Hespéris-Tamuda LI (1) (2016): 151-172

Al-hawiyyah fī ʿālamin mutaghayyir
Ad-dawlah al-ʿuthmaniyyah wa Īrān khilāla al-qarni at-tāsʿiʿachar

الهوية في عالم متغير
الدولة العثمانية وإيران خلال القرن التاسع عشر

سعاد بنعلي
أستاذة باحثة، الرباط

يعتبر إرنست گلنر (Ernest Gellner) القرن التاسع عشر قرن النزاعات القومية، والإيديولوجيات اللائيكية، كما أنه القرن الذي تبلورت فيه العلوم الاجتماعية. وهي عناصر لا يمكن دونها فهم النماذج الاجتماعية الجديدة التي برزت على السطح كنتاج لمخاض عسير طبعته العلاقات المضطربة التي ربطت الدولة بالمجتمع المدني، والهوية، والثقافة الشرعية.[1]

وتأتي إصلاحات القرن التاسع عشر في كل من الدولة العثمانية (1299-1923) وإيران القاجارية (1796-1925)، على الرغم من محدوديتها، في هذا الإطار، إذ من الضروري تأطيرها بالمناخ الدولي العام الذي طبعته التحولات التي عرفتها أوروبا الغربية كنتاج لسيرورة طويلة توجت بأفكار عصر الأنوار والطفرة التي عرفتها العلوم الوضعية، ثم الثورة الصناعية ونمو الرأسمالية. فضلا عن ذلك ينبغي وضع هذه الإصلاحات ضمن السياق العام للإصلاحات الذي عرفته أجزاء متعددة من العالم الإسلامي، وإن في لحظات متفاوتة، دون إغفال الإجراءات التحديثية التي عرفتها اليابان في عهد الميجي.[2] وما يهمنا في هذه الدراسة، ليس هو مناقشة أسباب فشل

1. Ernest Gellner, *Culture, Identity and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), vii-viii.

2. يعتبر عهد الميجي (1868-1912) من أهم فترات التاريخ المعاصر باليابان، حيث شهدت خلالها البلاد إصلاحات سياسية واقتصادية وعسكرية الهدف منها أن تصبح اليابان ندا للقوى الغربية، وخلال هذه المرحلة اعتمدت اليابان أول دستور لها يوم 11 فبراير 1889، انظر:
Paul Akamatsu, Meiji ère, (1868-1912). *Encyclopedia universalis*.
www.universalis.fr/encyclopedie/ere-meiji/

الإصلاحات التي شكلت موضوعا لعدد كبير من الدراسات ضمن حقول معرفية متعددة، وإنما دراسة مدى التأثير الذي أحدثته في هوية كل من الترك والإيرانيين. وإلى حدود القرن الثامن عشر، كان الانتماء إلى الأمة والولاء للسلطان أو القبيلة محددا أساسيا للهوية الجماعية، مع أخذ ذوبان الفرد فيها بعين الاعتبار، حيث لا وجود لهوية فردية (Identité individuelle).

وفي الوقت الذي كانت الدولة العثمانية تحكم معظم أرجاء العالم السني في إطار خلافة آل عثمان، ظل الولاء للقبيلة في إيران حاضرا بقوة، مع استحضار فارق الانتماء للمذهب الشيعي الإثنا عشري. وفي كلتا الحالتين اكتست الهوية خصائص شكل الدين لحمة أساسا لها. وبحكم اعتبار التحديث من أبرز المتغيرات التي خلخلت هوية كل من الترك والإيرانيين، ودفعت إلى مساءلة محدداتها القائمة على ثنائيات: دار الحرب ودار الإسلام، الشاه/ السلطان والرعية، أولي الأمر والطاعة، مرجع التقليد وعموم المؤمنين المقلدين، والشيخ والمريد... فإنه من الضروري التوقف عند منعطف القرن التاسع عشر بغية التوصل إلى فهم أكبر للتحولات التي عرفتها إيران وتركيا بعد العقدين الأولين من القرن العشرين. وشكلت الإصلاحات قبل مصطفى كمال ورضا بهلوي، منعطفا هاما نتجت عنه عدة تراكمات وجهت سيرورة التطور في اتجاه بناء الدولة الحديثة، فكيف تغير مفهوم الانتماء من الأمة إلى الوطن؟ وما هي حدود هذا التغير؟

أولا: من الرعية إلى المواطن

لم يكن إمساك مصطفى كمال بمقاليد السلطة سنة 1924 وإعلان رضا شاه لدولته سنة 1925، مجرد بداية لمرحلة جديدة في تاريخ كل من تركيا وإيران، دشن خلالها الزعيمان مشروع دولة حديثة وفقا للنمط الأوروبي الغربي، وإنما مرحلة اكتملت فيها الخطوط العريضة لهوية الدولة والوطن الجديد. كما اختلف فيها مفهوم الانتماء الذي ساهمت في خلق معالمه الجديدة عوامل متعددة تداخل فيها التاريخ بالجغرافيا، مع مسار التحولات التي عرفها القرن التاسع عشر.

ولذلک تعتبر إصلاحات القرن التاسع عشر مرحلة أعيد فيها تعريف الهوية ببعديها الفردي والجماعي، لتصبح الدولة إطارا يمثل وطنا يعيش في نطاقه مجموعة من المواطنين. فكيف تبلور المفهوم الجديد للوطن؟ وما هي ملابسات الانتقال من الرعية إلى ''المواطن'' على الأقل كمفهوم تداولته النخبة المثقفة بالنقاش؟

منذ عهد محمد الفاتح (1429-1481)، كان تنظيم الرعايا ضمن إطار الدولة العثمانية يقوم على أساس نظام الملل، فظل هذا النظام على حاله إلى حدود القرن التاسع عشر، وهو تقسيم يعتمد على أساس ديني: مسلمون، وأورثذوكس، وأرمن، ويهود... [3]

إلا أن استقرار نظام الملل العثماني وقعت زعزعته ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر وطيلة القرن التاسع عشر، تحت تأثير الأفكار القومية الغربية التي وجدت صدى واسعا لها، خاصة لدى المجموعات المسيحية في البلقان، فظهرت تيارات ذات بعد قومي بقيادة وتنظيم النخبة المثقفة الجديدة المنبثقة عن الطبقة الوسطى.[4]

وبعد منتصف القرن التاسع عشر، كانت الإمبراطورية العثمانية هدفا لسياسة شبه كولونيالية، ويضاف إلى ذلک نمو العلاقات الاقتصادية مع أوروبا، وتغير القوانين إلى أخرى جديدة مستوحاة من القوانين الغربية، مما ساهم في بروز مؤشرات على نمو اقتصاد رأسمالي.[5] وقد شكلت هذه الأجواء بيئة ملائمة لبروز الطبقة الوسطى كقوة اقتصادية، فاحتضنت بين ظهرانيها جيلا جديدا من المثقفين ممن حملوا أفكارا جديدة، وقدموا تصوراتهم لإصلاح الدولة والمجتمع، خاصة وأن البيروقراطية الجديدة للدولة العثمانية عملت على إضعاف دور فئة الأعيان.[6]

3. Biray Kirli, "From Ottoman Empire to Turkish Nation Sate: Reconfiguring Spaces and Geo-bodies" (PhD diss., Binghamton University, State University of New York, 2002), 47-48.

