيفة «العمال» (Mushag) الصادرة في تفليس بدعم روسي تقول: «بالأمس كنا جماعة دينية، اليوم أصبحنا وطنيين وغداً سنصبح أمة العمال والمفكرين» (142).

كذلك، لم يُرحب رجال الدين المسيحيون بالتنظيمات لأنها حددت لهم رواتب ثابتة وأوقفت تلقبهم الهيئات والمساهمات من رعاياهم، وفوق كل شيء، أنها منحت النخب المسيحية من العلمان (التجار أساساً) المشاركة في انتخابات البطريركية وفي إدارة شؤون الملة (143). وأخيراً، نظر المسيحيون إلى قبول السلطنة، بوصفها دولة إسلامية، للمساواة بينهم وبين المسلمين على أنه اعتراف من تلك الدولة بأن المسلمين لم يعودوا الأمة صاحبة السيادة في «دار الإسلام»، وأن هذا دليل على ضعف الدولة وتفككها وليس دليل قوة، ويقدم للمسيحيين فرصاً أخرى للاستمرار وراء المشاريع «القومية» المدعومة أجنبياً للوصول إلى الاستقلال بدلاً من «العثمنة» (144). وعندما اقترح مدحت باشا عام 1872 جعل السلطنة فيدرالية على نسق ألمانيا، رفضت إمارات البلقان ذلك بدعم روسي (145).

وبالنسبة للمسلمين، فقد جاءت «التنظيمات» في وقت كانت فيه مشاعرهم مستنفرة من جراء الاختراق الأوروبي وسيطرة الدول الأوروبية على إرادة الباب العالي وتفوق مسيحيي الداخل بفعل الامتيازات (146). ولهذا السبب، نظر المسلمون إلى «التنظيمات» على أنها نتيجة التحالف بين «الامبرياليين» الأوروبيين والأقلية المسيحية التي تسيطر على التجارة والصناعة وكانت السبب في إفقارهم (147). وقد انصبت مخاوف المسلمين تجاه التفوق الإضافي الذي منحتة التنظيمات للمسيحيين. فالامتيازات أمنت لهم وضع «أقلية» تحت الوصاية الأجنبية، فيما أبقت التنظيمات على «الامتيازات» التي تمتعوا بها سابقاً ورفعتهم إلى مركز مساوٍ بالمسلمين في «دار الإسلام». إن تطبيق التنظيمات وعدم إلغاء «الامتيازات» هما اللذان دقا ناقوس الخطر للمسلمين.

إضافة إلى ذلك، لم يكن المسلمون بدورهم مستعدّين لهذا الانتقال الراديكالي من مجتمع الشريعة وسيادة الأمة الإسلامية إلى مجتمع «المواطنة للجميع» (148)، بمعنى آخر، لم يوافق المسلمون على إلغاء الانقسام في المجتمع على أساس مسلم (مؤمن) وذمي (كافر) كما نصت عليه الشريعة (149). وقد رأى المسلمون في التنظيمات والعثمنة تجاهلاً سافراً للتقاليد الإسلامية التي كانت أساس الدولة (150). وقد خشى علماء وأعيان مسلمون من أن تؤدي المساواة المعطاة إلى المسيحيين إلى تدمير الشخصية الإسلامية للدولة وتهدد وضعهم الاجتماعي - السياسي المهيمن في المجتمع ومؤسسات الحكومة (151). علاوة على ذلك، نظر المسلمون إلى المسيحيين على أنهم «أدنى منهم» وشككوا في ولائهم للدولة الإسلامية (152). فلم يقبلوا بأي تغيير لمركزهم الذي

اكتسبه بحق الفتح، وأخذوا ينظرون إلى الإصلاحات على أنها «مستوردة» ومفروضة من قبل أوروبا المسيحية لصالح مسيحيي الداخل، وأن أوروبا هي العقبة الكبرى أمام تفوق إسلامي كامل على المسيحيين المحليين (153).

وكما يقول دايڤيسن، سببت التنظيمات لغالبية المسلمين «صدمة نفسية عميقة» (154) بسبب اعتقادهم حتى حينه بتفوق عالم الإسلام على المسيحية وحتى ببطانها، وإن الغرب هو الذي عليه أن يقلد الإسلام في نظمه وطرق حياته، فإذا بالتنظيمات تؤكد على «الامتيازات» وترفع المسيحيين من «مواطنين» من الدرجة الثانية إلى درجة مساوية بالمسلمين وتفتح أمامهم فرصاً جديدة للتفوق على الآخرين (155). وتجعل من شهادتهم أمام المحاكم كلمة مسموعة، ومن أوروبا، ليست المنتصرة على عالم الإسلام فحسب، بل التي ترفده بأفكارها ونظمها (156).

ومما زاد في نقمة المسلمين بعمامة والعلماء بخاصة أن «التنظيمات» سلخت الدعاوى الجزائية من القضاء الشرعي وأنشأت محاكم تجارية (1840) ومدنية وجنائية مختلطة (1847) على الطراز الغربي، وسمحت لقضاة أوروبيين بالعمل في ساحة القضاء العثماني عندما كانت «القضايا» تتعلق بحقوق الأجانب. وفي عام 1847 تلقى العلماء ضربة جديدة حين أبعده المسجد عن وظيفة التعليم التقليدية من خلال إنشاء «نظارة المعارف العمومية». وبإنشاء مجلس عال للقضاء عام 1854 وصدور «نظام المعاملات المدنية» (مجلة أحكام عدلية) بين عامي 1869 و1876، حُرِمَ رجال الدين من حقهم في التشريع وممارسة دورهم (157).

إضافة إلى ذلك، أزال الت «التنظيمات» عائقاً مهماً أمام غير المسلمين (المسيحيين أساساً) للدخول إلى إدارات الدولة ومجالسها الاستشارية المحلية في الولايات ومجلس الدولة الأعلى، وفوق كل شيء، أن خط هيمايون سمح للمسيحيين بالانخراط في الجيش العثماني كتأكيد على المواطنة الجديدة (158). إن عدم ثقة المسلم بالمسيحي وبخاصة ولأداء الأخير للسلطنة وتطلعه إلى الدول الأجنبية، كانت مسألة معروفة منذ فترة طويلة، من خلال ما حققته الامتيازات والواقع على الأرض من انشقاق اجتماعي - سياسي اتضح بشكل خاص خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر باستجداد شعوب البلقان المسيحية بالدول الأجنبية وتعاطف يونان الفنار مع الثورة اليونانية في العشرينات من ذلك القرن (أقدم السلطان محمود الثاني على اعدام بطريرك اليونان في الأستانة غريغوريوس الخامس) (الهلال 5 (1914) ص 333-334) ولهذا، طرحت مسألة دخول المسيحيين في الجيش العثماني منذ عام 1855، والتأكيد عليها في خط هيمايون، إشكالية دقيقة جداً حول كيفية محاربة المسيحي في الجيش العثماني (الإسلامي) بخاصة عندما كان الجنود المسلمون يخوضون حروبهم ضد القوى المسيحية الأوروبية تحت شعار «الجهاد». بمعنى آخر، هل كان بالإمكان فك الارتباط بين «الجهاد» والإسلام، وكيف يمكن لجيش إسلامي أن يحارب دون جهاد ديني، في وقت لم تكن فيه معالم «المواطنة» قد نضجت في المجتمع العثماني؟

وقد عبّر أحمد جودت باشا عن تلك الإشكالية بقوله (159):

«كيف يمكن لعقيد كتيبة (عثماني) مختلطة (من المسلمين والمسيحيين) أن يثير عند الحاجة حماس جنوده. في أوروبا، حلت الوطنية محلّ الانتماء الديني، ولكن هذا حصل في نهاية العصور الإقطاعية. إن أبناءهم يسمعون كلمة «وطن» منذ الصغر، مما جعل نداء «الوطنية» فعلاً مع جنودهم فيما بعد. ولكن إذا قلنا عندنا كلمة «وطن»، فسيترأى للجنود أننا نقصد ساحات قراهم. وإذا كنا سنتبنى منذ الآن كلمة «وطن»، وإذا كانت هذه الكلمة ستستقيم مع الوقت في عقول الناس

وتحظى على الفعالية نفسها التي هي عليها الآن في أوروبا، فلن يكون لها عندئذ مفعول الحماس الديني (الجهاد) ولا يمكنها أن تحل محله. وحتى هذا، فسوف يستغرق وقتاً طويلاً، وستكون جيوشنا أثناء ذلك بلا روح».

