ابن رشد للدراسات

مجلة فصلية علمية محكمة

للعلوم الاجتماعية والإنسانية

تصدر عن

مؤسسة عين السلطان للدراسات والأبحاث

ابن رشد للدراسات

ISSN 3007-021X

ISSN (online) 3006-7634

رقم الإيداع: D/2023/1654

مجلّة فصليّة علميّة محكمّة للعلوم الاجتماعية والإنسانية تصدر عن

مؤسسة عين السلطان للدراسات والأبحاث

الأردن

رئيس التحرير المسؤول

د. يونس الجمرة

العدد العاشر

المجلد الثالث، أيار ٢٠٢٦

الآراء الواردة في المجلة تعبّر عن رأي كاتبها ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة

حقوق النشر محفوظة، ولا يجوز الاقتباس من مواد المجلة دون الإشارة للمصدر

هيئة التحرير والهيئة الاستشارية

العدد العاشر، المجلد الثالث، أيار ٢٠٢٦

سكرتارية التحرير

د. صايل خطايبة **د.خضر السرحان** **د.عزام أبو الحمام** **د.محمود الفطافطة**

هيئة التحرير الاستشارية

الاسم	الدولة	الاسم	الدولة
د. أريج جابر	الأردن	د. أسماء خصاونة	الأردن
د. خالد الشريدة	الأردن	د. ربيحة الرفاعي	الأردن
د. خالد ميّاس	الأردن	د. علي الحلاق	الأردن
د. عبد السلام يحي سيّد	موريتانيا	د. أسماء إذبلا	المغرب
د. محمد بني عيسى	الأردن	د. إكرام البشير الجمل	ليبيا

هاتف

٠٠٩٦٢٧٩٩٠٤٥٠٠٠ / ٠٠٩٦٢٧٨٨٠٣١٠٣١

البريد الالكتروني

ibn.rushid@yahoo.com /ibn.rushed01@gmail.com

الموقع الالكتروني

https://ibn-rushed.com/

هيئة التحرير والهيئة الاستشارية

العدد العاشر، المجلد الثالث، أيار ٢٠٢٦

الهيئة الاستشارية

الاسم	الدولة	الاسم	الدولة
الأستاذ الدكتور علي محافظة	الأردن	الأستاذ الدكتور إحسان الرباعي	الأردن
الأستاذ الدكتور فواز عبد الحق	الأردن	الأستاذ الدكتور فتحي سالم اللهيبي	العراق
الأستاذ الدكتور وليد عبد الحي	الأردن	الأستاذ الدكتور نور الدين إمعيط	المغرب
الأستاذ الدكتور يوسف أبو العدوس	الأردن	الأستاذ الدكتور محمد المختار	السنغال
الأستاذ المميز الدكتور إبراهيم جدلة	تونس	الأستاذ الدكتور حمدادو بن عمر	الجزائر
الأستاذ الدكتور لطفي أبو الهيجاء	الأردن	الأستاذ الدكتور عمران محافظة	الأردن
الأستاذ الدكتور فايز أبو عريضة	الأردن	الأستاذ الدكتورة ثروت الحوامدة	الأردن
الأستاذ الدكتور وليد حميدات	الأردن	الأستاذ الدكتور صابرينة الواعر	الجزائر
الأستاذ الدكتور أحمد جوارنة	الأردن	الأستاذ الدكتور نعمة ماء العينين	المغرب
الأستاذ الدكتور محمد عوض الهزايمة	الأردن	الدكتورة أشواق عبّاس	سوريا
الأستاذ الدكتور لخضر محمد بو لطيف	الجزائر	الدكتورة إيمان صلاح عطاطة	مصر
الأستاذ الدكتور فايز النجار	الأردن	الدكتور صالح محروس محمد	مصر
الأستاذ الدكتور محمد المومني	الأردن	الدكتور ربيع عويس	فلسطين
الأستاذ الدكتور نبيل النجار	الأردن	الدكتور نبيل قريسة	تونس
الدكتور محمد نعيم فرحات	فلسطين	الدكتورة هند فخري سعيد	العراق
الأستاذ الدكتور محمد كنتاوي	الجزائر	الدكتور عمار قناة	روسيا
الأستاذ الدكتور طلال الطريفي	السعودية	الدكتور يوسف ربابعة	الأردن
الدكتور خالد شقران	الأردن	د. ابراهيم غرايبة	الأردن

تعليمات النشر (١)

العدد العاشر، المجلد الثالث، أيار ٢٠٢٦

١) تنشر مجلة إبن رشد للدراسات البحوث العلمية الأصيلة للباحثين في العلوم الاجتماعية والإنسانية، مكتوبة باللغة العربية أو الإنجليزية فقط.

٢) يطبع البحث على جانب واحد من الورقة مستخدما فراغا مزدوجا وحواشي (٢,٥ سم من كل جانب على الأقل) ويجب ترقيم الصفحات .

٣) يشترط في البحث ألا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر.

٤) تخضع البحوث للتحكيم حسب الأصول العلمية المتبعة ، وفي حال طلب تعديلات على البحث يعاد إلى الباحث لإجراء التعديلات المطلوبة .

٥) لا تلتزم المجلة بنشر البحث إلاّ بعد إجراء التعديلات المطلوبة ، أو تتولى هيئة التحرير إجراء بعض التعديلات المطلوبة وفقا لخطة النشر .

٦) أن يكون البحث مطبوعاً باستخدام برنامج Word، وفقا للنموذج الموجود في تعليمات النشر التالية:

- أن يكون عنوان البحث الرئيسي بالتنسيق التالي (Arial/Bold/14) للغة العربية (Times New Roman/Bold/14) للغة الإنجليزية.
- أن يكون تنسيق العناوين الفرعية (Arial/Bold/12)
- أن يكون تنسيق متن البحث (Arial/12)
- أن لا تزيد عدد كلمات البحث عن ٥٠٠٠ كلمة بحده الأقصى ١٥ صفحة A4 والمسافة بين الأسطر ١,٥
- يرسل البحث الى رئيس تحرير المجلّة بوساطة البريد الالكتروني من خلال البريد الإلكتروني علما أنه لن يتم استلام أي نسخ ورقية من البحث.
- يجب أن يتضمن البحث العنوان وأن يكون معبرا عن المحتوى وعليه اسم الباحث/الباحثين.

٧) الملخص يجب أن لايزيد عن ١٥٠ كلمة ، ويحتوي على هدف الدراسة ، والمنهج ، والنتائج والتوصيات

٨) ترقم الجداول والأشكال على التوالي حسب ورودها في البحث.

٩) عند إجازة البحث للنشر تؤول حقوق الملكية للمجلة.

١٠) تكتب المصادر والمراجع في الهامش في آخر البحث ، يشار إلى المصادر الأساسية أولا و المعاجم بمختلف أنواعها والبقية بالترتيب كما يلي :

- يكتب اسم المؤلف / أسماء المؤلفون كما هو/هم ، وإذا كانوا أكثر من اثنين ، يكتب الإسم الأول ويشار للبقية (آخرون) ، سنة النشر ، إسم المرجع ، الناشر ، الطبعة ، مكان النشر ، الصفحة .
- الكتب المترجمة ، كما سبق مع ذكر المترجم بعد اسم المرجع مباشرة .
- المجلات : اسم المؤلف : عنوان البحث أو الدراسة ، إسم المجلة ، العدد ، المجلد ، السنة ، الصفحة
- رسائل الدكتوراه أو الماجستير : اسم المؤلف ، عنوان الرسالة ، الجامعة ، السنة ، الصفحة .
- الكتب باللغة الانجليزية أو اللغات الأخرى ، اسم المؤلف ، سنة النشر ، اسم المرجع ، الناشر ، الطبعة ، مكان النشر ، الصفحة (يكتب باللغة الإنجليزية أو لغة المرجع) .
- المجلات باللغة الإنجليزية أو اللغات الأخرى ، اسم المؤلف ، عنوان البحث أوالدراسة ، اسم المجلد ، العدد ، المجلد ، السنة ، الصفحة (بالانجليزية أو لغة المجلة) .
- المؤتمرات : اسم مقدم الورقة أو التقرير ، عنوان الورقة أو التقرير ، إسم المؤتمر ،مكان انعقاد المؤتمر ، السنة، الصفحة .
- الصحف : اسم كاتب المقال أو الخبر ، عنوانه ، إسم الصحيفة ، مكان الصدور ، العدد ، التاريخ .
- المواقع الإلكترونية : إسم الموقع ، عنوان المقال أو الخبر ، إسم الكاتب ، الرابط باللغة الانجليزية ، تاريخ النشر، الساعة.

١١) في حال نشر البحث لا يجوز لأي جهة أخرى إعادة نشره أو نشر ملخص عنه ، أو نشر ترجمة له في أيّ وسيلة (كتاب ، أو صحيفة ، أو دورية أخرى) إلاّ بموافقة خطية من إدارة المجلة .

١٢) يتم إبلاغ الباحث عن موعد النشر في مدة لاتزيد عن شهر من تاريخ استلام البحث .

١٣) تعتذر المجلة عن إعادة البحوث سواء نشرت أم لم تنشر .

١٤) تحتفظ المجلة بحقها في نشر البحث وفق خطة تحرير المجلة .

١٥) يدفع الباحث تكاليف النشر في حال الموافقة على نشر البحث ، ولا ينشر أي بحث قبل استلام التكاليف.

١٦) ترسل البحوث على العنوان التالي لرئيس التحرير :

ibn.rushid@yahoo.com
ibn.rushed01@gmail.com

المحتويات

العدد العاشر، المجلد الثالث، أيار ٢٠٢٦

افتتاحية العدد العاشر

- **منهج التفاوض الاسرائيلي مع العرب** ١

أ.د. وليد عبد الحي

أبحاث

- **المؤسسات التعليمية في ولاية الموصل منذ اواخر القرن التاسع عشر حتى بداية الحرب العالمية الأولى** ٩

أ.د.ماهر حامد جاسم النورة

- **تحولات الخطاب الديني المصاحبة لعصر الصناعة** ٢٧

ابراهيم غرايبة

- **الزواج السياسي بين حكام مملكة بيت المقدس الصليبية والأرمن** ٥٣

أ.د فتحي سالم حميدي اللهيبي/ حمزه عبدالله عبدالجبار الوزان

- **دراسة في الحضارة العربية الأردنية** ٧٣

د. صايل خطايبه

افتتاحية العدد العاشر

منهج التفاوض الاسرائيلي مع العرب

الأستاذ الدكتور

وليد عبد الحي

أ.د. وليد عبد الحي
جامعة اليرموك سابقاً
إربد / الأردن
profwalid@hotmail.com

منهج التفاوض الاسرائيلي مع العرب

أ.د. وليد عبد الحي/ جامعة اليرموك سابقاً

منذ دراستي عن مشروعات التسوية السياسية للصراع العربي الصهيوني عام ١٩٧٩ والى الآن، حاولت خلال هذه الرحلة الطويلة (٤٧ سنة) ان اراقب "العقل الاسرائيلي " في التفاوض مع العرب، واجد ان هناك بعض المحددات المركزية التي يضعها الطرف الاسرائيلي في اعتباره عند التفاوض مع العرب وهي:

اولا: تقسيم الانظمة او القوى السياسية العربية الى اربعة مستويات هي: انظمة أو قوى خطرة لكنها هوجاء، وانظمة أو قوى خطرة ولكنها ذكية بقدر ما، وانظمة او قوى قابلة للتطويع من خلال بعض الغواية والتهديد، وانظمة او قوى لا في العير ولا في النفير لكنها تقبل التوظيف الدولي لها.

ثانيا: اغلب العرب يتصرفون على اساس "ما يعتقدون" لا على اساس " ما يمتلكون "، وتمثل اللغة والخطاب السياسي قاعدة هذا الاعتقاد، وهو ما يستوجب عدم الاهتمام بما يقولون، بل بما يمتلكون، ويتم التفاوض معهم بعيدا عن "ولعهم الانشائي" رغم سيطرة ولعهم هذا على ادائهم التفاوضي في البداية.

ثالثا: العربي لا يستجيب للوعظ بمقدار استجابته للعصا، لذا يجب التفاوض معه على اساس الاكراه "العضلي والنفسي " لا على اساس الاقناع المنطقي والحجة بالحجة.

رابعا: العقل الباطن للعربي مكون اساسي في تكوين رؤيته للظواهر، وهو ما يستوجب الغوص في "اللاوعي الجمعي" لفهم المجتمع، والغوض في اللاوعي الفردي لفهم القيادات وفريق التفاوض.

بناء على ما سبق، يتم التفاوض الاسرائيلي مع العرب طبقا للتكتيكات التالية:

١- دراسة افراد فريق التفاوض العربي: ويتم من خلال:

أ- التركيز خلال المناقشات العامة او الاجتماعات الفردية على بعض الأفراد في الفريق العربي دون الآخر، لإثارة "التوتر الداخلي" بين اعضاء الفريق ،وهو ما يمكن استغلاله من خلال فهم هذا التوتر الصامت .

ب- البحث عن عقد النقص عند كل من اعضاء الفريق (خلفيته الاجتماعية، مؤهلاته العلمية، عيوبه الجسدية، اتقانه للغات اجنبية، الخ) ثم محاولة الطرق على هذه العقد لتوظيفها في تعزيز التوتر داخله، واستغلال هذا التوتر.

ت- البحث في امكانية الانفراد بالبعض من الفريق للحوار الجانبي معه، وتعزيز الاحساس لديه بالأهمية له.

ث- تحسس مدى نزوع المفاوض للشهرة والتقدم في سلم صنع القرار السياسي، وتوظيف ذلك خلال اشتراكه في المفاوضات، وهو ما يغويه لتقديم التنازلات لضمان المساندة الإسرائيلية لدوره.

ج- ضرورة اشراك او اطلاع المتخصصين الاسرائيليين في العقل العربي على سير التفاوض من جانب النقاط السابقة الذكر، واستشارة هؤلاء المتخصصين في كيفية استغلال النقاط السابقة.

٢- مكان التفاوض: وهذا يستوجب خلال مرحلة التمهيد للتفاوض ان يتم:

أ- المقارنة من البداية بين الاماكن المقترحة للتفاوض ومزايا وعيوب كل مكان بخاصة من ناحية توظيف آليات التفاوض.

ب- توظيف المكان لنسج علاقات مع اطراف اخرى بخاصة إذا كان التفاوض في بلد عربي (عُمان او قطر او مصر ..الخ)

ت- دراسة مدى حرص دولة المكان على النجاح لتعزيز مكانتها الاقليمية او الدولية والبحث في كيفية استغلال هذا الحرص.

٣- موضوعات التفاوض: وهنا يتم العمل التفاوضي على اساس:

أ- جعل اولويات الطرف الاسرائيلي هي التي تطغى على المناقشات التمهيدية، وخلق الانطباع لدى العالم ان المفاوضات هي لبحث "هذه الموضوعات" أكثر من غيرها.

ب- صياغة النصوص والمقترحات بطريقة واضحة وقاطعة في الموضوعات الاستراتيجية المهمة لإسرائيل، بينما تتم صياغة الموضوعات الخاصة بالطرف العربي بشكل قابل للتأويل في دلالاته الوصفية او المعاني او المدى الزمني لبحثه او تنفيذه...الخ.

ت- اعتبار الاغراض الاسرائيلية اغراض عاجلة او فورية، وصياغة المطالب العربية باعتبارها لاحقة او مؤجلة (مثل عبارة موضوعات الحل النهائي في اوسلو) ، ثم اعتبار التأخير في تنفيذ العاجل مبررا لإطالة انتظار الآجل (وهو المطلب العربي) .

ث- توظيف الاعلام توظيفا ذكيا لخدمة العملية التفاوضية من خلال تشويش المطالب العربية وتوضيح المطالب الاسرائيلية وتعزيز منطقيتها.

ج- الاتفاق بين الفريق الاسرائيلي على دور القوى الكبرى من خلال ثلاثة ابعاد: من يشارك من القوى الكبرى ومن يجب استبعاده، ثم ما حدود دور من يشارك ، وثالثا كيف نلجم الدور السلبي لمن لم يشارك او من ترفض اسرائيل مشاركته.

٤- تنفيذ الاتفاقات: وهنا تعمل اسرائيل على:

أ- اختيار اللغة التي يجب اعتمادها عند صياغة نص الاتفاق، واعتبار معاني المفاهيم هي كما تعنيها في اللغة المختارة.

ب- المفاهيم التي عليها خلاف يتم تفسيرها في الحاشية، مع اعتبار الحاشية جزءا اصيلا من النص(مثل اصرار اسرائيل على وضع حاشية تتضمن النص على ان عبارة الضفة الغربية تعني يهودا والسامرة)

ت- اولوية تنفيذ المطالب الاسرائيلية و " الوعد " بالانتقال للمطالب العربية لاحقا (مثل قضايا الحل النهائي)

ث- تنفيذ المطالب العربية طبقا للتأويل الاسرائيلي لما تعنيه عملية التنفيذ من منظور اسرائيلي. (الارضي المحتلة او اراض محتلة)

ج- ضرورة تنشيط العمل الاستخباراتي حول الفريق العربي المفاوض، واستغلال المعلومات التي تتوفر عنه.

ح- استغلال الحساسيات والضغائن الدفينة (الفردية بين القادة العرب والمجتمعية بين القوى السياسية والاجتماعية العربية) من خلال خلق جو من الشكوك في دلالات الافق الاستراتيجي للتنفيذ. (مسارين للتفاوض مع الفلسطينيين وكل مسار لا يعلم عن المسار الآخر كما جرى خلال اوسلو)

خ- عدم التعويل كثيرا على الرفض العربي الفوري او الانسحاب او تعطيل التفاوض، فالعرب سيعودون لطاولة التفاوض بطرق سرية او علنية.

د- الرفض العربي لا يعني –في الغالب- انه موقف قطعي، بل ان تاريخ التفاوض مع العرب يشير الى انهم يتراجعون عن مواقفهم في نسبة عالية جدا من الحالات.

ذ- المبالغة في الجانب الاحتفالي من جوانبه الشكلية، والتركيز على اشخاص الطرف العربي لإشباع الرغبة في الظهور امام العالم للتخفيف من الحرج المتواري داخلهم من النتائج الميدانية للتفاوض.

ذلك يعني ان التفاوض عملية تخضع لتخطيط "علمي"، بينما عند العرب- كما يقول كاتب اسرائيلي- ليس التفاوض الا تكرار لحالات "خطبة العروس" في المجتمع العربي، حيث يطغى البعد "الطقوسي" عندما تتقاطر الجاهات وبروتوكول فنجان القهوة وقراءة الفاتحة رغم ان العريسين- في اغلب الحالات - شبعا احضانا وقُبلات من بعضهما قبل ذلك كله ربما.

أبحاث

المؤسسات التعليمية في ولاية الموصل منذ اواخر القرن التاسع عشر حتى بداية الحرب العالمية الأولى

الأستاذ الدكتور

ماهر حامد جاسم النورة

Received :30 / 4 / 2026
Revised: 10 / 5 / 2026
Accepted: 20 / 5 / 2026
Published: 1 / 7 / 2026

أ.د.ماهر حامد جاسم النورة
جمهورية العراق / جامعة الموصل/ كلية التربية الأساسية /قسم التاريخ
maher_alnoora@mail.ru

المؤسسات التعليمية في ولاية الموصل منذ اواخر القرن التاسع عشر حتى بداية الحرب العالمية الأولى

الملخص

كانت الكتاتيب والمدارس الدينية الملحقة بالمساجد تمثل المؤسسات التعليمية الشعبية التي قامت بدور مهم في حياة المجتمع العراقي على مدى عدة قرون خصوصا قبل نشوء المؤسسات التعليمية الحديثة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فقد عانت هذه المؤسسات والمدارس من الإهمال لفترة طويلة ويرجع ذلك إلى إن الموصل أصبحت خلال العهد العثماني مسرحاً للحروب والغزوات، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر بدأت الموصل تشهد بوادر تحول وان كان تدريجياً في مجال التعليم .

سوف نسلط الضوء من خلال هذا البحث على اوضاع المؤسسات التعليمية في ولاية الموصل وعن الاصلاحات التي ادخلتها الدولة العثمانية في المجال التعليمي في اواخر عهدها وحتى قيام الحرب العالمية الاولى عام ١٩١٤م .

قسمت الدراسة الى محورين تضمن الاول منها التطرق الى اصلاحات الدولة العثمانية في مجال التعليم في ولاية الموصل في اواخر القرن التاسع عشر اما المحور الثاني فقد ركز على انشاء المدارس الرسمية في ولاية الموصل في عهد الاتحاديين .

الكلمات المفتاحية: ولاية الموصل ، التعليم ، المدارس ، الاصلاحات العثمانية ، سالنامة

Abstract

The schools and religious schools attached to mosques represented the popular educational institutions that played an important role in the life of Iraqi society over several centuries, especially before the emergence of modern educational institutions in the second half of the nineteenth century. During the Ottoman era, the scene of wars and invasions, and since the mid-nineteenth century, Mosul began to witness signs of a gradual transformation in the field of education.

We will shed light through this research on the conditions of educational institutions in the Wilayat of Mosul and the reforms introduced by the Ottoman Empire in the educational field at the end of its reign until the outbreak of the First World War in 1914 AD.

The study was divided into two axes, the first of which included addressing the reforms of the Ottoman Empire in the field of education in the state of Mosul in the late nineteenth century. The second axis focused on the establishment of public schools in the state of Mosul during the era of the federalists.

Keywords: Mosul state, Education, Schools, Ottoman reforms, Salnama

المقدمة

كانت اوضاع التعليم في العراق بشكل عام محرومة من التجديد والتحديث واقتصرت الدراسة في بادئ الامر على الجوامع والتكايا، وكان التدريس في هذه

المراكز مستمراً على حاله دون تغيير منذ العصر العباسي وتتمحور الدراسة فيه على الدين الاسلامي وما يتصل به من علوم[1] الا ان هذه المراكز قامت بدور كبير في الحفاظ على اللغة العربية والتراث الإسلامي[2] وفيما يلي حديث مفصل عن هذه الدراسة التي قسمت الى محورين اساسيين:

اولاً: اصلاحات الدولة العثمانية في مجال التعليم في الموصل في اواخر القرن التاسع عشر:

اخذت علامات الانحطاط تتضح في الدولة العثمانية ابان القرن الثامن عشر متمثلة في فساد الادارة الحكومية وتدهور النظام الاقتصادي وتكرر الهزائم العسكرية واستمرار الثورات في مختلف الولايات ولوجود بعض السلاطين والسياسيين المتنورين ظهر تياراً جديداً في الدولة العثمانية يرمي الى اصلاح تلك الاوضاع في اجهزة الحكم ومؤسساتها المختلفة وهو الاتجاه المعروف بالتنظيمات الخيرية[3] التي تمخض عنها ظهور فئتين من المصلحين الاولى اعتقدت ان العلاج يكمن في تطبيق الانظمة الاسلامية والتقاليد العثمانية الاصيلة والثانية اعتقدت ان اصلاح الدولة العثمانية يستلزم تبني الانظمة الاوروبية المعاصرة ويظهر ان نجاح الدول الاوروبية آنذاك في الامور العسكرية وفي تطوير انظمتها الاقتصادية رجح كفة الفئة الثانية ، وعليه فقد صارت حركة الاصلاح تستهدف تطبيق الانظمة الاوروبية الحديثة في مجالات الحياة المختلفة وعلى اية حال كانت الاصلاحات الاولى مقتصرة على النواحي العسكرية ثم شملت بعدئذ النواحي المتصلة بالإدارة الحكومية والتعليم [4].

استندت هذه التنظيمات الى مرسومين سلطانيين اساسيين صدر الاول سنة ١٨٣٩ في عهد السلطان عبد المجيد (١٨٣٩-١٨٦١) وعرف باسم منشور كلخانة اي بمعنى (قصر الورد) وصدر المرسوم الثاني سنة ١٨٥٦ وعرف باسم منشور التنظيمات الخيرية (خط شريف همايون) [5] وكانت المعالم الرئيسية لمحاولات الاصلاح والتجديد في الدولة العثمانية تدور حول ثلاث نقاط مهمة اولها : ان اصلاح الدولة يستلزم تبني الانظمة الغربية المعاصرة وبخاصة في المجالين العسكري

والتعليمي ، وثانيهما التوجه بالمجتمع نحو التشكيل العلماني والخروج عن التنظيم الديني للدولة ، اما النقطة الثالثة فهي الاتجاه نحو مركزية السلطة في استانبول [٦].

ازداد الاهتمام بتطوير التعليم في مرحلة التنظيمات وصدر في سنة ١٨٤٥ قانون نادى بمبدأ التعليم المجاني والاجباري وقد ادى هذا القانون الى نتائج ايجابية معروفة رغم انه بقي كغيره من القوانين حبراً على ورق [٧]

وكذلك في السنة التي تليها وتحديداً في آب ١٨٤٦ صدر قانون يعد من اهم تلك القوانين والذي نص على ان تتولى الدولة العثمانية بموجبه الاشراف على التعليم كما تأسست نظارة المدارس العامة " مكاتب عمومية نظارتي " والتي تحولت في السنة التالية الى وزارة المعارف العامة " معارف عمومية نظارتي " [٨]

اذ عملت السلطات العثمانية على تطبيق الاصلاحات في مجال التعليم وقامت بأنشاء معاهد جديدة مستقلة وتركت المعاهد القديمة ولم تفكر في اصلاحها وقامت كذلك بأنشاء المدارس المدنية للهندسة والطب والصناعة والزراعة والتعليم والحقوق والادارة والسياسة والقضاء والتجارة – وكان التعليم فيها كلها باللغة التركية ثم الفرنسية [٩].

كان من ضمن نصوص " خط همايون " هو قبول الطلبة غير المسلمين من رعايا الدولة العثمانية في المدارس الرسمية (بلا فرق ولا تمييز بينهم وبين المسلمين) واعطى البيان الاقليات غير المسلمة الحق في (انشاء مدارس خاصة بهم) ولكنه اشترط ان تكون طرق التدريس واختيار المعلمين تحت مراقبة مجالس المعارف في الولايات المختلفة لتضم اعضاء مسلمين وغير مسلمين [١٠].

اصدرت الدولة العثمانية سلسلة من الاجراءات المؤدية الى نشر التعليم الا ان المشاكل السياسية والعسكرية والمالية التي واجهت الدولة العثمانية آنذاك لم تسمح الا بأنشاء عدد قليل من المدارس ، فعدد المدارس الرشدية مثلاً لم يزد في منتصف القرن التاسع عشر عن (٦) مدارس فقط فيها (٨٧٠) طالباً وهي نتيجة ضئيلة اذا ما قورنت بالخطط التي وضعت لنشر التعليم [١١] ونتيجة لذلك افسح رجال الحكم من المستنيرين

المجال للإرساليات التبشيرية المختلفة في الدولة العثمانية لإنشاء مدارس لها في ولايات الدولة العثمانية ومنها الولايات العراقية [١٢].

خطت وزارة عالي باشا خطوة جديدة في مجال تطوير التعليم في ٢٠ ايلول ١٨٦٩ حين اصدرت قانون المعارف العام "معارف عمومية نظام نامه سي " والذي نشأ بموجبه نظام مدني كامل للتعليم الرسمي الخاضع للدولة مباشرة وقد عالج ذلك القانون موضوعات مختلفة مثل مراحل التعليم وادارته والاشراف عليه ونظام الامتحانات وما الى ذلك [١٣]

على اية حال فأن مجرد اصدار القوانين ليس كافياً ما لم يقترن بالتطبيق العملي وتوفير المتطلبات اللازمة لإصلاح التعليم ومن هنا فان أثر حركة الاصلاحات لم يكن مباشراً في العراق وبما فيه مدينة الموصل لأسباب عديدة لعل في مقدمتها الاهمال من جانب السلطة وعدم توفير الكوادر التعليمية، فضلاً عن الاموال اللازمة لإنشاء "المكاتب " وهو الاسم الذي اطلقه العثمانيون على المدارس الرسمية في حين استخدموا تسمية "المدرسة" للدلالة على المدارس الدينية[١٤].