4. Kirli, *From Ottoman Empire*, 52.

5. Kemel Karpat, "The Transformation of the Ottoman State: 1789-1908," *Journal of Middle East Studies* 3 (1972): 260.

6. Karpat, "The Transformation of the Ottoman State," 243-81.

وبناء عليه، تعتبر القوانين المنبثقة عن التنظيمات، وظهور أنتلجنسيا جديدة نمت في أحضان الطبقة الوسطى، عاملين حاسمين ساهما في انبثاق رؤية جديدة لهوية الدولة والوطن، فشكلت قطيعة مع سابقتها التي قامت على ثنائية أولي الأمر والرعايا كإطار مرجعي لها. وهكذا عوضت الأنتلجنسيا العثمانية الجديدة الدور التقليدي للعلماء كقيادة فكرية للمجتمع الإسلامي، وأصبحت الأفكار الحديثة أكثر شعبية، خاصة مع تطور الطباعة وانتشار الصحافة وتعدد ألوان الكتابة التي اتخذها الشبان العثمانيون (Yeni Osmanlılar) قاطرة لأفكارهم، ونخص بالذكر المسرح والأدب الذين سهلا انتشارها.[7]

لقد تشبع الرواد من بين الشبان العثمانيين بأفكار الثورة الفرنسية، ويعتبر نامق كمال (1840-1888)[8] نموذجا حيا لهذا الاتجاه الذي عبر عنه من خلال نظرياته السياسية المستوحاة من فكر الأنوار الفرنسي، حيث ترجم كتاب "روح القوانين" لمونتسكيو (Montesquieu)، سنة 1863، واعتبر أن نموذج الممارسة البرلمانية يتجسد لديه في البرلمانين الفرنسي والإنجليزي.[9] إلا أن الشبان العثمانيين، كحركة ثقافية، قد دافعوا عن الحداثة بطريقة توفيقية مع الثقافة الإسلامية، حيث استشهد نامق كمال مرارا بآيات قرآنية دعما لأفكاره.[10]

وهكذا نبعت ثقافة سياسية جديدة الهدف منها تمهيد السبل أمام ميلاد دولة عثمانية حديثة، يتحول فيها الرعايا إلى مواطنين في إطار قوامه الحرية والمساواة، إذ جر المفهوم الجديد للوطن وراءه الحديث عن هوية تذوب وسطها الإثنيات والانتماء الديني.

---

7. Stanford Shaw and Ezel Kural, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, volume II, *Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1908-1975* (New York: Cambridge University Press, 1977), 129.

8. نامق كمال (1840-1888)، أديب ومثقف عاصر عهد التنظيمات، يعتبر من رواد القومية التركية وينتمي لحركة الشبان العثمانيين، انظر:

Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought, A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Syracus: Syracus University Press, 2000), 326-36.

9. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1961), 138-139.

10. Carter Vaughn Findley, "The Tanzimat," in *The Cambridge History of Turkey*, vol. 4, Turkey in the Modern World, ed. Reşat Kasaba (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 32.

لقد أعطى المصلحون العثمانيون أهمية كبرى لإصلاح الدولة وتحديثها دونما أبعاد وطنية، بينما كانت النخبة بصفة عامة متعددة الإثنيات، وتتطلع بتفاؤل شديد إلى الإصلاحات كدافع بالدولة العثمانية إلى العالم الحديث من خلال ''العثمنة'' (Osmanlılık) على الأقل إلى حدود حرب البلقان.[11]

وعلى الرغم من انحدار العثمانيين من قبائل تركية، فإنهم لم ينعتوا أنفسهم بالأتراك، فالنخبة المثقفة أعلت من رابطة العثمنة كانتماء في الوقت الذي اعتبر فيه العامة أنفسهم مسلمون. وفي هذا السياق، يحكي هنري شارلز وودز (Henry Charles Woods، 1881-1939) مراسل جريدة **التايمز** (Times) البريطانية في المنطقة، أنه يفترض إطلاق عبارة عثماني (Osmanlı) فقط على المنحدرين من قبائل آل عثمان، إلا أن العبارة ما فتئت أن أطلقت على جميع أتراك الدولة العثمانية،[12] ليؤكد أن عبارة ''تركي'' في الوقت الحاضر ضمن النطاق الترابي للدولة العثمانية، تطلق على المسلم الذي يتكلم اللغة التركية.[13] ولذلك، إذا ما سألت أي مسلم في تركيا ''هل أنت تركي؟'' سيجيبك بعبارة ''أنا عثماني''. بينما نجد أن العثماني حينما ينعت رجلا بالتركي، فإنه يقصد بذلك أنه إنسان جاهل أو ريفي أخرق.[14]

وتعكس هذه الشهادة أن الوطن في نظر الشبان العثمانيين ممتد امتداد الدولة العثمانية بأطرافها المترامية. إلا أن هذا التصور بدأ يتغير بعد حرب البلقان، لتصبح الإمبراطورية كدولة وعقلية منتهية الصلاحية حتى قبل أن تسقط في تداعيات الحرب العظمى (1914-1918).[15]

أما فيما يخص إيران، فإن فقدانها لبعدها الإمبراطوري لم يمنع من تقديم الوطن في بعده الممتد وذلك إلى حدود القرن التاسع عشر. وفي سنة 1813، قدّم

---

11. Caglar Keyler, "A History and Geography of Turkish Nationalism," in *Citizenship and National State on Greece and Turkey*, Social and Historical Studies on Greece and Turkey series, ed. Faruk Birtek and Thalia Dragonas (London and New York: Routledge, Taylor and Francis group, 2005), 13.

12. Henry Charles Woods, *Washed by four seas, An English officer's travels in the near east, 1908*, 163. Ebooks and texts, Canadian librairing university of Toronto. Robert library, https://archive.org/details/washed by four seas OO wood.