ولهذا، لم يوافق المسلمون على انخراط المسيحيين في الجيش ولا الخدمة تحت رايتهم. وفي الوقت نفسه، لم يشعر المسيحيون بالحاجة إلى خدمة دولة لا يشعرون بالانتماء إليها (160)، هذا فضلاً عن أن معظم حروب أوروبا ضد السلطنة كانت تخاض في شكلها الظاهري لأجلهم. ولذا، فضل المسيحيون أن يدفعوا «البدل» على أن يخدموا في الجيش العثماني (161). وبموجب قانون عام 1886، راوح هذا البدل ما بين 27 قرشاً و32 بارة سنوياً لكل رجل يتراوح سنه بين عشرين وأربعين سنة، واستثنى من دفعه المرضى والهاجرون عن العمل ورجال الدين وأبنائهم. وقد ارتفع البدل إلى 40 قرشاً في مطلع القرن العشرين (النجار، ص 305-306). لكن أهل الذمة استطاعوا أن يتهربوا منه من خلال تقديم رؤسائهم الروحيين إلى السلطات العثمانية لوائح متواضعة عن أعداد أفراد ملهم ودفعوا بالتالي «بدلات» أقل، كانت ذات تأثيرات سلبية على الخزينة العثمانية (162).

وعلى الرغم من أن الإرساليات التبشيرية الأجنبية قد استفادت من تغطية «الامتيازات» في سبيل الحصول على موطن قدم في أراضي الدولة العثمانية، إلا أنها وسّعت مع «التنظيمات» من نشاطاتها ومحاولاتها لتقويض المجتمع العثماني من الداخل (163) مستفيدة من المناخ المشجع الذي ساد بلاد الشام أثناء الاحتلال المصري ومناخ «العثمنة» الذي أطلقته البيروقراطية العثمانية من خلال التنظيمات. فبعد سبعة عشر يوماً فقط على صدور خط كلخانة، بدأت الإرساليات التبشيرية تكثف من وجودها في ولايات السلطنة (164) وبدأ أن اختراق أوروبا الديني - الثقافي للسلطنة يساوي في مساوئه اختراقها الاقتصادي - السياسي.

ولم تكن مسألة الإرساليات محصورة بمؤسسات دينية وتعليمية أو استشفائية، وإنما بخلفياتها التي دقت ناقوس الخطر للمسلمين. فاستخدام التبشير للتنصير والتغريب من خلال التعليم والتطبيب من جهة (165)، وعدم تطوير الدولة العثمانية نظام تعليم حديث من جهة أخرى، وضع المسلمين أمام خيار وحيد هو التمسك بمؤسسات التعليم التقليدية وتفضيلها على إرسال أبنائهم إلى المدارس الأجنبية، ما أتاح للمسيحيين وبفضل مؤسساتهم الخاصة أيضاً، تحقيق قفزات واسعة في النواحي التعليمية والثقافية على حساب المسلمين. وقد أدى نشاط الإرساليات إلى ظهور «ازدواجية ثقافية» (Cultural dualism) في المجتمع العثماني بخلفيات سياسية: ولاءات ثقافية - سياسية للطوائف غير الإسلامية مرتبطة مع الخارج، مقابل ثقافة إسلامية داعمة للموقف الإسلامي العام المعادي للاستعمار (166).

وبعد صدور خط كلخانة عام 1839، بدأ تدخل الدول الأجنبية لصالح الإرساليات ونشاطاتها في السلطنة، وبدأ الارتباط الحميم بين أهداف الإرساليات والسياسات العليا للدول الأجنبية يظهر بوضوح على مدى القرن التاسع عشر. لقد وجدت الإرساليات نفسها جزءاً من سياسة دولها في المنطقة مرتبطة بشكل كبير بمصالحها التجارية والاستعمارية والسياسية. وعن طريق معرفة المبشرين لغة السكان المحليين وعاداتهم، استطاعوا أن يكونوا رأس جسر لسياسات دولهم في الدولة العثمانية (167).

يتجلى النشاط الديني - السياسي الأوروبي في الدولة العثمانية بتكثيف بريطانيا وبروسيا نشاطهما في السلطنة العثمانية لأجل خلق موطىء قدم للبروتستانتية في المشرق. ومن هنا جاء مشروع إنشاء «مطرانية القدس الإنجليزية» عام 1842 من قبل الدولتين المذكورتين: لتتصير اليهود الأوروبيين و «تصديرهم» كمسيحيين بروتستانت إلى فلسطين (168). وقد عارض هذا المشروع علماء الدين العثمانيين وفي مقدمتهم شيخ الإسلام إذ اعتبروه «معادياً للتعاليم الإسلامية» (169). ثم توج كاننغ (Canning)، سفير بريطانيا في الأستانة، الذي كانت تعليمات الخارجية البريطانية له عند تسلمه منصبه، الاهتمام بأوضاع المسيحيين في الدولة العثمانية (170)، جهوده الدبلوماسية (ضغوطاته) للحصول من الباب العالي عام 1850 على اعتراف بالملة البروتستانتية في أراضي السلطنة رغم هزلة عدد أفرادها (171).

وبعد تأمين انطلاقة ناجحة لمطرانية القدس، كثف كاننغ من ضغطه على الباب العالي لأجل إلغاء حكم الشريعة بإعدام المرتد، مدعياً أن القرآن الكريم لا يذكر إعدام المرتد إلا في حالات معينة في عصر الرسول(ص)، وأن السلطان العثماني وليس شيخ الإسلام هو المفسر للشريعة في حالات الضرورة (172). وقد نجح كاننغ في مساعاه، عندما أعلن الصدر الأعظم عام 1844، أن الدولة لن تتدخل في مسألة الانتقال من معتقد إلى آخر (173). أما شيخ الإسلام، فرفض إعطاء موافقته على بطلان حكم الشريعة تجاه المرتد، وأعلن أنه لا يستطيع أن يُصرح أن المسلمين أحرار في تغيير عقيدتهم الدينية (174).

#### - ردود الفعل الإسلامية على «التنظيمات»

بسبب «الامتيازات» و«التنظيمات» وانعكاساتها على المجتمع العثماني وتكثيف الإرساليات من نشاطاتها تحت سمع الباب العالي ونظرة، إتخذت ردود الفعل الإسلامية «تعصباً» واضحاً معادياً للغرب والمسيحيين المحليين ونقمة على رجالات الإصلاح العثمانيين. ففي الناصرة، حيث أفلقت حملات التبشير المسلمين، أبلغ قاضي المدينة السكان أن الإعدام سيكون من نصيب المرتد وأن المسؤولية مشتركة بين المنصرّ والمنصر. وبسخريّة لاذعة، وصف هذا القاضي موقف السلطان العثماني المؤيد لحرية المعتقد بأنه «كلام هراء» (175). ووصلت انتقادات العلماء للتنظيمات إلى حد اتهام السلطان بانتهاك الشريعة وأنه «خائن» باع نفسه لفرنسا وبريطانيا (176).

وعندما لم تنفع إجراءات الباب العالي في امتصاص النقمة الإسلامية المتخمرة بفعل العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أشرنا إليها، ولا عودته عن «غض النظر» عن الارتداد وقيامه بإقفال مدارس تبشيرية في داخل البلاد، أو إرسال شيخ الإسلام لتهدئة السكان (178)، اندلعت اضطرابات طائفية طوال الأربعينات مروراً بخط هيمايون عام 1856 وما تلاه، بدءاً بحادثة دمشق عام 1840 (179) وحوادث أدرنة وسمرنة وقيصرية وقونيا (1841 - 1842) (180) ومقتل آلاف الأرمن والنسطوريين في الأربعينات على يد الأكراد في شرق الأناضول (181)، ثم حوادث حلب ونابلس ودمشق في الأعوام 1850 و1856 و1860 على التوالي، وأخيراً الحرب الاجتماعية - الطائفية في سوريا عام 1860 والتي كانت «التنظيمات» أسبابها غير المباشرة (182). وقد جرى التعبير عن التنافس الاجتماعي - الاقتصادي بين المسلمين والمسيحيين في الحرب الأهلية الأخيرة بإقدام الأولين على إحراق ثلثي أنوال الغزل التي كان يملكها المسيحيون



في دمشق (183). وعندما توفي «راعي التنظيمات» السلطان عبد المجيد، ردد المسلمون صيحات الفرخ قائلين: «لقد أنقذ الإسلام» (184).