شهد العقد الاخير من القرن التاسع عشر والعقد الاول من القرن العشرين تأسيس المزيد من المدارس في ولاية الموصل فقد كان للواء الموصل حصة الاسد من مدارس ولاية الموصل (حيث كانت ولاية الموصل تضم ثلاثة الوية وهي: لواء الموصل ولواء كركوك ولواء السليمانية) فقد كان فيها (١٨) مدرسة ابتدائية من مجموع (٣٠) مدرسة ابتدائية كانت موجودة في عموم ولاية الموصل سنة ١٩٠٥ [١٥] وقد رافق التوسع في التعليم الابتدائي الاهتمام بإعداد المعلمين لها وتطلب ذلك تأسيس دار للمعلمين في كل من بغداد والموصل والبصرة سنة ١٩٠٠ [١٦]

كان من اهم الاسباب التي شجعت السلطان على البدء بفكرة تأسيس دار المعلمين في الموصل هو عندما علم ان اهالي الشيخان لهم معتقدات دينية مقفلة وخاصة بهم فاصدر ارادته السنية، بفتح مدارس في منطقة الشيخان والشبك والصارلية ولغرض

اعداد معلمين لهذه المدارس تشكلت "مدرسة الشيخ عدي" لتعليم وتدريس العلوم العالية وقبل فيها خريجو الكتاتيب ثم فتحت دار المعلمين عام ١٨٩٩ [١٧]

كانت مدة الدراسة فيها (٣) سنوات بعد الرشدية ثم اصبحت (٤) سنوات ويدرس فيها الطالب اصول التدريس واللغة التركية والرياضيات والعلوم الطبيعية والتاريخ [١٨] في حين ان دار المعلمين في الموصل لم تلتزم بذلك تماماً ايام السلطان عبد الحميد الثاني وكانت تحتوي على صفين اول وثاني ونظامها لا يجيز قبول اكثر من (١٠) طلاب في هذين الصفين على الدوام وكان يقبل فيها من هم من طبقة العلماء "اي علماء الدين" يدرسون فيها مبادئ بعض العلوم خلال سنتين ثم يمنحون شهادة الدراسة التي تخولهم التعيين بوظيفة معلم في المدارس الابتدائية التي لا تزيد على صفين اول وثاني [١٩] وكان ملاك كل مدرسة يتألف من مدير يعرف بـ "معلم اول" [٢٠] ويقوم بتدريس بعض المواد احياناً مع بقية معلمي المدرسة الذين يكون بينهم ضابط او اكثر لبعض المواد الدراسية[٢١] وفي المدرسة ايضاً (مبصر) واحد او اكثر وظيفته مراقبة حركات الطلبة وافعالهم[٢٢] ومن ضمن ملاكها ايضاً من يقوم بأعمال الخدمة فيها ويشار اليهم بأسم (خدمة) اي عامل نظافة في المدرسة [٢٣]

اما الطلاب فكانوا يعرفون بـ "شاكردان" ومفردها "شاكرد" يعني طالب في اللغة التركية ولكل منهم رقم يعرف به منذ التحاقه بالمدرسة حتى تخرجه منها [٢٤] وقد وضع قانون المعارف العام لسنة ١٨٦٩ تفاصيل بخصوص اداء الامتحانات ونظامها ومسألة عقاب وثواب الطلبة

[٢٥] وكانت جميع مدارس الموصل تحت اشراف دائرة معارف الموصل التي تأسست سنة ١٨٩٤ وقد سبقها بعقد من السنين تأسيس مجلس للمعارف في الموصل سنة ١٨٨٤ [٢٦]

حدد القانون مهام هذه المجالس التي كانت تضم في عضويتها مدير المعارف ومدراء بعض المدارس وبعض الاهالي بالإشراف على تنفيذ الاوامر والتعليمات التي ترد من وزارة المعارف وتدقيق ميزانية المعارف وتفتيش المدارس والعمل على رفع

مستواها وارسال تقرير سنوي الى وزارة المعارف عن احوال التعليم في الولاية [٢٧]وكانت لغة المدرس والتخاطب في المدارس الرسمية هي اللغة التركية التي كانت تعرف بـ "اللسان العثماني" وتدرس بها جميع المواد بما في ذلك مادتي اللغة العربية والعلوم الدينية [٢٨].

الى جانب هذه المدارس الرسمية كانت هناك مدارس خاصة اعتمدت اساليب ومنهاج حديثة في التعليم وهذه المدارس اما مدارس اهلية " private school " (وهي المدارس التي يفتحها ويمولها الافراد والطوائف والجمعيات والشركات التي تعترف بها الدولة وكذلك المدارس التي تفتح لتعليم فن واحد او اكثر او لتدريس اللغات او لتعليم بعض الصناعات فإنها تعد مدارس اهلية او خصوصية)[٢٩] او مدارس اجنبية " foreign school " وهي التي تؤسس وتدار وتستمد اموالها او جزء من اموالها من مصادر اجنبية. وكلا هاتين المدرستين تؤسس وتدار من قبل هيئات غير رسمية تحت اشراف وزارة المعارف[٣٠] واشترط لتأسيسهما الحصول على الرخصة الرسمية من مديرية معارف الولاية على ان يرفق طلب التأسيس بشهادات المعلمين مصدقة من مديرية المعارف وجداول الدروس والكتب المدرسية وذلك لكيلا تطالع في هذه (المدارس) دروس مغايرة للآداب او للسياسة [٣١]

كانت هذه المدارس افضل من المدارس الرسمية في جوانب عديدة ويقبل فيها عدد من الطلاب المسلمين ايضاً [٣٢] ولم تقتصر على الموصل بل انتشرت في العديد من القرى المسيحية في اطراف المدينة اما من حيث الوسائل الانضباطية فقد اجاز القانون معاقبة التلاميذ ببعض العقوبات كالتوبيخ والتأنيب والحرمان من الدروس او الطرد بقرار من مجلس المعارف وحسب ظروف القضية اما الضرب باليد او استعمال الفلقة فيمنع منعاً باتاً ، وكل معلم يقوم بهذا العمل يكون مسؤولاً عن تصرفه هذا [٣٣] مع ذلك فقد كانت عقوبة الجلد (حصير ميدان) موجودة في المدارس فعلاً [٣٤]

اما بالنسبة لمسألة الثواب فقد كان الطالب المواظب المجد الحسن الخلق والرضي السيرة موضع تقدير المدرسة واحترمها وكان هذا التقدير يتدرج الى درجات

تتراوح بين (افرين) اي احسنت او درجة الامتياز ويجري منح الامتياز عادة يوم الخميس من كل اسبوع اثناء الاجتماع الصباحي[٣٥].

لا يكتمل الحديث عن التعليم في هذا الدور دون الاشارة الى ظهور المطابع في الموصل واسهامها في طبع بعض الكتب المدرسية وبالتالي تلبية جزء ولو بسيط من احتياجات الطلبة والمدارس[٣٦] ففي شتاء ١٨٥٧ -١٨٥٨ جلب الاباء الدومنيكان [٣٧] مطبعة بدائية حجرية الى الموصل تقوم بالطباعة بطريقة القوالب وقد استمرت هذه المطبعة بالعمل الى اواسط سنة ١٨٦٠ وقد طبعت لوحات ووسائل ايضاح لتعليم التلاميذ القراءة والخط بالعربية والكلدانية والفرنسية وتمت الطباعة بين تعجب الاتراك والاهالي اذ رأوا الاوراق البيضاء تدخل المطبعة وتخرج مطبوعة فلم يسعهم الا الهتاف : الله اكبر .. الله اكبر!! [٣٨].

تقع هذه المطبعة في محلة الجولاق (منطقة الساعة حالياً) وقد تولت هذه المطبعة طبع عدد كبير من الكتب يزيد على (٥٠٠) كتاب منها كتب دينية ولغوية وتاريخية ومدرسية وبلغات عديدة منها العربية والفرنسية والكلدانية والتركية وكذلك طبع فيها الاباء الدومنيكان نشرات للحروف عربية وكلدانية وسريانية ، وكتاب قراءة عربية مصورة مؤلف من (١٢) صفحة [٣٩] وقد زاد عدد طبعات بعض كتبها على (١٠) مرات [٤٠].

اما مطبعة الكلدان فقد تأسست في سنة ١٨٦٥ بجهود روفائيل المازج في محلة حوش الخان. اما عن مطبعة ولاية الموصل فقد تأسست في عهد الوالي تحسين باشا سنة ١٨٧٥ وقد طبعت فيها الكتب التاريخية والدفاتر والاوراق الرسمية وغير ذلك [٤١].

ثانياً: المدارس الرسمية في الموصل في عهد الاتحاديين:

ان الانقلاب العثماني الذي قامت به جمعية الاتحاد والترقي في ٢٣ تموز١٩٠٨ يعد فاتحة عهد جديد في الدولة العثمانية حيث هيمن فيه الاتحاديون على مقاليد الامور في الدولة العثمانية حتى هزيمتها في الحرب العالمية الاولى اواخر سنة ١٩١٨ وقد رفع الاتحاديون في البداية شعارات الحرية والعدالة والمساواة واكدوا من

ضمن اشياء اخرى على ضرورة العناية بالتعليم والتوسع في انشاء المدارس وكان هذا الامر نابعاً من ادراك الاتحاديين لخطورة التعليم واهميته بالنسبة لتنفيذ مخططهم بخصوص سياسة التتريك [٤٢] وان لم يفصحوا عن ذلك علناً في البداية.

في الحقيقة ان التعليم في الموصل على عهد الاتحاديين شهد بعض التوسع لا سيما على مستوى المدارس الابتدائية الرسمية فقد تأسست عدة مدارس ابتدائية جديدة هي مدرسة الاتحاد والترقي "اتحاد وترقي مكتبي" ومدرسة تطبيقات دار المعلمين ومدرسة دار العرفان في محلة الامام عون الدين ومدرسة دار الادب في محلة الخزرج ومدرسة شمس المعارف [٤٣] كما تـأسست مدرسة ابتدائية في الرشيدية سنة ١٩٠٩ ومدرسة ثانية فيها سنة ١٩١٧ [٤٤]

تذكر سالنامة ولاية الموصل لسنة ١٣٣٠هـ/١٩١١-١٩١٢ اسماء مدارس ابتدائية جديدة لم تكن موجودة في سالنامة ١٣٢٥هـ /١٩٠٧-١٩٠٨ وهذه المدارس هي المدرسة الابتدائية في محلة المياسة ومدرسة كورة باشي ومدرسة شيخ محمد [٤٥]

حظيت مدرسة الاتحاد والترقي الابتدائية (مدرسة الوطن فيما بعد) باهتمام خاص من لدن السلطات في الموصل لأنها كانت ملحقة بفرع جمعية الاتحاد والترقي في المدينة فقد كانت لها بناية خاصة وشعار خاص حيث جعلها الاتحاديون مدرسة نموذجية كاملة الاثاث مستجمعه لوسائل التدريس والايضاح ووحدوا ازياء الطلاب في ثياب عسكرية واتخذوا لهم بنادق صغيرة خاصة بالطلاب الاحداث فكانوا يحملونها ويسيرون في بعض شوارع المدينة على نظام الجندية وينشدون الاناشيد باللغة التركية ، اما معلمو المدرسة فكانوا من اعضاء جمعية الاتحاد والترقي ومن الموظفين الحكوميين وكانوا يلقنون الطلاب الافكار التركية الطورانية والمبادئ الاتحادية [٤٦]

وبهذا كان التعليم الابتدائي موضع اهتمام خاص من لدن الاتحاديين بدلالة اصدارهم في مطلع السنة الدراسية (١٩١٤-١٩١٥) "قانون التدريسات الابتدائي المؤقت" الذي ينظم عملية التدريس في المدارس الابتدائية [٤٧].

الخاتمة:

من خلال هذه الدراسة تبين لنا مدى اهتمام الدولة العثمانية بالجانب التعليمي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى انهيارها حيث اصدرت قوانين وتعليمات ساهمت في تطوير وتحديث التعليم الذي بات مهملا لعدة قرون ولا يواكب التطور أنذاك فقد تم انشاء العديد من المدارس على الطراز الحديث وتعديل المناهج القديمة والذي تجلى واضحا في عهد الاتحاديين.

كان لهذه المدارس دوراً كبيراً في اعداد وتخريج العديد من الكوادر والنخب المتخصصة من اهالي الموصل الذين اصبح لهم فيما بعد دوراً كبيراً في المجتمع فمنهم من علم على التدريس في نفس المدارس التي كان قد تخرج منها، ومنهم من اصبح له دوراً في الحياة السياسية في العراق بعد تأسيس المملكة العرقية عام ١٩٢١ ، فضلاً عن دور البعض منهم في مجال الخدمات الصحية والثقافية والاجتماعية ، وبهذا تكون قد اسهمت مدينة الموصل اسهاماً كبيراً من خلال مدارسها وطلبتها في النهضة العلمية والثقافية في العراق المعاصر .

المراجع

[١] كارل بروكلمان، الاتراك العثمانيون وحضارتهم، ج٢، ترجمة : نبيه فارس ومنير البعلبكي ، (بيروت: ١٩٥٠) ، ص٥٠

[٢] يوسف عز الدين، الشعر العراقي الحديث واثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه، (القاهرة:١٩٦٥)، ص٣؛ ابراهيم الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ط٢، مطبعة المعارف ، (بغداد : ١٩٧٨) ، ص١٠٢

[٣] زكي صالح، مجمل تاريخ العراق في العصر العثماني، معهد الدراسات العربية العالية، (القاهرة: ١٩٦٦)، ص٧٥

[٤] عبد الوهاب القيسي ، "حركة الاصلاح في الدولة العثمانية وتأثيرها في العراق ١٨٣٩-١٨٧٧ " ، مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد ، العدد ٣ ، السنة الرابعة ، كانون الاول ١٩٦٣ ، ص١١١

[٥] ابراهيم خليل احمد ، تطور التعليم الوطني في العراق ١٨٦٩-١٩٣٢ ، ط٢ ، مطبعة جامعة البصرة ، (جامعة البصرة :١٩٨٢) ص ص٣١-٣٢ ؛ علي سلطان ، تاريخ الدولة العثمانية ، مطبعة طرابلس ، (دمشق :١٩٩٠) ، ص٢٩٢ ، ٢٩٨

[٦] احمد ، المصدر السابق ، ص٢٩

[٧] لوتسكي ، تاريخ الاقطار العربية الحديثة ، ترجمة: عفيفة البستاني ، مراجعة : يوري روشين ، (موسكو : ١٩٧١) ، ص١٥١

[٨] خليل علي مراد ، اوضاع التعليم في الموصل منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الاولى ، بحث غير منشور مقدم الى مركز دراسات الموصل في ١١تشرين الثاني١٩٩٨ ، ص ص ١-٢

[٩] الوائلي ، المصدر السابق ، ص ص ٩٩-١٠٠

[١٠] محمد فريد بك المحامي ، تاريخ الدولة العلية العثمانية ، طبعة بالاوفست ، (بيروت :١٩٧٧) ، ص ص٢٥٤-٢٥٦

[١١] Bernard lewis ,The emergence of modern turkey , (London:1962) , p p111-112

[١٢] شفيق جحا، "التنظيمات او حركة الاصلاح في الامبراطورية العثمانية ١٨٥٦-١٨٧٦ " مجلة الابحاث ، السنة ١٨ ، ج٢ ،بيروت ، حزيران ١٩٦٥ ، ص ص١٠٩-١١٠

[١٣] احمد، المصدر السابق ، ص٣٣ ؛ مراد ، المصدر السابق ، ص٢

[١٤]غانم سعيد العبيدي، التعليم الاهلي في العراق بمرحلتيه الابتدائية والثانوية تطوره ومشكلاته ، مطبعة الجمهورية ، (بغداد:١٩٧٠) ، ص٣٥

[١٥] سليمان فيضي، في غمرة النضال، (بغداد :١٩٥٢)، ص ص٥٨-٥٩

[١٦] عبد الرزاق الهلالي، تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني ١٦٣٨ -١٩١٧، شركة الطبع والنشر الاهلية، (بغداد :١٩٥٩)، ص١٨٢

[١٧] حنان عيسى الجبوري، مشكلات ادارة المدارس الثانوية في العراق، مطبعة الارشاد، (بغداد:١٩٧٠) ، ص٧٥

[١٨] احمد، المصدر السابق، ص٤٥

[١٩] عبد المنعم الغلامي ، اسرار الكفاح الوطني في الموصل ١٩٠٨ -١٩٢٥ ، ج١ ، (بغداد :١٩٥٨) ، ص٢٤

[٢٠] المصدر نفسه ، ص٢٩

[٢١] موصل ولايتي سالنامه سي ، سالنامة ولاية الموصل ،وسوف نرمز لها في البحث بـــ ، س. و .م ، ١٣٣٠هـ / ١٩١١، ص١١٧

[٢٢] شمس الدين سامي ، قاموس تركي ، (در سعادت :١٨٩٩)، ص١٢٧٠

[٢٣] س ن م ع ، ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠، ص ص١٥٧٥-١٥٧٦

[٢٤] العمري ، المصدر السابق ، ص ١١

[٢٥] احمد ، المصدر السابق ، ص ص٣٥-٣٦

[٢٦] شذى فيصل رشو العبيدي ، الادارة العثمانية في الموصل في عهد الاتحاديين ١٩٠٨-١٩١٨ ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة الموصل ، ١٩٩٧ ، ص ص٩٥-٩٧

[٢٧] احمد ، المصدر السابق ، ص٣٣

[٢٨] العمري ، المصدر السابق ، ص ص١٣-١٤

[٢٩] دار الكتب والوثائق ، (وسوف اشير لها فيما بعد بـ(د.ك.و))ملفات البلاط الملكي ، المدارس الاميرية ، رقم الملفة ١٨٨٤ / ٣١١، وثيقة ١ ، ص١ ؛ وثيقة ٤ ، ص٥

[٣٠] عبد الغني الدلي (واخرون) ، احوال العراق الاجتماعية والاقتصادية ، ط٣ ، مطبعة الزهراء ، (بغداد:١٩٥٣) ، ص١٩٥

[٣١] احمد ، المصدر السابق ، ص٣٥

[٣٢] ذنون يونس حسين الطائي ، الاتجاهات الاصلاحية في الموصل في اواخر العهد العثماني وحتى تأسيس الحكم الوطني ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة الموصل ، ١٩٩٠ ، ص١٥٩

[٣٣] حنان الجبوري ، المصدر السابق ، ص ص٦٧-٦٨

[٣٤] الهلالي ، المصدر السابق ، ص٢٤١

[٣٥] احمد ، المصدر السابق ، ص٣٥

[٣٦] مراد ، المصدر السابق ، ص٧

[٣٧] دومينِكو : وهو رجل دين اسمه عبد الاحد ، وعبد الاحد تعريب الاسم الاسباني دومينكو "Dominique" ولد في قرية اسبانية فقيرة سنة ١١٠٧م وكان اسمها كاليرويغا "Caleruega" وسكانها عرفوا بالرغم من فقرها بانهم شديدو الاعتزاز بتقاليدهم وتراثهم وقد اشتهروا بالكرم . وكان قد تحمل عبئ الارسالية عند فتحها في الموصل في ١٠كانون الثاني١٧٥٠ اثنان من الاباء الدومنيكان الايطاليين هما فرانسيس توریاني "Francisco Turriani" ودومنيكو كود يليونشيني "Domenico Codeleoncini" وقد ضيفهما رجل من "اسرة ال الجلبي"

[٣٨] بهنام سليم حبابة ، الاباء الدومنيكان في الموصل اخبارهم وخدماتهم من ١٧٥٠ - ٢٠٠٠ ، بحث مطبوع على الالة الكاتبة (الموصل :٢٠٠٠) ، ص٤٠ ؛ ابراهيم خليل احمد ، نشأت الصحافة العربية في الموصل ، ط١ ، (الموصل:١٩٨٢) ، ص٥ ؛ وللباحث صورة كتاب طبع بهذه المطبعة سنة ١٨٥٩ وكان يدرس في المدارس وهو كتاب (خلاصة في اصول النحو) وهو اول كتاب في النحو الصرف العربي يطبع في العراق وعدد صفحاته (١٨٠) صفحة . **انظر (الملحق في نهاية البحث)**

[٣٩] احمد ، مسيرة الاباء الدومنيكان ...، ص٨٤

[٤٠] حبابة ، المصدر السابق ،ص٤٠

[٤١] مراد ، المصدر السابق ، ص٧

[٤٢] فيصل محمد الارحيم ، تطور العراق تحت حكم الاتحاديين ، ١٩٠٨-١٩١٤ ، مطابع الجمهورية ، (الموصل:١٩٧٥) ، ص١٣٠

[٤٣] الغلامي ، المصدر السابق ، ص ص٣٠-٣١ ، ٤٦، ٥٥ ، ٥٧

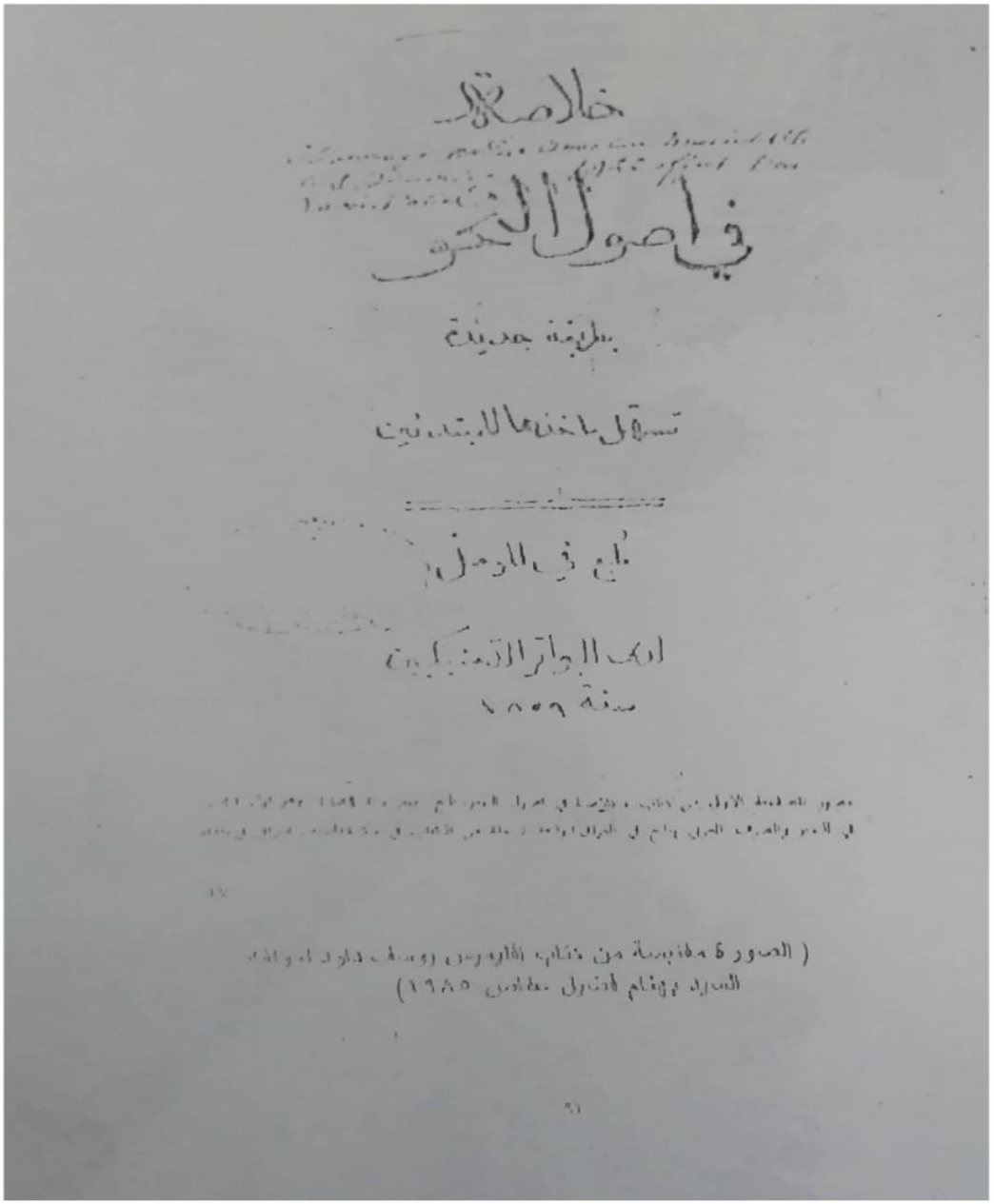
[٤٤] شذى العبيدي، المصدر السابق ، ص ص١٠٧-١٠٨

[٤٥] س و م ، ١٣٣٠هـ / ١٩١١ ، ص١٢٠

[٤٦] الغلامي ، المصدر السابق ، ص٢١

[٤٧] احمد ، تطور التعليم الوطني ...، ص٥٨

ملحق


خلاصة
في اصول الخط
بطريقة جديدة
تسهل على متعلميها الابتدائيين
طبع في الموصل
لدى الآباء الدومنكيين
سنة ١٨٥٩

(الصورة مقتبسة من كتاب الآباء الدومنكيين في العراق ١٨٥٠-١٩٥٠)
(للمؤلف يوسف حبي الدومنكي ١٩٨٥)

أبحاث

تحولات الخطاب الديني المصاحبة لعصر الصناعة

الأستاذ الباحث

ابراهيم خرايبة

Received :20 / 4 / 2026
Revised: 5 / 5 / 2026
Accepted: 15 / 5 / 2026
Published: 1 / 7 / 2026

ابراهيم غرايبة
باحث في مركز الدراسات الاستراتيجية
الجامعة الأردنية
gharaibeh48@gmail.com

تحولات الخطاب الديني المصاحبة لعصر الصناعة

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل التحولات الكبرى في الخطاب الديني منذ القرن السابع عشر حتى القرن الحادي والعشرين، من خلال مقاربة سوسيولوجية مقارنة تربط بين التحولات التاريخية والأنماط الخطابية. تنطلق الدراسة من فرضية أن الدين لم يتراجع في الحداثة، بل تحوّل من نظام مؤسسي مغلق إلى خطاب متعدد ومتغير، يُعاد إنتاجه في سياقات اجتماعية مختلفة .كما تقدم تطبيقًا تحليليًا على العالم العربي، بوصفه نموذجًا معاصرًا لتنازع الخطابات الدينية.

وتخلص الدراسة إلى أن الخطاب الديني في العصر الحديث لا يمكن فهمه بوصفه منظومة عقائدية ثابتة، بل بوصفه حقلًا خطابيًا يتشكل عبر الصراع بين الفاعلين الاجتماعيين، ويتداخل مع السلطة والهوية والتكنولوجيا.

Abstarct

This study aims to analyze the major transformations in religious discourse from the seventeenth century to the twenty-first century through a comparative sociological approach that links historical shifts to patterns of discourse. It proceeds from the hypothesis that religion has not declined under modernity; rather, it has been transformed from a closed institutional system into a plural and

dynamic discourse, continually reproduced within diverse social contexts. The study further offers an analytical application to the Arab world, considered as a contemporary case of contestation among religious discourses.

The study concludes that religious discourse in the modern era cannot be understood as a fixed doctrinal system, but rather as a discursive field shaped through the struggles of social actors, intersecting with structures of power, formations of identity, and the dynamics of technology.