13. استعمل الكاتب كلمة: "Mohammedan"

14. Woods, *Washed by four seas,* 163.

15. Kirli, *From Ottoman Empire*, 57.

الرحالة حجي زين العابدين الشرواني تصورا خياليا للمجال الإيراني لا يمت بصلة لواقع الحدود الجغرافية خلال القرن التاسع عشر، حيث جعله ممتدا من منبع الفرات بالهضبة الأرمنية إلى تركمانستان، ومن ميناء دربند ببحر قزوين (روسيا الحالية) حتى حدود سواحل عمان.[16]

ولم يكن الشرواني هو الوحيد الذي رسم حدودا لإيران في إطار تصور يقتات على التاريخ القديم لبلاد فارس حيث الإمبراطورية الممتدة، كما أن المؤثرات الغربية خلال القرن التاسع عشر جعلت مفهوم الانتماء يتخذ أبعادا أخرى. غير أن ذلك لم يمنع من استناد الهوية الوطنية في بعدها الجديد على الإرث الثقافي الفارسي القديم، والدليل على ذلك هو الطباعة المتكررة لكتب التاريخ التي ركزت على ملوك الفرس القدماء. فكتاب فضل الله الحسيني القزويني بعنوان **التاريخ المعجم في آثار ملوك العجم** قد تمت إعادة طبعه سبع مرات ما بين سنتي 1831 و 1891 في كل من تبريز وطهران وأصفهان.[17] إلا أن هذه الرؤية، وإن استمرت إلى ما بعد الدولة القاجارية، فإن المعطيات الجديدة، في بعدها الجغرافي، خاصة بعد الاقتطاعات الترابية التي تلت الحروب مع روسيا، قد دفعت مرارا إلى مساءلة الانتماء.

إن مفهوم ''الوطن'' بأبعاده الحديثة ليعتبر مفهوما جديدا لدى الإيرانيين. وعلى غرار الدولة العثمانية، ساد إيران أيضا نظام الملل الذي كان يقصد به إلى حدود بداية القرن التاسع عشر مختلف الطوائف الدينية التي كانت تعيش داخل التراب الإيراني. كما اتخذ هذا المفهوم في البداية بعدا دينيا استنادا إلى الحديث النبوي القائل بأن ''حب الأوطان من الإيمان''.[18] غير أن المقصود بالوطن هنا هو مسقط الرأس وليس مجموع التراب الإيراني.

16. Firoozeh Kashani-Sabet, "Frontier Fictions: Land, Culture, and Shaping the Iranian Nation, 1804-1946" (PhD diss., Yale University, May 1997) 95.

17. Ahmad Ashraf, "Iranian Identity IV, 19th – 20th centuries," *Encyclopedia Iranica*, www.iranicaonline.org. originally published: December 15, 2006, last updated: March 30, 2012.

18. ''حب الأوطان من الإيمان'' حديث ينسبه الشيعة إلى الرسول محمد، بينما يعتبره أهل السنة حديثا موضوعا. وفيما يخص أهل السنة انظر: شمس الدين السخاوي، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، تحقيق محمد عثمان الخشب (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985)، 100. وبالنسبة للشيعة انظر: شيخ عباس القمي، **سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار** (قم: دار الأسوة للطباعة والنشر، 1416هـ-1995م، ج2)، 668.

وتعود أولى المحاولات الرامية إلى تحويل مفهوم الوطن من مسقط الرأس إلى عموم الأرض التي يعيش فَوقها الإيرانيون إلى سنة 1876 حينما صدرت جريدة باللغتين الفرنسية والفارسية تحمل اسم ''وطن''.[19] لكنه قبل ذلك استعمل مصطلح ''الملة'' للدلالة على المعنى نفسه، حيث وقعت إضافة اسم ''إيران'' إلى العبارة الكلاسيكية التي تشير إلى الانتماء الديني، ألا وهي: ''الملة الإسلامية''، ليصبح اسم إيران هو: ''الملة الإسلامية الإيرانية'' **ملت مسلمان إيران**، التي سرعان ما تحولت بعد ذلك إلى ''الملة الإيرانية'' **ملت إيران**، في إشارة واضحة إلى التأثر بالمفهوم الحديث للوطن.

ولا يعني هذا التحول إسقاط التسمية السابقة، حيث استمرت التسميتان معا، مما يدل على الازدواجية بين القراءة الدينية للانتماء والقراءة الحديثة له بعيدا عن الحساسيات الدينية، وهو ما ترتب عنه تحول أصحاب القراءة الأخيرة من مفهوم الملة إلى مفهوم الوطن؛ إلا أن المفهومين معا ظلا حاضرين ضمن الخطاب الوطني الإيراني للمرحلة.[20]

ولعل تظافر معالم التحول في عالم الأفكار مع واقع التغلغل الأجنبي في إيران، من خلال الامتيازات الأوروبية، وتضرر العلماء والتجار من الإصلاحات التي قام بها كل من ناصر الدين شاه (1848-1896) ومظفر الدين شاه (1896-1906) قد ساهم بدرجة كبيرة في تعميق النقاش حول مفهوم الوطن، لكن هذه المرة في اتجاه تحديد إطار واضح له عبر الإجابة عن جملة من الإشكالات كان أبرزها: من هو المواطن الإيراني؟ وما هي حقوقه وواجباته في إطار الوطن؟

شكلت ثورة التنباك، في سنة 1891،[21] الحدث الذي صهر جميع مكونات المجتمع الإيراني لتأليبها على ما تم اعتباره بيعا لإيران من قبل الشاه للأوروبيين، ولأول مرة في تاريخ إيران المعاصر، يمكن الحديث عن انبثاق حركة وطنية تلاحم

19. Ahmad Ashraf, *Iranian Identity*, www.iranicaonline.org.

20. Kashani – Sabet, "Frontier Fictions," 96-97.

21. اندلعت ثورة التنباك أو ثورة التبغ سنة 1890 بعد أن قدم الشاه القاجاري ناصر الدين شاه حق بيع وشراء التبغ للإنجليز، انظر:

Nikki Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Tabacco Protest of 1891-1992* (New York: Routledge, 2012).

فيها العلماء والنخبة المثقفة ذات النزعة اللائيكية، والأرياف والمدن، وحراك الشارع والنخبة.[22] إنها ثورة نضج معها بعد الانتماء للوطن، كما تبلور فيها مفهوم المواطن الذي بدأ يسطر حقوقا يطالب بها، ليقع معها طي صفحة الماضي الذي طالما اعتبر فيه مجرد رعية ليس عليه سوى إعلان الخنوع وإبداء مظاهر السمع والطاعة. ولذلك تعتبر ثورة التنباك محطة أساسية لكل من لديه الرغبة في دراسة سياق اندلاع ثورة 1906 التي ترتب عنها وضع أول دستور للإيرانيين.