وقبل حوادث سوريا بقليل، ثار شريف مكة عبد المطلب ضد الدولة العثمانية مدعياً أنها تتبنى سياسة لصالح المسيحيين. وأعلن الجهاد ضد السلطان (185) ثم وقعت حادثة جدة (1858) عندما اصطدم المسلمون بالجالية الأوروبية في تلك المدينة، وقُتل ضابطان قنصلين: بريطاني وفرنسي وعدد من الأجانب (186). وتزامنت هذه الحادثة مع الاضطرابات الطائفية في كريت في العام نفسه ومحاولة الانقلاب الفاشلة في استانبول (1859) من قبل بعض العلماء وضباط الجيش ضد السلطان عبد المجيد احتجاجاً على «التنظيمات» (187). ووصلت الاتجاهات الإسلامية ذروتها بعد وفاة عالي باشا عام 1871، حين تمكنت العناصر المناوئة للعلمنة والتغريب من إسقاط «التنظيمات» ورجالها (188). فقبوا محمود نديم الصدارة العظمى، ما أعطى الجماعات الإسلامية المحافظة فرصة لتدعيم مواقعها وفرض نفسها على السياسة العثمانية تدريجياً (189). فتم عزل الموظفين المسيحيين من وظائف الدولة العامة (190). كما لم يستطع السلطان عبد العزيز (1871) أن ينفذ قانوناً قضى بإلغاء الأوقاف الدينية (191).

ومع تزايد النزعة الإسلامية في المجتمع العثماني، أخذ السلطان عبد العزيز يستثمرها لمصلحة مركزه السلطة حول شخصه بالتركيز على مسألة الخلافة والانفتاح على العالم الإسلامي في وسط آسيا الذي كان يتعرض آنذاك لزحف الاستعمار الروسي (192). ولقد أعطى التحول التدريجي الرسمي نحو «الجامعة الإسلامية» الاتجاهات الإسلامية المعارضة للغرب ومسيحيي الداخل دفعة جديدة من الوقود، إذ تحدثت التقارير القنصلية البريطانية مطلع السبعينات عن موجة عداة بين المسلمين والمسيحيين بخلفيات اقتصادية وعن منع المسيحيين من قرع أجراس كنائسهم (193) وعن دور الصحافة الإسلامية في تغذية المشاعر الإسلامية ضد المسيحيين والطلب إلى المسلمين «عدم ترك الطفيليين المسيحيين جني الفوائد والمكاسب على حساب حقوقهم» (194). وأضافت تلك التقارير، أن المساجد تغص بالمصلين الذين يعقدون اجتماعات في باحاتها (195).

ثم جاءت الأزمة البلقانية عام 1875 وتدخل الدول الكبرى في المسألة (مؤتمر السفراء الأجانب في الآستانة 11 كانون الأول 1876 إلى 20 كانون الثاني 1877) واندلاع الحرب بين السلطنة والصرب وتوتر العلاقات الروسية - العثمانية، ليؤكد للمسلمين أن شعوب البلقان المسيحية لا تنور من أجل المساواة بهم أو رفع الظلم عنها، وإنما في سبيل الانفصال (196). وكما ذكرنا سابقاً (197)، رفضت رومانيا والصرب عام 1872 مشروعاً عثمانياً للانضمام إلى دولة فيدرالية عثمانية.

وبعد انضمام الجبل الأسود إلى الحرب، وانتقال الثورة قبيل ذلك إلى بلغاريا (نيسان 1876)، حيث حدثت مذابح ضد المسلمين وأخرى مضادة ضد المسيحيين (198)، قتل قنصلا ألمانيا وفرنسا في سالونيك عند اقتحامهما أحد مساجدها (199). ولقي عدم رضوح السلطان الجديد عبد الحميد الثاني لمقررات مؤتمر السفراء الأجانب في العاصمة العثمانية ولاتفاقية لندن (31 آذار 1877) التي قضت بإجراء إصلاحات لمسيحيي السلطنة بإشراف دولي، ترحيباً إسلامياً واسعاً في السلطنة وأثار مشاعر «وطنية» - إسلامية (200) وُترجم مواقف معادية للغرب والمسيحيين في كل أنحاء البلاد (201). وقد برر السلطان رفضه للضغوطات الدولية عليه، أن معاهدة باريس (1856) قد نصت على وجوب عدم تدخل الدول الأوروبية بصورة فردية أو جماعية في شؤون

السلطنة الداخلية (202). ورداً على سياستها البلقانية، تعرضت الدولة العثمانية لحملة تشهير قادها السياسي البريطاني غلادستون (Gladstone)، الذي أفاض في الحديث عن مذابح العثمانيين بين البلغار متجاهلاً تماماً اعتداءات البلغار ضد المسلمي ن(203).

وأثناء تفاعل هذه الأحداث، صدر الدستور العثماني (23 كانون الأول 1876)، الذي هدف إلى وقف تدخل الدبلوماسية الأوروبية في شؤون البلاد الداخلية والتطلعات الانفصالية لشعوب السلطنة من المسيحيين (204). وبدلاً من أن يجد هذا الدستور حلاً لمسألة الانشقاق الاجتماعي - السياسي والأيدولوجي في البلاد، إذا به يزيد من التباعد بين المسلمين والمسيحيين ولا يحظى على رضى عدد كبير من العلماء والأعيان وعامة الشعب المسلم، ولم تسانده سوى الفئة المتأثرة بثقافة الغرب (205). ويذكر تقرير قنصلي بريطاني، أن المسلمين كانوا يفضلون سماع إعلان الحرب ضد روسيا على الاطلاع على ما تضمنه الدستور (206). وقد اعتبرت فئة من العلماء أن تأكيد الدستور على المساواة التامة بين المسلمين والمسيحيين ودخول هؤلاء الآخرين إلى إدارات الدولة يشكل عاراً على «الأمة الإسلامية»، فضلاً على أنه مخالف للشريعة ويُعدّ تنازلاً جديداً أمام المسيحيين وإرضاءً للغرب وسيؤدي إلى ضرب الهيئة الإسلامية الحامية للشريعة ويجعل من المسلمين «عبداً عند غير المسلمين» (207). وقد خشيت الطبقة الإسلامية المثقفة من أن الشعب العثماني غير مهياً لهذه النقلة النوعية وسوف يُسيء استعمال الحرية التي سُنعت له وأن وجود مسيحيين في البرلمان الجديد سيكون معناه تمرير قوانين مخالفة للشريعة (208). وقد تساءل المعارضون للدستور عن الأسباب التي تجعل دول أوروبا تفرض على السلطنة، بوصفها دولة إسلامية، تطبيق المساواة بين رعاياها المسلمين (الأكثرية) والمسيحيين (الأقلية)، فيما تضطهد هي نفسها الأقليات الدينية وتمنع عنهم حقوقهم السياسية (209).

وأثناء الحرب الروسية - العثمانية (1877 - 1878) والتي اعتبرها المسلمون حرباً ضد الإسلام (210) وتسارعوا لإعلان الجهاد (211)، ربط الإسلاميون بين هزائم السلطنة وأزماتها المالية وخسائرها الإقليمية في آسيا وأوروبا والتهمير الإسلامي الواسع من البلقان والقوقاز وبين الإصلاحات، وأخذوا يتساءلون عما إذا كان الإصلاح على النسق الغربي يستحق كل هذه التضحيات (212). وبدأت تُطرح إيديولوجية جديدة من قبل الطبقة الوسطى والأعيان تقوم على التمسك بالشريعة والمبادئ الإسلامية، وعلى إصلاح الدولة بمفاهيم «الماضوية» (213)، التي سادت أثناء عظمة التاريخ العثماني (214) وإلى اعتبار الولايات العثمانية المتبقية في أوروبا في حكم الساقطة (215) والتركيز مستقبلاً على تركيا الآسيوية كلياً وعلى مصالح المسلمين ورخائهم. ورأى أصحاب هذا الاتجاه أن الهجرة الإسلامية إلى السلطنة هي عامل قوة لا ضعف، حيث ستقوي السلطنة وجيشها مما سيمكن المسلمين من الانتقام من أعداء الداخل المسيحيين، الذين كانوا دوماً «عملاء للأجانب» (216). ولهذا، عم الترحيب بين المسلمين عندما عطل السلطان عبد الحميد العمل بالدستور ولم يثر تصرفه السخط أو الاحتجاج ونمت سمعته كخليفة. وبعد ذلك، أخذ السلطان يستجيب بحماس للاتجاهات الإسلامية في البلاد بنهج إصلاحي سياسي جديد يقوم على تجميع قوى الإسلام لمواجهة التحديات الداخلية والخارجية.