المقدمة

شهد الدين في العصر الحديث تحولات عميقة لم تقتصر على مستوى العقيدة، بل امتدت إلى بنيته الخطابية ووظيفته الاجتماعية. فبدل أن يكون الدين نظامًا موحدًا ومهيمنًا، أصبح فضاءً تعدديًا تتنافس داخله خطابات متعددة على إنتاج المعنى. تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن السؤال التالي: ما هي أنماط هذا التحول عبر التاريخ الحديث؟

شهد القرن السادس عشر ظهور البروتستنتية المسيحية التي يتبعها اليوم حوالي ثمانمائة مليون مسيحي، وشهد القرنان السابع عشر والثامن عشر تفكك السلطة الكنسية، وظهور جماعات بروتستانتية (الكويكرز، المعمدانيون، الميثودية)، مما أدى إلى نشأة الفردانية الدينية، وتحرير النص، والتعدد الخطابي

وظهرت في القرن التاسع عشر جماعات دينية جديدة مختلفة كثيرا عن سياقها الأصلي، مثل المورمونية، والبهائية والقاديانية

الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية تاريخية

يُعدّ الدين من أكثر الظواهر الاجتماعية تعقيدًا واستمرارية في التاريخ الإنساني، إذ لا يمكن اختزاله في بعد عقائدي أو ميتافيزيقي صرف، بل يتعين فهمه ضمن شبكة مركبة من العلاقات الاجتماعية والرمزية والسياسية والاقتصادية. وقد أسّس علم الاجتماع الكلاسيكي، منذ أعمال إميل دوركايم وماكس فيبر، إطارًا نظريًا متينًا لتحليل الدين بوصفه مؤسسة اجتماعية تُنتج المعنى، وتعيد إنتاج النظام الاجتماعي، وتوجّه الفعل الإنساني في سياقات تاريخية محددة.

يرى دوركايم أن الدين يمثل «نظامًا موحدًا من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالأشياء المقدسة»، وأن وظيفته الأساسية تكمن في بناء التضامن الاجتماعي وتشكيل الجماعة الأخلاقية. وبذلك، لا يكون الدين مجرد علاقة فردية بين الإنسان والمقدس، بل إطارًا جماعيًا يحدد الحدود الرمزية بين المقدس والدنيوي، ويعيد إنتاج هوية الجماعة. في المقابل، يركّز فيبر على البعد الذاتي والمعنوي للدين، معتبرًا أن الأفكار الدينية تلعب دورًا حاسمًا في توجيه السلوك الاقتصادي والاجتماعي، كما يظهر في تحليله الشهير للأخلاق البروتستانتية وعلاقتها بنشأة الرأسمالية.

ويقدم اريك فروم تحليلًا يربط الدين بالحاجات الوجودية للإنسان، مثل الحاجة إلى الانتماء، والمعنى، والتوجيه. ويرى أن الإنسان في المجتمعات الحديثة يعاني من "الاغتراب"، نتيجة فقدان الروابط التقليدية، مما يدفعه إلى البحث عن بدائل توفر له الأمان والمعنى. ويُميز فروم بين نوعين من الدين: دين سلطوي ودين إنساني . يقول فروم: "الإنسان لا يمكنه العيش دون إطار للمعنى، وإذا لم يجده في الدين التقليدي، فإنه سيخلقه في أشكال جديدة"[1].

لقد دخلت المجتمعات الإنسانية منذ القرن السابع عشر في مرحلة تحولات عميقة ارتبطت بما يُعرف بالحداثة، والتي شملت صعود الدولة القومية، وتوسع السوق، والعقلنة، وتزايد الفردانية. وقد دفعت هذه التحولات علماء الاجتماع إلى التساؤل حول مصير الدين في ظل هذا التحول.

طرح ماكس فيبر مفهوم "نزع السحر عن العالم" لوصف التحول من عالم مشبع بالمعنى المقدس إلى عالم عقلاني منظم بقوانين علمية. غير أن هذا التصور لم يتحقق بشكل كامل، إذ أظهرت الدراسات اللاحقة أن الدين لم يختفِ، بل أعاد تشكيل نفسه في صور جديدة تتناسب مع شروط الحداثة.

في هذا السياق، يمكن فهم الجماعات الدينية الجديدة بوصفها تعبيرًا عن أزمة الحداثة ذاتها. فالحداثة، رغم نجاحها في تنظيم الاقتصاد والسياسة، لم تستطع أن تقدم إطارًا وجوديًا شاملًا للمعنى، الأمر الذي أدى إلى ظهور جماعات دينية جديدة تسعى إلى ملء هذا الفراغ.

فضاء المعنى وتحول الدين إلى مجال تنافسي

يُعد مفهوم "فضاء المعنى" من المفاهيم التحليلية الحديثة التي تساعد في فهم الدين في السياق المعاصر. ويشير هذا المفهوم إلى أن المعنى لم يعد حقلا ثابتًا تحتكره المؤسسات الدينية التقليدية، بل أصبح مجالًا للتنافس بين فاعلين متعددين، يشمل الدين، والعلم، والفلسفة، وعلم النفس، والثقافة الشعبية.

في المجتمعات التقليدية، كان الدين يشكل المصدر المركزي للمعنى، ويوفر إجابات نهائية للأسئلة الوجودية. أما في المجتمعات الحديثة، فقد تفتت هذا الاحتكار، وأصبح الفرد يختار بين مصادر متعددة، ما أدى إلى نشوء "فصاء روحي" تتنافس فيه الأديان والتيارات الفكرية. هكذا فإن الأديان الجديدة والجماعات الدينية الجديدة تمثل استجابة طبيعية لتحولات الحداثة.

الإصلاح الديني في عالم المسيحية

يمثل القرنان السابع عشر والثامن عشر مرحلة حاسمة في تاريخ الدين المسيحي، لأنها أسست لتحول عميق في بنية التدين نفسه. ففي هذه المرحلة، لم يعد الدين إطارًا مؤسسيًا موحدًا تحت سلطة الكنيسة، بل بدأ يتحول إلى فضاء تعددي تتشكل داخله جماعات دينية

متعددة، تختلف في تأويل النصوص، وفي أنماط الممارسة، وفي تصور العلاقة بين الإنسان والله.

لقد كانت الإصلاحات البروتستانتية في القرن السادس عشر قد فتحت الباب لهذا التحول، حيث ظهرت جماعات دينية جديدة داخل الإطار المسيحي، لم تدّعِ تأسيس دين جديد، لكنها أعادت تعريف الدين من الداخل. ويكمن جوهر هذا التحول في انتقال مركز الثقل من الكنيسة بوصفها وسيطًا للنعمة إلى الفرد بوصفه فاعلًا دينيًا مباشرًا

جاءت هذه التحولات في سياق تاريخي مضطرب، تميز بالحروب الدينية في أوروبا، والصراعات بين الكاثوليك والبروتستانت، وتزايد النزعات الفردية المرتبطة بصعود البرجوازية، وتوسع التعليم، وانتشار الطباعة. وقد أدى هذا السياق إلى تقويض احتكار الكنيسة للحقيقة الدينية، وفتح المجال أمام تعددية التأويل. يشير المؤرخ إيان هازلت إلى أ ن "القرن السابع عشر لم يكن مجرد امتداد للإصلاح، بل كان لحظة تفكك للسلطة الدينية المركزية، حيث أصبح الإيمان موضوعًا للنقاش والاختيار، لا للفرض".[2] هذا التحول مهّد لظهور جماعات دينية جديدة، لا تنفصل عن المسيحية، لكنها تعيد تشكيلها من الداخل.

يمكن فهم هذه التحولات حسب ماكس فيبر بوصفها جزءًا من عملية "العقلنة"، حيث يتم تقليص العناصر الغامضة في الدين، وإعادة تنظيمه في إطار أكثر وضوحًا وانضباطًا. غير أن هذه العقلنة لا تؤدي إلى تراجع الدين، بل إلى تحوله إلى أشكال جديدة. يمكن القول إن هذه المرحلة تمثل انتقالًا من دين مؤسسي مغلق إلى خطاب ديني متعدد، مفتوح، قابل للتأويل. يشير بيتر بيرغر إلى أن "الحداثة لا تزيل الدين، بل تفتح المجال أمام تعددية دينية غير مسبوقة، حيث يصبح الإيمان خيارًا، ويمكن أن يُعاد إنتاجه بطرق متعددة" [3]

الكويكرز :الدين بوصفه تجربة داخلية

ظهرت جماعة الكويكرز عام ١٦٤٧ على يد جورج فوكس، في سياق اجتماعي وديني متوتر في إنجلترا. وقد قامت هذه الحركة على فكرة مركزية مفادها أن الإنسان يمكنه أن يتصل بالله مباشرة، دون حاجة إلى وساطة كهنوتية أو طقوس رسمية. وفي وصفه لهذه التجربة، كتب جورج فوكس: "وجدت أن هناك شيئًا في الإنسان يمكن أن يستجيب مباشرة لله، دون حاجة إلى معلم خارجي، وأن هذا النور هو الذي يقود إلى الحقيقة"[4] يمثل هذا التصور تحولًا جذريًا في فهم الدين، حيث يصبح الإيمان تجربة ذاتية، لا مؤسسة خارجية. ومن الناحية السوسيولوجية، يمكن اعتبار الكويكرز بداية ما يمكن تسميته:

المعمدانيون ـــ حرية الاختيار والإيمان الواعي

ظهرت جماعات المعمدانيين في القرن السابع عشر، مؤكدة على فكرة أن الإيمان لا يكون صحيحًا إلا إذا كان ناتجًا عن اختيار واعي ولذلك، رفضوا تعميد الأطفال، واعتبروا أن التعميد يجب أن يكون فعلًا إراديًا يعبر عن إيمان شخصي. وقد كان لهذا الموقف أبعاد عميقة، إذ لم يكن مجرد اختلاف طقوسي، بل كان إعلانًا لمبدأ جديد: الدين لا يُورث، بل يُختار. يلاحظ الباحث ويليام بريك أن "المعمدانيين أسسوا لفكرة أن الحرية الدينية ليست مجرد حق سياسي، بل شرط أساسي للإيمان نفسه"[5] هذا التصور يعكس انتقال الدين من إطار جماعي مفروض إلى تجربة فردية قائمة على الاختيار.

الميثودية ـــ الدين بوصفه أخلاقًا وحياة اجتماعية

ظهرت الجماعة الميثودية في القرن الثامن عشر، بقيادة جون ويسلي، بوصفها محاولة لإصلاح الكنيسة الأنجليكانية من الداخل. وقد ركزت هذه الحركة على الانضباط الأخلاقي، والعمل الاجتماعي، والتجربة الدينية الشخصية.

لم تسعَ الميثودية إلى الانفصال عن الكنيسة، بل إلى إحيائها، لكنها في الواقع ساهمت في تعميق التعدد داخل المسيحية. يقول جون ويسلي: "الدين ليس مجرد عقيدة تُؤمن، بل

حياة تُعاش، وأعمال تُمارس، ومحبة تُترجم إلى فعل".[6] يمثل هذا التصور انتقالًا آخر في فهم الدين، حيث يصبح الإيمان مرتبطًا بالسلوك الاجتماعي، لا فقط بالاعتقاد.

المورمونية

ظهرت المورمونية في الولايات المتحدة عام ١٨٣٠ على يد جوزيف سميث، الذي أعلن أنه تلقى وحيًا إلهيًا، وأصدر نصًا جديدًا هو "كتاب مورمون"، بوصفه مكملًا للكتاب المقدس. قدمت هذه الحركة تاريخًا دينيًا جديدًا، وتصورًا مختلفًا للوحي، وتنظيمًا جماعيًا قويًا. يقول جان شيبرد: "المورمونية تمثل لحظة جذرية في التاريخ الديني، حيث لم يعد الوحي محصورًا في الماضي، بل أصبح حدثًا ممكنًا في الحاضر"[7]

شهود يهوه ـــ إعادة تفسير الزمن والنهاية

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ظهرت حركة شهود يهوه بقيادة تشارلز تاز راسل، التي ركزت على التفسير الحرفي للكتاب المقدس، وفكرة نهاية العالم، وإعادة تعريف الزمن الديني. قدمت هذه الجماعة تصورًا جديدًا للتاريخ، يقوم على انتظار الخلاص القريب، وهذا يعكس تحولًا في وظيفة الدين، حيث يصبح وسيلة لفهم الزمن، لا فقط لتنظيم الحياة.

البهائية ـــ الدين بوصفه خطابًا عالميًا

ظهر الدين البهائي في السياق الإسلامي-الفارسي على يد بهاء الله في منتصف القرن التاسع عشر، مقدمًا تصورًا جديدًا للدين يقوم على وحدة الأديان، ووحدة الإنسانية، والتقدم الروحي.

مثّلت البهائية نموذجًا فريدًا، حيث لم تسعَ إلى بناء جماعة مغلقة، بل إلى تقديم خطاب ديني عالمي يتجاوز الحدود الثقافية والدينية. يشير خوان كول إلى أن "البهائية تمثل أول محاولة ناجحة لبناء دين عالمي حديث، يتجاوز الانقسامات التقليدية، ويخاطب الإنسانية ككل"[8]

القارة الهندية ـــ تشكّل الأديان والجماعات الدينية الحديثة في سياق الاستعمار والتحول الاجتماعي

شهدت القارة الهندية منذ القرن السابع عشر تحولات تاريخية عميقة أعادت تشكيل بنيتها السياسية والاجتماعية والدينية، وكان لهذه التحولات أثر مباشر في ظهور أنماط جديدة من التدين والحركات الدينية. فقد أدى تراجع الإمبراطورية المغولية وصعود القوى الاستعمارية الأوروبية، وعلى رأسها النفوذ البريطاني، إلى تفكيك البنى التقليدية التي كانت تنظّم الحياة الدينية والاجتماعية، وفتح المجال أمام إعادة تعريف الدين بوصفه عنصرًا مركزيًا في بناء الهوية الفردية والجماعية.

في هذا السياق، لم يعد الدين مجرد منظومة شعائرية أو تراثية، بل أصبح مجالًا للصراع الفكري، وأداة لإعادة بناء الذات الثقافية في مواجهة التحديات الاستعمارية. فقد فرض الاحتكاك بالغرب، من خلال التعليم الحديث والتبشير المسيحي والإدارة الاستعمارية، ضغطًا معرفيًا وأخلاقيًا على التقاليد الدينية الهندية، مما دفع النخب الفكرية والدينية إلى إعادة تأويل الدين، إما من خلال إصلاحه وتحديثه، أو من خلال العودة إلى أصوله الأولى وتأكيد نقائه.

وقد تجلّت هذه الديناميات في ظهور عدد من الحركات الإصلاحية التي سعت إلى إعادة صياغة الهندوسية بما يتناسب مع شروط الحداثة. ففي عام ١٨٢٨، أسس راجا رام موهان روي حركة البراهمو ساماج، التي مثّلت محاولة مبكرة لإعادة بناء الدين على أسس عقلانية وأخلاقية. وقد دعت هذه الحركة إلى نبذ التعدد الطقوسي المعقد، والتأكيد على التوحيد، وإعادة قراءة النصوص الدينية في ضوء العقل، متأثرة في ذلك بالفكر التنويري الأوروبي[9]. يمكن بمنظور سوسيولوجي وصف هذه الحركة تعبيرًا عن انتقال الدين من بنية طقوسية جماعية إلى بنية أخلاقية عقلانية، حيث يصبح الإيمان مسألة وعي فردي لا مجرد انتماء تقليدي.

وفي اتجاه مختلف، ظهرت حركة آريا ساماج عام ١٨٧٥ على يد دايانداندا ساراسواتي، التي تبنّت موقفًا أكثر تشددًا تجاه الحداثة، إذ دعت إلى العودة إلى النصوص الفيدية بوصفها المصدر الأصلي للحقيقة الدينية، ورفضت ما اعتبرته انحرافات وبدعًا تراكمت عبر التاريخ.[10] وقد ارتبطت هذه الحركة بتصاعد النزعة القومية الهندوسية، حيث أصبح الدين أداة لإعادة بناء الهوية الجماعية في مواجهة الاستعمار، وهو ما يكشف عن تحول الدين من مجال روحي إلى إطار سياسي وثقافي.

وظهرت السيخية بوصفها نموذجًا مهمًا لتحول الدين إلى هوية سياسية. فرغم أن جذورها تعود إلى القرن الخامس عشر مع غورو ناناك، فإنها شهدت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عملية إعادة تشكّل عميقة، حيث تحولت من حركة روحية إلى جماعة منظمة ذات طابع عسكري وسياسي. وقد جاء هذا التحول استجابة للظروف التاريخية التي فرضت على السيخ الدفاع عن وجودهم في ظل انهيار السلطة المركزية، مما أدى إلى تبلورهم كجماعة دينية-قومية ذات مؤسسات واضحة وهوية مميزة.[11]

ومع نهاية القرن التاسع عشر، بدأت تظهر اتجاهات جديدة في التدين الهندي تتجاوز الإطار المحلي، وتتجه نحو العالمية. وقد كان لكل من راماكريشنا وتلميذه سوامي فيفيكاناندا دور محوري في هذا التحول، حيث قدّما الهندوسية بوصفها فلسفة روحية عالمية، قادرة على مخاطبة الإنسان الحديث بغض النظر عن خلفيته الثقافية. وقد أسس فيفيكاناندا حركة راماكريشنا ميشن، التي ساهمت في نشر هذا التصور عالميًا، وفتحت المجال أمام إعادة تعريف الدين بوصفه تجربة داخلية فردية، لا مجرد نظام تقليدي مغلق[12]

وفي القرن العشرين، أخذ هذا الاتجاه بعدًا أكثر وضوحًا مع ظهور حركات دينية عالمية، من أبرزها حركة هاري كريشنا التي أسسها بهكتيفيدانتا سوامي برابهوبادا عام ١٩٦٦. وقد تميزت هذه الحركة بقدرتها على التكيف مع السياقات الغربية، واستخدامها أدوات الإعلام والتنظيم الحديث، مما جعلها مثالًا واضحًا على تحول الدين إلى فاعل في "فضاء

المعنى" العالمي، حيث لم يعد الدين مرتبطًا بجغرافيا محددة، بل أصبح قابلًا للتصدير وإعادة التشكيل.

وفي السياق ذاته، شهدت الهند انتشارًا لـ الدين البهائي، الذي قدّم نموذجًا مختلفًا للدين الحديث، قائمًا على فكرة وحدة الأديان ووحدة الإنسانية. وقد وجدت البهائية في الهند بيئة مناسبة للانتشار، نظرًا للتعددية الدينية والثقافية التي تميز المجتمع الهندي، مما يعكس قدرة هذا المجتمع على استيعاب أشكال مختلفة من التدين دون صراع بنيوي حاد.

إن ما يميز الحالة الهندية هو قدرتها على الجمع بين الاستمرارية والتغيير، حيث لا يتم استبدال التقاليد القديمة، بل إعادة تأويلها ودمجها في أشكال جديدة من التدين. وبهذا المعنى، فإن الأديان والجماعات الدينية التي ظهرت في الهند منذ القرن السابع عشر لا يمكن فهمها بوصفها قطيعة مع الماضي، بل بوصفها امتدادًا متحولًا له، يعكس تفاعل المجتمع مع تحديات الحداثة والاستعمار والعولمة .

التحولات الدينية في الصين

تشكل في الصين فضاء ديني محكوم بعلاقة معقدة بين السلطة السياسية والتقاليد الروحية. فقد ظل الدين عبر تاريخ طويل، جزءًا من النظام الاجتماعي والأخلاقي المرتبط بالدولة الإمبراطورية، وليس مؤسسة مستقلة عنها. في السياق التقليدي، لم تكن الصين تعرف "دينًا واحدًا" بل كانت تقوم على تداخل ثلاث منظومات فكرية وروحية رئيسية: الكونفوشيوسية، والبوذية، والطاوية. وقد شكّلت هذه المنظومات ما يشبه "نظامًا متكاملًا للمعنى"، حيث تؤدي كل منها وظيفة مختلفة في تنظيم الحياة الاجتماعية والأخلاقية والروحية. غير أن هذا التوازن بدأ يتعرض للاهتزاز مع نهاية عهد أسرة مينغ وبداية أسرة تشينغ في القرن السابع عشر، حيث ظهرت بوادر تفكك في البنية الاجتماعية والسياسية.

ومع دخول القرن التاسع عشر، وتزايد الضغوط الخارجية الناتجة عن التدخل الغربي، بدأت هذه البنية التقليدية في الانهيار، مما أفسح المجال لظهور حركات دينية جديدة اتخذت في كثير من الأحيان طابعًا خلاصيًا أو ثوريًا. ولم تكن هذه الحركات مجرد تعبيرات روحية، بل كانت أيضًا استجابات اجتماعية وسياسية لأزمات عميقة، شملت الفقر، وعدم الاستقرار، وفقدان الشرعية السياسية.

يمكن تلخيص تطور الدين في الصين منذ القرن السابع عشر في ثلاث

مراحل رئيسية:

١ .مرحلة التوازن التقليدي بين التقاليد الثلاثة

٢ .مرحلة الحركات الخلاصية والتمردات الدينية

٣ .مرحلة السيطرة الشيوعية وإعادة تشكل الدين

تُعد حركة "تايبينغ"من أبرز هذه الحركات، حيث قادها هونغ شيوتشوان في منتصف القرن التاسع عشر، معلنًا نفسه أخًا ليسوع المسيح، ومؤسسًا لما عُرف بـ "مملكة السلام السماوي". وقد مثّلت هذه الحركة مثالًا واضحًا على تداخل الدين بالسياسة، حيث لم تقتصر على الدعوة الروحية، بل سعت إلى إقامة نظام اجتماعي جديد قائم على المساواة والعدالة.

وفي وصفه لهذه الحركة، يشير المؤرخ جوناثان سبنس إلى أن "حركة تايبينغ لم تكن مجرد تمرد سياسي، بل كانت محاولة لإعادة بناء العالم وفق رؤية دينية شاملة، حيث امتزجت المعتقدات المسيحية بالتقاليد الصينية في مشروع طوباوي جذري".[13] وقد أدت حركة تايبينغ إلى واحدة من أكثر الحروب دموية في التاريخ، حيث قُتل ملايين الأشخاص، مما يعكس خطورة الدين عندما يتحول إلى أداة للتغيير السياسي الجذري.

إلى جانب تايبينغ، ظهرت حركات أخرى مثل حركة "اللوتس الأبيض"، التي مثّلت نموذجًا للحركات الدينية السرية التي تنتشر بين الطبقات الشعبية. وقد جمعت هذه الحركة بين عناصر بوذية ومسيحية شعبية، وقدّمت رؤية خلاصية تقوم على فكرة نهاية العالم وظهور نظام جديد أكثر عدالة. يلاحظ المؤرخ فيليب كون أن "الحركات الدينية السرية في الصين كانت تمثل لغة رمزية للاحتجاج الاجتماعي، حيث يُترجم الظلم الاقتصادي والسياسي إلى خطاب ديني عن الخلاص والنهاية"[14] وهذا يوضح أن الدين في الصين لم يكن مجرد تعبير عن الإيمان، بل كان أيضًا وسيلة للتعبير عن التوترات الاجتماعية، خاصة في ظل غياب قنوات سياسية للتعبير.

ومع قيام الثورة الشيوعية عام ١٩٤٩، دخلت الصين مرحلة جديدة في علاقتها مع الدين، حيث سعت الدولة إلى إخضاع الدين لسيطرتها. وقد تم إغلاق العديد من المؤسسات الدينية، وتقييد الأنشطة الروحية، وإعادة تعريف الدين بوصفه ظاهرة يجب تنظيمها أو احتواؤها. غير أن هذا القمع لم يؤدِّ إلى اختفاء الدين، بل إلى تحوله إلى أشكال جديدة، غالبًا ما تكون غير رسمية أو شبه سرية. وقد ظهرت في هذا السياق حركات روحية حديثة تجمع بين التأمل، والطاقة، والأخلاق، ومن أبرزها حركة فالون غونغ.

تأسست حركة فالون غونغ في تسعينيات القرن العشرين على يد لي هونغتشي، وقدّمت نفسها بوصفها نظامًا للتزكية الروحية يعتمد على تمارين جسدية وتعاليم أخلاقية. وقد انتشرت بسرعة كبيرة، مستفيدة من الفراغ الروحي الذي خلّفه النظام الشيوعي، ومن حاجة الأفراد إلى معنى يتجاوز الإطار المادي. يقول ديفيد بالمر: "فالون غونغ ليست مجرد ممارسة روحية، بل تعبير عن عودة الدين في مجتمع حاول طرده، وهي تكشف عن حدود المشروع العلماني عندما يفشل في تلبية الحاجات الوجودية للأفراد".[15] وقد دخلت هذه الحركة في صراع حاد مع الدولة الصينية، التي اعتبرتها تهديدًا سياسيًا، مما أدى إلى حظرها وملاحقة أتباعها.

اليابان - بين التصنيع والقلق الوجودي

تُعد اليابان من أكثر المجتمعات التي شهدت إنتاجًا كثيفًا لما يُعرف بـ "الأديان الجديدة " (New Religions)، خاصة منذ القرن التاسع عشر. ويعود ذلك إلى تلاقي مجموعة من العوامل من أهمها: التحول السريع نحو التصنيع، وإعادة بناء الدولة، والتفكك النسبي للبنى التقليدية.

قبل عصر التحديث، كان النظام الديني في اليابان يقوم على تداخل بين الشنتو والبوذية، حيث لم يكن هناك فصل حاد بين الدين والحياة اليومية، بل كانت الممارسات الدينية جزءًا من النظام الاجتماعي والثقافي. غير أن هذا التوازن بدأ يتغير جذريًا مع إصلاحات ميجي (Meiji Restoration) في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، التي هدفت إلى تحديث اليابان على النمط الغربي، وإعادة بناء الدولة المركزية.

في هذا السياق، سعت الدولة إلى إعادة تنظيم المجال الديني، فعملت على تعزيز الشنتو بوصفه دينًا وطنيًا مرتبطًا بالإمبراطور، وفصلته عن البوذية، مما أدى إلى إعادة تشكيل الهوية الدينية في اليابان. وقد خلق هذا التدخل الرسمي في الدين فراغًا روحيًا لدى قطاعات واسعة من المجتمع، خاصة في ظل التحولات الاجتماعية السريعة الناتجة عن التصنيع والهجرة إلى المدن.

في ظل هذه التحولات، ظهرت مجموعة من الحركات الدينية الجديدة التي حاولت تقديم إجابات للقلق الوجودي الذي رافق الحداثة. ومن أبرز هذه الحركات "تينريكيو" التي أسستها ناكاياما ميكي في القرن التاسع عشر، وقدّمت تصورًا دينيًا يقوم على فكرة "الحياة المفرحة" بوصفها الهدف النهائي للإنسان.

استقطبت هذه الجماعة أعدادًا كبيرة من الأتباع، خاصة من الطبقات الشعبية التي عانت من آثار التحول الاقتصادي والاجتماعي. وفي تحليل لهذه الظاهرة، يشير الباحث إيان ريدر إلى أن: "الأديان الجديدة في اليابان لم تنشأ من فراغ، بل كانت استجابة مباشرة لمعاناة اجتماعية حقيقية، حيث قدمت هذه الحركات معنى جديدًا للحياة في عالم فقد توازنه التقليدي"[16]

إلى جانب تينريكيو، ظهرت حركات أخرى مثل كونكوكيو، التي ركزت على العلاقة المباشرة بين الإنسان والإله، دون وساطة مؤسسية معقدة. وقد مثّلت هذه الحركات تحولًا نحو فردنة الدين، حيث أصبح الإيمان تجربة شخصية مرتبطة بالحياة اليومية، وليس مجرد التزام طقوسي.

ومع دخول القرن العشرين، أخذت هذه الحركات بعدًا أكثر تنظيمًا، حيث ظهرت مؤسسات دينية كبيرة ذات هياكل إدارية معقدة، ومن أبرزها جماعة "سوكا غاكاي"، التي نشأت في سياق بوذي.

تميزت سوكا غاكاي بقدرتها على تنظيم أتباعها بشكل فعال، واستخدام وسائل الإعلام الحديثة، والانخراط في العمل السياسي. وهنا يتحول الدين من تجربة روحية إلى فاعل اجتماعي وسياسي منظم.