وإذا كان تقنين حقوق المواطن وواجباته في إيران حصيلة لحراك شعبي معارض لما منحه الشاه من امتيازات منحها الشاه للأجانب، فقد اختلف الأمر في الدولة العثمانية اختلافا كليا، حيث كان الأمر قضية اتفقت فيها أجهزة الدولة والنخبة المثقفة معا. فما بين سنتي 1829 و1856، عملت السلطة المركزية العثمانية على التقليل من الفوارق الموجودة بين رعاياها من الذكور، سواء على مستوى المظهر أو أداء الضرائب أو على مستوى تولي المناصب الإدارية أو العسكرية. فمن جهة، عملت على إلغاء امتيازات كثيرة طالما تمتع بها المسلمون، ومن جهة أخرى، سعت إلى مواجهة ظاهرة ارتفاع عدد المحميين في أوساط الرعايا المسيحيين ممن دخلوا تحت حماية القوى الأوروبية.[23]

وجاء قانون 1829 المتعلق باللباس، ليفرض توحيد نوعية غطاء الرأس بين رعايا الدولة العثمانية على اختلاف انتماءاتهم الدينية (باستثناء العلماء ورجال الدين). أما مرسوم گلخانة الذي صدر سنة 1839 فقد ألغى نظام أهل الذمة، ونص على جملة من الحقوق مقابل ضمان عدد من الواجبات، ليوسع مرسوم خط همايون لسنة 1856 مفهوم المساواة بين الرعايا، حيث شمل الحق في الالتحاق بمدارس الدولة وتولي المناصب السياسية.[24]

ولعل أهم ما ميز مرسومي گلخانة وهمايون، هو ربط الأول بين الانخراط في الجندية والدفاع عن الوطن،[25] وتأكيد الثاني على ضرورة تمتين روابط

22. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran,* 114.
23. Donald Quatart, *The Ottoman Empire: 1700-1922* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 65-66.
24. Quatart, *The Ottoman Empire*, 66.
25. Findly, "The Tanzimat," 29.

المواطنة (ravabıtı kalbiye vatandaşi) بين كل رعايا الدولة العثمانية.[26] ومثلما حصل في إيران، فإن مفهوم الوطن أصبح لصيقا بمفهوم الملة (millet) التي تجاوزت الانتماء الطائفي الديني، لتصبح وصفا يقصد به كل مواطني الدولة العثمانية عبر رابطة العثمنة.[27]

ولا يمكننا اعتبار ما سبق تحولا نهائيا في اتجاه يعتبر الرعايا مواطنين كاملي الحقوق تربطهم علاقة تعاقد بالدولة وفقا لمفهوم روسو ضمن العقد الاجتماعي، بحكم أن الدولة ما زالت تعيش مخاض التحول، وأيضا بحكم أن التغيير الذي شمل القوانين، خاصة في الدولة العثمانية، لم يكن كافيا لإحداث التحول في العقليات بالشكل الذي يدفعنا لتقييم الإصلاحات باعتبارها تجارب تحديثية. لذلك فإن مرحلة القرن التاسع عشر كانت مخاضا ضروريا في اتجاه بناء المواطنة، خاصة وأن الثورات الدستورية التي اندلعت بعد ذلك أضافت إلى سيرورة هذا البناء الشيء الكثير.

ثانيا: الأمة والولاية

يعتبر الثلث الأخير من القرن التاسع عشر مرحلة عرفت فيها كل من الدولة العثمانية وإيران القاجارية تصاعدا في وتيرة التحولات الداخلية والضغوط الخارجية. فمن جهة اصطدمت التمثلات المختلفة للإصلاح كما عبرت عنها الأجهزة البيروقراطية للدولة والنخب المختلفة المشارب، ومن جهة أخرى اشتد التنافس الإمبريالي الغربي ليشكل إكراها ساهم في الضغط الذي أفضى إلى توجيه سياسات بعينها وحوَّل مسار سياسات أخرى نحو وجهة معينة. وفي هذا السياق، يعتبر عهد السلطان عبد الحميد (1876-1909) في الدولة العثمانية وعهد ناصر الدين شاه وخلفه مظفر الدين شاه في إيران، تجسيدا للفترات الأكثر تعبيرا عن ذلك. كما أنه في الوقت الذي بدأ يتبلور فيه خطاب وطني ركز على الانتماء في بعده القومي، برزت معالم خطاب آخر يعطي للهوية بعدا شموليا وأكثر اتساعا. وفي هذا الإطار برز مفهوم ''الأمة'' داخل أراضي الدولة العثمانية والمجال التابع لها. أما بالنسبة

26. Ibid., 28
27. Ibid., 29-30.

لإيران، فقد انكب العلماء على تعميق النقاش حول مفهوم ''الولاية'' في زمن الغيبة، ليصبح تطور العقيدة الشيعية الإثنى عشرية عنصرا حاسما في تطور إيران المعاصرة.

وبخصوص الدولة العثمانية، تأتي أهمية عهد السلطان عبد الحميد في كونه يمثل تتويجا لمسار طويل من الإصلاحات، ما فتئت أن أعطت أكلها على أصعدة عدة، إلا أن الإجراءات المتخذة على مستوى علاقة الدولة بالمواطن قد تم تصنيفها في الوقت نفسه ضمن خانة الاستبداد والارتداد إلى الوراء. وهو ما يفسر تضارب الإستغرافية التركية والأوروبية حول عهد هذا السلطان، ما بين رؤية تحصره في دائرة السلطان الأحمر المستبد، أو أخرى تعتبره في مكانة الخان العظيم الذي قام بكل ما في وسعه لإنقاذ الإمبراطورية من الانهيار، مع الاستمرار في المحاولات الرامية إلى تحديث الدولة.[28]

ويعد إلغاء دستور سنة 1876، وحل البرلمان بعد فترة قصيرة من مزاولة نشاطه، من أبرز العوامل الكامنة وراء إدخال العهد الحميدي ضمن خانة الاستبداد. فما هي العوامل التي ساهمت في إجهاض تجربة يفترض فيها أن تكون تتويجا طبيعيا لمرحلة التنظيمات؟

لقد أفلح مدحت باشا (1822-1884) الملقب بأب الدستور في إقناع السلطان عبد الحميد بضرورة وضع دستور للدولة العثمانية باعتباره أمرا لا مناص منه لمواجهة الضغوط الأوروبية المترتبة عن أزمة البلقان، وصمام أمان لصد التدخل الخارجي في الشؤون الداخلية العثمانية بحجة دعم الإصلاحات.[29] وفي هذا السياق أمر السلطان عبد الحميد بتكوين لجنة للانكباب على إعداد نص الدستور، فحرص منذ بداية تكوينها وإلى حين الإفراج عن المسودة النهائية، على التدخل بوسائل شتى

28. حول رؤية الإستغرافيا التركية للماضي العثماني ابتداء من سنة 1950، انظر:

Nadir Özbek, "Modernite, Tarih ve ideologi: II. Abdülhamid Dönemi, Tarihçiliği Üzerine Bir Değerlendirme, Türk siyaset Tarihi: Tanzimat'tan Günümüze," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2 (1) (2004): 71-90.

29. Shaw and Kural, *History,* 174.

للحيلولة دون خروج الأمور عن نطاق السيطرة، خاصة فيما يتعلق بحجم سلطات السلطان وصلاحياته.