## الحواشي

- (\*) أجريت هذه الدراسة بفضل منحة قدمت لي من قبل مؤسسة Alexander von Humboldt-Stiftung, Bonn عامي 1990 و1991 ما أتاح لي الاطلاع على الأرشيفين: الألماني والبريطاني.
- (1) انظر الحلقة الثانية من هذه الدراسة.
- (2) Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes-Bonn (= PAAA), *Orientalia Generalia* (= OG), 9, Nr.1 Acten betreffend: Berichte des Freiherrn von Oppenheim über orientalische Verhältnisse. R 14554, 12 Bde. 1896 - 1910; Bd. IV, Oppenheim an Bülow, Nr. 113, A 9212, Kairo 8.6. 1901.L. Hirszowicz, "The Sultan and the Khedive, 1892 - 1908", in: ***Middle Eastern Studies (MES)*** 8,3 (1972), pp. 287-311.
- (3) حول تقاعس السلطان العثماني عن نجدة البلدان الإسلامية في شرق الهند والأرخبيل الأندونيسي ووسط آسيا والجزائر وتونس، انظر:
- Anthony Reid, "Nineteenth Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia", in: ***The Journal of Asian Studies***, 26, 2 (1967), pp. 267 - 283; Ram Lakham Shukla, Britain, India and the Turkish Empire 1853 - 1882, New Delhi ect. 1973 P125; I(rma) L('vovna) Fadyeva, Ofitsial'niye doktrini v idyologii i politikye Osmanskoy Impyerii (Osmanizm - Panislamizm), Moscow 1985, p.149  
وتونس وليبيا 1816 - 1871 ط2، زغوان 1985 ص 50 - 52، وعبد الرؤوف سنو، فكرة الجامعة الإسلامية بين السلطنة العثمانية والمغرب الأقصى في: «**الاجتهاد**» (بيروت) 27/26 (1995) ص 329 حاشية رقم 6.
- (4) Zaki Ali, *Islam in the World*, Lahore 1938, p. 91.
- (5) ..Gabriel Charmes, *L'Avenir de la Turquie. Le Panislamisme*, Paris 1883. p. 179 f  
ويُعتبر هذا المؤلف أول كتاب صدر في الغرب يحمل اسم الجامعة الإسلامية، علماً أن التايمز نشرت في 1882/1/19 مقالة بعنوان: Panislamism and the Caliphate
- (6) Behdjet wahby Bey, "Pan-Islamism", in: *Nineteenth Century*, 61 (1907), p. 863; C.H.
- Becker, "Panislamismus", in: ***Archiv für Religionswissenschaft***, 7 (1904), p. 192  
ومحمد عمارة، الإسلام والعروبة والعلمانية، بيروت 1981، ص 49.
- (7) Neubelebung, Becker op. cit., p.170 f.
- (8) عمارة، مرجع سابق، ص 27 - 28.
- (9) O. Depont/Talayrach d'Erkhardt, "Pan-islamisme et propagande islamique", in: ***Revue de Paris***, 22, 15.11.1899, P 231; Dwight E.Lee, "The Origins of Pan-Islamism", in: ***American Historical Review***, 47(1942) p.286
- (10) انظر، الطاهر محمد علي البشير، الوحدة الإسلامية والحركات الدينية في القرن التاسع عشر، أم درمان 1975، حيث يتناول المؤلف الوهابية والسنوسية والمهدية.
- (11) حول فكر الأفغاني، راجع دراسة Nikki R. Keddie, Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani, Berkeley ect. 1972. ومحمود أبو رية، جمال الدين الأفغاني، القاهرة ط2 لات. وحول مشاريع الأفغاني الإسلامية السياسية، انظر، Jacob M. Landau, ***Islamic Culture*** "Al-Afghani's Panislamic Project", (Hydarabad) 36,3 (1952), pp. 50 - 54  
محمد عبده ج1: الكتابات السياسية، بيروت 1972، وعبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، القاهرة لات، ص 534 - 536، وراجع «**المنازل**» 1907 مجلد15، ج3، ص 208. وعن محمد رشيد رضا، «**المنازل**» 1908، ص 40، ص 764 - 801 ومجلد4، ج24، ص 959. عن الزهراوي راجع كتاب: David Dean Commins, *Islamic Reform. Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, New York/Oxford 1990, pp. 55 - 59. عن خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم وتحقيق

- المنصف الشنوفي، تونس لات، وبخاصة الصفحات 47 - 59. وحول فكر أمير علي وسيد أحمد خان انظر:  
Abdullah Ahsan, A Late "Nineteenth Century Muslim Response to the Western Criticism of  
Islam-An Analysis of Amir Alis Life and Works", in: **American Journal of Social  
Sciences**, 2, 2(1985) pp.179 - 206; Francis Robinson, Separtism Among Indian  
Muslims. The Polities of the United Provinces Muslims 1860 - 1923, Cambridge 1974,  
pp.109, 196. وأحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، بيروت 1979 ص 139 - 145.  
The Times 19.1.1882, P8; Winfrid Scawen Blunt, The Future of Islam, London (12)  
1882, pp.92 - 93; M.H. Kidwai, The Fate of the Muslim Empire, in: **Islamic Review**  
(Lahore) 7,9 (1919) p.316.
- (14) المادتان 3 و4 من الدستور العثماني لعام 1876، حيث أعتبر السلطان الخليفة الأكبر، راجع: Anqus  
Hamilton, Problems of the Middle East, London 1909, App. I, p.367.
- (15) انظر في هذا الخصوص كتابات أبو الهدى الصيادي شيخ الطريقة الرفاعية وأحد أكثر العرب المقربين إلى  
السلطان عبد الحميد الثاني، وبخاصة كتاب «داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد» الأستانة لات (حوالي 1880 م)  
وهو باللغة العثمانية، وفيه يستبعد الصيادي النسب القرشي كشرط للاستخلاف، انظر B.Abu - Manneh,  
Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi, in: **MES** 15, 2 (1979), pp.140 -  
142. وبين عامي 1880 و1908، أصدر الصيادي 212 كتاباً ومنشوراً للدعاية للسلطان عبد الحميد،  
انظر: The Case of -Serif Mardin, Religion and Social Change in Modern Turkey. Bedirzzaman Said Nursi, New York 1989, p.127.  
«شرعنة» الخليفة العثمانية، كان يقابلها دحض من بعض العرب المعارضين له، الذين راوا أنها لا تتوافق مع شروط  
الماوردي ولا مع نظرية ابن خلدون. وعلى الصعيد العملي، إعتزضت «خلافة» عبد الحميد عقبات، أهمها إهتمام  
الخدوي عباس حلمي بها وتربص أشرف مكة لانتزاعها من العثمانيين وإعلان إمام اليمن نفسه «خليفة» عام  
1905 «خليفة» والدعوة الصريحة لعبد الرحمن الكواكبي في «أم القرى» لإقامة خلافة عربية، وأخيراً، مناهضة  
بريطانيا لادعاءات عبد الحميد بالخلافة.
- (16) Blunt, pp.100 - 101.
- (17) J.W. Redhouse, A Vindication of the Ottoman Sultan's Title of {Caliph}, London 1877, p.7.
- (18) Kemal H. Karpat, "Pan - Islamizm ve ikinci Abdhamid: Yanlis bir görüsün düzeltilmesi", in: **Türk Dunyasi Arastirmalari** (Istanbul), 48 (1987), P35; Ercüment  
Kuran, "Panislamizm'in dogusu ve gelismesi", in: **Türk Tarihi** (Istanbul), 1 (1985), p.  
396; Gabriel Charmes, La- situation de la Turquie, op. cit., p.724.
- (19) Karpat; Pan-Islamizm p.30; Bozidar Samardziev, "Traits dominants de la politique  
d'Abdülhamid II relative au problme des nationalités (1876 - 1885)", in: **Etudes  
Balkaniques**, 4(1972), p. 70.
- (20) Arnold J. Toynbee, Survey of International Affairs 1925, vol. 1, The Islamic World, London 1927, p. 40; Karpat, Pan-Islamizm, op. cit., p. 35; A. Vambéry, "Pan-Islamism  
and the Sultan of Turkey", in: The Imperial and **Asiatic Quarterly  
Review**, 1907, 3rd. Series, 23, 45/46, pp.1-11.
- (21) Karpat, Pan-Islamizm, pp. 28, 32 - 33.
- (22) عبد الرؤوف سنو، فكرة الجامعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 320 - 321.
- (23) Madeline C. Zilfi, The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600 - 1800), Minneapolis 1988 p. 33.
- (24) ما بين 1450 - 1918 كانت الدولة العثمانية في حروب بمعدل 30.5 سنة كل نصف قرن، انظر:  
Dankwart A. Rustow, "The Modernization of Turkey in Historical and Comparative  
Perspective", in: Kemal H. Karpat ed. **Social Change and Politics in Turkey**, Leiden  
1973,p. 115.
- (25) Zilfi, op, cit., p. 27.
- (26) B. Lewis, The Emergence of Modern Turkey, 2nd ed. London. ect. 1968, pp. 11 - 14.