في هذا السياق، يمكن فهم الأديان الجديدة في اليابان بوصفها جزءًا من عملية "إنتاج المعنى"، حيث يتم إنتاج أنظمة دينية تتناسب مع متطلبات المجتمع الصناعي. فكما تنتج المصانع السلع، تنتج هذه الجماعات "معاني" تقدم للأفراد شعورًا بالانتماء والاستقرار في عالم متغير. تقول هيلين هاردكر: "الأديان الجديدة في اليابان تعمل كأنظمة متكاملة لإدارة الحياة، حيث تقدم للأفراد ليس فقط إجابات روحية، بل أيضًا شبكات دعم اجتماعي وتنظيمًا يوميًا للحياة"[17]

غير أن هذا النموذج لم يكن خاليًا من التوترات، فقد شهدت اليابان في أواخر القرن العشرين ظهور حركات دينية متطرفة، أبرزها حركة أوم شينريكيو، التي أسسها شوكو أساهارا، والتي قامت بهجوم غاز السارين في مترو طوكيو عام ١٩٩٥. يقول إيان ريدر: "أوم شينريكيو تمثل الوجه المظلم للأديان الجديدة، حيث يمكن أن تتحول الكاريزما الدينية إلى أداة للسيطرة والتدمير عندما تنفصل عن الضوابط الاجتماعية".[18] هذا الحدث يكشف عن المخاطر الكامنة في بعض أشكال التدين الحديث، خاصة عندما تتقاطع مع الأزمات النفسية والاجتماعية.

من خلال هذا العرض، يمكن القول إن اليابان تمثل نموذجًا خاصًا في "فضاء المعنى" حيث يتم إنتاج الدين في إطار مؤسسي حديث، يتسم بالكفاءة والتنظيم. ويختلف هذا النموذج عن الهند، حيث يسود التعدد المفتوح، وعن الصين، حيث يخضع الدين لرقابة الدولة.

يمكن تمييز ثلاث خصائص رئيسية:

١ .التنظيم المؤسسي العالي

٢ .التكيف مع الحداثة

٣ .الجمع بين الروحي والاجتماعي

وهذا يجعل من اليابان حالة نموذجية لفهم كيف يمكن للدين أن يتكيف مع المجتمع الصناعي دون أن يفقد وظيفته الأساسية في إنتاج المعنى. في ضوء ذلك، يمكن تفسير انتشار الأديان الجديدة في اليابان بوصفه نتيجة مباشرة لما يمكن تسميته "أزمة المعنى في المجتمع الصناعي". فمع تفكك الروابط التقليدية، وتزايد الضغوط الاقتصادية، يبحث الأفراد عن بدائل توفر لهم الاستقرار النفسي والاجتماعي، وهو ما تقدمه هذه الحركات.

الدين والهوية والتحولات الحديثة في كوريا وفيتنام

كان الخطاب الديني في كوريا وفيتنام أداة لإعادة بناء الهوية في سياق الاستعمار والتحول القومي. ففي هاتين الحالتين، لم يكن ظهور الأديان الجديدة مجرد استجابة روحية لأزمة المعنى، بل كان أيضًا فعلًا تاريخيًا مرتبطًا بالصراع على الهوية، والاستقلال، وإعادة تعريف الذات الجماعية. فقد شهدت كوريا وفيتنام، منذ القرن التاسع عشر، تدخلات استعمارية وضغوطًا خارجية (الصين، اليابان، فرنسا، ثم الحرب الباردة)، ما أدى إلى زعزعة البنى التقليدية، وخلق حالة من القلق الوجودي والسياسي. وفي هذا السياق، ظهرت حركات دينية جديدة سعت إلى تقديم معنى شامل يربط بين الروحي والقومي، ويعيد بناء الإنسان والمجتمع في آن واحد.

، تُعد حركة "تشوندوغيو في كوريا من أبرز التعبيرات عن هذا النمط من التدين. وقد نشأت هذه الحركة من تطور حركة دونغهاك (Donghak) في القرن التاسع عشر، التي أسسها تشوي جي-وو في سياق مقاومة النفوذ الأجنبي والاضطرابات الاجتماعية. قامت هذه الحركة على فكرة محورية مفادها أن "الإنسان يحمل الإله في داخله"، وهي فكرة تجمع بين عناصر الكونفوشيوسية والبوذية والتقاليد الشعبية، وتعيد صياغتها في إطار جديد يركز على الكرامة الإنسانية والمساواة. يقول الباحث كارتر إيكرت: "تشوندوغيو لم تكن مجرد حركة دينية، بل كانت تعبيرًا عن وعي قومي ناشئ، حيث امتزجت الروحانية بفكرة التحرر من الهيمنة الأجنبية"[19]

وقد لعبت هذه الحركة دورًا مهمًا في الانتفاضات الشعبية، خاصة في ثورة دونغهاك، التي كانت في جوهرها تمردًا اجتماعيًا ذا بعد ديني. وهنا يظهر الدين بوصفه لغة للاحتجاج، وأداة لتنظيم الجماعة في مواجهة السلطة. ومع دخول القرن العشرين، وتحديدًا بعد الحرب الكورية، شهدت كوريا الجنوبية تحولًا اقتصاديًا سريعًا، رافقه تغير في البنية الاجتماعية، وظهور طبقات جديدة، ما أدى إلى بروز أشكال جديدة من التدين.

ومن أبرز هذه الحركات "كنيسة التوحيد" التي أسسها سون ميونغ مون، والتي قدمت نفسها بوصفها دينًا عالميًا يسعى إلى توحيد البشرية. وقد جمعت هذه الحركة بين عناصر مسيحية ورؤى كونية، واعتمدت على تنظيم قوي وانتشار دولي. يقول جورج كريسل: "كنيسة التوحيد تمثل انتقال الدين الكوري من إطار قومي إلى مشروع عالمي، حيث لم يعد الهدف فقط بناء الأمة، بل إعادة تشكيل العالم وفق رؤية دينية شاملة"[20]

أما في **فيتنام**، فقد شهد المجال الديني مسارًا مشابهًا من حيث ارتباط الدين بالهوية، لكنه اتخذ شكلًا أكثر تركيبًا، خاصة مع ظهور دين "كاو داي" في النصف الأول من القرن العشرين نشأ هذا الدين في سياق الاستعمار الفرنسي، وقدم نفسه بوصفه دينًا عالميًا يجمع بين عناصر متعددة، البوذية والطاوية والكونفوشيوسية والمسيحية.

اعتمد كاو داي على رؤية توفيقية ترى أن جميع الأديان تعبيرات مختلفة عن حقيقة واحدة. يقول الباحث سيرج ثيون: "كاو داي يمثل محاولة واعية لبناء دين حديث يتجاوز الانقسامات التقليدية، ويقدم نموذجًا للوحدة الروحية في عالم منقسم سياسيًا وثقافيًا"[21] وقد لعب هذا الدين دورًا سياسيًا مهمًا في فيتنام، حيث لم يكن مجرد حركة روحية، بل كان أيضًا تنظيمًا اجتماعيًا له نفوذ سياسي وعسكري في بعض الفترات.

التحولات الدينية في عالم الإسلام

بدأ العالم الإسلامي منذ القرن السابع عشر يواجه اختلالًا تاريخيًا متزايدًا في ميزان القوة مع أوروبا، ترافق مع تراجع الإمبراطوريات الإسلامية (العثمانية، الصفوية، المغولية)، وصعود الحداثة الغربية بوصفها نموذجًا عالميًا للعلم والتنظيم والسيطرة. وقد ولّد هذا التحول سؤالًا مركزيًا ظل يحكم الفكر الإسلامي الحديث: لماذا فقد العالم الإسلامي قدرته على الفعل التاريخي، وكيف يمكن استعادتها؟

ظهرت في القرن الثامن عشر حركات إصلاحية سعت إلى إعادة الدين إلى "أصوله"، معتبرة أن الانحراف عن النص هو سبب التراجع. وقد تجسدت هذه الرؤية في التيارات السلفية المبكرة، التي ركزت على تنقية العقيدة من الممارسات الشعبية والوساطات الصوفية، وإعادة الاعتبار للنص المؤسس.

غير أن القرن التاسع عشر شهد تحولًا نوعيًا مع ظهور اتجاه إصلاحي مختلف، ارتبط بأسماء مثل رفاعة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، وخير الدين التونسي، حيث لم يعد الهدف مجرد العودة إلى الماضي، بل إعادة تأويل النص في ضوء الحاضر. وقد سعى هذا الاتجاه إلى التوفيق بين الإسلام والعلم الحديث، وإعادة فتح باب الاجتهاد، وإصلاح التعليم والمؤسسات. يقول ألبرت حوراني: "الإصلاح الإسلامي لم يكن حركة رجعية، بل محاولة واعية لإعادة بناء العلاقة بين الدين والعقل في عالم متغير".

ومع انهيار الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤، ودخول العالم الإسلامي في مرحلة الدولة المركزية والقومية ظهرت جماعات تسعى إلى إعادة إدخال الدين في المجال العام. ومن أبرز هذه الحركات جماعة الإخوان المسلمين، التي طرحت تصورًا للإسلام بوصفه دينًا ودولة، وعقيدة ونظام حياة، ومشروعًا حضاريًا بديلًا. وقد تطورت هذه الرؤية لاحقًا مع أفكار سيد قطب، الذي أعاد تعريف الصراع بوصفه صراعًا بين "الإسلام" و"الجاهلية"، مما منح الدين بعدًا ثوريًا. يقول أوليفييه روا: "الإسلام السياسي ليس عودة إلى التقليد، بل هو نتاج حداثي يعيد صياغة الدين في شكل أيديولوجيا"

خلاصة في أنماط الخطاب الديني في العالم الحديث

لقد انتقل فهم الدين من كونه جوهرا ثابتا إلى "الخطاب الديني" باعتباره معالجة منهجية وتمثّل واقعي للدين في المجال العام، وبوصفه بناءً تاريخيًا متغيرًا، يتشكل داخل اللغة، ويتجسد في المؤسسات، ويتحرك عبر السلطة والمعرفة. ولذلك لم يعد يمكن دراسته بوصفه كيانًا او نصّا مستقلاً. فما يتغير فعليا ليس الدين ذاته أو النص الديني المقدس، لكن المنهج الذي يفهم به الدين ويمارس في ظل بيئة اقتصادية واجتماعية وثقافية تتشكل أو تتحول أو تتغير.

إن تحليل الدين بوصفه خطابًا يفتح المجال لفهم علاقته بالسلطة. فكل خطاب ديني يتضمن تصورًا للحقيقة، وتعريفًا للشرعية، وتوزيعًا للسلطة الرمزية. وفي هذا السياق، يمكن القول إن الجماعات الدينية ليست مجرد تجمعات إيمانية، بل هي مؤسسات خطاب تسعى إلى إنتاج معنى معين، وفرض تفسير محدد، وبناء جماعة مؤمنة بهذا التفسير. وهذا ما يظهر بوضوح في الجماعات الدينية الحديثة، سواء في الإسلام السياسي، أو في الأديان الجديدة في اليابان، أو في الحركات الخلاصية في الصين، حيث لا يقتصر الخطاب على تفسير العالم، بل يسعى إلى إعادة تشكيله.

ويبدو واضحا اليوم أن الخطاب الديني انتقل من حالة اليقين إلى حالة التعدد. ففي المجتمعات التقليدية، كان هناك خطاب مهيمن يحدد ما هو صحيح وما هو باطل، ويضبط

المجال الديني. أما في المجتمعات الحديثة، فقد تفكك هذا الاحتكار، وظهرت خطابات متعددة تتنافس على تقديم المعنى. الأمر الذي يعني دخول الخطاب الديني في فضاء تنافسي، حيث يصبح الخطاب عرضة للنقد، والمقارنة، والاختيار. وهنا، يتحول المؤمن من متلقٍ سلبي إلى فاعل يختار بين الخطابات، أو يعيد تركيبها، أو حتى يخلق خطابه الخاص.

يمكن فهم الخطاب الديني بوصفه بنية رمزية تعكس حاجات الإنسان إلى المعنى والهوية والانتماء. وقد أظهرت المعاينة للحالة الدينية المعاصرة أن هذه الحاجات لا تختفي مع الحداثة، بل يعاد التعبير عنها في أشكال جديدة. فالخطاب الديني، حتى عندما يتغير، يظل قادرًا على إنتاج رموز قوية تمنح الأفراد إحساسًا بالتماسك في عالم متغير. وهذا ما يفسر استمرارية الدين رغم التحولات الجذرية في العالم الحديث.

يمثل القرن التاسع عشر نقطة تحول نوعية في تاريخ الدين الحديث، إذ لم يعد التحول مقتصرًا على إعادة تفسير الأديان القائمة، كما كان الحال في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بل انتقل إلى مستوى جديد يتمثل في إنتاج أديان جديدة تدّعي امتلاك رؤية مستقلة للحقيقة، ونصوصًا خاصة، وبنية تنظيمية مختلفة. هذا التحول يعكس تغيرًا عميقًا في بنية الوعي الديني، حيث لم يعد الدين مجرد تراث يُعاد تأويله، بل أصبح مشروعًا يمكن تأسيسه من جديد. وهنا ينتقل الدين من إطار تقليدي مغلق إلى خطاب مفتوح قابل لإعادة التشكيل والتأسيس. ولا يمكن فهم هذا التحول بمعزل عن السياق التاريخي للقرن التاسع عشر، الذي تميز بـالثورة الصناعية، والتوسع الاستعماري، وصعود العلم، وتراجع السلطة الدينية التقليدية. وقد أدت هذه العوامل إلى خلق فراغ في المعنى، دفع الأفراد والجماعات إلى البحث عن بدائل جديدة، ليس داخل الدين فقط، بل عبر إعادة بنائه بالكامل.

ومع تراجع الكنيسة في أوروبا، وتزايد تأثير العلم والعقلانية، لم يعد الدين المصدر الوحيد للحقيقة. وقد أدى ذلك إلى تحول جذري في موقع الدين داخل المجتمع، حيث

أصبح واحدًا من عدة مصادر للمعنى، لا المصدر الوحيد. فظهرت إمكانية أن يصبح الفرد أو الجماعة مصدرًا للدين، لا مجرد متلقٍ له. وهذا ما يفسر ظهور عدد من الشخصيات الكاريزمية التي ادعت امتلاك وحي جديد، أو تفسيرًا نهائيًا للحقيقة، وأسست حركات دينية مستقلة.

ورغم وحدة النص الإسلامي المؤسس، فإن الواقع الإسلامي يتميز بتعدد كبير في أشكال التدين، يتراوح بين التدين التقليدي المرتبط بالمؤسسات، والتدين الحركي المرتبط بالجماعات، والتدين الفردي المرتبط بالخبرة الشخصية. هذا التعدد يظهر أن الدين ليس بنية ثابتة، بل مجالًا مفتوحًا للتأويل والصراع. فكل جماعة أو تيار يسعى إلى احتكار "التفسير الصحيح"، مما يجعل الدين ساحة للتنافس الرمزي.

وقد شهد القرن العشرون مرحلة مفصلية في مسار الخطاب الديني، حيث لم يعد الدين يُفهم بوصفه منظومة عقائدية ثابتة أو مؤسسة تقليدية، بل تحول إلى حركة اجتماعية ديناميكية تتفاعل مع التحولات السياسية والاقتصادية والنفسية للعالم الحديث. لقد دخل العالم في هذا القرن مرحلة جديدة، اتسمت بالحروب العالمية، وصعود الأيديولوجيات القومية، والشيوعية والليبرالية، والثورة العلمية والتكنولوجية، والتحضر السريع. أدت هذه التحولات إلى زعزعة البنى التقليدية للمعنى، وخلق حالة من القلق الوجودي، دفعت الأفراد إلى البحث عن أشكال جديدة من التدين، لا تقوم فقط على الإيمان، بل على الانتماء والتجربة. في هذا السياق ظهرت جماعات دينية تعتمد على قيادة كاريزمية، وتنظيم مرن، وخطاب جذاب. يقول براين ويلسون: "الجماعات الدينية الجديدة تعكس انتقال الدين من بنية تقليدية إلى أشكال تنظيمية أكثر مرونة، تتناسب مع المجتمع الحديث".[22]

وصعدت في هذا القرن "القيادة الدينية الكاريزمية"، حيث يستمد القائد شرعيته كما يقول ماكس فيبر من شخصيته، وقدرته على الإقناع، وادعائه امتلاك الحقيقة. وقد تمثلت هذه الظاهرة في عدد من الجماعات، مثل ساينتولوجيا (إل. رون هوبارد)، أوم شينريكيو

(شووكو أساهارا) كما شهد أيضا تداخلاً غير مسبوق بين الدين وعلم النفس، خاصة مع أعمال فرويد ويونغ وفروم، الذين حاولوا فهم الدين بوصفه تعبيرًا عن بنى نفسية عميقة. يرى كارل يونغ أن الدين يمثل لغة رمزية تعبّر عن اللاوعي الجمعي. أما إريك فروم، فيرى أن الدين يعكس حاجة الإنسان إلى الانتماء والمعنى والتوجيه.

يمكن في نهاية هذه الدراسة اقتراح مجموعة من المبادئ النظرية لفهم الخطاب الديني في العصر الحديث:

١. الخطاب الديني ليس جوهرًا ثابتًا، بل خطاب متحول.
٢. الخطاب الديني يتشكل داخل علاقات السلطة والمعرفة.
٣. تعددية الخطاب الديني لا تعكس بالضرورة تعدد الحقائق.
٤. الحداثة لا تلغي الدين، بل تعيد صياغة خطابه

المراجع

[1] Fromm, E. (1950) Psychoanalysis and Religion, p. 21.

[2] Hazlett, I. (1988). The Reformation in Britain and Ireland, p. 203.

[3] Berger, P. (1999). The Desecularization of the World, p. 18.

[4] Fox, G. (1694/1990). Journal, p. 27.

[5] Brackney, W. H. (1988). The Baptists, p. 56.

[6] Wesley, J. (1771/1986). *Sermons*, p. 112.

[7] Shepherd, G. (1985). *The Mormon Experience*, p. 44.

[8] Cole, J. (1998). *Modernity and the Millennium*, p. 76

[9] Bayly, C. A. (1988). Indian Society and the Making of the British Empire, p. 112.

[10] Kopf, D. (1979). The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind, p. 45.

[11] McLeod, W. H. (2005). Sikhs of the Khalsa, p. 132.

[12] Jones, K. W. (1976). Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th Century Punjab, p. 88.

[13] Spence, J. (1996). God’s Chinese Son, p. 210.

[14] Kuhn, P. (1990). Soulstealers, p. 78.

[15] Palmer, D. (2007). Qigong Fever, p. 156.

[16] Reader, I. (2000). Religious Violence in Contemporary Japan, p. 34.

[17] Hardacre, H. (1986). Kurozumikyo and the New Religions of Japan, p. 91.

[18] Reader, I. (2000). Religious Violence in Contemporary Japan, p. 211.

[19] Eckert, C. (1991). Offspring of Empire, p. 67.

[20] Krysell, G. (1995). The Unification Church, p. 102.

[21] Thion, S. (1970). Caodaism and Vietnamese Society, p. 54.

[22] Wilson, B. (1990). *The Social Dimensions of Sectarianism*, p. 121. Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*, p. 5.

أبحاث

الزواج السياسي بين حكام مملكة بيت المقدس الصليبية والأرمن

الأستاذ الدكتور / الباحث

فتحي سالم حميدي اللهيبي

حمزه عبدالله عبدالجبار الوزان

Received :10 / 5 / 2026
Revised: 19 / 5 / 2026
Accepted: 28 / 5 / 2026
Published: 1 / 7 / 2026

أ.د فتحي سالم حميدي اللهيبي
حمزه عبدالله عبدالجبار الوزان
جامعة الموصل كلية التربية الأساسية
hamza.24bep16@student.uomosul.edu.iq
fathe.salim@uomosul.edu.iq

الزواج السياسي بين حكام مملكة بيت المقدس الصليبية والأرمن

الملخص

كان الزواج بين ملوك بيت المقدس والنبيلات الارمينيات أحدى أبرز الاستراتيجيات السياسية للصليبيين، على الرغم ان ظاهر الزواج كان عائليا الا ان في طياته أهدف وطموحات منها اكتساب الشرعية في الحكم والسيطرة على الأملاك والحصون، والرغبة في حيازة الأموال، وتجسد هذا التحالف في زواج الملك بلدوين دي بويون(الأول) من الاميرة الارمينية إردا، وتبعه بلدوين الثاني بزواجه من مورفيا ابنة جبرائيل حاكم مرعش، التي حظيت بمكانة رفيعة وأنجبت له الملكة الشهيرة ميليسندا التي تولت حكم عرش مملكة بيت المقدس، ليولد من رحم هذه الزيجات جيل جديد من الملوك الهجناء الذين يمزجون بين ثقافات الشرق والغرب، الذين وقع على عاتقهم حماية الامارات الصليبية، مما أطال عمر المملكة بفضل هذا العقد السياسي الحيوي.

المقدمة

بعد وصول الحملة الصليبية الى المشرق، ونجاحهم في تأسيس أمارات صليبية في المشرق ،برزت العديد من المعضلات لدى الحكام الصليبيين بشكل عام، ومملكة بيت المقدس بشكل خاص، وتتمثل بالخطر الوجودي، اذ خرج معظم الصليبيين الى الشرق تاركين نسائهم في بلادهم مما شكل خطر كبيراً عليهم، اذ وجد الصليبيين انفسهم قلة وسط محيط إسلامي معادي لهم، نتيجة لذلك برزت فكرة الانخراط في المجتمع

الشرقي لمواجهة هذا الخطر من خلال الزواج من المسيحيات الشرقيات وخاصة الأرمن منهم،

بسبب الدعم اللامحدود الذي قدمه الأرمن للصليبين اثناء تقدم الحملة الصليبية، فضلا عن الاهداف المشتركة التي جمعت الطرفين والمتمثل بالعداء للمسلمين، نتيجة لذلك تزوج العديد من الحكام الصليبين من نساء ارمينيات.

كما لم تقف مصالح الصليبين من الزواج عند حدود مواجهة النقص العددي، بل تجاوز ذلك الى المصالح الاقتصادية والحصول على الأموال من خلال المهور لتمويل خزائنهم وحملاتهم العسكرية.

تبرز مشكلة البحث في قلة المصادر التاريخية التي تناولت جانب الزواج السياسي بين ملوك بيت المقدس والارمينيات، اذ اكتفت المصادر العربية والاجنبية بذكر الجانب السياسي للحملة الصليبية مع ذكر الأرمن على انهم حلفاء للصليبيين، مع اغفال واضح للجانب الاجتماعي والاندماج بين الطرفين بعد استقرار الصليبين في المشرق.

وتبرز أهمية البحث في محاولة تسليط الضوء على هذه الزيجات، و الاسباب التي دفعت الصليبيين الى الزواج من النساء الارمينيات .

اما اهداف البحث فتتمثل في محاولة تتبع المسار التاريخي لهذه الزيجات، مع محاولة معرفة نسب النساء الارمينيات خاصة مع اختلاف المؤرخين في نسبهم وانتمائهم.

ولتحقيق ذلك اعتمدت على المنهج التاريخي التحليلي الذي يقوم على جمع الروايات العربية والأجنبية ومقارنتها لإعادة بناء الحقيقية التاريخية.

وقد تضمن البحث مقدمة وثلاث مباحث وخاتمة إذ تضمن المبحث الأول زواج الملك بلدوين من إردا، أما المبحث الثاني فتضمن زواج بلدوين الثاني من مورفيا ،والمبحث الثالث زواج أمالرياك من أغنيس.

اعتمدت الدراسة على مجموعة من المصادر العربية والمراجع العربية والأجنبية وفي الختام أسال الله جل وعلاه اني قد وفقت في تقديم هذه الدراسة، ومن الله التوفيق.

المبحث الأول

زواج بلدوين دي بويون من إردا(٤٩٢ه/١٠٩٨م)

ينتسب بلدوين الى اسرة فلاندرز[١] العريقة وهي احد اشهر الأسر الفرنسية في العصور الوسطى، وهو الابن الثالث ليوستاس الثاني[٢] كونت بولون وامه ايدا دي بويون من لورين[٣]، ولد بلدوين في سنة (٤٥٧ه /١٠٦٥م)، كان لبلدوين شقيقان هما أو ستاس الثالث الذي ورث املاك والده وتولى كونتية بولون، اما أخيه الثاني فهو جودفري دي بويون حاكم لورين السفلى الذي ورث أرض من شقيق والدته جودفري الثالث الملقب بالأحدب الذي لم يكن له وريثاً، وقد بدأ الابن الاصغر بلدوين حياته كرجل دين يعمل في خدمة الكنيسة، اذ كان صاحب مسيرة دينية، يبتغي الحصول على منصب اسقفية، لتحقيق طموحاته و لدعم سياسة اخويه، لكنه تخلى عن ذلك فيما بعد، واتجه الى حمل السلاح والحرب، وعندما بدأت الحروب الصليبية أرسلت كل أسرة عريقة في أوربا رجل ليكون ممثل عنها، وكان بلدوين واخيه ممثلين عن أسرة فلاندرز[٤] وبعد انطلاق الحملة الصليبية ووصولها الى اسيا الصغرى اخذت الرسل من حاكم الرها وسكانها تتولى على بلدوين للقدوم اليهم وانقاذهم من غارات السلاجقة[٥]، وكان اغلب سكان الرها من الأرمن النصارى الذين اعتنقوا المذهب المتعلق بالخلاص المسيحي على يد الرسول تاديوس(١٠-٦٥م)، وقد عانى سكان الرها من كثرة الضرائب التي كان يفرضها عليهم حاكمهم ثوروس[٦] .

،وبعد وصول بلدوين الى المدينة إستقبله سكان الرها وحاكمها ثوروس واتخذه ولداً ووريثاً لعرشه ، لأنه لم ينجب أولادً، ولم يكن له وريث[٧]،واصبح بلدوين، الحاكم المطلق للرها بعد ثورة قام بها سكان الرها انتقاماً من ثوروس انتهت بقتل الأخير[٨]،كان بلدوين رجلا طموحاً، ذكياً وذو عقلية سياسية، لذلك سعى الى تعزيز مكانته بين الأرمن من أجل ضمان ولائهم[٩] فكانت المصاهرات من ابرز الوسائل التي اتبعها لتحقيق ذلك، لاسيما بعد وفاة زوجته الافرنجية جودهيلد[١٠]، واصبح غير مرتبط بأي امرأه [١١] ،فقرر بلدوين دي بويون الزواج من احدى الفتيات النبيلات الارمينيات وتدعى إردا ARDA[١٢]،وقد اختلف الباحثون في اصل إردا هل تنتمي الى الأسرة الروبينية ام الى أسرة أرمينية أخرى.

يذكر بعض الباحثون أن أردا هي ابنة قسطنطين[١٣] أي انها تنتسب الى الاسرة الروبينية[١٤]،لكن عند الرجوع الى المصادر لأتذكر ان لقسطنطين ابنة تدعى أردا.

بينما يذكر المؤرخ البرت الآخني[١٥] أن إردا هي إبنة نقنوز شقيق قسطنطين، الذي كان يسيطر على الكثير من الحصون الجبلية والأموال، وقد اتخذ من صهره بلدوين وريثاً له على عرش امارته، لأنه لم يكن له وريثاً يخلفه وبعد زواج بلدوين، اقام نقنوز مع صهره في الرها من أجل مساعدته في إدارة المدينة لان بلدوين على الرغم من خبرته العسكرية، الا انه كان حديث عهد في الإدارة لهذا طلب من حماه مساعدته في إدارة المدينة بسبب خبرته في الإدارة، لكن اقامته لم تدم طويلا، اذ اضطر الى الهرب خوفاً من بطش بلدوين بسبب الثورة التي قامت في المدينة، وكذلك بسبب عدم الوفاء بوعوده بشأن المهر الذي وعد بها بلدوين قبل زواجه من ابنته .

لكن بعد الرجوع الى المصادر لم تذكر أن للأمير قسطنطين اخوه باستثناء العظيمي[١٦] الذي يذكر ان لقسطنطين شقيق يدعى باسيل. وهو يقصد بذلك حاكم كيسوم باسيل بهلاقوني الذي خاض صراع مرير مع ميخائيل حاكم كركر وتلقئ عدة هزائم،

مما دفعه للاستنجاد بالأسرة الروبينية[١٧] لكن ميخائيل السرياني[١٨] ،ذكر انه كان شقيقا للكاثوليك جريجوري الثالث[١٩] وهو ما ينفي صلته بالأسرة الروبينية.