لقد أدرك السلطان ما كان يرغب فيه، حيث وقع حصر ثقل السلطة السياسية في إطار خلافة آل عثمان، واعتبر السلطان بمقتضى المادة الخامسة شخصا مقدسا غير قابل للمحاسبة، ومنحت له صلاحيات واسعة، وعلى رأسها إمكانية حل البرلمان. وبمقتضى المادة 113 من هذا الدستور صار من حقه الإقدام على نفي أي شخص يرى فيه خطرا محتملا على الدولة،[30] ليكون مدحت باشا، مهندس الدستور، أول ضحية لمقتضيات المادة نفسها، حيث وقع نفيه في فبراير 1877 بعد تحميله مسؤولية فشل تدبير الأزمة الدولية حول البلقان.[31]

وتعتبر الحرب مع روسيا (1877-1878)، وأزمة البلقان، فضلا عن الاضطرابات الداخلية الناجمة عن الأزمة المالية الموروثة عن حقبة التنظيمات، من أهم العوامل المساهمة في إجهاض دستور سنة 1876،[32] وهي العوامل ذاتها التي أدت إلى التحول من إيديولوجية العثمنة كرابطة نصت عليها المواد 8 و9 و17 من الدستور،[33] إلى رابطة قامت على الإسلام، خاصة بعد تراجع القسم الأوروبي من الإمبراطورية، وانحسار المجال الترابي للدولة العثمانية ضمن القسم الأسيوي، لتصبح الإمبراطورية فضاء مسلما.[34]

لقد نتج عن السياسة القائمة على مبادئ الجامعة الإسلامية (Pan – Islamism)، ظهور مفهوم هوياتي جديد، وهو الانتماء إلى ''الأمة الإسلامية''. وقبل عهد السلطان عبد الحميد، لم يكن هناك أي وجود لمفهوم ''العالم الإسلامي'' أو لمفهوم ''الأمة'' بين ظهراني الدولة العثمانية أو من عاصروها كالصفويين مثلا. وإذا عدنا إلى مرحلة ما قبل القرن التاسع عشر، نجد أن الدولة العثمانية بنت علاقاتها الدولية باعتبارها مكونا فاعلا ضمن هذه العلاقات القائمة على المصالح المتبادلة والتحالفات، وقد استمرت هذه

30. Ibid., 175.
31. Ibid., 180.
32. Ibid., *History*, 177.
33. Findly, "The Tanzimat," 44-46.
34. Ibid., 47-48.

الرؤية إلى ما بعد تولية السلطان عبد الحميد بقليل.[35] ونستحضر في هذا الإطار استنجاد زعماء الثورة الهندية المسلمين في مواجهتهم مع الاحتلال الإنجليزي بالسلطان العثماني، باعتباره خليفة للمسلمين، غير أنه اضطر إلى تقديم دعمه لفائدة الإنجليز احتراما لتعهداته الدولية.[36]

ويفسر جميل آيدن (Cemil Aydın) هذا التحول نحو رابطة الانتماء إلى العالم الإسلامي بثلاث عوامل أساسية:[37]

1. ظهور الحركة الفكرية الإصلاحية في أجزاء متعددة من العالم الإسلامي، انشغلت بالرد على الخطاب الاستشراقي، في إطار الدفاع عن "الأمة الإسلامية".

2. اعتبار زعماء الفكر الإصلاحي الاستعمار حربا صليبية جديدة. وفي هذا الإطار أصبح صلاح الدين الأيوبي (1138-1193) رمزا لمواجهة العالم المسيحي، حتى إن نامق كمال كتب مسرحية تمحورت حول حياته سنة 1870.

3. اعتبار خطاب الجامعة الإسلامية خطابا معاديا للاستعمار بالأساس، حتى في المناطق غير المسلمة، حيث أقدم الوطنيون المسلمون على دعم اليابان والحركة الوطنية الصينية باعتبارهما نماذج مناهضة للتغريب. وفي المقابل، فإن عددا من غير المسلمين الأسيويين ما لبثوا أن دعموا هذا الخطاب بعيدا عن حساسية الانتماء الديني، حيث لم ينظروا إليه كحركة دينية محافظة، في وقت تصاعد فيه الإحساس بالانتماء إلى العالم المسيحي في صفوف اليونانيين والأرمن وغذى فكرة الجامعة الإسلامية وقواها.

وهكذا أصبحت الجامعة الإسلامية رمزا من رموز المساواة والكرامة، وسبيلا لمواجهة الإهانة والظلم الصادران عن الإمبريالية الغربية.[38]

لقد قام السلطان عبد الحميد، في إطار الدعاية لسياسته، بتجنيد عدد من العلماء ممن ساهموا بفعالية في خلق الالتفاف حول فكرة الانتماء إلى العالم

35. Cemil Aydın, "*Globalizing the Intellectual History of the Idea of the* "*Muslim world,*" in *Global Intellectual History*, ed. Samuel Moyen and Andrew Sartori, (New York: Columbia University Press, 2013), 162-163.
36. Ibid., 165.
37. Ibid., 169-172.
38. Ibid., 172-73.

الإسلامي، وتقوية الروابط المشتركة داخل الأمة كسبيل للتصدي للاستعمار والاستغلال الاقتصادي الأوروبي. وفي هذا الإطار، نستحضر عالمين اضطلعا بدور بارز في الترويج لأطروحة الجامعة الإسلامية، ويتعلق الأمر بكل من أبي الهدى الصيادي (1849-1909)، وجمال الدين الأفغاني (1838-1897).

وفيما يخص أبا الهدى الصيادي، فإن السلطان قد قربه إليه منذ استقدامه من سوريا إلى استانبول أواخر سنة 1876 ليرتقي سلم هرمية العلماء بسرعة كبيرة أفضت به في مرحلة أولى إلى تولي رتبة قاضي عسكر الأناضول، ثم قاضي عسكر الروملي في مرحلة ثانية، وهي أعلى مراتب هرمية العلماء بعد مشيخة الإسلام.[39] وكان الهدف من تقريب السلطان لأبي الهدى إلى جنابه هو تحقيق الرغبة في الاستئثار بالدعم من الطرق الصوفية وأتباعها، باعتبار أن الصيادي يمثل الطريقة الرفاعية،[40] ولذلك أمره بالعمل على نشر الكتب الصوفية والدينية.[41] وفضلا عن ذلك، اعتبره السلطان بمثابة بوابة يطل عبرها على الولايات العربية التي حولتها التنظيمات إلى كيانات تتمتع بنوع من الاستقلال الإداري والسياسي.[42] وكانت أفكار الصيادي كما أودعها في كتابه **داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد** تتضمن شرحا للبرنامج السياسي الحميدي، خاصة في ظل ظروف باتت فيها الإمبراطورية عرضة لهجمات الخصوم والأعداء.[43]

وإذا مثل الصيادي وسيلة سخرها السلطان عبد الحميد لمواجهة "دعوة الإحياء العربي، بالدعوة إلى إسلام العصور المتأخرة المحافظ"،[44] فإن جمال الدين

---

39. وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية – القاجارية والدولة العثمانية** (بيروت: دار الطليعة، 2000)، 70.