- (27) حول ولاء المسلم للسلطة الإسلامية وتطوره حتى القرن التاسع عشر انظر دراستيّ المستشرق الألماني، Fritz Steppat, "Der Muslim und die Obrigkeit", in: **Zeitschrift für Politik**, NF, 12 (1965) pp. 319 - 332; Kalifat, "Dar Al-Islam und die Loyalität der Araber zum Osmanischen Reich bei hanafitischen Juristen des 19. Jahrhunderts", in: **Actes du Ve Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants**, Bruxelles 31 Aout- 6 Septembre 1970 (Correspondance d'Orient 11), pp. 443 - 462.
- (28) ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، ط2، بيروت 1960، ص 22 - 27.
- (29) علي أبو شامي، التصوف والتطرق الصوفية في العصر العثماني المتأخر، أطروحة دكتوراه/الجامعة اللبنانية، بيروت 1993 ص 76 - 77؛ و Zilfi, op. cit., p. 23.
- (30) محمد فؤاد شكري، السنوسية دين ودولة القاهرة 1948، ص 7.
- (31) Zilfi, p. 27؛ وحول نمو طبقة أرسقراطية من العلماء، انظر الفصل الثاني من الكتاب المذكور.
- (32) وجيه كوثراني، قضايا الإصلاح والشريعة والدستور في الفكر الإسلامي الحديث، في «**الاجتهاد**» (بيروت) 3 (1989) ص 220؛ و R.C. Repp, The Mufti of Istanbul, London 1986, pp. 109, 114 - 116.
- (33) Uriel Heyd, "The Ottoman {Ulema} and Westernization in the Time of Selim III. and Mahmud II." in: **Scripta Hierosolymitana** (Jerusalem), 9 (1961) p. 69.
- (34) Mardin, Religion and Social Change, op. cit., p.107; Richard Chambers, "Turkey, The Civil Bureaucracy", in: Robert E. Ward/Dankwart A. Rustow (eds.), **Political Modernization in Japan and Turkey**, Princeton 1964, PP 317 - 318; David kushner, "The Place of Ulema in the Ottoman Empire During the Age of Reform (1839-1918)", in: **Turcica**, 19 (1987) pp. 69 - 70.
- (35) Moshe Ma'oz, "The `Ulama' and the Progress of Modernization in Syria during the Mid-Nineteenth Century", in: **Asian and African Studies**, 7(1971), pp. 77-78;
- Richard Chambers, "The Ottoman Ulema and the Tanzimat", in: Nikki Keddie (ed.), **Scholars, Saints, and Sufis**, Berkeley 1972, p. 37; Kushner op.cit pp. 69 - 70;
- Serif Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought, Princeton 1962, pp.77, 140 - 141, 221;
- Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey, Montral 1964 p. 52. (36)
- Ma'oz, op. cit., P79. Lord Kinross, The Ottoman Centuries. The Rise and Fall of the (37) Turkish Empire, N.Y. 1977, P 476. Halil Inalcik, Turkey, "The Nature of Traditional Society", in: ward/ Dankwart eds. op. cit., p. 61
- في القرن التاسع عشر، في «**الاجتهاد**»، 5 (1989) ص 49.
- Bernard Lewis, op. cit., pp. 123 - 124. (38)
- Lewis 123f. و مرجع سابق، ص 221. (39) كوثراني،
- Karpat, Pan-Islamizm, op. cit., pp. 33 - 34. (40)
- PAAA, OG, 9,1, Bd. 3, Oppenheim an Hohenlohe - Schillingsfürst, Nr. 45, A 8657, (41) Kairo 5.7.1898.
- Heyd, pp. 90 - 91; Berkes p. 52. (42)
- Alexander Ular/ Enrico Insabato, Der erlöschende Halbmond, Frankfurt a.M. 1909, (43) p.172
- Karpat, Pan-Islamizm p. 31. (44)
- H.A.R.Gibb/Harold Bowen, Islamic Society and the West, vol.1, Part II, p.76. (45)
- F.De Jong, "The Sufi Orders in Nineteenth and Twentieth Century Palestine", in: (46)
- 167 - 152 pp. (1983) 58 **Studia Islamica**-(Paris); وعبد العزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، ج1، القاهرة 1980، ص 59؛ ويرى جب ويوون في الجزء الثاني من مجلدهما الأول ص 78 أن المولوية والبكتاشية كانتا أكثر انتشاراً في الدولة العثمانية حتى نهاية القرن الثامن عشر، وأن القادرية

- والرفاعية والشاذلية كثر انتشارها في ولايات السلطنة في المشرق، فيما سادت السنوسية في شمال إفريقيا والختمية في السودان.
- (47) أبو شامي ص 78 - 84; حول تأثير السلاطين العثمانيين بالصوفية وانتساب كبار رجالات الدولة إليها، نذكر على سبيل المثال صالح الغزي رئيس قضاة محاكم دمشق أواخر القرن 19 وكان على الطريقة القادرية، انظر: Philip S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism. The Politics of Damascus 1860* 1920, Cambridge ect. 1983 p. 32. وكذلك مختار باشا، ممثل السلطان في مصر الذي كان على الطريقة السنوسية، راجع: - Deutsches Generalkonsulat an Hohenlohe- PAAA, Tripolis 1, Bd.6, - Schillingsfürst, Nr. 55, A5204, Kairo 6.5. 1895.
- (48) Gibb/Bowen I, part II, p. 77.
- (49) وجيه كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي، بيروت 1988، ص 47 - 52.
- (50) حول الطابع «الجهادي» العسكري للصوفية نشير إلى دور الطريقة السنوسية في مواجهة الاستعمار الفرنسي، وسط أفريقيا (بعد ذلك الاستعمار الإيطالي)، انظر: PAAA, OG 9,1, Bd.3 Oppenheim an Hohenlohe - schillingsfürst, Nr. 45, A8657, Kairo 5.7.1898.
- (51) F.O. 800/33, Vambéry to F.O., Budapest 20.12. 1892, pp. 236 - 241. Richard Davey, "The Sultan and His Priesters", in: **Fortnightly Review** (FR), (NS) 59, 349.
- Ihsan Süreyya Sirma, "Quelques documents indits sur le rôle des confrères Tariqat dans la politique panislamique du Sultan Abdulhamid II", in: **Atatürk Üniversitesi İslami İlimler, Fakültesi Dergisi** (Erzurum), 3, 1/2 (1979) pp. 283 - 93 وتستند الدراسة إلى الوثائق الفرنسية.
- (52) Lewis, Emergence 234 - 235; أحمد فهد بركات الشوابكة، حركة الجامعة الإسلامية، مكتبة المنار ص 41 - 42; وعبد العزيز الشناوي، مرجع سابق، ج 4، ص 1825.
- (53) Richard L. Chambers, "The Education of a Nineteenth - Century Ottoman Alim, Ahmed Cevdet Pasa", in: **International Journal of Middle Eastern Studies (IJMES)**, 4(1973) pp. 463 - 464 والشوابكة، ص 43.
- (54) الشوابكة، ص 41.
- (55) L. Lothrop Stoddard, *The New World of Islam*, New York 1921, p.289. Bouvat, "La presse Musulmane", in: **Revue du Monde Musulman (RMM)**, 1 (1907), pp. 596 - 623.
- (56) Kemal H. Karpat, Turkey. "The Mass Media", in: Ward/Rustow eds. op. cit., p. 265.
- (57) فوزي منصور، خروج العرب من التاريخ، ترجمة ظريف عبد الله وكمال السيد، بيروت 1991، ص 112 - 113.
- (58) James Angell, "The Turkish Capitulations", in: **American Historical Review**, 6(1901), p. 257.
- (59) منصور، مرجع سابق، 109 - 113.
- (60) Armin Kössler, *Die Wirtschaftsinteressen des Deutschen Kaiserreichs in der Türkei* 1871 - 1908, Freiburg 1981, p.35 للشرق الأوسط، ترجمة مصطفى الحسيني، بيروت، 1973، ص 63.
- (61) شارل عيسوي (عيساوي)، التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ترجمة سعد رحمي، بيروت 1985، ص 36. وطبقاً لما يورده قيس جواد العزاوي، الدولة العثمانية، قراءة جديدة لعوامل الانحطاط، بيروت 1994، ص 70، فقد انخفض القرش العثماني الذي بلغت قيمته من خمسة إلى ستة فرنكات ذهبية عند أول ظهور له في منتصف القرن السابع عشر، إلى فرنكين ذهبيين عام 1789 وإلى 38 سنتيم في عام 1838. ويذكر شوفالييه في كتابه «مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا»، ترجمة منى عبد عاقوري، بيروت 1994، ص 256، أن القرش العثماني تراجع بنسبة 80% ما بين عامي 1795 و1830، ثم فقد خمس قيمته مجدداً ما بين عامي 1830 و1850.