وقد افترض بعض الباحثين ان نقنوز الذي ذكره البير الأخني هو الامير روبين الأول[٢٠] بينما رجح فريق آخر ان نقنوز هو ثوروس ابن قسطنطين[٢١].

في الحقيقة إن هذه الآراء غير دقيقة ولا يمكن الأخذ بها على اعتبار أن الأمير روبين توفي سنة (٤٨٨هـ- ١٠٩٥م)، أي انه لم يعاصر الحملة الصليبية الأولى اما الراي الثاني والذي يذهب الى أن الأمير نقنوز هو ثوروس[٢٢] ابن قسطنطين، فيعد رأي غير منطقي، اذ تذكر الروايات ان الأمير نقنوز كان طاعن في العمر، بينما الأمير ثوروس الثاني كان في مقتبل عمره اذ دام حكمه بغد توليه ثلاثين سنة لذلك لا تنطبق عليه الصفات التي ذكرها لنا البير الأخني، ومن خلال الروايات السابقة يتبين ان الأميرة أردا لا تنتمي الى الاسرة الروبينة بل الى أسرة أرمينية أخرى اذ ذهب بعض الباحثين ان أردا تنتمي الى اسرة أرمينية نبيلة وهي اسرة نثاليان Nathanael[٢٣].

إلا أن هذا الرأي مستبعد، اذ كانت مناطق هذه الاسرة في قيليقيا[٢٤]وهي بعيده عن دائرة نفوذ بلدوين وأصبحت خارج حساباته منذ ان غادرها في٤٩١هـ/ ١٠٩٧م

بينما ذهب فريق اخر من الباحثين ان اردا هي ابنة ثاتول حاكم مرعش[٢٥] وهو الرأي الأكثر ترجيحا، لاسيما مع ذكر المؤرخ رنسيمان[٢٦] ان أردا طلبت من زوجها بلدوين بعد ان طلقها ان يسمح لها بالذهاب الى القسطنطينية ،حيث يقيم والدها بعد ان تم طرده من مرعش[٢٧]

اما عن حياتها بعد زواجها من بلدوين فقد عاشت بجواره وبعد تتويج بلدوين ملكاً على بيت المقدس بداية سنة (٤٩٤هـ/ ١١٠٠م) وذلك بعد وفاة أخيه جودفري انتقلت إردا برفقة زوجها الى مملكة بيت المقدس لتكون أولى الملكات الأرمينيات في

القدس[٢٨]وبصفة بلدوين ملك لبيت المقدس قام بشن العديد من الحملات على طبرية[٢٩] وقيسارية، ثم خرج الى ملاقات الجيش الفاطمي، وحدثت معركة كبرى في الرملة (٤٩٥هـ/١١٠٢م)[٣٠] هلك فيها جيش بلدوين بينما لاذ هو بالفرار بصعوبة الى بيت المقدس، وفي هذه الاثناء وصل الى الأميرة إردا رجلان الى حيث كانت تقيم في يافا[٣١] يخبراها بمقتل الملك بعد هزيمته في المعركة مما أرعب الملكة وسكان يافا الذين أرسلوا رسالة الى تانكرد[٣٢] يدعونه الى القدوم الى يافا [٣٣]، وقد أورد فوشيه الشارتري[٣٤] نص الرسالة التي أرسلت بأمر الملكة إردا الى الأمير تانكرد تقول فيها ((تانكريد أيها الرجل اللامع والجندي الباسل اني ارسل مندوبا اليك ان ملك القدس الذي دخل معركة ضد اهل مصر وعسقلان قد أصيب بهزيمة فادحة او لعله قد قتل في المعركة مع رجال برمتهم لذلك ارسل مندوبا اليك وانت الرجل الحكيم طالبا المعونة وان تسارع بلا تمهل)).

وبعد ارسال الرسالة الى تانكرد عاد بلدوين الى المدينة وغضب غضب شديد من إردا واتهمها بالزنى وطلقها[٣٥] وعلى الرغم من ان ظاهر الأَمر كان اتهامها بالخيانة، الا ان هنالك أسباب أخرى دعته الى ذلك منها ان إردا لم تنجب أولاداً له، كما شعر بلدوين انه لم يحقق أي مكاسب سياسة من هذا الزواج وعدم وفاء والدها بإعطاء المهر الذي وعده به قبل الزواج، كل تلك الأسباب دعته الى إتمام الطلاق، ولتحقيق رغباته اغدق على الكنيسة بالعطايا والأموال والهدايا، ومن ثم اجبر إردا على دخول دير القديسة آن في بيت المقدس وارتداء زي الرهبنة، الا ان إردا طلبت من زوجها السماح لها بالذهاب الى القسطنطينية من أجل زيارة والدها، فسمح لها بذلك، وهنالك خلعت إردا زي الرهبنة، واخذت تتنعم بما في المدينة من مباهج الحياة[٣٦]

أما بلدوين فاخذ يبحث عن إمراه تشبع رغبته واكثر ثراء، فوقع اختياره على شخصية كانت ذات نوفذ كبير وهي اديلايد[٣٧] كونتيسة صقلية[٣٨] فتزوجها وقد اغضب

فعله هذا الأرمن، اذ قاموا بأرسال رسائل الى البابا في روما يشكون فيه فعل بلدوين نتيجة لذلك أرسلت كنيسة روما المندوب البابوي برنجار اسقف اورانج، وتبين له ان ما قام به البطريق أرنولف[٣٩] من مباركة الزواج يعد باطلا وهو بمثابة زنى نتيجة لذلك طلب عقد مجمع حضره جميع الأساقفة و روساء الاديرة تقرر فيه عزل أرنولف، الا ان الاخير استخدم كل ماشتهر به من الترغيب من أجل التأثير على البابا والكرادلة الذين ازداد عطفهم عليه بسبب ما بذل لهم من الأموال والهدايا، كما تعهد بان يطلب من بلدوين ان يتخلص من زوجته اديلايد نتيجة لذلك نقض البابا قرار المندوب واعاد ارنولف الى بيت المقدس منتصراً [٤٠] .

وقد رفض بلدوين في بداية الأمر، طلب أرنولف لطرد زوجته أديلايد، الا ان اصابته بمرض خطير سنة ١١١٧/٥١١هـ م جعلته يراجع قراره، اذ شعر بان مرضه بسبب ظلمه لزوجته إردا، كذلك كان لكلام الكهنة الذين دعوه الى التوبة فطرد أديلايد، وارسل الى زوجته إردا لتكون بجواره الا ان إردا رفضت العودة، اذ لم تكن مستعدة لمغادرة القسطنطينية التي نعمت بمباهجها المثيرة الجذابة[٤١].

المبحث الثاني

زواج بلدوين دي بورج(بلدوين الثاني)من مورفيا (١١٠١/٤٩٥هـ م)

وهو بلدوين دي بورج أحد القادة البارزين، الذين كان لهم دوراً كبيراً ومحورياً في الحملة الصليبية الأولى[٤٢] يرجع نسبه الى عائلة ريثل الفرنسية، وهي عائلة نبيلة عريقة، كان والده هيج كونت ريثل، اما والدته فهي كونتسه ميليسندا وكان لبلدوين شقيقين هما كل من جرفيز الذي اصبح فيما بعد اسقف لكنيسة ريمز، والأخر اسمه مناسيس، أما شقيقاته، فهن كل من ماتيلدا والتي تزوجت من حاكم قلعة فيترى، وهيربراند وسيسيليا وبيتاريس، ولما توفي والد بلدوين هيج خلفه ابنه مناسيس لان بلدوين كان مشغولا في المشرق [٤٣] اما شخصيته، كان بلدوين شديد الوسامة ذو لحية شقراء محب للمرح واللعب [٤٤].

وبعد توليه حكم الرها ومن اجل تعزيز مكانته بين الأرمن تزوج بلدوين من مورفيا ابنة جبرائيل حاكم[٤٥]، ملطية[٤٦]،وهي من اسرة أرمينية نبيلة ، تزوجته وهي في عمر الخامسة والعشرين، وكان زفافهما في سنة ٤٩٢ه/١١٠١م أي بعد سنة من تسلمه حكم مدينة الرها[٤٧] واستمر في حكمها الى وفاة بلدوين دي بور ملك بيت المقدس سنة(٥١٢ه/ ١١١٨م) فتوج بلدوين الثاني على مملكة بيت المقدس برفقة زوجته في كنيسة بيت لحم[٤٨] ، وقد انجبت مورفيا من بلدوين أربع بنات، ميليسندا ،وأليس ،وهوديرنا ،ويوفيتا، وقد انجبت ابنتها الأولى ميليسندا في سنة(٤٩٨ه/ ١١٠٤م) واليس في سنة(٥٠٣ه/ ١١٠٩م) وبعد مدة قصيرة هيوردنا وولدت الطفلة الأخير يوفايته سنة(٥١٤ه/ ١١٢٠م)[٤٩]

كان بلدوين يحب زوجته ولم ينفصل عنها او يتزوج على الرغم من أنها لم تنجب له أطفالاً ذكوراً، اذ كان أول ملك صليبي على مملكة بيت المقدس لم يتزوج سوى واحده، اذ خرج عن العادة التي اتبعها الملكين السابقين، توفيت مورفيا في سنة (٥٢٢ه/١١٢٧م) وقد اوصت مورفيا قبل وفاتها ان تدفن في كنيسة القديسة مريم [٥٠].

المبحث الثالث

زواج امألرياك وأغنيس (٥٥٢ه/١١٥٧م)

وهو الابن الأصغر لفولك وميليسندا تولى عرش مملكة بيت المقدس بعد وفاة أخيه بلدوين الثالث، الذي لم يكن له أولاد، وتزوج من اغنيس وهي ابنة جوسلين الثاني كانت جدة اغنيس من ابيها هي بيتاريوس ابنة قسطنطين الأرميني[٥١] ولدت اغنيس في الرها سنة(٥٣١ه/ ١١٣٦م)ذات ملامح غربية بعيون زرقاء وشعر اشقر، تزوجت من رجل كبير في السن يدعى رينالد، وهو أرميني كان حاكم مدينة مرعش، وقد هدف والدها من تزويجها، عقد تحالف مع الأرمن لحماية الرها، الا ان الاميرة ترملت بعد مدة قصيرة من زواجها بسبب وفاة زوجها سنة(٥٤٤ه/ ١١٤٩م) [٥٢]،وقد بقيت الاميرة بدون زوج الى ان اعجب امالرياك فيها فتزوجها في سنة(٥٥٢ه/

١١٥٧م) [٥٣]، وقد وانجبت أغنيس له طفلان هما بلدوين الرابع وسبيلا، وعلى الرغم من ان هذا الزواج قوبل بل رفض من بطريق القدس، الذي رفض تتويج أمالرياك مالم يقوم بأبعاد زوجته[٥٤] محتج بسبب قرابتهم، الا ان السبب الرئيس هو العداء الذي يكنه البطريرك للأميرة الارمينية[٥٥]، وقد رضح أمالرياك لقرار الكنيسة، الا انه حفظ حق أطفالهم في الميراث، وقد توفي بلدوين الرابع وهو صغير وقبل ان يتزوج اما ابنته سبيلا فقد تزوجت من احد الفرنجة من الغرب[٥٦].

الخاتمة

يعد موضوع الزواج بين ملوك بيت المقدس والارمن من الموضوعات الحيوية وقد توصلت الدراسة الى عدد من النتائج أهمها:

١- كانت المصلحة السياسية احدى اهم الأسباب التي أدت الى الزواج بين ملك بيت ملوك بيت المقدس والارمينيات
٢- عانى ملوك بيت المقدس من نقص في الاموال مما جعلهم يتزوجون من نساء ارمينيات رغبة في الحصول على المهور
٣- كانت مشكلة النقص العددي وقلة النساء الصليبيات أحد أبرز دوافع الصليبيين للزواج من نساء من غير مذهبهم
٤- سعى ملوك بيت المقدس الى تأمين وراثة عرش المملكة من خلال انجاب وريث لهم لضمان بقاء سلالتهم
٥- أدى التزاوج والترابط الاجتماعي بين الطرفين الى ظهور جيل جديد من اباء صليبيين وامهات ارمينيات شرقيات مثل الملكة ميليسندا

المراجع

[1]اسم بلدوين يرجع الى أصول اسكندنافية أو المانية ويعني الشجاع والجريء ينظر،
E.C. Baldwin, The Baldwin Genealogy Supplement, Cleveland, (OhioK: 1889)p1001

[2]يوستاس الثاني: يعد احد الشخصيات البارزة في العصور الوسطى ولد في سنة(٤٠٦هـ / ١٠١٥م) وقد أدى دور محوري من خلال مشاركته مع ويليام النورماندي في معركة هاستيغز سنة(٤٥٩هـ/ ١٠٦٦م) وحصل مقابلها على ارض في إنجلترا، توفي يوستاس في سنة (٤٩٠هـ /١٠٨٧)،ينظر:
Susan B. Edgington , Baldwin I of Jerusalem, 1100-1118 , Routledge, (London and New York :2019),pp1

[3] أيدا دي بويون: وهي إحدى الشخصيات البارز التي كان لها تأثير بالغ في أوربا تزوجت ايد من يوستاس الثاني وساهمت في تأسيس العديد من الاديرة والكنائس، كما ارتبطت بعلاقات صداقة مع رجال الدين البارزين وراسلت العديد منهم في تلك الفترة منهم رئيس أساقفة كانتربري، كما أولت اهتمام بالغ في تربية أولادها الثلاثة وتعليمهم وخاصة ابنها الثالث بلدوين والتي سعت لان يصبح رجل دين. ينظر:
Ibid, p. 1

[4]E.C. Baldwin, The Baldwin Genealogy Supplement, Cleveland, (Ohio: 1889),p1001

[5] السلاجقة: هي قبائل تركية استقرت في بلاد ما وراء النهر ومنطقة خرسان بعد ان هاجرت من موطنها الأول في اسيا الوسطى حيث استطاعوا تأسيس دولة في بلاد ما وراء النهر ومن ثم توسيع نفوذهم حتى سيطرتهم على بغداد في عام ٤٤٧ه/١٠٥٥م وقد اطلق عليهم اسم السلاجقة نسبة الى جدهم سلجوق بن دقاق. ينظر: مجموعة من المؤلفين، الموسوعة العربية الميسرة،ج٤، ص١٨٦٧.

[٦] وليم الصوري، تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة: حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (القاهرة:١٩٠٢م)، ج١، ص٢٥٨-٢٥٩.

[٧] المصدر نفسه، ج١،ص٢٦٠-٢٦١.

[٨] المصدر نفسه، ج١ ،٢٦٣.

[٩]علية عبدالسميع الجنزوري، امارة الرها الصليبي ،الهيئة المصرية العامة للكتاب،(القاهرة:٢٠٠١م)،ص،٧٣-٧٤.

[١٠] جودهيلد : هي زوجة بلدوين الأولى وهي تنتمي الى عائلة انجليزية ذات قدر ومكانة رفيعة ، وكانت جودهيلد من أولى المستجيبين لدعوة البابا اوربان الثاني لتحرير القدس ، فخرجت برفقة زوجها بلدوين الى الشرق، الا انها توفيت عند وصول الحلمة الى مدينة مرعش، اذ عانت من مرض عضال توفيت على اثره، ودفنت في نفس المنطقة بعد إقامة الشعائر الدينية اللائقة بها. ينظر: هنادي السيد محمود، مملكة بيت المقدس في عهد الملك بلدوين الأول، دار العالم العربي،(القاهرة:٢٠٠٨م)،ص١٦٣-١٦٤

[١١] المرجع نفسه ،ص١٦٤.

[١٢]استارجيان، تاريخ الامة الأرمنية، مطبعة الاتحاد الجديد،(الموصل:١٩٥١م)،ص٢٠٧.

[١٣] قسطنطين: هو ابن روبين الأول وولي عهده اتسم بالذكاء والشجاعة، وعند وصول الحملة الصليبية الى المشرق اقام قسطنطين علاقة ودية معهم من اجل حمايته من غارة السلاجقة واطماع البيزنطيين.ينظر: استارجيان، تاريخ الامة الارمينية،ص٢٠٧.

[١٤] المرجع نفسه،ص٢٠٧.

[١٥] Alberti Aquensis, Historia hierosolymaitana, In recueil des historiens des croisades, documents armiens ,historiens occidentaux, P361.

[١٦] محمد بن علي ،تاريخ حلب ضمن الموسوعة الشاملة للحروب الصليبية، ترجمة وتحقيق: سهيل زكار ،دار الفكر للطباعة والنشر،(دمشق :١٩٩٤م)، ج١١، ص١٧٩.

[١٧] الاسرة الروبينية: تنتسب هذه الاسرة الى روبين الأول مؤسس هذه الاسرة والذي هاجر من موطنه الأول أرمينيا الكبرى الى أسيا الصغرى وذلك عقب سقوط الدولة الباقرادونية ليتخذ من قلعة صغيرة على مقربة من مدينة سيس قاعدة له وقد استطاع اجتذاب الأرمن القاطنين في تلك المنطقة تحت سلطته ليبدا بعد ذلك بتوسيع حدود امارته عبر الغارات التي كان يشنها على الحاميات البيزنطية في تلك المنطقة وعند وصول الحملة الصليبية الى المشرق لعبت هذه الاسرة دور بارز ومحوري من خلال التحالف مع الصليبين وتجاوز ذلك الى عقد مصاهرات معهم مكنتهم في النهاية من تأسيس مملكة ارمينية في عهد ليون الأول.ينظر:استارجيان، تاريخ الامة الأرمنية،ص٢٠٥؛ فتحي سالم حميدي اللهيبي، مملكة أرمينيا الصغرى دراسة في العلاقات السياسية مع القوى المجاورة للفترة(٤٦٣-٧٧٦ه/١٠٧١-١٣٧٤م)،دار غيداء للنشر والتوزيع،(عمان:٢٠١٩م)،ص٤٣.

[١٨] ميخائيل السرياني،تاريخ مار ميخائيل الكبير بطريرك انطاكية، ترجمة: مار غريغوريوس صليبا شمعون،دار ماردين،(حلب:١٩٩٦م) ص٢١٧.

[١٩] جريجوري الثالث:وهو رئيس الكنيسة الأرمينية الذي خلف باسيل الأول بعد وفاته، وقد نقل مقر الكنيسة الكاثوليكية الأرمينية الى قلعة زوفك .ينظر: فايز نجيب إسكندر،غزو الإمبراطورية البيزنطية لأرمينية سنة ٤٣٧ /١٠٤٥م ،دار الفكر الجامعي،(الإسكندرية: ١٩٨٨م) ، ص١٩-٢٣.

[٢٠] روبين الأول:وهو احد النبلاء الأرمن الذي هاجر من أرمينيا الكبرى عقب سقوط الدولة الباقرادونية الى منطقة قيليقيا وهنالك استطاع تأسيس امارة ارمنية مستقلة وقد التف حوله اغلب الأرمن القاطنين في المنطقة ليلعن بذلك استقلاله عن الإمبراطورية

البيزنطية.ينظر:استارجيان،تاريخ الامة الأرمنية،ص٢٠٥؛ مروان المدور،الأرمن عبر التاريخ،منشورات دار نوبل،(دمشق:١٩٨٠م)،ص٢٢٤.

[٢١] Jacob G.Ghazarian, The Armenian Kingdom Cilicia During The Crusades THE integration of Cilician Armenians With The Latins, (1080-1393), Routledge Curzon,(London And New York:2005), p 113 .

[٢٢] ثوروس الثاني:هو ابن الأمير قسطنطين وولي عهده، كان عهده من ازهى العصور، اذ توسعت حدود ارمينية بعهده حتى وصلت الى البحر المتوسط. ينظر:استارجيان، تاريخ الامة الارمينية، ص٢٠٧.

[٢٣] نثاليان: هي احدى الاسر الأرمنية العريقة التي أسست امارة مستقلة في قيليقية ويرجح انها تأسست على يد القائد خاتشادور وبعد تولي دوقاس سنة (١٠٧١/٤٦٣م)عقب وفاة أخيه رومانوس الرابع لنسحب خاتشورد الى جبال طوروس واسس امارة مستقلة له هنالك.ينظر:

.؛Ghazarian, The Armenian Kingdom Cilicia During The Crusades, pp42

Alishan Sissouan, ou l'arméno-cilicie description géographique et historique avec

cartes et illustrations, traduit du texte arménien, (Venise :1899).P43

[٢٤] قيليقيا او كيليكيا:وهي احد مناطق اسيا الصغرى تقع في المنطقة ما بين جبال أمانوس وجبال طوروس ،يحاذيها من جهة الشمال ومن الغرب البحر المتوسط يبلغ طولها ٤٠٠كم وعرضها ١٠٠كم وبمساحة ٤٠٠٠٠كم، واهم مدنها واشهرها مرعش وطرسوس.ينظر: عبدالمؤمن بن عبدالحق البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء

الأمكنة والبقاع،دار الجيل،(بيروت:١٩٩٢م)،ج٣،ص١٠٥٩، لسترنج،بلدان الخلافة الشرقية،ترجمة:بشير فرنسيس وكوركيس عواد،مطبعة الرابطة(بغداد:١٩٥٤م) ،ص١٤٩.

[٢٥] فاطمة سليم حماد دور الأرمن في الحروب الصليبية(٤٩٠-٥٤٧هـ /١٠٩٦-١١٥٢م)رسالة ماجستير مقدمة الى عمادة الدراسات العليا،(جامعة مؤته :٢٠٠٢م)، ص١٢٩،هامش رقم١.

[٢٦] ستيفن رنسيمان ،تاريخ الحملات الصليبية،ترجمة:الباز العريني،مكتبة التقوى،(القاهرة:٢٠٢٤م)،ج١،ص١٢١.

[٢٧] مرعش:مدينة في اسيا الصغرى ضمن ثغور أرمينيا، تتميز بحصانتها وبأسوارها الحجرية المنيعة، يسكنها سكان ذو غالبية أرمينية .ينظر:محمد بن عبدالله الحميري،الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: احسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة،(بيروت:١٩٨٠م)،ص٥٤١؛ الصوري، تاريخ الحروب الصليبية،ج١، ص٢٤٦.

[٢٨] الشارتري،تاريخ الحملة الى القدس،ترجمة:زياد العسلي،دار الشروق للنشر والتوزيع،(عمان:١٩٩٠م)،ص١١١ ؛هنادي سيد،مملكة بيت المقدس في عهد بلدوين،ص٤٠-٤١.

[٢٩] طبرية:وهي من اهم المدن التاريخية وقصبة من قصبات بلاد الشام تم بناءها على يد الامبراطور البيزنطي طيباريوس فتحها المسلمون بعد ان صالح أهلها سنة ١٣هـ/٦٣٥م وينتسب اليها العديد من العلماء منهم الطبراني ينظر:

ياقوت الحموي،معجم البلدان،ط٢،دار صادر،(بيروت:١٩٩٥م)،ج٤، ص١٣-١٤؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي البشاري، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم،ط٣،دار صادر،(بيروت:١٩٩١م) ص١٦١؛ أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحِميرى، الروض المعطار في خبر الأقطار،تحقيق: احسان عباس،ط٢، مؤسسة ناصر للثقافة ،(بيروت:١٩٨٠م)ص٣٨٥.

[٣٠] معركة الرملة الثانية:وهي معركة حدثت بين الجيش الفاطمي بقيادة شرف المعالي ابن الوزير الأفضل والجيش الصليبي بقيادة بلدوين في منطقة الرملة عام٤٩٥هـ/ ١١٠٢م استطاع الجيش الفاطمي فيها تدمير قوات بلدوين واستطاع بلدوين الهرب متسللا ليلا بعد محاصرته من قبل القوات الفاطمية في حصن الرملة الصغرى بعد تركه الحامية التي كانت برفقته تهلك وحدها ينظر: رنسيمان، تاريخ الحملات الصليبية،ج٢،ص٩٢.

[٣١] يافا :هي احد اهم المدن التي تقع على ساحل بلاد الشام من اعامل فلسطين تتوسط بين قيسارية وعكا، وقد أدت دوراً كبيراً ومحورياً خلال فترة الحروب الصليبية ،بسبب موقعها الاستراتيجي مما جعل منها مركز للصراع بين القوى الإسلامية والصليبية .ينظر:ياقوت الحموي،معجم البلدان،ج٥، ص٤٢٦ ؛ كامل بن حسين بن محمد بن مصطفى الحلبي الغزي، نهر الذهب في تاريخ حلب،ط٢،دار القلم ،(بيروت: ١٩٩٨م)، ج٣، ص١٣٨.

[٣٢] تانكرد: هو ابرز قادة الحملة الصليبية وابن اخت بوهيموند امير النورمان وقد كان لطموحه دور في توجهه نحو الشرق طمعا في تأسيس امارة له في الشرق.ينظر: متي الرهاوي،تاريخ الرهاوي المجهول،ترجمة الاب ألبير أبونا،ط١،الهيئة المصرية العامة للكتاب،(القاهرة:٢٠٢٢م)، ص٧٨.

[٣٣] الصوري، تاريخ الحروب الصليبية،ج٢ ،ص٢١٩.

ktaş Yasemin, Rupen Hanedanında Siyasetin Gölgesinde Yapılan Evlilikle, SELÇUKTÜRKİYAT (Ağustos: 2022), Sayı 55,P408.

[٣٤] الشارتري، تاريخ الحملة الى القدس، ص١٢١.

[٣٥] سعيد عبدالفتاح عاشور،الحركة الصليبية صفحة مشرفة في تاريخ الجهاد الإسلامي في العصور الوسطى،مكتبة الانجلو المصرية،(القاهرة:٢٠١٠م)،ج١،ص٢٧٢.

[٣٦] رنسيمان،تاريخ الحملات الصليبية، ج٢، ص١٢١.

[٣٧] اديلايد:وهي ارملة روجر وأصبحت وصية على عرش صقلية بعد وفاة زوجها، لا ابنها روجر الثاني لم يبلغ سن الرشد، وكانت أمراة بالغة الثراء، وقد استطاع بلدوين اجتذابها رغبة في الحصول على اللقب الملكي، فضلا عن سعي بلدوين، من خلال هذا الزواج الى كسب القوة العسكرية والبحرية التي كانت تتمتع بها صقلية، من أجل خلق توازن لخلق منافسه لنورمان انطاكية ،ارسل بطلب يدها فقبلت بالزواج منه مقابل شروط خاصة، ومنها اذ لم ترزق بولد منه فتنتقل تاج بيت المقدس الى ابنها روجر ،وتم عقد الزواج في٥٠٧هـ/ ١١١٣م ابحرت الكونتيسة من صقلية في أبهة صوره لم يشهدها مثلها في مملكة بيت المقدس، حتى تشبهت، بكيلوبترا وكانت سفينتها مرصعة بالذهب والفضة، حاملة معها كل ما تملك من كنوز واموال فاستقبله بلدوين بأبهى استقبال .ينظر،رنسيمان ،ج٢،ص١٢١-١٢٢.

[٣٨] صقلية: هي إحدى الجزر المقابلة للمغرب العربي على البحر الأبيض المتوسط وعاصمتها بلرم تتميز بخصوبة ارضها ووفرة المعادن ،كما يعد جبل النار من أبرز معالمها الذي يتميز بوجود الحمم البركانية والثلوج الدائمة، وبعد الفتح الإسلامي للجزيرة شهدت نهضة عمرانية كبيرة، اذ بنيت فيها الكثير من المساجد على يد القاضي اسد بن الفرات ٢١٢ ينظر: ياقوت الحموي،معجم البلدان،ج٣، ص٤١٦-٤١٧-٤١٨.

[٣٩] أرنولف:وهو بطريق مملكة بيت المقدس وعلى الرغم من كفايته واخلاصه الا انه راتكب فضائح عديد جعلته محل عدم احترام كرجل كنيسة توفي في عام ١١١٨م بعد مضي أسبوعين من تتويج بلدوين الثاني.ينظر:رنسيمان،تاريخ الحملات الصليبية،ج٢،ص١٦٤.