40. الطريقة الرفاعية نسبة إلى أحمد بن علي الرفاعي (512-578 هـ)، وقد انتشر أتباعها في العراق ومصر وسوريا.

41. كوثراني، **المرجع أعلاه**، 85.

42. **نفسه**، 81.

43. **نفسه**، 77-78.

44. **نفسه**، 84.

الأفغاني قد شكل هو الآخر أداة فعالة للنفاذ إلى نفوس العلماء الشيعة خاصة في العراق حيث وجود أهم المزارات والحوزات العلمية.

وتحقق استقدام جمال الدين الأفغاني إلى استانبول على خلفية خبرته الطويلة في التعامل مع الشأن الإيراني، إذ هو الذي قضى ردحا من الزمن (1890-1891) في التركيز على القضايا السياسية في إيران بحكم أنه قد شكل جزءا من المعارضة الإيرانية المناهضة للشاه والامتيازات الأوروبية. ونستحضر في هذا الإطار ثورة التنباك، باعتبارها صلة وصل بين المعارضة في الداخل ومثيلتها في الخارج، خاصة في استانبول ولندن.[45]

وقد قدم الأفغاني إلى استانبول بخلفية إيرانية متميزة، وهناك كان عليه التوحيد بين المعارضة الإيرانية لدعم فكرة الجامعة الإسلامية، مع المساهمة في مشروع السلطان عبد الحميد للتقارب السني الشيعي في إطار تحقيق الوحدة الإسلامية.[46]

والواقع أن السلطان العثماني امتلك الشرعية الكفيلة بتمكينه من قيادة مشروع من هذا النوع باعتباره الخليفة، في وقت انعدمت فيه عند شاه إيران الشرعية الدينية للاضطلاع بدور من هذا القبيل. ومع ذلك، انتابت السلطان مشاعر القلق تجاه الشيعة الإمامية بالعراق، لعدم اعترافهم بشرعيته بحكم خلفيتهم التاريخية والدينية.[47] كما أن جمال الدين الأفغاني قد شكل أمامه تهديدا وفرصة سانحة في الآن نفسه، إذ سعى من محاولة التقرب منه إلى التخلص من تهديد الوحدة الإسلامية في إطار خلافة عربية من جهة، وإلى الاستفادة من خدماته العلمية من جهة ثانية، أي أنه قد قربه إليه بغية الاستفادة من خدماته ومراقبة أنشطته في الآن ذاته.[48]

45. Aytek Sever, "A Pan-Islamist in Istanbul: Jamal Ad-din Afghani and Hamidian Islamism, 1892-1897" (Master of Science, Middle East Technical University, Ankara, 2010), 77

46. Sever, *A Pan-Islamist in Istanbul*, 95.

47. Kemal Karpat, *The Politization of Islam: Reconstructing Identity: State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2001), 200.

48. Sever, *A Pan-Islamist in Istanbul*, 163.

ومن دواعي استقدام السلطان للأفغاني إلى حضرته قلقه الشديد أمام تنامي التأثير الشيعي الإيراني في العراق، خاصة وأن الهجرات الإيرانية تزايدت إلى هناك منذ سنة 1880، إلى درجة أصبحت معها حواضر العتبات الإيرانية مدنا إيرانية، مما دفعه إلى توجيه رسالة في السنة اللاحقة إلى مظفر الدين شاه معربا له فيها عن رغبته في خلق رابطة تتوخى توحيد المسلمين. غير أن المشروع الحميدي كان يهمه، من خلال التركيز على العراق، بقاء الخلافة واستمرار وحدتها أكثر مما كان يهمه توحيد المسلمين.[49] ولذلك فإن الاستعانة بخدمات الأفغاني جاءت في سياق مواجهة دعاية الشاه في العراق، فضلا عن الرغبة في جلب ولاء العلماء الشيعة ممن تعاطفوا مع فكرة الجامعة الإسلامية، التي اعتُبر مشروع التقارب السني الشيعي، وسيلة لتحقيقها، وسلاحا لصد الأطماع الأوروَبية.[50]

وبغية التمكن من مواجهة مشروع شاه إيران لتشييع سنة العراق عن طريق العلماء هناك، كان على السلطان عبد الحميد الاهتمام بمزاراتهم وترميمها وتقديم هبات وعطايا لعلمائهم، بل واستضافة البعض منهم في رحاب قصره. وعلى الرغم من كل هذه المحاولات، استمرت الأنشطة الإيرانية في التأثير على شيعة العراق،[51] مثلما باءت جهود الأفغاني لإنجاح مشروع التقارب السني الشيعي بالفشل، خاصة بعد أزمة العلاقات العثمانية الإيرانية إثر مقتل ناصر الدين شاه الذي اتهم بقتله أحد تلامذته الناشطين في صفوف المعارضة الإيرانية باستانبول. وهكذا كان على الأفغاني أن يعيش في حالة شبيهة بأجواء الإقامة الجبرية إلى حين وفاته بعد المعاناة من داء السرطان سنة 1897.[52]

إن توظيف العثمانيين للعلماء بغية تبرير سياساتهم ليس بالأمر الجديد، خاصة وأن العلماء قد كانوا بحق ومنذ القرن السادس عشر جزءا لا ينفصل من الجهاز البيروقراطي للدولة، بل إنهم مثلوا سلطتها الإيديولوجية. وهذا ناهيك عن تأثرهم بمظاهر الفساد الإداري الكثيرة وعلى رأسها البيع والشراء في المناصب

49. Ibid., 99-100.
50. Karpat, *The Politization of Islam: Reconstructing Identity*, 202.
51. Ibid., 200.
52. Ibid., 203.

الذي ساد في أواخر عهد الدولة،[53] وهو النهج نفسه الذي اعتمدته إيران منذ تأسيس الدولة الصفوية، حيث بات العلماء أداة أساسية للبناء الإيديولوجي لجهاز الدولة. واستمر ذلک أيضا إبان العهد القاجاري الذي انشغلت فيه السلطة السياسية بأمر احتواء العلماء ضمن مؤسسات الدولة، أو عن طريق الزواج والمصاهرة،[54] مما كان ينسف أطروحة اعتزال العلماء الشيعة للسلطة السياسية الزمنية بداعي انتظار الإمام الغائب الذي لا تتحقق الشرعية دونه.