- Immanuel Wallerstein/ Resat Kasaba, "Incorporation into World - Economy: (62) Change in the Structure of the Ottoman Empire, 1750 –1839", in: Jean-Louis Bacque-Grammont/ Paul Dumont, (eds.) *économie et sociétés dans l'Empire Ottoman (Fin du XVIII e- debut du XXe siècles)* ed. Paris 1983, pp. 341, 343.
- Sevket Pamuk, The Ottoman Empire and European Capitalism 1820 - 1913, (63) Donald Quataert, "The - وقارن بدراسة - Cambridge ect. 1987, pp. 9 - 10. *International Commercialization of Agriculture in Ottoman Turkey*", in: *Journal of Turkish Studies*, 1(1980), p. 39f.
- J.V. Puryear, International Economics and Diplomacy in the : حول الامتيازات الروسية راجع: Near East, Newdruck Stanford 1969, p.125 f. (64)
- (65) عيسوي، التاريخ الاقتصادي، ص 35 - 39.
- (66) عيسوي، التاريخ الاقتصادي، ص 39.
- Donald Quataert, Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman (67) Empire, 1881 - 1908, New York/London 1983, p.7.
- Sevket Pamuk, "The Middle East", in: Haleh Esfandiari/A.L. Udovith (eds.), (68) *Ninettenth - Century World Trade. The Economic Dimensions of Middle Eastern History, Essays in Honor of Charles Issawi*, Princeton 1990, pp.199 - 209.
- (69) منصور ص 112.
- (70) Kössler, op. cit., pp. 34 - 35.
- (71) عيسوي ص 282، وعبد الرؤوف سنو، ألمانيا وسياسة «الاندفاع نحو الشرق»، العلاقات الألمانية العثمانية من 1871 - 1918، في «دراسات إسلامية» (بيروت) 3 (1990/1989) ص 233 - 234.
- (72) عيسوي ص 284.
- Pamuk, The Ottoman Empire op. cit., pp. 109-110, 112,118. (73)
- Dogu Ergil, "Development of Turkish Semi- Colonialism", in: Islamic Studies (74) (Pakistan) 18,3 (1979), p. 201; Moshe Ma'oz, "Communal Conflicts in Ottoman Syria during the Reform Era: The Role of Political and Economic Factors", in Benjamin Braude/Bernard Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. II. The Arabic-Speaking Lands, New York/London 1982, p. 96. وحول تدهور الصناعات الحرفية العثمانية بالأرقام خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، انظر كتاب عيسوي ص 28، وحاشية 1 ص 233، من مقالتي ألمانيا وسياسة «الاندفاع نحو الشرق» مرجع سابق وكتاب Kössler مرجع سابق ص 35 - 36.
- (75) نقلاً عن: Ma'oz, Communal, p.96.
- Pamuk, The Ottoman Empire, pp. 119 - 120 (76). وحول تأثير الاختراق الأوروبي على المجتمع السوري خلال الفترة نفسها، راجع دراسة، Abdul-Karim Rafeq, "The Impact of Europe on a Traditional Economy: The Case of Damascus", 1840 - 1870, in: Bacqu Grammont/Dumont (eds.), op. cit., pp. 425 - 426.
- Kössler P34; *Deutsches Handelsarchiv*, 1900/II. p. 877; *Preussisches Handelsarchiv*, 1878/II P493; *Konstatinopler Handelsblatt* 7(1902), no. 43 p. 675; Roger Owen, The Middle East in World Economy 1800 - 1914, London/N.Y. 1981 pp. 91ff. وعيسوي، التاريخ الاقتصادي ص 284.
- Rafeq P430; Roderic Davison, Essays in Ottoman and Turkish (78) History, 1774 - 1923, Austin 1990 PP 60 - 68; Stanford J.Shaw/ Ezel Kural Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, vol. II., Canbridge ect. 1977 pp. 155 - 156.
- (79) العزاوي ص 70 - 71.

- (80) انظر Osman Okyar, "A New Look at the Recent Political, Social and Economic Historiography of the Tanzimat", in: *Économie et sociétés*, op. cit., pp. 37 - 38, 41 الذي يعرض للآراء المتضاربة حول توفر الشروط الموضوعية لانتقال المجتمع العثماني إلى مرحلة الرأسمالية أو عدم ذلك، ويرى أن غياب طبقة برجوازية عثمانية في القرن التاسع عشر كان أحد أسباب عدم حدوث هذا التحول.
- (81) الشناوي، مرجع سابق، ج2، ص 1140. Angell p. 258.
- (82) هر شلاغ ص 62 و 64 - 65.
- (83) Kössler p.35.
- (84) F.O. 424/88, Michell to Salisbury no, 287, Philippopolis 8.10.1879 حيث ذكر أن قيمة العملة العثمانية خفضت بنسبة 40%. وقارن بـ Pamuk, *The Ottoman Empire*, p. 56.
- (85) Jean Ducruet, *les capitaux european au Proche-Orient*, Paris 1964, p. 98 - 108.
- (86) Robert Mantran, "Foreign Merchants and the Minorities in Istanbul during the Sixteenth and Seventeenth Centuries", in: ***Christians and Jews in the Ottoman Empire***, op. cit., vol I. The Central Lands, p.130 f.
- (87) المرجع السابق، ص 130 - 132.
- (88) Wallerstein/Kasaba op. cit., p 347.
- (89) Gibb/Bowen I P 311.
- (90) Gibb/Bowen I, p.311.
- (91) المرجع السابق، ص 310.
- (92) Charles Issawi, "The Transformation of the Economic Position of the Millets in the Nineteenth Century", in: *Christians and Jews vol I*, p.274.
- (93) Wallerstein/Kasaba op. cit 347.
- (94) Issawi, Transformation p. 273.
- (95) A. Üner Turgay, "Ottoman - British Trade Through Southeastern Black Sea Ports during the Nineteenth Century", in: *Économie et sociétés*, op. cit., p. 315.
- (96) Issawi, Transformation p 273.
- (97) نقلاً عن شوفالييه، مرجع سابق، ص 375.
- (98) David Commins, "Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885 – 1914", in: (*IJMES*), 18 (1986) p. 406. و Gibb/Bowen I PP 308 - 312
- (99) عوني فرسخ، «الأقليات» في التاريخ العربي، لندن/بيروت 1994، ص 211.
- (100) Ernst Werner/Walter Markow, *Geschichte der Türken*, Berlin (Ost) 1979, p. 197.
- (101) Mesrob K. Krikorian, *Armenians in the Service of the Ottoman Empire, 1860 - 1908*, London ect. 1977, pp. 21 - 23, 28 - 29, 35, 41 - 43, 49, 50 - 51, 55 - 56, 65.
- (102) A. Üner Turgay, *Ottoman - British Trade*, op. cit, pp. 287, 288 - 289.
- (103) Leila Tarazi Fawaz, *Merchants and Migrants in Nineteenth - Century Beirut*, London 1983, P 87, 123; وشوفالييه مرجع سابق، ص 376.
- (104) البرت حوراني، التاريخ الاقتصادي للهِلال الخصيب 1800 - 1914، ترجمة رؤوف عباس حامد، بيروت 1990، ص 264 - 265; Roger Owen, *The Middle East*, p. 99.
- (105) بلغ حجم الرأسمال الإسلامي الموظف في التجارة الخارجية 20 مليون - 25 مليون قرشاً، مقابل 16 - 18 مليون قرشاً لليهود و 4.5 - 5.5 مليون قرش للمسيحيين، انظر: John Bowring, "Report on the Commercial Statistics of Syria", in: ***British Parliamentary Papers (BPP)***, vol. 21, 1840, p. 94. وقارن بـ Charles Issawi, "British Trade and the Rise of Beirut, 1830 – 1860", in: *IJMES* 8 (1977) P 98 وحاشية رقم 7، ص 98 - 99.
- (106) Rafeq, op. cit., p. 425.