[٤٠] المصدر نفسه، ج٢، ص١٢٣.

[٤١] الشارتري، تاريخ الحملة الى القدس ،ص١٥٤.

[٤٢] رنسيمان،تاريخ الحملات الصليبية،ج٢،ص١٦٤.

[٤٣] الصوري، تاريخ الحروب الصليبية، ج٢، ص٣٣٦.

[٤٤] رنسيمان، تاريخ الحملات الصليبية، ج٢، ص١٦٤.

[٤٥] الجنزوري، امارة الرها الصليبية، ص٩٤؛

Vahan M. Kurkjian, The Armenian Kingdom of Cilicia. (New York : 1919), p 7.

[٤٦] ملطية:مدينة بارض الروم واطلقوا عليها اسم مليتين تقع عند المجرى الأعلى لنهر الفرات وهى مدينة نزهة جدّا ذات بساتين واشجار وزروع وكان فيها دير للنصارى عليه دير برصوما ويقصده الكثير من الرهبان.ينظر: الاصطخري، أبو اسحاق إبراهيم بن محمد، المسالك والممالك، دار صادر،(بيروت:٢٠٠٤م)،ص٧٥؛ زكريا بن محمد بن محمود القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد،دار صادر (بيروت:١٩٦٠م)،ص٥٢٩؛ لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، ص١٥٢.

[٤٧] الصوري، الحروب الصليبية، ج٢،ص٢٣٩.

[٤٨] رنسيمان، تاريخ الحملات الصليبية، ج٢ ،ص١٦٤.

[٤٩] الصوري، تاريخ الحروب الصليبية، ج٢، ص٢٤٢.

Katherine Pangonis,Queens of Jerusalem The Women Who Dared To Rule, Pegasus book.(New York and London:2022),p24-25.

[٥٠] Natasha Hodgson,Conflict and Cohabitation Marriage and Diplomacy between the Latins and the Armenians of Cilicia, 1097–1253, in The Crusades and the Near East, ed Conor Kostick (London and New York: Routledge: 2011), p89.

[٥١] Katherine Pangonis,Queens of Jerusalem The Women Who Dared To Rule, p105.

[٥٢] Hodgson, "Conflict and Cohabitation: Marriage and Diplomacy between the Latins and the Armenians of Cilicia, 1097–1253 ,p89.

[٥٣] Katherine Pangonis,Queens of Jerusalem The Women Who Dared To Rule.pp179-180-181

[٥٤] Tuley, K. A ,The Personal and the Political Marriage Alliances in Antioch and Edessa Master's thesis, (The Ohio State University,2014),p47

[٥٥] Katherine Pangonis,Queens of Jerusalem The Women Who Dared Rule.p182

[٥٦] Tuley, The Personal and the Political,P43.

أبحاث

دراسة في الحضارة العربية الأردنية

الدكتور

صايل خطايبه

Received :25 / 5 / 2026
Revised: 5 / 6 / 2026
Accepted: 17 / 6 / 2026
Published: 1 / 7 / 2026

د. صايل خطايبه
ازمال / الأردن
sayelzhk@gmail.com

دراسة في الحضارة العربية الأردنية

الملخص

هذه الدراسة المتواضعة عن تاريخ الأردن وحضارته تمثل تصورًا واضحًا عن وطن بناه الأجداد عبر الزمن المديد ليكون مثالًا يُحتذى به، حيث التاريخ العريق والماضي المجيد، صاحب مسيرة الاستقرار لا يعرف الهزيمة ولا يعرف الاعتداء يحمي المظلوم وينتصر له. كلام سطره الأجداد وشهد له الأقوام، وبقي وسيبقى بعون الله كما كان وإلى الأمام.

Abstract

This humble study about the Civilization history of Jordan, it represents a clear vision for the about it a homeland built by our ancestors since long period. To be an example to be followed Jordan the owner of ancient history a glorious past and the owner of stability path never knows the defeat nor the aggression. Jordan protects the oppressed and grants them victory. It was written by our ancestor witnessed by our peers; it remains will remain by the great of God and always onward.

المقدمة

لم تكن هذه الدراسة لسرد تاريخ الأردن الطويل، لا بل في استقراء لأحداث مر بها هذا الوطن منذ الألف الثاني قبل الميلاد وحتى يومنا هذا. إن الإطلاع على تاريخ الأردن والمراحل التي مر بها وحتى وصولنا إلى شاطئ الأمان، يتطلب من الباحث أن يتمعن بقراءة هذه الاحداث بكل بساطة ويسر وتمعن وتحليل واستقراء للمراحل

المتعددة، حيث الحضارات القديمة الأنباط ثم اليونانية والرومانية، إلى العربية الإسلامية ومنها المماليك والعثمانيون والانجليزية ولغاية وصول سيد الأمان القيادة الهاشمية.

١- أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة في تعزيز الانتماء للوطن عبر الاطلاع على تاريخ الأردن العريق المترسخ في الجذور منذ أن دبت الحياة على وجه الأرض فكان للأردن دورًا بارزًا في بناء الحضارة الإنسانية كما تخبرنا حقائق التاريخ وسرديات القصص والآثار الماثلة لغاية يومنا هذا.

٢- أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى التعرف على تاريخ الأردن العريق بكون الأردن جزء لا يتجزأ من الأمة العربية، حيث إن الحضارة الإنسانية قد بدأت من أرض العرب، لذا فقد كان للأردن نصيب كبير في بناء الحضارة الإنسانية الأخرى عبر عمره المديد منذ الأزل.

٣- منهجية الدراسة

يمثل المنهج التاريخي مسار رئيسي لهذه الدراسة نظرًا لأهمية التاريخ الذي يعد المخزون الرئيسي الذي لا يتغير مهما بلغت مسارات الشعوب لاحقًا من متغيرات سلبية أو إيجابية.

تعتبر الحضارة العربية الاردنية جزء لا يتجزأ من الحضارة القديمة، ففي العصور الحجرية القديمة (٥٠٠٠٠٠- ١٤٠٠٠) قبل الميلاد شهدت ارض الاردن امطارا كثيرة وكان الجو رطبا , حيث تؤكد جميع الدلائل على ان الانسان العربي كان يعيش في تلك الفترة على صيد الحيوانات وجمع النباتات البرية من جانب آخر لم يوجد اي دليل على فن البناء في تلك الفترة لكنه تم العثور على مخلفات من فؤوس يدوية من حجر الصوان والبازلت متماثلة الوجهين تعود الى العصر الحجري القديم . في أكثر من موقع مثل الصحارى وقيعان الاودية وواحة الازرق والجفر والخناصرة التي تقع على الطريق بين المفرق والرمثا. وفي هذا العصر اكتشفت النار، بينما

وسائل الاتصال والتفاهم لم تكن معروفة آنذاك. ولم تكتشف حتى الان في الاردن اية هياكل بشرية تعود للعصر الحجري[1].

العصر الحجري الاوسط (١٤٠٠٠ – ٦٠٠٠) قبل الميلاد : في هذا العصر تم العثور على فؤوس يدوية ثنائية الوجه مصنوعة من الصوان والبازلت وكان جو الاردن ماطرا دائما , بينما كان الانسان يعيش على صيد الحيوانات البرية وجامعا للنباتات البرية . والعصر الحجري اللاحق(٦٠٠٠ -٤٥٠٠) قبل الميلاد : حيث شهدت االبلاد بعض التطورات في جوانب متعددة من الحياة مثل أنتظام الزراعة الى جمع السقي والتدجين لبعض الحيوانات كالخراف والماعز والكلاب ، واكتشاف الفخار وطلية بالالوان المتعددة والجرار وتماثيل الحيوانات السيراميكية الطبيعية المصنوعة من الجص الصغيرة في فترة العصر الحجري النحاسي (٤٥٠٠ – ٣٣٠٠) قبل لميلاد . بالأضافة الى وجود منازل طينية , وصناعة الازاميل والنصال والمناجل والفؤوس النحاسية [2].

حضارة الأدوميين(٢٠٠٠ ق.م ـ ٥٦٨ ق.م) : كغيرها من الحضارات العربية القديمة ، ظهرت حضارة الأدوميين في جنوب الأردن في المنطقة الجبلية الواقعة إلى الجنوب من وادي الحسا التي تشكل جزءا من جبال الشراة وكان يطلق على هذه المرتفعات " آدوم " وتعني اللون الأحمر القاتم ولم يتعدى حدود الدولة الأدومية منطقة الأردن الحالية وكان أقصى اتساع لها في الشمال حدود المؤآبيون وفي الجنوب حتى العقبة . والأدوميون هم قبائل عربية سامية هاجرت من جنوب الجزيرة لتستقر في شمالها وكانت مدينة البصيرة عاصمة لهم وهي اليوم لواء تقع بالقرب من الطفيلة [3]. واتسق النظام السياسي في المجتمع الأدومي الأردني ، كغيره من التنظيمات الاجتماعية الأخرى في شبه الجزيرة العربية ومثلت القبيلة لدى الأدوميون جوهر العملية الاجتماعية السياسية . وهي العنصر الأساسي في تنظيم الحياة ، وكان لكل قبيلة شيخ ، ويختار الشيوخ من بينهم شيخا يمثل الأقوى بينهم وهو بمثابة الملك ، وصاحب القرار بالشؤون الداخلية والخارجية . لكن انتهاء حضارة الأدوميين غير

واضحة فهي قد تكون انتهت على يد الفرس بعد انتصارهم على البابليين عام ٥٣٩ ق.م ، وذلك لوجود تحالف بين الأدوميين والبابليين ، وهذا ما يفسره محمود أبو طالب[٤]. واتضحت مظاهر الحياة الأدومية خلال هذه الحقبة على اقل تقدير من ٢٠٠٠ ق.م إلى عام ٥٣٩ ق . م عام انتهاء الدولة البابلية ببساطة المعيشة الأدومية ، لكنها لم تكن تخلو من المظاهر العامة للدولة المنظمة ، فقد عثر على أختام متعددة . أحدها يحمل اسم "قوص جبار ملك آدوم " والعديد من القطع الفخارية التي تحمل أحرف كتابية في مدينة البصيرة الحالية وتل الخلفية [٥] . مرحلة ما قبل الميلاد فالأمور الإدارية كانت منتظمة داخل الدولة ، وذلك لوجود أختام تحمل اسم شيخ مشايخ الأدوميون (الملك) والأمور الحياتية كانت أيضا متحضرة ، وليست بدائية وهي وإن كانت بسيطة لكنها كانت متوازية مع الحضارات والممالك العربية الأخرى في شبه الجزيرة العربية على غرار البابلية والأشورية والكنعانية والفينيقية وغيرها من الحضارات العربية التي أخذت من بعضها مظاهر التمدن والعمران وطبيعة تنظيم المجتمع والعبادة وهي في الأصل واحدة لكنها تختلف عن بعضها باختلاف الموقع والاسم . فالحياة الاجتماعية كانت واحدة أيضا والتنظيمات السياسية واحدة لكن ما يميز الأدومية عن غيرها من الحضارات مثلا البابلية أو النبطية أن الحضارة الأدومية قد تكون تعرضت لزلزال قوي أخفى هذه المظاهر العمرانية وطمس أسرارها في باطن الأرض الأردنية إلا أن قلة التنقيب عن هذه الحضارة جعلها في غياهب التاريخ ، وهكذا تبقى حضارة آدوم في مجال البحث والتنقيب إذا ما نشطت الدوائر الأثرية للبحث عنها . فمنطقة الطفيلة جنوب الأردن ما زالت وليومنا هذا ذو طبيعة خلابة وغنية بالمياه والمرتفعات الجبلية الجميلة والمعادن الثمينة، وبدون أدنى شك لا بد وأن تكون حضارة آدوم من أغنى الحضارات وربما تكون آثار هذه الحضارة قد سرقت في مرحلة الحكم البريطاني للبلاد ، ويبقى الواجب الوطني فرضا علينا حتى نقوم بالواجب الإيجابي نحو هذه الحضارة الأردنية العريقة . ولكن نهاية الدولة الأدومية ارتبطت وبدون شك بطبيعة الصراع في المنطقة وكان الأشوريون

أقوى الممالك في المنطقة ودفعت آدوم الجزية لأشور مقابل الحماية ، مما دفع بآدوم إلى شن حرب ناجحة ضد يهودا ، إلا أن إقامة تحالف فلسطيني عبراني آدومي مؤابي وعموني مع مصر لطرد الأشوريين ، اغضب هذا التحالف ملك آشور سرجون الثاني وهاجم هذا الحلف وانتصر عليه ومع ذلك بقيت العلاقة ما بين آشور وآدوم جيدة ونتج عنها إقامة علاقات تجارية جيدة وأطلق الأشوريون على الطريق الممتد من شمال الأردن إلى جنوبه (دمشق وربة عمون ـ حسبان ـ ذيبان عرعر، قير حارسة ،الكرك ، بصيرة) الطريق السلطاني وانتشر على طول هذه الطريق المواقع العسكرية لحمايتها نظرا لأهميتها التجارية و في عهد الدولة البابلية التي خلفت الدولة الأشورية هاجم نبوخذ نصر المنطقة وسبى اليهود وأنهى الدولة الأدومية والعمونية والمؤآبية وكان ذلك في عام ٥٦٨ ق .م(السبي البابلي)[٦].

الحضارة المؤآبية ٢٠٠٠ ق.م ـ ٥٦٨ ق.م : أيضا تعتبر الحضارة المؤآبية كغيرها من الحضارات العربية وتعود بأصولها إلى الجذور السامية وكانت عاصمتهم ذبيون (ذيبان) وامتازت هذه الحضارة بالبناء والتحضر . وامتدت دولة مؤآب من الحسا جنوبا إلى الموجب شمالا . وتتضح ملحمة المؤآبيون مع أعدائهم في الحفر على حجر كبير عرف بحجر ذيبان النسخة الأصلية منه موجودة في متحف اللوفر في باريس ويعود تاريخ هذا النقش إلى سنة ٨٤٢ ق.م . والنسخة التقليدية موجودة في متحف الجامعة الأردنية حيث دوّن الملك المؤآبي الشهير ميشع على الحجر سجل أفعاله وهذه مقتطفات من الترجمة[٧] .

أنا ميشع بن كموشيت ملك مؤآب الذبياني ، أبي ملك على مؤآب ثلاثين سنة ، وأنا ملكت بعد أبي وأنشأت معبدا (أهراما) لكموش ، بقرحي ـ ولقد بني ذلك .

ـ وارجع كوش مادبا في أيام حكمي ولقد بنيت خربة معين وحفرت فيها تلك البركه . ولقد بنيت ـ خربة القريات ـ أما شعب جاد فقد كان يسكن خربة عطاروس من زمن قديم .

ـ وسحبته إلى بين يدي كموش بالقرية . وأسكنت بالقرية شران وشعب.

ـ محدثا ، وقال لي كموش : (اذهب : خذ بنو إسرائيل)

ـ فـــذهبت فـــي نفـــس تلـــك الليلـــة ، واشـــتبكت بالمدينـــة مـــن وقت تبين الخيط الأبيض من الأسود حتى الظهر .

ـ وافتتحتها ، وذبحت كل سكانها ، وعددهم سبعة آلاف ، رجالا وصبيانا ونساء وبناتا .

-وأمـــا ذلـــك لأننـــي ضـــحيتها لعشـــتر كمـــوش .كمـــا أننـــي أخذت من هناك موقد.

ـ يهوه وسحبتها جميعا حتى وضعتها بين يدي كموش وكان .

ـ عليان وقت محاربته اياي . ولكن كموش طرده من أمامي

ـ وأخذه من مؤآب مئتي رجل وهم قوام فرضتها العسكرية وثم قدتهم من عليان . وافتتحها .

ـ مضيفا إياها إلى مملكة ذيبان . وأنا الذي بنى قرحي وهي حمى اليعرن ، وبنيت كذلك سور والأكرويولس في قرحي . وأنا الذي بنى أبواب قرحي وأسوارها . وبنيت موقع بيت ملك ـ وأنا الذي حفر كلا البركتين للماء بداخل ـ المدينة ـ ذلك لان المدينة كانت خالية من أي بئر . فقد قلت يومها للشعب : (ليحفر كل رجل منكم بئرا بداخل بيته) . وأنا الذي قطع الأخشاب بأيدي الأسرى الإسرائيليين لقرحي . وقد بنيت عمري ، وعبدت الطريق في وادي الموجب . وأنا الذي بنى أم العمد لأنها كانت قد أصيبت بسوء .

يتضح من خلال النصوص المنقوشة على الحجر بأن الحضارة المؤآبية كانت

حضارة مدنية منظمة ومقاتلة عسكريا حيث كثرة البنيان والتنظيم العمراني والاهتمام بالمياه كثيرا بسبب حفر الآبار داخل المنازل، وهذا يدلل على أن البلاد في العهد المؤآبي كانت تعاني من شح الأمطار أحيانا. واستمرت الحضارة المؤآبية منذ عام ٢٠٠٠ ق.م لغاية ٥٦٨ ق.م عندما هاجم نبوخذ نصر الملك البابلي اليهود في فلسطين ، وسباهم جميعا (السبي البابلي) وكانت دولة مؤآب تدفع الجزية للدولة البابلية ، وشاركت دولة مؤآب القوات البابلية في محاصرة اليهود في فلسطين حينما تمردوا على الدولة البابلية في العام ٥٩٨ ق.م ، لكن تشكيل حلف مكون من آدوم ومؤآب وعمون وصيدا وجبيل ويهودا بقيادة مصر اغضب البابليين ، وقام نبوخذ نصر بمهاجمة هذا الحلف وقطع الطريق ما بين هذه الممالك ومصر ، وخلال هذه الحملة أعاد عمون ومؤآب للسيادة البابلية واخذ عددا من المؤآبيين والعمونيين أسرى، وهرب من تبقى من سكان المملكتين إلى مصر وفلسطين وبهذا الغزو طوى ملف الدولة المؤآبية .

عبد المؤآبيون إله الحرب كموش عشتر كموش ، وكان الإله كموش يصور على دمى فخارية كفارس يمتطي صهوة الحصان، وكان المؤآبيون يعتقدون بأن كموش ينصرهم في الحرب ويأمرهم بها، وكانوا يقدموا له الأسرى كقرابين .

حضارة عمون (العمونيون) : كغيرها من الحضارات العربية الأردنية هاجر العمونيون وهم في الأصل شعب سامي من وسط وجنوب شبه الجزيرة العربية إلى شمالها واستقروا في ربة عمون (عمان) وامتدت دولة العمونيون من جنوب وادي الزرقاء شرقا إلى البادية ، وبسبب إحاطتها العديد من الممالك، ساد المجتمع العموني نوع من الاستقرار والهدوء بسبب عدم رغبتهم في التوسع ازدهرت الحياة العامة زمن العمونيون وكانوا يستخدمون الملابس والادوات الفخارية وصنعوا البرونز ورؤوس السهام . ومن أدوات الزينة الأساور من الحديد ولبروزنز خلاخيل وخواتم وحبات المسابح من الحجر [٨]. تعايشت الحضارة العمونية كما هو الحال للحضارات الأخرى

فهي من الناحية الدينية كانوا يعبدون آلهة مظاهر الطبيعة ومن جانب النظام السياسي فهو نظام ملكي بدلالة أسماء الملوك ، ومن جانب العمراني ازدهرت في عمون حركة عمرانية ما زالت آثارها ماثلة لليوم ، ومنها الأبراج المحيطة بعمان وهي أبراج دائرية (ملفوفة) كانت تستخدم للمراقبة وما زال إحدى هذه الأبراج على حاله في منطقة جبل عمان . ، ومن ملوك العمونيون، حنون ورحوبي، وعمي ناداب الأول، وعمي ناداب الثاني شوبي ، بعثا ، شانيب ، وزاكير ... الخ ومن آلهتهم " تايكي " اله الحظ . ومن الاثار العمونية أختام تحمل نقشا يقرأ : " ل أدوني بيلط حادم عمي ناداب " ، وعمي ناداب هذا هو أحد الملوك العمونيين الذين يرد ذكرهم في الكتابات الأشورية . وهناك سبعة عشر ختما عمونيا ذات أهمية كبرى في معرفة الأسماء والفنون العمونية . وهناك نقش تمثال عمان المعروف بنفش القلعة الذي اكتشف عام ١٩٦١ م [٩] كانت مملكة عمون جزء من الامبراطورية الاشورية والبابلية ودفعت لهما الجزية لم تختلف نهاية الدولة العمونية على مثيلاتها من الحضارات ، فلقد انتهت بعد هجوم نبوخذ نصر على المنطقة وسبي اليهود وأنها بذلك الحضارة العمونية والمؤآبية والادومية وأصبحت هذه البلاد جزء من الدولة البابلية [١٠] .

الحضارة النبطية : عروبة الانباط : الحضارة تعني الاقامة في الحضر والاقامة في الحضر يترتب عليها تنظيم أمور الحياة اليومية، وتنظيم تشكيلة المجتمع ضمن الدولة الواحدة، فعند الحديث عن الحضارة لا بد من الحديث عن الدول واهميتها، فهنالك تفاوت في شكل الدول وأهميتها، وتنبع أهمية الدولة من هيبة حضارتها وبهذا تفتخر الدول بتاريخها الحضاري كعلامة بارزة في مسيرتها. وعند الحديث عن تاريخ الاردن لا بد من العودة إلى الحضارة النبطية كحلقة هامة في تاريخ الوطن العربي عامة والاردن خاصة . لا شك بأن اقدم حضارة عرفها التاريخ وجدت في بلاد ما بين النهرين فهذه حقيقة لا يستطيع أن ينكرها أحد، بل يعترف بها علماء العالم أجمع، حيث شيد السومريون أول حضارة في تاريخ البشر وواضحة المعالم منذ الألف الخامس قبل الميلاد في أوساط العراق، بينما كانت تعيش اوروبا في ظلام دامس، حتى القرن الاول

قبل الميلاد، لا بل أن معظم العالم الجديد مستمر في عصور ما قبل التاريخ حتى نهاية القرن الخامس عشر الميلادي، فمثلاً بقيت الهند في هذه العصور حتى الالف الثانية قبل الميلاد والصين كذلك، وبقيت اليونان في هذه العصور حتى القرن الثامن قبل الميلاد، وعلى الجانب الآخر من الحضارة العربية القديمة في العراق رافقت حضارة الفراعنة حضارة وادي الرافدين منذ الالف الرابع قبل الميلاد . ان الحديث عن الحضارة القديمة لا بد ان يظهر الصورة الحقيقية لقصة الانسانية فعندما يجمع علماء الاثار والتاريخ بأن بلاد العراق أولاً ومصر ثانياً سجل التاريخ بهما اقدم الحضارات، فإن ذلك وبدون شك يدلل على ان الانسان الاول قد وجد على ارض العرب ومن هنا انطلقت الانسانية والبشرية نحو الشمال ونحو الجنوب.

وعودة الى ذي بدء، كانت موجة الانباط احدى هذه الموجات التي استقرت بشمال الجزيرة العربية، وبهذه يمكننا القول بأن الانباط احدى الموجات البشرية التي هاجرت من جنوب أواسط الجزيرة العربية نحو الشمال وبحسب بعض الروايات ان اصلهم من العراق كما يشير المسعودي بقوله:

"نمرود بن ماش هو الذي بنى الصرح ببابل، وجسراً ببابل على شاطىء الفرات .. وهو ملك النبط" . حيث هاجر الانباط من بابل وبقي قسم منهم وعندما سئل الامام علي بن ابي طالب (رضي الله عنه) من قبل احد الناس: "اخبرني عن اصلكم معاشر قريش، قال نحن نبط من كوني، فقال قوم اراد كوني السواد التي ولد فيها ابراهيم الخليل، وقال آخرون اراد بقوله: كوني مكة، وذلك ام حمله بن عبد الدار يقال لها كوني، ولو اراد كوني مكة لما قال نبط"[١١] . يقول المؤرخ العربي جواد علي: *"كان الانباط في بادئ امرهم اعراباً رعاة ماشية ومنهم اصحاب قوافل يتعاطون التجارة، ويقيمون حول البحر الميت، وكانوا يستخرجون "الاسلفت" من سواحله الشرقية، وكانت لهم أماكن محصنة تحصيناً طبيعياً يلتجئون اليها فتصعب على العدو مباغتتهم ومهاجمتهم في هذه الحصون، كما كان لهم علم بصحاريهم، وبمواضيع الماء فيها*

يحتمون بها عند الحاجة، ويتخلصون بذلك من تعقيب الجيوش". وفي كتابة "تاريخ العرب قبل الاسلام" يقول: *" كان الانباط لا يزالون رحلاً في القرن الرابع قبل الميلاد، يعيشون في خيام ويتكلمون اللغة العربية*[١٢]. فيما يخلص الباحث سليمان القوابعة في مقالة نشرت في جريدة الرأي الاردنية، بأن الانباط عرب يعودون نسبهم احد اولاد اسماعيل عليه السلام[١٣] .ظهر العرب الانباط في منطقة الادوميين حوالي ٦٠٠ قبل الميلاد وهم من اهل جزيرة في الاصل [١٤]. يذكر نبيه عاقل أن أول ذكر للانباط في التاريخ ورد في قائمة اشورية تعود الى سنة ٦٤٧ قبل الميلاد . في حينه كانت البتراء بيد الادوميين [١٥] . استقر الانباط في هذه المنطقة ونتيجة لذلك عملوا بالزراعة اولا ، ثم ادركوا اهمية الموقع الجخرافي الذي يقيمون فيه ، بأعتباره موقع استراتيجي على ملتقى الطرق الخارجية ، فنشطت تجارتهم مع البلدان المجاورة لهم [١٦]. ويؤكد المؤرخ اليوناني ديودورس الصقلي (٥٧-٦٠ ق.م) الذي كتب في هذه الفترة القديمة عن الانباط ، بأن الانباط العرب كانوا يتميزون بالحيوية والشجاعة فكان ذلك في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد أي ما قبل احتلال الاسكندر المقدوني لبلاد المشرق العربي، ويضيف بأن الانباط العرب، كانوا يتميزون بأستقلاليتهم ويصعب التغلب عليهم في الحروب، نظراً لأهتمامهم بتخزين الماء في الصحراء. على شكل ابار عميقة في باطن الارض تغطي مع مستوى الارض ويضع عليها علامات لا يفهمها الا الانباط, فعندما يهاجموا من قبل الاعداء كانوا يعبرون داخل الصحراء لمسافات بعيدة يصعب على المعتدي تحمل العطش في قلب الصحراء فيضطر الى العودة نظراً لشدة الحر والعطش[١٧]. لذا فأن ذكر ديودورس الصقيلي بأن الانباط العرب قد تواجدوا في شمال البلاد العربية في القرن الرابع قبل الميلاد أي مرحلة الغزو اليوناني للبلاد العربية يدلل بكل بساطة على أن ارض الانباط العربية في الاردن قد شهدت دولة لهم، لكن الانباط العرب قد تواجدوا قبل ذلك بكثير عندما ورث الانباط العرب حضارة الادميون، حيث سيطرت قبائل بدوية عربية اسمها تباتايو نسبة إلى الابن البكر لسيدنا اسماعيل عليه السلام نابت (الانباط) واندفعت هذه القبائل بعدد

كبير إلى منطقة ادوم مما أدى إلى نزوح عدد كبير من الادوميون إلى فلسطين واندمجت بقية القبائل الادومية مع الانباط الذين شكلوا فيما بعد حضارتهم المتميزة. كان ذلك الاندماج مع الانباط في القرن السادس قبل الميلاد عندما ضعفت دولة ادوم بعد هجوم الاشوريون والبابليون على المنطقة وسبيء اليهود من فلسطين. اذن الحضارة العربية النبطية هي امتداد لحضارة عربية اخرى وهي ادوم واندماج الحضارتين في حضارة واحدة لم يغير سوى شكل الحكم الاسمي من الحكم الادومي العربي إلى النبطي العربي.