على أن هذا لا يعني عدم استمرار فئة من العلماء في اعتزال السلطة وهجرها، خاصة أواخر العهد الصفوي الذي عرف ظهور التيار الإخباري المتأثر بقضية العقل والنص زمن المعتزلة والأشاعرة، حيث وضع الإخباريون النص فوق العقل معتمدين فقط على الأخبار التي خلفها النبي محمد والأئمة من بعده، والأخبار الواردة في أمهات الكتب الموثوق بها.[55]

لقد جاء هذا التيار كرد فعل على ما آل إليه المذهب الأصولي الذي تحولت فيه الدعوة للاجتهاد إلى أحكام تبريرية لسلطة الشاهات،[56] مما يفسر سيطرة أتباع التيار الإخباري على الحوزات العلمية بالعراق، خاصة بعد هجرات العلماء الإيرانيين إليها إثر سقوط الدولة الصفوية (1501-1736). وقد استمر هذا التيار في السيطرة على الحوزات إلى حين ظهور أغا محمد باقر البهبهاني (1706-1793) الأصولي الذي شكل تلامذته زعماء دينيين داخل الدولة القاجارية.[57]

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد، أن حوزات العراق مثلت مجالا لسجال فقهي بين أنصار التيار الأصولي والإخباري قبل البهبهاني، وأن هذا السجال كانت حصيلته لفائدة الإخباريين. ويمكن اعتبار القرنين الثامن عشر

---

53. كوثراني، **مرجع سابق**، 82.

54. **نفسه**، 128.

55. أحمد كاظمي موسوي، "ظهور مرجعية التقليد في المذهب الشيعي الإثنى عشري،" **مجلة الاجتهاد**، 4، 1989، 202.

56. كوثراني، **مرجع سابق**، 121.

57. Michael J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Massachussetts and London: Harvard University Press, Cambridge, 1980), 30.

والتاسع عشر بإيران بمثابة مرحلة وقع فيها التقعيد لمؤسسة جديدة، ويتعلق الأمر بـ''مرجعية التقليد''. وقد ربط أحمد كاظمي موسوي ظهور هذه المؤسسة بثلاث شروط نظرية كانت قد سبقتها:[58] أولها انتصار الاتجاه الأصولي على الاتجاه الإخباري؛ وثانيها التأسيس الفقهي لنظرية الأعلمية؛ وثالثها التنظير لولاية الفقيه.

لقد تمحورت أفكار البهبهاني حول ضرورة عدم إقفال باب الاجتهاد بعد غيبة الإمام، لأن الاجتهاد من اختصاص العالم المجتهد الذي رفعه إلى مرتبة الوكالة عن الإمام أو النيابة عنه. وانطلاقا من ذلك، طور تلامذته من بعده نظرية ''الأعلمية'' القائلة بضرورة تقليد المجتهد الأعلم، لتصبح ظاهرة تقليد المجتهد خاصية للمذهب الشيعي الإثنا عشري إبان العهد القاجاري.[59]

وإذا كانت ''مرجعية التقليد'' تجعل من العالم المجتهد نائبا للإمام، فإن الملا أحمد النراقي (ت 1830) قد طور نظرية الأعلمية إلى القول بنظرية ''ولاية الفقيه'' التي لم يكن لها سابقة من قبل في فقه المذهب الإثني عشري، حيث جعل من اختصاصات الفقيه الولاية العامة التي يحل فيها محل السلطة السياسية القائمة.[60]

وكان لهذا التطور في الفقه الشيعي الإثني عشري أن حسم الصراع بين الإخباريين والأصوليين لصالح هؤلاء، ليصبح العلماء أكثر انخراطا في الحياة السياسية. إن علاقة العلماء بالدولة القاجارية ''لم تركن على الدوام إلى التبعية بتبرير ممارسات السلطة ومواقفها بناء على النظرية التقليدية الشائعة لعلاقة الفقيه بالسلطان، وإنما ظلت العلاقة في مضمونها علاقة تجاذب [...] إذ أن غيبة الإمام بحسب الواقع الجديد تفرض نيابة العلماء عن الإمام في بعض شؤون الإدارة والحكم''.[61] وهكذا بات للعلماء دور كبير في معارضة سلطة الشاه القاجاري الغارقة في الاستبداد والتبعية للغرب. وقد تجلى ذلك في انخراطهم في ثورة التنباك

58. عن تفاصيل الشروط الثلاث، انظر: موسوي، **مرجع سابق**، 203-201.

59. موسوي، **المرجع السابق**، 206-205.

60. **نفسه**، 207-206.

61. كوثراني، **مرجع سابق**، 199.

(1892-1891) والثورة الدستورية سنة 1905. وتعتبر هذه المرحلة نهاية لعهد اعتبر فيه الحاكم نفسه ظلا لله وممثلا له دون وسيط،[62] مما حسم أمر سيرورة التطور في الحياة السياسية الإيرانية نحو وجهة مختلفة تماما، وهذا على الرغم من تجربة التحديث بقيادة الدولة البهلوية (1925-1979)، إذ كانت الحصيلة هي وصول المراجع للسلطة بمقتضى ''ولاية الفقيه''، بعد أن كانت المرجعية وسيلة لمقاومة السلطة لا استبدالها.[63]

وبهذا استندت الغلبة في إيران لإيديولوجية على منظومة صارمة ومغلقة في وجه أي مرونة أو تنوع (monolithique)، وهو عكس ما حصل في الدولة العثمانية، حيث لم يعد فيها لمركزة السلطة والإيديولوجيات المغلقة المتمثلة في مشروع الجامعة الإسلامية، أي داع للاستمرارية في ظل التعددية الإثنية داخل أراضي الإمبراطورية،[64] خاصة بعد تفككها، إلا أن الدولة العثمانية نفسها مالت في أوائل القرن العشرين إلى تبني فكرة الطورانية القائمة على الإعلاء من شأن العنصر التركي على حساب الإثنيات الأخرى، متجهة بذلك نحو مزيد من الانغلاق حول الهوية التركية، وهو توجه كرسه النظام الجمهوري عند قيامه في مطلع العشرية الثالثة من نفس القرن.

Bibliographie

Al-qimmi, Shaykh ʿAbbās. *Safīnat al-biḥār wa madīnat alḥikam wa al-ʾathār*, āljuzʾ 2. Qum: Dār āl-uswah li-aṭibāʿati wa al-nnashr, 1416/1995.

Al-ssakhawi, Shamsuddine. *al-maqāṣid al-ḥasanah fī bayāni katirin mina al-aḥaditi almushtahirah*. Bayrūt: dār āl-kitāb alʿarabī, 1985.

Ashraf, Ahmad. "Iranian Identity IV, 19th – 20th Centuries." In *Encyclopedia Iranica*, www.iranicaonline.org. Originally published on December 15, 2006, last updated: March 30, 2012.

Aydın, Cemi. "Globalizing the Intellectual History of the Idea of the "Muslim world." In *Global Intellectual History*, ed. Samuel Moyen and

62. Anne K.S. Lambton, "Quis custodiet custode: some reflection on the Persian theory of government," *Studia Islamica* VI (1957): 145.

63. موسوي، المرجع السابق، 2013.

64. Kemel Karpat, *The Politization of Islam: Reconstructing Identity*, 207.

Andrew Sartori, 159-186. New York: Columbia University Press, 2013.