- (107) المرجع السابق، ص 426.
- (108) بلغ حجم الرأسمال المسيحي الموظف في التجارة الخارجية عام 1840، 14 - 18 مليون قرش واليهودي 2 - 2.5 مليون قرش والإسلامي 6.5 - 7.5 مليون قرش، انظر: Bowring, p. 80. (109) Krikorian, op. cit., p. 84.
- (110) Günter Behrendt, Nationalismus in Kurdistan, Hamburg 1993, pp. 228 - 229.
- (111) صموئيل أتينجر، اليهود في البلدان الإسلامية (1850 - 1950)، ترجمة جمال أحمد الرفاعي، سلسلة «عالم المعرفة»، رقم 197 الكويت 1995، ص 80 و 184 و 209. وقارن بـ: Paul Dumont, Jewish Communities in Turkey during the Last Decades of the Nineteenth Century in the Light of the Archives of the Alliance Israélite Universelle, in: Christians and Jews I, p. 211. Ma'oz, Communal, op. cit., pp. 100 - 102 - الذي لا يعزو التنافس المسيحي - اليهودي إلى أسباب اقتصادية فحسب، بل إلى دينية أيضاً. ويرى جب وبون، مرجع سابق ج 1، ص 311، أن إقصاء اليهود عن مراكزهم الاقتصادية في مصر وسوريا حصل حوالي الستينات من القرن 18.
- (112) Berkes op. cit., pp. 138 - 139. مثال على ذلك، انخراط المسيحيين في التجارة الداخلية، هو التاجر أسعد خياط الذي نشط في تجارة سوريا الداخلية، انظر Kamal S. Salibi, "The Two Worlds of Assad Y. Kayat", in: Christians and Jews II, pp. 135 - 158; 105, 100. وقارن بـ: Fawaz (113) Barsoumian, op. cit., pp. 171 - 184. وكتاب Krikorian، مرجع سابق، وأتينجر، ص 184 و Berkes ص 143.
- (114) حوراني، مرجع سابق، ص 67 و 70.
- (115) Metin I. Kunt, Transformation of Zimmi into Askeri, in: Christians and Jews I, p. 64. (116) Barsoumian, p.174.
- (117) Ma'oz, Communal, p. 97.
- (118) Salahi Ramsdan Sonyel, The Ottoman Armenians, London 1987, pp. 15 - 16. نقلاً عن: (119) Rafeq, pp. 425 - 426, 430-431.
- (120) Mantran, op. cit., p.135.
- (121) Roderic H. Davison, "Turkish Attitudes Concerning Christian - Muslim Equality in the Nineteenth Century", in: **American Historical Review**, 59, 4(1954), pp. 857 - 858 وقارن بـ فرسخ، مرجع سابق ص 172.
- (122) Ma'oz, Communal, op. cit., p.96; Okyar, New Look, op. cit., p.37.
- (123) Mantran, op. cit., p.135.
- (124) Kemal H. Karpat, "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", in: Christians and Jews, I, op. cit., P.144.
- (125) Sonyel, op. cit., p.18.
- (126) Mantran, op. cit., p. 135.
- (127) Ma'oz, Communal, و Braude's introduction, in: Christians and Jews, vol, II p. 5 op. cit., p. 95.
- (128) وجيه كوثراني، المسيحيون من نظام الملل إلى الدولة الحديثة، في: المسيحيون العرب، بيروت ط2، 1985، ص 65 و 70 و 71.
- (129) Karpat, Millets, op. cit., 144.
- (130) Karpat, Millets, p. 162.
- (131) Davison, Turkish Attitudes, p. 852.
- (132) Geoffrey Lewis, Modern Turkey, London ect. 1974 p. 44; Okyar pp. 39 - 40.
- (133) Karpat, Millets pp 162 - 163.
- (134) انظر ما سبق.
- (135) العزاوي ص 98.

- “**All the privileges and spiritual immunities granted... to all Christians** (136)  
**,communities or other non - Musulman... shall be confirmed”**  
 خط هيمايون، انظر: Hurewitz I, p. 316.
- Lord Kinross, *The Ottoman Centuries*, op. cit., p. 475. (137)
- G. Charmes, “La situation de la Turquie, la politique du Califat et ses (138)  
 consequences”, in: *Revue des deux Mondes*, 47 (1881) p. 745  
 نور الدين زين، نشوء القومية العربية، ط2 بيروت 1972، ص 60، حيث يقول «أما المسيحي فكان يشعر  
 يوماً بأنه واحد من «رعايا» السلطان وإن الحكومة التركية لا يمكن لها أن تكون حكومته».
- Karpat, *Pan-Islamizm* p. 26. (139)
- Karpat, *Millets* pp. 162- 164. (140)
- Sonyel, p. 24. نقلاً عن (141)
- (142) نقلاً عن المرجع السابق ص 24.
- Kinross, p. 475; Karpat, *Millets*, p. 164. (143)
- Midhat (Pasha), “The Past, Present, and Future of Turkey”, in: *Nineteenth Century* 16 (1878), p. 988; Davison, *Turkish Attitudes*, pp. 851 - 854. (144)
- Davison, *Essays*, op cit., p. 106. (145)
- Geffory Lewis, op. cit., p. 46. (146)
- Okyar, op. cit., pp. 35 - 36. (147)
- Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856 - 1876*, N.Y. 1973, pp. (148)  
 57 - 58.
- Enver Ziya Karal, “Non-Muslim Representatives in the First Constitutional (149)  
 Assembly, 1876 – 1877”, in: *Christians and Jews II* op. cit.,, p. 387.
- Okyar, p. 35. (150)
- Ma’oz, *Communal*, op. cit., p. 92. (151)
- BPP*, *Affairs of Syria*, 1878/81, no. 574, Wood to Derby, Tunis 27.11.1877, (152)  
 inclosure; F.O. 424/67, Layard to Derby, no. 159, Constantinople, 2.2. 1878; Karal, *Non-  
 Muslim* p. 387.
- “**As the great obstacle to complete ascendancy of Islamism over the native (153)  
 Christians”**, F.O. 881/2621, Green to Granville, no.12, Bludau (sic), 17.9.1873; *BPP*  
 1880/80, Turkey, no.1 (1880), Correspondence respecting the Commission sent by  
 the Porte to inquire into the condition of the vilayet of Aleppo, no. 9, Biliotti to Salisbury,  
 Carlsbad 12.8. 1879; *BPP* 1860/69, Past or Apprehended Disturbances in Syria: 1858  
 to 1860, Finn to Malmesbury, no. 59, Jerusalem 12.10.1858.
- Ma’oz Ulema pp. 84-85. وقارن Davison, *Turkish Attitudes*, pp. 855 - 856 (154)
- Abu-Manneh, *Sultan Abdulhamid II and Shaikh* ;1812 - 1811 ص 4، (155)  
 Abulhuda Al-Sayyadi op. cit.,148.
- Bernard Lewis, *Emergence* p.122. (156)
- (157) المرجع السابق، ص 122 - 123 والعزاوي ص 77 و 107 - 108 و 112 - 113.
- (158) يذكر Kunt أن المسيحيين في مناطق الأناضول الحدودية انخرطوا في الجيش العثماني حوالي عام 1300  
 محتفظين بعقيدتهم المسيحية وقد حصلوا على تيمارات لقاء خدماتهم وعوملوا إسوة بأصحاب التيمارات المسلمين.  
 وعندما ظهرت الشخصية الإسلامية للدولة العثمانية واضحة في القرن السادس عشر، لم يعد هؤلاء يخدمون في  
 الجيش، باستثناء قلة منهم خدمت في السباهية بالبلقان، انظر Kunt, *Transformation*, op. cit., pp. 56 - 57, 59,64.
- (159) نقلاً عن: Dankwart A. Rustow, *The Military*, in: Ward/ Rustow eds. op. cit.,, pp. 357 - 358.
- Charmes, *La situation*, p.745. (160)
- Davison, *Turkish Attitudes*, p. 859. (161)