على كل حال فإن كافة كتابات المؤرخين العرب والعجم تؤكد على عروبة الانباط بغض النظر عن الاقليم الذي قدم منه سواء من مكة أو العراق أو اليمن إلا أن الجميع يجمع بأنهم احدى الموجات العربية التي هاجرت إلى الشمال العربي في فترة القرن السادس قبل الميلاد واستقروا في جنوب الاردن الحالي وشكلوا دولة عربية ذات توجه قومي عروبي بحت صمدت في مواجهة الاخطار التي كانت تعصف في الارض العربية عندما سقطت بابل على يد الفرس في عام ٥٣٩ ق.م وامتدت فترة الحكم الفارسي من عام (٥٣٩- ٣٣٢ ق.م) ثم من عام (٣٣٢- ١٠٦ق.م) فترة الحكم اليوناني وفترات من الروماني، وبقيت هذه الدولة العربية الشمالية الاقوى من بين الدول العربية الشمالية، التي حافظت على عروبة الارض والانسان وقاتلت دفاعاً مستميتاً عن عروبتهم وحفاظاً على استقلالهم في فترة شهدت الارض العربية تنافس ثلاث قوى عالمية انذاك تتنافس فيما بينها للسيطرة على الاراضي العربية تمثلت بالفرس واليونان والرومان، وبقيت دولة الانباط التي امتد حدودها من جنوب سوريا (حوران) عبر شرق الاردن وشمال الحجاز إلى النقب وسيناء حيث بقيت هذه الدولة العربية شامخة كالنخلة في مواجهة اعتى الاباطرة و لمدة اربع مائة عام تقريباً حتى ضمت (وليس فتحها) إلى الامبراطورية الرومانية في عام ١٠٦م. واطلق الرومان عليها المقاطعة العربية، وخلال هذه الفترة انتصر الانباط على العديد من القادة اليونان وغيرهم ولم يهزموا قطاً في الحروب. بقيت بلاد الانباط والولاية العربية تتبع الدولة

الرومانية وتدريجياً أخذت البتراء تتلاشى سكانياً حتى عادت لها الحياة مع بدايات الدعوة الاسلامية وأواخر عهد الدول البيزنطية أي أن عاصمة الانباط وجوهرة الدولة بقيت القرابة خمسمئة عام خالية من السكان بسبب الاستعمار الروماني.

تعريف النظام السياسي: الشكل الخارجي لنظام الحكم في الدولة وما يتصل به من تحديد شكل الحكومة ووظائفها القانونية وصلاحيتها كما يحددها الدستور وتضمن المؤسسات القيادية والفئات ذات المصلحة والقيادات الصانعة للقرار وغير ذلك، وتقسم الأنظمة السياسية حسب طبيعة الهيئة الحاكمة، فإذا كانت الهيئة العليا لصنع القرار تستمد من شخص واحد منفصل عن البرلمان سمي النظام الرئاسي وإذا كانت مسندة الى حكومة مسؤولة امام البرلمان سمي برلماني.

النظام السياسي عند الانباط : الشعب العربي النبطي الذي استطاع ان ينقل نفسه من حياة البداوة البسيطه الى حياة الحضارة المزدهرة والتطورة، رسم لنفسه نظام نظمت بموجبة الحياة للدولة، فقد اتسم النظام السياسي لدى الانباط بالعدالة والاستقامة حيث يعد من افضل الانظمة الملكية العادلة التي عاشت في المشرق العربي في تلك الفترة. يصف المؤرخ العربي العراقي جواد علي الانباط كالتالي: " انهمك الشعب العربي النبطي منذ تأسيس كيانة السياسي والاجتماعي في زراعته وتجارته وصناعته، مما ادى الى عدم وجود فقراء في المجتمع النبطي، ومرد ذلك الى شخصيات لها شخصيتها وتملك موهبة القيادة والحكم، كل ذلك ادى الى تأسيس مملكة قوية لها حضورها بين الامم والشعوب، وقد بلغت مملكة الانباط فكانت تشمل جنوبي فلسطين والبلاد الواقعة بين البقاع شمالاً ومدائن صالح جنوباً" [١٨] . ويصف المؤرخ الجغرافي الروماني(سترابو) : بأن النظام السياسي لدى الانباط من اعظم الانظمة الملكية العادلة . وقال "كان الانباط من اعدل الشعوب التي مرت بتلك البلاد، وامتازت ركائز الدولة بالزراعة المتطورة والتجارة المنظمة والصناعة المتقنة، وبخاصة صناعة العطور واقتضى هذا الامر بأن يكون لهم طرق تجارية آمنة، وجيش قوي منظم، ونظام

ضرائب عادل، وحكم ملكي عادل، واصفة بالنظام الديمقراطي [١٩]

يختلف المؤرخون في توثيق تاريخ ثابت للأنباط لكن قدموهم الى شرق الاردن لا يقل عن ٦٠٠ عام. ق.م، حيث قدمت قبلهم قبيلة عربية اخرى تدعى بقبيلة قيدار وقيدار هو الابن الثالث لسيدنا اسماعيل عليه السلام. وللعلم فقط فأن سيدنا اسماعيل عليه السلام ابن سيدنا ابراهيم من امة هاجر، حيث امتثل سيدنا ابراهيم لأمر ربه وذهب بابنة اسماعيل وامة الى حيث امرة ربه الى ارض (بكه) او مكة ووضعها وابنها ... تزوج سيدنا اسماعيل من امرأة اسمها السيدة بنت مضاض الجرهمي من قبيلة جرهم وانجبت له اثنى عشرة ذكراً وهذه اسماؤهم:

نابت. قيدار . ميشاء . مسمع . توما . أزر . قطورا . فاقس . طميا . قيدهمان . ماش. أذيل . ومن سلالة سيدنا اسماعيل يجمع المؤرخون على العرب العاربه ام العرب البائدة فهي الاقوام العربية التي سبقت سيدنا اسماعيل وانتهت. على كل حال استطاع الانباط العرب من تأسيس دولتهم وتشكيل نظام سياسي متكامل للدولة العربية النبطية في المشرق العربي، ورغم ان عدد ملوك الانباط الذين يجمع المؤرخون عليهم احد عشر ملكاً ابتداء من الحارث الاول ١٦٨ ق.م الى (رب ايل) الثاني ١,٦م الا ان كتابات الاشوريون، تشير ان اول ملك للأنباط (ناطمو) قاتلهم وقيل خضع الانباط للأشوريون بعد انتصارهم على الملك ناطمو في العام ٦٤٦ قبل الميلاد وهذا ما ذهب الية العالم "جان ستاركي" عندما اكد بأن الانباط كانوا يتمتعون بنظام حكم وراثي دستوري، لكنه لم يذكر اسم الملك ناطمو، مما يدلل على فراغ معلوماتي لدى المؤرخين في مرحلة ما قبل الحارث الاول ١٦٨ ق.م، بينما يغطي تاريخ العراق اذا ما تمعنا به مرحلة الدوله النبطية منذ القرن السادس ق.م الى عام ١٦٨ ق.م التي تذكر اول ملك للأنباط فهذه الفترة الطويلة من تاريخ الانباط والتي تتراوح ما بين ٤٠٠ - ٥٠٠ سنة لجديرة بالدراسة من كتابات الحضارات التي عاصرتها وان كانت دولة اشور وبابل في القرن السادس والخامس قبل الميلاد والقوى الرئيسية الاخرى هي

المهيمنة في المنطقة، الا أن العودة الى تاريخ الاشوريون والبابليون كافي لأعطاء فكرة مؤكدة عن الحضارة النبطية في تلك الفترة، التي لم يقدم لها المؤرخون في هذه المرحلة شيء ملموس سواء البداية بالحارث الاول ١٦٨ ق.م والانتهاء بـ (رب ايل) الثاني ١٠٦م. ومن توجب على المؤرخ الاردني خاصة العربي عامة وغيرة من الابحار بتاريخ العراق حتى يتمكن من الحصول على تاريخ دولة الانباط في هذه المرحلة المفقودة وان كانت البتراء الحاضرة الان لم يحدد عمرها الزمني فأن ذلك يدلك على أقدمية حضارة الانباط في منطقة المشرق العربي وربما تكون قد حفرت في القرن السادس أو الخامس قبل الميلاد كما أن هنالك ملكاً اسمه ناطمو قاتل الاشوريين في العام ٦٤٦ ق.م كما تؤكد الكتابات الاشورية ذلك وان النظام السياسي النبطي قد بدأ في تلك الفترة على أضعف تقدير. بعد استقرار نظام الحكم في دولة الانباط نهجت الدولة النبطية النظام الملكي الوراثي ، ومن منطلق المفهوم الديني لدى الانباط الذي سنتحدث عنه لاحقاً وجب على الملك حب شعبه وذلك حسب التقاليد الموروثة لديهم وكانت الملكة تشارك الملك الحكم وبرز ذلك واضحاً من خلال النقود النبطية التي تحمل صورة الملك على وجه والملكة على الوجه الآخر أو الصورتين على نفس الوجه للعملة النبطية .

اما بخصوص العلاقات الخارجية للدولة فقد انيط بالوزير الذي يساعد الملك ويدير اعمال السفارات في الخارج ويبرم الاتفاقيات والمعاهدات، ولكون الوضع السياسي لدولة الانباط في مراحلها المختلفة كان يتطلب علاقات خارجية مميزة نظراً لكثرة المخاطر التي كانت تحيط بالدولة النبطية بسبب تشتت العرب آنذاك، خاصة بعد سقوط بابل عام ٥٣٩ ق.م على يد الفرس ظهر على الساحة الدولية ثلاث قوى رئيسية تمثلت بالفرس واليونان والرومان، مما يتطلب سياسة خارجية حاذقة تتساوى مع متطلبات المرحلة عندما كانت العرب مقسمة الى طويلات بينما دولة الانباط هي الاقوى بينهم، وتوجب عليها ممارسة دور قيادي للامة في تلك الفترة بسبب غياب دولة اشور وبابل اللتان أعتادتا على قيادة المنطقة العربية والفارسية في مرحلة ما قبل

عام ٥٣٩ ق.م. ومن هنا لجاء ملوك الانباط الى اتباع سياسة الترهيب والترغيب مع القوى الخارجية تارة عن طريق التصدي للهجمات وسحقها وتارة عن طريق التفاوض ودفع بعض الهدايا تجنباً للحرب وليس ضعفاً من الدولة التي كانت تمارس دور تجاري مهم في المنطقة. اما على الجانب الداخلي للدولة النبطية فقد اتسمت الاوضاع الداخلية بالاستقرار التام وكان يوجد لديهم نظامي قضائي عادل ومحاومون وموثقين للعهود، وجباة للضرائب[٢٠]. وبالرغم من ان النظام السياسي لدى الانباط ملكي الا ان بساطة ملوكهم كانت تتمثل بطريقة ضيافة الملك لشعبة حيث يقول الجغرافي الروماني سترابو (٥٤ ق.م – ٢٥م) ان الانباط كانوا يعيشون حياة حضرية مترفة ومنظمة, ويمثل سلوك الملك سلوك شيخ القبيلة الذي يخدم ضيوفة احيانا ويخدم نفسة بنفسة [٢١]. تمتع الانباط العرب بالديمقراطية وهذا ما ذهب اليه معظم المؤرخون بسبب حب الملك لشعبة اولاً ولعدم وجود اضطرابات داخلية في الدولة العربية النبطية, مما يدلل على ذلك ازدهار الانباط مادياً وكثرة ثرواتهم، واعتاد ملوك الانباط الاجتماع والتشاور مع المواطنين في الكثير من المناسبات سواء كانت دينية او حربية او احتفالية. لذا فأن انسجام نظام الحكم من اعلى الهرم الى اسفلة دلالة واضحة على السلوك التشاوري الديمقراطي المحبب الى قلوب الشعب.

فيما يلي نورد أسماء ملوك الانباط الذين توالوا على الحكم، علماً بأن كما سبق وان ذكرنا وضمن الكتابات الاشوريه قد تمتع الانباط بنظام ملكي قبل عام ١٦٨ ق.م. اما الملوك التالية اسمأوهم هؤلاء مثبتين ظمن الاثار والمسكوكات الموجوده في وقتنا الحاضر:

الحارث الاول (١٦٨ ق.م).

الحارث الثاني (١٢٠/١١٠- ٩٦ ق.م)

عبادة الاول (٩٦-٨٥ ق.م)

(رب ايل) الاول (٨٥/٨٤ق.م

الحارث الثالث (٨٤-٦٢/٦١ق.م).

عبادة الثاني (٦٢/٦٠-٥٩ ق.م)

مالك الاول (٥٩-٣٠ ق.م).

عبادة الثالث (٣٠-٩ق.م)

الحارث الرابع (المحب لشعبة) (٩ق.

مالك الثاني (ملك الانباط) (٤٠-٧٠م).

(رب ايل) الثاني " واهب الحياة والخلاص لشعبة" (٧٠-١٠٦ م)

اللغة النبطية : قبل الدخول في مفهوم تطور اللغة عند الانباط لا بد من توضيح بسيط لجذور اللغة العربية واللاتينية, الفينيقيون وهم من العرب من كنعان من العراق، قدموا الى شمال الجزيرة العربية في الف الثالث قبل الميلاد، واستقروا على سواحل بلاد الشام الحالية، واسست الدوله الفنيقية التي ابدعت في التجارة الدولية ووضعت اسس المعاملات التجارية العالمية التي اخذتها عنهم بقية الشعوب من ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. ولان الحضارة العربية في العراق او بلاد ما بين النهرين هي اولى الحضارات واول من اوجد الابجدية في التاريخ، فان الفنيقين العرب وهم سادت البحار قد اثروا بلغتهم هذه في اللغتين العربية واللاتينية، فالحرف العربي تحدر من اصل فنيقي والحرف اللاتيني تحدر ايضاً من اصل فينيقي. انتشر الحرف اللاتيني ذو الاصل الفنيقي العربي في اوروباوالعالم الجديد عبر اليونان والامبراطورية الرومانية والكنيسة المسيحية ، اما الخط العربي فانتشر في المشرق العربي وعنه احذت امم عدة وخاصة بعد انتشار الاسلام ورسالته السماويه. ويعترف الباحث / روبرت لوجان ،

في كتابه تأتير الأبجدية ان الحرف النبطي هو الحرف الذي سبق الحرف العربي التقليدي[٢٢]. يقول الدكتور عصام الموسى : كان الانباط شعبا نشيطا تفاعلوا مع الشعوب الاخرى وتاثر بها واثر فيها وكانت الحرية والفردية والابداع سجايا قيمة في حياتهم فكانت قصتهم قصة نجاح وهي من اكثر القصص ابهارا في اي عصر ، اذ انهم استطاعوا النهوض في غضون ثلاثة قرون ويتحولوا من حياة البداوة الى شعب رائد في التجارة والزراعة والفنون . والانباط العرب كما تؤكد الدراسات هم عرب اقحاح جاءوا من الجزيرة العربية في القرن السابع قبل الميلاد واستوطنوا البتراء والمناطق المحيطة بها واتصلوا بالمجتمعات الاردنية والفلسطينية مثل المؤابين والادوميين والعمونيين والكنعانيون والمصريين ايضا . واتخذوا من المدينة المنحوتة بالصخر الاصم عاصمة لهم واسموها الرقيم / الرقمو / وتعني الالوان المتعددة ، اما عند اليونان فكانت تعني الصخرة ... الخ . تؤكد دراسة الدكتور الموسى ان الانباط شاركوا مشاركة فعالة في التبادل الثقافي الدولي وكان هناك تبادل غني بين البتراء والاسواق العالمية في البضائع والتاثيرات الثقافية . واستطاع علماء الاتصال كشف النقاب عن العلاقة بين الاتصال وبين نشؤ النظم المؤسسة وقد اطلق بعض الباحثين الغربين لقب الامبراطورية على البتراء من امثال / لولر / و / هاموند / كما دفعت الضرورات الاقتصادية الانباط الى تعلم لغة العلاقات الدولية في حياتهم السياسية حيث استخدموا الارامية كاداة اتصال . وكشفت النقوش النبطية المنتشرة في منطقة الشرق الادنى وحتى في روما التي وجدت فيها مستعمرة تجارية نبطية اسماء وكلمات عربية واسهمت هذه النقوش اسهاما كبيرا في تجميع قطع تاريخهم المتناثرة . واستخدم الانباط اللغة العربية الاصيلة لغتهم الام في حديثهم اليومي ولكنهم كانوا يكتبونها في حرف خاص بهم او بالاحرى بحروف موصولة عربية وطوروا خطا قوميا اشتق من الخط الارامي المستخدم في اواخر الامبراطورية الفارسية والتي هي بدورها استخدمت الارامية باعتبارها اللغة الدارجة في ذلك الزمان . ويظهر الخط النبطي في شكلين الرسمي وهو الذي استخدم بشكل رئيسي في الكتابة على القرطاس اما الخط

العربي الحديث الذي استخدمه العرب وجميع الشعوب التي أثرت فيها الحضارة العربية الاسلامية فقد تحدر من الخط الموصول [٢٣] . ويعتقد حسب ما جاء في دراسة الدكتور الموسى ان الحرف العربي النبطي المتأخر الذي ظهر في شبه جزيرة سيناء واطلق عليه اسم الحرف النبطي السينائي هو الحرف الذي تحدرت منه الابجدية العربية الحالية وتطورت ابجادية الانباط لتصبح الحروف نصف موصولة مع نهاية الربع الثاني من القرن الثاني قبل الميلاد . وعند ظهور دولة الانباط كدولة مستقلة تدير شؤونها سلالة مالكة قامت ببتبني سياسة توسعية وصك عملة وطنية واهتمت برفاهية الشعب النبطي وهويته الثقافية وازداد بروز العروبة في نقوشهم المتأخرة وظهور الاسماء العربية وصاحب ظهور بعض التغيرات الغوية عن الاصول الارامية . ويؤكد الدكتور الموسى ان نظام الكتابة عند الانباط كان مقدسا وكان من الهتهم ما يسمى / الكتبي / وهو مشتق من فعل الكتابة كما كان / نبو / عند السومريين و / عند المصريين و / هرمز / عند اليونان [٢٤] . وكان لأنتشار الاسلام باللغة العربية الاثر الكبير في الشعوب حيث كتب الفرس والاتراك والبربر والافغان بالحرف العربي, والاوردو لغة المسلمين في شبة القارة الهندية ايضا بالحرف العربي وكذلك في البوسنة وبولندا في اوروبا، وبهذا اصبح الحرف العربي الحرف الثاني بعد اللاتيني بعدد الشعوب التي تستخدم هذه الحروف اما الحرف اللاتيني في اوروبا والعالم الجديد عبر اليونان والامبراطورية الرومانية والكنيسة المسيحية اما الحرف العربي فقد انتشر في الوطن العربي عامة وعن طريق الاسلام انتشر في العديد من البلدان التي دخلها الاسلام [٢٥]. على كل حال العرب والعجم من ادم واللغات هي ادوات اتصال للشعوب للتفاهم والحوار والاخذ والعطاء في مجريات هذه الحياة لكن ميلاد اولى الحضارات على ارض العرب جعل منهم ايضاً انبياء لله تعالى يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر لبني البشر عامة. الحرف العربي الذي نكتب به الان تفسرة نظريتان الاولى تقول بانه انحدر من اصول سريانية – ارامية – فينيقية الثانية نقول من اصول نبطية – ارامية – فنيقية. والسريانية والارامية والفنيقيه هي لغات سامية انحدرت من جنوب

وسط الجزيرة العربية. هنالك اكثر من قصة تروي مسألة الخط العربي الاولى تقول ان ثلاثة رجال من قبيلة طيء طوروا او اخترعوة عن السريانية ثم نقلوة الى الحيرة ومنها انتقل الى مكة، حيث تعلمه بعض كبار القوم. اما القصة الثانية فتقول ان الحرف العربي تحدر من الحرف النبطي، على كل حال الحرفان النبطي والسرياني كلاهما انحدرا من اصول ارامية – فنيقية وهما من اصل سامي [٢٦]. الاكثر رواجاً بخصوص تطور الحرف العربي عن الحرف النبطي، ان الانباط العرب ولحكم موقع بلادهم المهم والمميز جغرافياً واقتصادياً جعل من الانباط العرب يطوروا الخط النبطي الى عربي لتجمع على التعامل به معظم الدول العربية في شبة الجزيرة العربية انذاك ولكون دولة الانباط العربية الاكثر قوة سياسية واقتصادية وعسكرية وتلك الدولة العربية التي احتفظت بقوتها ولم تهزم امام الجحافل اليونانية والرومانية . لا بل فقد هزمت القوة العربية النبطية العديد من الجيوش اليونانية والرومانية على ارضها وامتد نفوذ دوله الانباط السياسي والتجاري حتى وصل ايطاليا في اوروبا والهند والصين في اسيا عندما تم العثور على معابد ومستعمرات تجارية لهم في تلك البلدان، وان كان انضمام دولة الانباط للرومان قي عام ١٠٦م، فان ديمومة هذه الدولة العربية لمدة خمسمئة عام ومحافظتها على تراثها ولغتها وسياستها العسكرية والاقتصادية،اضطرها الى القبول في الدول الرومانية كمقاطعة عربية احتفظت باسمها خوفاً من ضياع قرون السنين التي بنأ الانباط العرب بها دولتهم وبذلك كان لزاماً على الانباط ان يطوروا الحرف النبطي الى الحرف الذي تجمع عليه كل الدول العربية لتسهيل المعاملات التجارية وتوحيد اللغة في خط واحد ومعنى واحد. فيما بعد كتب العرب في كافة انحاء شبة الجزيرة العربية بلغة الضاد وجاء القرآن الكريم بهذه اللغة ليؤكدها ويثبتها بين العرب كافة الى ان انتقلت مع العرب المسلمين الى كافة البلدان التي فتحها العرب المسلمون لاحقا. وبخصوص التطور الثقافي الذي ابدعة الانباط العرب يؤكد الدكتور العراقي عبد الجبار ناجي على مدى تأثير اللغة النبطية والارامية في دول الجوار العربي في الجانب الثقافي وبخاصة العراق والخليج العربي والحجاز، مؤكد قوة

العلاقة ما بين نبط السواد ،سواد العراق وانباط البتراء وبلاد الشام حيث فرض الانباط العرب لغتهم على بقية اشقاءهم العرب [٢٧]. وان ما يذهب اليه الدكتور عبد الجبار بان الانباط قد فرضوا لغتهم لكنني اعارض رأية ببساطة وهو ان الانباط العرب لم يفرضوا اللغة على الاخرين من العرب الا ان المستجدات والمتغيرات التي طرأت على المنطقة العربية جعلت من كل الدول العربية تتوجة نحو الخط النبطي المطور الى العربية لتوحيد لغة الكتابة بينهما. الدكتور محمود عبيدات الكاتب بتاريخ الاردن يجادل بكبرياء عن اللغة النبطية العربية وعن مدى وجود اثار متوفرة بكثرة لكتابات الانباط، حيث يقول [٢٨]: *من المؤكد ان الانباط تحدثوا اللغة لعربية وكتبوا بالاحرف النبطية ذات الاصل العربي الارامي وكان بعضهم يجيد اللغة اليونانية وعثر على عدد من النقوش المحفورة في المواقع التي كتبت بالاحرف العربية النبطية، كما ان الكتابة العربية قد تحدرت عن الكتابة النبطية ومن المثير للجدل ان البتراء عاصمة الانباط، كانت قليلة الكتابات والنقوش كما ان العديد من معالمها المعمارية المنحوته والمبنية من الحجارة قد اكتنفها الغموض بسبب عدم وجود ادلة كتابية كافية تدل على هذه المعالم، او على مدة سكنها او دفن فيها، عدا بعض الاشارات الكتابية في مدفن (التركمانية) وفي مدفن (قبر المسلات) وعثروا على نقش نبطي في الجبهة لمقابلة لهذا المدفن وتتكلم عن صاحب هذا النقش المسمى (عبد منكو) ... استخدم الانباط اللغة اليونانية للتخاطب خارج حدود بلادهم خاصة في المعاملات التجارية ... ويبدو ان معظم المعالم الهامة في البتراء كالخزنة او الدير او ضريح الجرة او غيرها من المعالم المبنية من الحجارة كانت تحوي كتابات منقوشة على لوحات حجرية، او رخامية ، تعلق على واجهات هذة المعالم او في داخلها وانه نتيجة للخراب وعامل الزمن ضاعت ولم يبقى منها شيء , او ان انباط البتراء لم يكونوا بحاجة الى الكتابة للتعريف بهذه المعالم التي كانت معروفة ومشهورة للجميع في عصرهم وبالتالي فانهم ليسوا بحاجة للتعرف بها او الكتابة عليها، او انهم كتبوا على مواد اخرى كورق البردى او الجلود التي كانت تتأثر بسهولة بالعوامل الطبيعية. ومن المؤكد ان الانباط*

كتبوا على ورق البردى والجلود، حيث عثر على ورق بردى ضمن لفائف كهوف قمران مكتوبة بالنبطية تتحدث عن عقد بيع ارض بين بعض الانباط ... ونجد ان كثرة النقوش في المناطق النبطية الاخرى مثل مدائن صالح وام الجمال ، خربة الذريح ووادي عربة ومدن النقب ونجد، وربما تكلم الانباط اللغة العربية قبل القرن السادس قبل الميلاد، وعند وصولهم الى المناطق الشمالية من الجزيرة العربية واحتكاكهم جنباً الى جنب مع الادوميين والشعوب الاخرى التي تتكلم الارامية لغة الشماليين تعلم الانباط هذه اللغة والكتابة ومن ثم طوروها الى الكتابة النبطية.

ديانة الانباط : عبد الانباط مظاهر الطبيعة كغيرهم من العرب واشترك الانباط العرب مع اخوانهم في عبادة الاصنام ومثلت اللات والعزى ومناة وذو الشرى اهم الألة التي عبدها العرب في العصر الجاهلي. ذو الشرى: يمثل هذا الالة عند العرب الاله الرئيسي وكان يرمز للشمس. بنى الانباط العرب معبد لهذا الالة من الذهب، وكانت طقوس العبادة عنهم تتمثل بالاغتسال قبل دخول المعبد، مما يدل على الطهارة في عبادة العرب للأصنام رمز العرب للألـه ذو الشربصنم طولة اربعة اقدام وعرضة قدمين ولة قاعدة ذهبية، وكان دم القرابين يرش عليه او يوضع امامة [٢٩] . اكد المؤرخ سترابو: بأن الانباط قد عبدوا الشمس وهي ام الارباب، ويضيف بأن ذو الشرى ذو الاله لديهم وتطور شكل هذا الاله من صخرة مربعة او مستطيلة الى شكل انسيابي ثم اقترف باشكال مختلفة مثل الصقر والثور والاسد والافعى [٣٠] . كان الانباط يمارسون طقوس العبادة في اماكن مرتفعة وكانوا يحجون الى معبد الصنم في تلك الاماكن المرتفعة. وعبد الانباط العرب ايضاً الاجرام السماوية وبعض الحيوانات حيث يدل قبر الحديقه في البتراء على عبادة النجوم بينما اثر (الحيه) في طريق جبل هارون يدل على عبادة الثعبان. أطلق على المعبد اسم الدير في البتراء ويمثل الدير عبارة عن غرف منقورة في الصخر، مقراً للألـه ذو الشرى [٣١]. اللات: اختلف المؤرخون بخصوص آله اللات، البعض قال مذكر والاخر قال مؤنث وتشير الطقوس النبطية الى امرأة مجعدة الشعر جالسة بين اسدين يحيطان بعرشها، واختلف

المؤرخون ايضاً بخصوصه رمز اللات، هل هي للشمس ام القمر ام الزهرة؟ الا آن معظم الباحثين ذهبوا الى رمز القمر لان عرب الشمال كانوا يعتقدون بأن القمر زوجة لإله الشمس، وخلافاً لعرب الجنوب الذين يعتبرون القمر مذكر ، فعند عرب الشمال مثل اللات القمر [٣٢] .