Charles Woods, Henry. *Washed by four seas, An English officer's travels in the near east, 1908*. Ebooks and texts, Canadian librairing university of Toronto. Robert library, https://archive.org/details/washed by four seas OO wood.

Fischer, Michael J. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, Massachussetts and London, England: Harvard University Press, 1980.

Gellner, Ernest. *Culture, Identity and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Karpat, Kemal. *The Politization of Islam: Reconstracting Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2001.

Karpat, kemel. The Transformation of the Ottoman State: 1789-1908. *Journal of Middle East Studies* 3 (1972): 243-281.

Kashani-Sabet, Firoozeh. "Frontier Fictions: Land, Culture, and Shaping the Iranian Nation, 1804-1946." PhD diss., Yale University, 1997.

Kawtarāni, *wajīh. al-faqīh wa al-sulṭān: jadaliyat al-ddin wa al-ssiyāsah fi ʾĪrān alṣṣafawiyah wa alkājāriyah wa al-ddawlah aľutmānyah.* Bayrūt: dar-al-Talīʿa, 2000.

Keddie, Nikki. *Religion and Rebellion in Iran: The Tabacco Protest of 1891-1992*. New York: Routledge, 2012.

Keyler, Caglar. "A History and Geography of Turkish Nationalism." In *Citizenship and National State on Greece and Turkey*, Social and Historical Studies on Greece and Turkey series, ed. Faruk Birtek, and Thalia Dragonas, 3-17. London and New York: Routledge, Taylor and Francis group, 2005.

Kirli, Biray. "From Ottoman Empire to Turkish Nation Sate: Reconfiguring Spaces and Geo-bodies." PhD diss., Binghamton University, State University of New York, 2002.

Lambton, K.S, Anne K. "Quis custodiet custode: some reflection on the Persian theory of government." *Studia Islamica* VI (1957): 125-48.

Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press, 1961.

Mardin, Şerif. *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in The Modernization of Turkish Political Ideas*. Syracus: Syracus University Press, 2000.

Mūwsawi, aḥmad kaẓimi. "ẓuhur marjiʿiyat al-ttaqlid fī al-maḏhab al-shiʿi alʾitnā ʿashary." *majallat alʾijtihād* 4 (1989): 201-13.

Özbek, Nadir. "Modernite, Tarih ve ideologi: II. Abdülhamid Dönemi, Tarihçiliği Üzerine Bir Değerlendirme, Türk siyaset Tarihi: Tanzimat'tan Günümüze." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2, (1) (2004): 71-90.

Quataert, Donald. *The Ottoman Empire: 1700-1922*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Sever, Aytek. "A Pan-Islamist in Istanbul: Jamal Ad-din Afghani and Hamidian Islamism, 1892-1897." Master of Science, Middle East Technical University, Ankara, Turkey, 2010.

Shaw, Stanford, and Kural Ezel. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, volume II, *Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1908-1975*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Vaughen Findly, Carter. "*The Tanzimat.*" In The Cambridge History of Turkey, vol. 4 Turkey in the Modern World, ed. Reşat Kasaba, 11-37. Cambridge: Cambridge University Press, 2008,

ملخص:

Al-hawiyyah fīʿālamin mutaghayyir

Ad-dawlato al-ʿutmaniyyatu wa īrān khilāla al-qarni at-tāsʿiʿachar

الهوية في عالم متغير، الدولة العثمانية و إيران خلال القرن التاسع عشر

إن دراسة أثر تحولات القرن التاسع عشر على الهوية في الدولة العثمانية (1299-1923) وإيران القاجارية (1726-1925)، من منظور مقارن، من شأنه أن يسلط الضوء على كيفية ولوج أجزاء من العالم الإسلامي إلى العالم الحديث. وسيتم ذلك من خلال التركيز في هذا المقال على دور مرحلة الإصلاحات وما واكبها من تحول على مستوى عالم الأفكار، في الانتقال من مفهوم "الرعية" إلى مفهوم "المواطن".

وعلى الرغم من تبلور خطاب وطني ركز على الانتماء في بعده القومي، فإن الضغوط الخارجية والداخلية التي تعرض لها مجالي الدراسة أواخر القرن التاسع عشر قد ساهمت في ظهور خطاب آخر أعاد للهوية بعدها الشمولي، ليبرز مفهوم ''الأمة'' من جديد مع سياسة الجامعة الإسلامية التي نهجها السلطان العثماني عبد الحميد (1876-1909)، كما طور العلماء الإثنى عشرية في إيران مفهوم ''ولاية الفقيه''.

الكلمات المفتاحية: الدولة العثمانية، إيران القاجارية، القرن التاسع عشر، الهوية، الرعية، المواطن، الأمة، الولاية.

Résumé: L'identité dans un monde en changement. L'État Ottoman et l'Iran au XIX^{ème} siècle

L'impact des changements du dix-neuvième siècle sur l'identité dans l'empire ottoman (1299-1923) et l'Iran des Qajars (1726-1925), dans une perspective comparative, permettrait de comprendre la mutation de la perception de soi collectif dans une partie du monde musulman.

D'une part la cristallisation d'un discours national a pu développer le concept de "citoyen" au lieu du "sujet", de l'autre, le poids des pressions internes et externes a conduit vers l'émergence d'un discours basé sur le concept de l'"ummah" en Empire ottoman et celui de "wilayatulfaqih" en Iran.

Mots-clés: L'empire ottaman, l'Iran des Qajars, Le dix-neuvième siècle, l'identité, Le Sujet, Le citoyen, ummah, wilayah.

Abstract: Identity in Changing World. The Ottoman Empire and Iran in the Nineteenth Century

From a comparative perspective, the article focuses on how the Ottoman Empire (1299-1923) and Qajar Iran (1726-1925) had access to the modern world following 19th century changes. It studies the process through which the concept of "Identity" shifted from "subjects" to "citizens". However, the elaboration of a patriotic discourse did not prevent the emergence of the concepts of "Ummah" in the Ottoman State and "Wilayatulfaqih" in Iran.

Keywords: Ottoman empire, Qajar Iran, 19th century, Identity, subject, citizen, ummah, wilayah.

Resumen: La identidad en un mundo cambiante. El Estado Otomano e Irán en el siglo XIX

El impacto de los cambios del siglo diecinueve sobre la identidad en el imperio otomano (1299-1923) y en el Irán de los Qayars (1726-1925), en una perspectiva comparativa, permitiría incluir el cambio de la percepción de la identidad colectiva en esa parte del mundo musulmán.

Por un lado, la cristalización de un discurso nacional pudo desarrollar el concepto de "ciudadano" en lugar de "súbdito"; por otro lado, el peso de las presiones internas y externas condujo a la aparición de un discurso basado en el concepto de la "ummah" en Imperio otomano y el de la "wilayatulfaqih" en Irán.

Palabras clave: El imperio ottaman, el Irán de los Qayars, el siglo XIX, la identidad, el subdito, el ciudadano, Ummah, Wilayah.