- Kemal H. Karpat, "Ottoman Population Records and the Census 1881/82 – 1893", (162) in: *IJMES* 9 (1978), pp. 241 - 242, 250.
- PAAA, O.G. 9,1, Bd.4, Europäische Angriffe auf den Islam und Panislamismus, (163) Oppenheim an Hohenlohe - Schillingsfürst, Nr. 91, A 7112, Cairo 28.5. 1900 وبتاريخ 1904 كتب الشيخ يوسف بن إسماعيل النبهاني الذي كان لسنوات عدة رئيساً للمحكمة المدنية في بيروت، «رسالة» نُشرت في القاهرة، حذر فيها المسلمين الذين يرسلون أبناءهم إلى المدارس التبشيرية بالقول: «..إن هذه المدارس سئُضِل الأطفال، وتُحلّ الظلام في أخلادهم ونفوسهم محلّ النور». نقلاً عن Abu-Manneh, p.148 no. 154.
- (164) العزاوي ص 60 - 61.
- (165) حول هذه المسألة، راجع كتاب مصطفى الخالدي وعمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية ط2، بيروت 1957.
- (166) Okyar, New Look, p. 37. وقارن بكوثراني، المسيحيون، مرجع سابق، ص 70 - 72.
- (167) عبد الرؤوف سنو، المصالح الألمانية في سوريا وفلسطين 1841 - 1901، بيروت 1987 ص 293.
- (168) المرجع السابق، الفصل الأول من الكتاب.
- (169) "...Contre les preceptes de la religion musulmane", F.O. 64/241, Report no.58, ... F.O. 78/437, Ponsonby to ;6.10.1841 ,de Comte de Königsmarck, Büyükdéré Aberbeen, no.11, Therapia 7.10.1841.
- (170) F.O. 78/439, Draft to Sir Stratford Canning: His Instructions, no, 2, F.O. 3.10.1841.
- (171) Berkes, op. cit.,, p. 150 .. ظلت الدولة العثمانية حتى عام 1850 تتهرب من الاعتراف بالملة البروتستانتية مبررة ذلك بعدم تجاوز عدد البروتستانت في السلطنة أصابع اليد الواحدة. وفي إحدى المرات أبلغ رفعت باشا، وزير الخارجية العثمانية، كونسغمارك، الوزير البروسي المفوض في الأستانة بما يلي: "on ne pouvait pas donner des orders en faveur de ce qui n'existait pas". Königsmarck's report of 6.10.1841, no. 53, in: F.O. 64/241, Bunsen to Aberdeen, 17.1.1842.
- (172) Norman Daniel, Islam, Europe and Empire, Edinburgh 1966 p. 340 f.
- (173) Ed. Engelhardt, la Turquie et la Tanzimat, T.I, pp. 129 - 133, T.II, pp. 80 - 83.
- (174) Allan Cunningham, Stratford Canning and the Tanzimat, in: William R. Polk/Richard L. Chambers eds. Beginnings of Modernization in the Middle East, Chicago/London 1968, pp. 260 - 261; Engelhardt, La Turquie I, pp. 130 - 133; Heyd, op. cit.,, p.89.
- (175) "The Cadi answered, disdainfully, the sultan eats melons' which is a vulgar expression, meaning that the Sultan talks impotently or talks nonsense", *BPP* 1860/69, op. cit, Finn to Malmesbury no. 29, Jerusalem 22.6.1858, 2 inclosures.
- (176) شوفالبييه، مرجع سابق، ص 475؛ Ma'oz, Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840 - 1861, Oxford 1968, p. 246.
- (177) Ma'oz, Communal op. cit.,, p.94.
- (178) عبد الرؤوف سنو، المصالح الألمانية، مرجع سابق، ص 77 - 78 وخير الدين التونسي، أقوم المسالك، مرجع سابق، ص 142 و Daniel, op. cit.,, p. 278; Davison, Reform in the Ottoman Empire, op. cit.,, p. 344.
- (179) Moshe Ma'oz, "Muslim Ethnic Communities in Nineteenth- Century Syria and Palestine: Trends of Conflict and Integration", in: *Asian and African Studies*, 19(1985), p. 283 ; وقارن بـ أتينجر، مرجع سابق، ص 214.
- (180) Knostantions Fotiadis, Die Islamisierung Kleinasiens und die Kryptochristen des Pontos, Diss. Tübingen 1985, pp. 84 - 85.
- (181) Wadie Jwaideh, The Kurdish Nationalist Movement: Its Origins and Development, Ph. D. Syracuse University 1960, pp. 204 - 206.

- (182) Ma'oz, Muslim Ethnic, P.283; وعوني فرسخ، الأقليات. مرجع سابق، ص 196، الذي ينقل عن المؤرخ الفرنسي، Richard Lodois Thoumin, Histoire de la Syrie, Lill 1929 قوله أن مذابح «لبنان» ترجع أسبابها غير المباشرة إلى التنظيمات; وقارن بـ شوفالبيهه ص 363 - 365.
- (183) Rafeq, op. cit., p.427.
- (184) Ma'oz, Ottoman Reform p. 247.
- (185) F.O. 424/97, Layard to Salisbury, inclosure no. 113 Constantinople 26.3.1880 "Palace reports respecting death of sheriff of Mecca";
- (186) BPP 1860/69, Bront to Malmesbury no.40, Bludan 2.8.1858 وقارن بـ الشناوي، ط 3، ص 1528 - 1531.
- (187) BPP 1860/69 Bront to Malmesbury, no.40, Bludan 2.8. 1858; Berkes 220; Mardin, (187) Genesis op. cit., p.18.
- (188) Kinross, 507. ;Lewis, Emergence 123
- (189) B. Abu-Manneh, Sultan Abdulhamid, op. cit, p.134 f.
- (190) F.O. 881/2621, Eldridge to Granville, confidential no.20, Alieb (sic), 2.10.1873.
- (191) العزاوي ص 112.
- (192) F.O. 881/2621, Green to Granville no.12, Bludau (sic), 17.9.1873. F.O. 881/2621, Skene to Granville no. 15, confidential, Aleppo 30.9.1873.
- (193) F.O. 881/2621, Holmes to Granville no. 39, Bosna Serai, 12.9.1873; Green to Granville no.12, Bludau (sic), 17.9.1873.
- (194) **"not to stand idle and allow Christians interlopers to appropriate benefits and advantages of right belonging to Moslems"** . F.O. 881/2621 Green to Granville no.12, Bludau (sic), 17.9.1873 الذي يتحدث عن **«مشاعر التعصب الإسلامي»** وعن استعدادات المسلمين **«لعدم ترك المسيحيين يحتونهم بقوتهم المالية»**.
- (195) F.O. 881/2621, Stanley to Granville no. 13. Alexandria 29.9.1873.
- (196) Midhat (Pasha), Past op. cit., p. 988.
- (197) راجع ما سبق من هذه الدراسة.
- (198) Sonyel, p. 29.
- (199) الشناوي ج2، ص 848 ومصطفى كامل، المسألة الشرقية، مصر 1898 ص 146 - 147.
- (200) Roderic H. Davison, "Environmental and Foreign Contributions: Turkey", in: Political Modernization, op. cit., p. 103; BPP, Affairs of Turkey, 15(1877), Eldridge to Jocelyn, no. 130, Beyrouth 5.2.1877, 2 inclosures «دار الإسلام» معناها سلامة الدولة العثمانية. Ma'oz, Communal p. 95.
- (201) BPP, Affairs of Turkey, 15 (1877), Eldridge to Jocelyn, no. 130, Beyrouth 5.2.1877, 2 inclosures; Skene to Derby, no. 2, Aleppo 14.12.1876, inclosure; Skene to Elliot, no. 16, Beyrouth 8.1.1877. Elliot, no. 159, Aleppo 5.1.1877; Eldridge to محمد كمال الدسوقي، الدولة العثمانية والمسألة الشرقية، القاهرة 1976، ص 248. وقارن بنصوص معاهدة باريس 1856 في. Hurewitz I, pp. 315 - 318.
- (203) Daniel pp. 377 - 378. وقد أصدر غلادستون كتباً هاجم فيه العثمانيين بعنوان Bulgarian Horrors or the Question of the East.
- (204) Engin Deniz Akarli, "Friction and Discord within the Ottoman Government under Abdul-Hamid II (1876-1909)", in: **Bogazici Üniversitesi Dergisi**, 7 (1979), p. 3ff.
- (205) عصر السلطان عبد الحميد وأثره في الأقطار العربية 1876 - 1909، ج5، ص 135 - 136، 147 - 148، والشوابكة، مرجع سابق ص 34، و. Mardin, Genesis, p. 74, no. 131.
- (206) BPP, 15(1877), Eldridge to Jocelyn no. 130, Beyrouth 5.2.1877, 2 inclosures.
- (207) Karal, Non - Muslim, op. cit., pp. 390 - 391; Davison, Reform, حول هذه المواقف قارن بـ p. 284; H.U. Weitbrecht Stanton, "Life of Abdul Hamid by Edwein Pears", in: **Moslem World** 8(1919) p. 316.

- Berkes, pp. 226 - 227. (208)
- Karal, Non - Muslim, p. 390. (209)
- (210) الما وتلن، عبد الحميد ظل أ على الأرض، ترجمة راسم رشدي القاهرة 1950، ص 92 - 93.
- (211) Ma'oz, Ottoman Reform no.2, p. 247; وراجع كتابي الذي سيصدر قريباً بعنوان «الحرب الروسية - العثمانية (1877 - 1878) وأثرها على النزعات الكيانية الإسلامية في الدولة العثمانية».
- (212) Stephen Duguid, "The Politis of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia", in: *MES* 9,2(1973), p. 154 f.
- (213) سيار الجميل، العثمانيون وتكوين العرب الحديث، بيروت 1989، ص 219.
- (214) Karpat, Pan- Islamizm p. 24.
- (215) F.O. 424/67, Biliotti to Derby no.19, Trebizond 22.1.1878.
- (216) F.O. 424/67 Layard to Derby no.159, Constantinople 2.2.1878.