هبل: عبد الانباط ايضاً الألة هبل وذكر هذه اله مرتين في نقوش الحجر النبطية على شكل رقم مكتوب على قبر في (بتولي) سنه ١١م وايضاً كتابة في وادي السيغ تحت اسم (برهبل) أي ابن هبل، وان كان هذا الضم غير مذكور كثيراً في اثار الانباط الا انه من اكثر الاله تقديساً عند عرب الحجاز واول ضم يوضع في مكة. وخاطب ابو سفيان في معركة احد هذه الصنم بقوله (اعل هبل، اعل هبل) واجابه الرسول محمد صلى الله عليه وسلم واتباعة (الله أعلى وأجل) [٣٣]. شيع القوم: يعتقد الانباط العرب هذا الإلة يحمي قوافلهم في سفرهم وترحالهم وفي حملاتهم العسكرية، واعتاد الانباط ان لا يشربوا الخمر اكراماً له، واعتاد التجار ان يتقربوا لهذا الاله عن طريق النذور والدعاء لينزل بمن يتحرش بهم العذاب الاليم. ولكون فترة ازدهار الدولة النبطية دامت خمسة قرون لذا فأن عبادة الانباط لهذا الضم لمدة تكون الا في اواخر عهد الدولة عندما ضعفت السيطرة على الطرق الخارجية ، فلجأ الانباط الى هذا الإله المتخصص في الدفاع عن الطرق الخارجية [٣٤]. وتعددت الإلة عند الانباط لكنها تتفاوت في اهميتها وانتشارها ومنها.الكتب- إلة الكتاب. مناة - اله الموت و المنية.العزى- اله القوة.قوس- اله المراقبه (القمر الصناعي) قيس- اله حامي الحدود مناف.ومن الآله ايضا : .أعرا. وبصرى. والجي. داد او حدد.تره او تهره.اتار جاتيس. المعابد النبطية : شكلت المعابد بالنسبة للعرب في مرحلة العصر الجاهلي دور اساسي في استقرارهم فكان بناء المعابد وزخرفتها والابداع في عمرانها لأثر كبير في استقرار العرب وتحويلهم من قبائل بدوية رعوية الى اصحاب حضارة ومدنية لذا اولى العرب الانباط كغيرهم من العرب معابدهم اهمية خاصة لهم.

معبد خربة الذريح : يتميز موقع هذا المعبد في منطقة تكثر فيها الينابيع والتربة الصالحة للزراعة حيث يقع المعبد على الضفة الشرقية لوادي اللعبان وهو احد روافد وادي الحساه بالاضافة الى قربة من الطريق التجاري الملكي، بنى المعبد على شكل مستطيل يتكون من ساحتين كبيرتين، اهم ما يميز المعبد الواجهة الامامية المزخرفة بدقة عالية كما رسم على جدرانه العديد من الزخارف الهندسية والنباتية والحيوانية ، وجد في المعبد تماثيل عديدة لها علامة بذو الشرىةاله هيرمس ميركوري [٣٥] . معبد خربة التنور: يمتاز هذا المعبد بموقعة على جبل التنور وهو لا يبعد سوء ثمانية كم الى الشمال من معبد الذريح يعتقد الانباط كما يورد الدكتور زيدون المحيسن بان اختيار الموقع المرتفع هو الاقرب الى السماء. وجد في المعبد العديد من تماثيل الإله النبطية المتقنة، ومنصه مرتفعة تسمى (قدس الاقداس) كان الحجاج يطوفون اليها [٣٦]. وهنالك معابد اخرى.مثل : معبد قصر البنت و الخزنة.

الطقوس عند الانباط

الحج: يعد الحج في العصر الجاهلي العربي. من اهم الطقوس الدينية، فقد عرف العرب في مرحله عبادة الاصنام في مكة وغيرها ، والانباط كغيرهم من العرب كانوا يحجون الى معابدهم عند سفوح الجبال مثال معبد خربه الذريح وخربه التنور ومعبد اللات في وادي رم [٣٧].

الصلاة : تعد الصلاة من الطقوس الدينية عند الانباط وكانت طقوس الصلاة لدى الانباط تتمثل بالدعاء والسجود استجداء بالالهة لحمايتهم من كل مكروه وتوفيق تجارتهم وزراعتهم [٣٨].

الطهارة والاغتسال : لعل الطهارو والاغتسال عند العرب من اهم اركان العبادة للأصنام، فالعرب بطبيعتهم ميالين الى النظافة حتى في العصر الجاهلي، على عكس بعض الطقوس الدينية عند بعض الشعوب الاخرى، حيث لم تعد الطهارة اساسية في

العبادة، لكن العرب في الجنوب والشمال اكدوا على الطهارة كركن اساسي للعبادة والانباط كغيرهم من اخوانهم العرب عرفوا الطهارة بدلالة الاحواض المائية التي خصصت للأغتسال والتطهير في المناطق المقدسة للإله ذي الشرى ومناطق المذبح. واعتاد عرب الجنوب ان يمنعوا المتعبد من دخول المعبد ما لم يغتسل ويطهر من الجنابة ولبس اثواب غير نجسة ، ومن يخالف هذه الطقوس الدينية يتعرض لعقوبة تتمثل بدفع كفارة وطلب الصفح من الآله [٣٩].

التراتيل والتمائم: اعتاد العرب الانباط على تأدية التراتيل اثناء زيارتهم للمعابد اما بخصوص التمائم فقد تم العثور على بردية في منطقة بئر السبع بصحراء النقب يعود تاريخها الى (١٠٠ق.م) تتضمن تمائم رجل يطلب المساعدة من الملائكة لتخلصة من سيطرة امرأة علية [٤٠].

القرابين: اعتقد العرب الانباط بأن تقديم القرابين يصلح حالهم ويقيهم المرض ويمنحهم السعادة ويحبس السيول ويجلب المطر وزياده في المحاصيل واخماد الحروب ومعاقبة الجناة وكانت القوانين تقدم على شكل طعام من الاضاحي لموظفين المعابد النبطية لتعني عندهم المشاركة بين الإله وعابدية بالمؤاكله [٤١].

حرق البخور: حرق الخور عند الانباط كما هو الحال عند غيرهم من العرب جزءاً من الطقوس الدينية الشائعة عند العرب. اعتاد العرب في كل يوم ان يحرقوا البخور في معابدهم خاصة وان مادة البخور كانت متوفرة عنهم بسبب اتجارهم بها [٤٢].

النظام الاجتماعي عند الانباط : المجتمع العربي النبطي وان كان نظامة السياسي ملكي وراثي عادل ورغم قرب الملك العربي النبطي من شعبة وحبة له ومشاركتهم افرادهم واتراحهم الا ان تركيبة المجتمع النبطي لا تخلو عادة من الفئات المختلفة وتتمثل بما يلي:

الارستقراطية العربية: وتتمثل هذه الفئة بشيوخ القبائل ورجال المعابد وكبار التجار ونواب الملك في المحطات التجارية، بالأضافة الى شيوخ العشائر الذين يملكون الإقطاعات الواسعة، ولعبت طبقة فئة رجال الاعمال دوراً اساسياً في رسم سياسة

الدولة بما يتناسب مع مصالحها [٤٣]. وذلك لكون التركيبة الاساسية لدولة الانباط تمثلت بالتجارة وكانت دولتهم من اغنى الدول في عهدها بسبب سيطرة الانباط على الطرق التجارية القادمة من والى الشرق والغرب. فدولة الانباط العرب لم تكن دوله توسعيه بالدرجة الاولى او هجومية لا بل معظم الحروب التي خاضتها كانت دفاعية عن مصالحها التجارية بالاساس.

المواطنون الاحرار: هذه الفئة من الشعب العربي النبطي تقسم الى عدة أقسام:

أ- حملة السلاح للدفاع عن القوافل والنظام.

ب- الفلاحين.

ج- الصناع والتجار اصحاب رؤوس الاموال المتوسطة ودور هذه الفئة من الشعب دفع الضريبة للدولة [٤٤].

فئة العبيد: تمثل هذه الفئة من الشعب الاقل حظاً في الحقوق السياسية والاقتصادية ويذكر الدكتور محمود الروان بأن هذه الفئة توجد عند الانباط كما وجدت عند لحيان ومعين حيث عثر في نقوش الحجر ذكر لهذه الفئة [٤٥]. لكن الاستنتاج للحياة الاجتماعية النبطية ومن خلال الاطلاع على اقوال المؤرخين نجد بأن الانباط شعب امتهنو التجارة وهو شعب غني جداً هذا من جانب اما على الجانب الاخر تمتع الشعب العربي النبطي بنظام سياسي وديمقراطي وليس استبدادي بالأضافة الى العداله القانونية،لذا فتفسيرهذه الفئة من الشعب قد يكون الفئة الضالة من الشعب الخارجون عن القانون (المجرون وقطاعين الطرق)

فئة الاجانب: وهم فئة التجار في الغالب والصيارفة والممثلين للتجار الأوروبيين، ولكون البتراء مركزاً مهماً في التجارة العالمية انذاك، فقد استقطبت العديد من التجار من كافة دول العالم المعروف انذاك.

النظام العائلي: يعتمد النظام العائلي في الاسرة العربية النبطية على ثلاث اركان وهي: الزواج والطلاق والارث اما الزواج فهو القبول من الطرفين، بينما قله المصادر عن طبيعة الزواج عند الانباط قد لا تفسد الاستنتاج الطبيعي لموضوع

الزواج، فكما هو متداول عند العرب في العصر الجاهلي امتلك الرجل القرار في الزواج، بينما المرأة لم تكن تملك قرار الزواج لكن قرارها بيد ابيها او اخيها قبل زواجها،وبيد زوجها بعد زواجها. لكن المصادر التاريخية لعرب الجنوب تشير الى ان المرأة قد تمتعت بحقوق وافية في الحياة مثل حق التملك، كما جاء ذكر السيدة رومي وما تملكة من أرث كبير ساعدها على تقديم قرض كبير الى حكومة اليمن. ومارست المرأة في دولة الانباط دور الحكم حيث وجدت قطعة من النقود تعود الى عهد عباده الاولى وصورة الملكة على أحد وجهيها ، ومعة صورة امرأة يظن انها صورة امه وهذه اشارة ان امة كانت وصيه عليه في بداية حكمة لأنه كان قاصراً[٤٦]. وعرف العرب الانباط نوعين من الزواج :

الزواج بالأباعد: ويهدف ذلك الى توسيع دائرة الحلف مع قبيلة أخرى لكن هذا النوع من الزواج يواجة الزوجة مصاعب تتمثل بالأبتعاد عن اهلها وبلدها.

الزواج الداخلي : وينتج عن تماسك القبيلة والمحافظة على دماء النسل.

الطلاق: العرب الانباط كغيرهم من عرب الجنوب , سمحت لهم الطقوس والعادات بممارسة الطلاق في حالة الاختلاف بين الزوجين مثل العقم عند الزوجة حيث يحق للزوج تطليق زوجته مع الاحتفاظ بحقوقه كاملة ومصاريف الزواج وغيرها. وهذه العادة في الجاهلية لم تتغير كثيرا في مرحلة ما بعد قدوم الاسلام حيث اباح الاسلام الطلاق مع التشدد وجعلة من البغض الحلال عند الله .

الاعياد والاحتفالات الشعبية : من اهم الاعياد الشعبية عند الانباط عيد دوري وكان يقام كل اربع سنوات في منطقة شبه جزيرة سيناء. ويساهم في هذا العيد جميع سكان شبه جزيرة سيناء والقبائل المجاورة . واحتفل الانباط ايضا بعيد اوغسطو تخليلا لذكرى معركة أكتوم التي حدثت سنة ٣١ قبل الميلاد ودمر الانباط اسطول كليوبترا في هذه المعركة , وكانت تقام بهذه المناسبات حفلات التكريم للمخلصين والابطال من الشعب على مسارح البتراء كما تشير النقوش الاثرية [٤٧].

الالعاب القديمة في مدينة البتراء : مارس الانباط في اوقات فراغهم العديد من

الالعاب التي تدل على المهارة الفكرية لديهم, وتبين ذلك ومن خلال عمليات المسح المعماري والجيولوجي لمدينة البتراء. الباحث الدكتور بلال خريسات كان قد تعمق بدراسة تكوينه عن هذه الالعاب وما مدى انعكاس تأثيرها السلوك الفردي الذهني, فيقول: "منها ما يؤحذ من الفطنة والدهاء جزءأ من هذه الالعاب للفوز ،وفي بعض الاحيان تكون سببا لتعليم التخطيط والصبر والانضباط ، وحسن العد الحسابي ويمكن تقسيم هذه الالعاب الى اربعة أنواع :

النوع الاول : العاب استراتيجية .

النوع الثاني : العاب دورانية .

النوع الثالث : العاب تخطيطية .

النوع الرابع : العاب متاهية .

ألالعاب الاستراتيجية تمتاز بقدرة الاعب على غزو منطقة الخصم وانها حجارة الخصم ، وهي تشبه الشطرنج اليوم . اما الوع الثاني الدوراني , فتعتمد على الدوران خلال مسار محدد والوصول الى هدف الخصم اعتمادا على التخطيط والحظ وتشابه هذه اللعبة اليوم لعبة المنقلة الشعبية الاردنية.

اما النوع الثالث من الالعاب ويسمى العاب تخطيطية تكون منحوتة في الصخر وعلى شكل خطوط , واحيانا على شكل مربعات متلاصقة, تعتمد على التخطيط والفطنة والذكاء وتشابه اليوم لعبة القطار . ويشابه النوع الرابع من الالعاب المتاهية بلعبة الخطوط في المجلات والصحف اليومية التي تبدأ من رسم خطوط تأخذ تعرجات متاهية تبدأ من نقطة معينة وتنتهي في خط النهاية , هذه الالعاب التي ابدعها الانباط العرب لا تختلف كثيرا عن الالعاب المشابهة لها في عالمنا اليوم وخاصة في مدن وارياف وبوادي المجتمع الاردني. لذا تمثل هذه الالعاب التي تمارسها احيانا في الاردن امتداد للالعاب عند العرب الانباط الاجداد" [٤٨].

نظام الزراعة عند الانباط : أمتهن الانباط العرب الزراعة كما تشير الاثار المتعلقة

بالري في مرحلة تاسيس الدولة, وان كانوا كما يشير ديدور الصقيلي بأنهم كانوا يعيشون حياة بدوية في صخرة منيعة وحرموا على انفسهم من بناء البيوت واستعمال البخور والاشتغال بالزراعة , الا انهم وان كانوا بدو رحل لا بد وان قدومهم من ارض وسط او جنوب الجزيرة العربية التي كانت تزدهر بالحضارات المتقدمة انذاك جلبوا معهم ادوات سبل العيش الكريم الذي امتهن في عهد الحضارات العربية الجنوبية والشمالية ، وأن كانت مقولة ديدور الصقيلي حقيقية , فأن تعهدهم بحرمان الزراعة والبناء والبخور لا يدل على جهلهم بذلك ، وأنما على عدم وضوح الرؤية امامهم في بداية التاسيس الدولة , خاصة وأنهم بدؤا في التاسيس في زمن كانت القوى اليونانية والفارسية تتصارع على الارض العربية فما كان لهم الا وان يبقوا حذرين غير مستقرين بأرض معينة لكي يواجهوا اية معركة قد تقع عليهم من قبل الاعداء , وهذا يتطلب في البداية عدم استقرار والانغماس بالرفاهية ،بل البقاء في حالة استعداد للمواجهة بأقل الخسائر وعدم الخضوع للأبتزاز في حاله وقوع ممتلكاتهم وعائلاتهم بأيدي الاعداء، فبقاءهم في البداية على حاله البداوة البسيطة لا يتطلب منهم جهداً كبيراً عندما يهبوا للتصادم مع أي معتدي. لكن بعد استقرار الاحوال ومعرفتهم بجغرافية المنطقة ومطامع الاعداء وطبيعية الصراع عليها, لجأو الى البنأء والاستقرار والعمل بالزراعة وحفر قنوات المياة المعقدة , وان ذلك على شيء فأنما مما يدل على قدرتهم العلمية والفنية في التعامل مع الحياة الزراعية وتطويع الارض من جرداء الى خصبة.

ابدع الانباط العرب في مجال الزراعة، ولكون الطبيعة صعبة وجبلية وتلال الا انهم طوعوا هذه الطبيعة بنظام المصاطب او المدرجات حيث تقلل هذه الطريقة من سرعة انحدار المياة وجرف التربة، لا بل تساعد على تسرب كمية اكثر من المياة في المدرجات وترسيب الاتربة، واستخدم الانباط ايضاً نظام تليلات العنب او نظام الكروم [٤٩] . يقول عالم الاثار جلوك حول معالجة الانباط للاراضي التي كانت غير صالحة للزراعة [٥٠]. " لقد تمكن الانباط من توسيع رقعة الارض الزراعية ومدها الى داخل حدود الصحراء بشكل لم يسبق لاي من سكان الاردن او سورية او الجزيرة العربية

ان قاموا بمثلة ولا حتى تمكن أي شعب اخر ان يعالج مسألة الاراضي الجبلية الوعرة وضفاق الانهر من اجل حجز وحفظ امطار الشتاء الغزيرة التي كانت تتساقط في فترة قصيرة كما عالجها الانباط العرب". ان ابداع المهندسين الانباط في جر المياة الى مواقع كثيرة على طرق التجارة ونقاط المراقبة ولرعاة الماشية لدلالة واضحة على قدرة المهندسين العرب في ذاك الوقت على الابداع في تطوير الزراعة, لا بل فقد ابدع الانباط في حفر الاراضي وتسير قنوات المياه تحت الارض حفظاً للمياة ولتقليل التبخر. لذا فان هذا الابداع الهندسي المعقد الذي ابدعة المهندسون الانباط العرب في زمن قبل الميلاد لدلالة على مدى التطور العلمي الذي شهدته الارض العربية وربما يوازي الاساليب الزراعية الحديثة الان وقد يكون افضل من ذلك . اما بخصوص القنوات المائية الاكثر دقة فقد حفر الانباط القنوات بشكل هندسي فائق ودقيق مثل قناة " ربة حانوت" التي يبلغ طولها حوالي (٤٠م) وعرضها بين(٣٠-٤٠سم) وعمق من (١٠-٢٠سم) واحتوت هذه القناة على قنوات بداخلها اصغر منها اذ يبلغ عرضها (٤-٨سم) وبعمق (٢سم) استخدم هذا من القنوات لتجميع مياة الامطار التي تهطل على الجبال والتلال الصخرية لأستخدامها في ري الحقول والمصاطب والوحدات الزراعية، وما يزيد عن ذلك يذهب الى التخزين في السدود والابار [٥١]. أي ان المهندسين الانباط العرب لم يتركوا نقطة ماء واحدة تذهب هدراً على عكس ما عليه حال الكثير من الدول الان. اقام الانباط العديد من السدود والابار والصهاريج والبرك وخزانات المياه لحفظ المياة الزائدة لحماية القرى النبطية من الفيضانات، واشتهرت دولة الانباط بزراعة الرمان والتفاح والمشمش والموز وقصب السكر وغيرها بالأضافة الى شجرة البلسم والزيتون والزعفران والفلفل الاخضر والنخيل التي جلبت من بلاد الرافدين والقمح وغيرها من المحاصيل الزراعية وكانت دولة الانباط تعيش مرحلة اكتفاء ذاتي من المحاصيل الزراعية.

الصناعة عند الانباط : ابدع العرب الانباط في العديد من الصناعات وكان من اشهرها جمع القار حيث احتكر الانباط العرب هذه المادة المهمة في عصرهم والقار هو (

الزفت) وكان الانباط يستخرجون من هذة المادة سنويا كمية تتراوح ما بين عشرة الاف الى ثلاثنين ألف قدم مكعب ويوضح ديدور الصقيلي طريقة جمع القار فيقول " لا يستعمل الانباط القوارب في جمعة وانما يضعون احزمة من الرمث - الصوف – ويلقونها في البحر وهذه الاحزمة تتبع لثلاثة رجال اثنان تقع على عاتقهم مهمة الجدف بالمجاديف، والثالث مهمتة صد الاعداء الذين من الممكن ان يتعرضوا لهم وعندما يصل هؤلاء الى كتل القار يقومون بتقطيعها بواسطة الفؤوس، ومن ثم يتم نقلها الى المكان المخصص لتصنيعها [٥٢]. احتدم الصراع ما بين الانباط واليونان على هذه المادة الاستراتيجية التي تدخل في صناعة السفن لطليها ومن تسرب الماء الية فحاول اليونانيون شن العديد من الحروب على الانباط لسيطرة عليها الا ان الانباط استبسلو في الدفاع عن ثرواتهم ومنعوا الاعداء من السيطرة على هذه المادة الاستراتيجية التي تعادل النفط في وقتنا الحاضر، لكن شتان ما بين العرب في عهد الانباط وعرب الحاضر. ايضاً صدرت هذه المادة الى مصر وكانت تستخدم في تحنيط الموتى ويتخدون ايضاً منها تمائم توضع مع المومياء لفرض طرد العدو من القبر. وكذلك استخدم المصريون القار في صناعة المجوهرات وتلوين المعادن. ابدع الانباط في استخراج الملح وصناعة الفخار وصك العملة وصناعة الملابس والجلود وصناعة الحلي والصناعات الخشبية والتماثيل.

التجارة عند الانباط : اهم ما يميز الحضارة العربية النبطية هو التجارة، فقد ابدع الانباط العرب في المعاملات التجارية من استيراد وتصدير وتقاضي ضريبة على البضائع المارة عبر الاراضي النبطية (ترانزيت) عدا عن العمولات التي كان يتقاضها الانباط العرب. عدا عدة إبداعهم في مجال اللغات، فقد كانوا يتكلمون الى جانب النبطية العربية، اللغة اليونانية والعربية الارامية واللاتينية ورغم حدة المنافسة من قبل البطالسة و (السلوقيين) (والمصريين) الا ان الموقع الجغرافي المميز للبتراء جعل منها محطة تجارية لا يمن منافستها لوقعها على منطقة وسط تمر من خلالها القوافل التجارية القادمة من جنوب شبة الجزيرة العربية عبر البتراء الى سواحل البحر

الابيض المتوسط حيث كانت البضائع المحملة من محصولات اليمن وافريقياً والهند والصين تضع حمولتها في العقبة ثم تحمل الى البتراء. يقول الدكتور جواد علي [٥٣] : " عمل ملوك النبط بكل ذكاء على الاستفادة من هذة الطرق واستغلالها لمصلحتهم ومصلحة ممتلكاتهم وقد اقتضى ذلك بالطبع وضع حرس قوي لحماية القوافل واجراء التسهيلات الضرورية لأصحابها والاتفاق مع مشايخ البادية لضمان سلامتها مقابل مبالغ تدفع لهم عند المرور".

الطرق البرية والبحرية

الطرق البرية:

طريق البخور: تعتبر هذه الطريق من اهم الطرق التي استخدمها التجار العرب وغيرهم من التجار الدوليين, حيث يتجة خط هذه الطريق من الموانيء الجنوبية للبحر الاحمر مثل ميناء عدن وقنا امتدادا الى حضرموت ثم تصل الى عواصم الدول العربية الجنوبية مثل معين ومأرب وشبوه ثم تتجة الطريق شمالاً مارة بنجران ومكة ويثرب ومنها الى الحجر ثم وادي السرحان ثم ايلة (العقبة) وتسمى هذه الطريق في وقتنا الحاضر بطريق الساحل حيث تمد بمحاذاة شواطيء البحر الاحمر وغالباً ما يستخدمها الان المغتربون الاردنيون في السعودية. وهي بمثابة الطريق اكثر امناً. وعودة الى الطريق النبطي القديم تنقسم هذه الطريق الى فرعين الاول يصل الى عمق الخليج العربي اما الثاني فيرتقي الى الشمال بأتجاة المتوسط فيصل الى العريش او رفح وغالباً ما يصل الى غزة ، ومن أيلة يمتد الطريق حتى البتراء وعندها يتجه إما الى بصرى فدمشق او الى الجنوب الغربي الى مصر، لكن الانباط . وهم الاكثر معرفة ودراية بهذه الطرق كانوا قد استخدموا طريقاً مباشراً من البتراء الى غزة. وهنالك طرق اخرى منها.

طريق بين اليمن والخليج العربي والعراق : استخدمت هذه الطريق الحافتين الغربية والشمالية لمنطقة الربع الخالي، وتمر الطريق من مأرب الى نجران ثم وادي الدواسر الى صحراء النفوذ الصغرى والدهناء ثم الاحساء فجرها اخيراً. طريق جرها –

البتراء : تبدأ من اقليم الاحساء مارة بالدهناء وصحراء النفوذ الصغرى واليمامة ثم تسير في وادي حنيفة في نجد عند موقع مدينة (الرياض الحاليه تقريباً) ثم تصل هذه الطريق بوادي (الرمه) وتتواصل بأتجاه الحافة الجنوبية لصحراء النفوذ الكبرى حتى تصل واحة تيماء ثم شمالاً الى تبوك واخيراً الى البتراء من اهم المحطات التي تنتشر على طول طريق البخور:

١- البتراء.

٢- صبرا , وتقع جنوب شرق البتراء.

٣- العلا " ديدان" مدينة تقع بين الحجاز والبلقاء.

٤- الحجر (مدائن صالح).

٥- تيماء , وتقع بين مكة والشام.

٦- دومة الجندل " الجوف" وتقع بمسافة ٤٠٠ كم الى الشرق من البتراء.

٧- النقب.

٨- ام الجمال.

٩- بصرى.

التجارة البحرية : استخدم العرب الطرق البحرية وان كان بأقل من استخدام الطرق البرية الا انهم قد ابحروا من خلالها نظراً لتقدم العرب قديماً بفنون علوم البحار فكانوا اسياد البر واسياد البحر ليس فقط لموقع الوطن العربي على ملتقى البحار القارية لا بل لمعرفتهم العلمية والفنية في علوم البحار وسفنها.

سلك الانباط العرب طريقان بحريان :

الاول: طريق الخليج العربي ومنة الى العراق فسوريا برا الى البحر الابيض المتوسط ثم الى اوروبا واحيانا كانت البضائع تفرغ في موانيء البحرين ثم تنقل عبر الصحراء الى العراق وسوريا وفلسطين ومصر.

الثاني: فكانت السفن تسلك طريق بحر العرب الى البحر الاحمر ثم الى ميناء ايله (العقبة) ومنها الى موانيء سوريا ثم الى اوروبا [٤٥].

من الموانيء التي استخدمها الانباط :

١- ميناء غزة.

٢- ميناء لويكة كومة – البحر الاحمر.

٣- ميناء ايلة (العقبة).

السلع : من اهم البضائع والسلع المتبادلة بين دولة الانباط والدول الاخرى نذكر منها ما يلي [٥٥]:

التوابل والبخور من جنوبي الجزيرة العربية.

الحرير والخام من بلاد الصين.

المنسوجات الحريرية والقطنية والصوفية من دمشق وغزة .

الحناء من عسقلان.

الاواني الزجاجية والاجوان من صيدا وصور.

اللؤلؤ من الخليج العربي.

اما صادرات الانباط للدول فتمثل بما ما يلي:

الاسفلت المستخرج من البحر الميت.

زيت السمسم.

المواد الغذائية المجففة

اللوزيات.

العطور.

الصوف.

الاجبان.

لذا من خلال اطلاعنا المتواضع عن دولة الانباط العربية نستنتج ما يلي:

١- استطاعوا الانباط العرب ان يشكلوا دولة عربية ذات نظام قومي عربي في ظل التمزقات التي كانت تعيشها امة العرب.

٢- استطاع الانباط العرب ان يحفظو للأمة مكانه بين الامم في الوقت الذي كانت

القوى العالمية تتصارع فيما بينها للسيطرة على الاقاليم العربية.

٣- فرض الانباط العرب الامة العربية على جميع الاصعدة سواء التجارية العالمية اوالسياسية العالمية او العسكرية العالمية. ومن هنا ندرك بأن تاريخ هذه الامة حافل بألامجاد ورفع المعنويات بغض النظر عن التحديات التي تواجة الامة فعندما تتكالب الامم على العرب ويضعف شأنهم ويتشتت رايهم فالارض العربية لا بد ان تستجيب لارادتها دوماً من خلال ابناءها الذين يرفضون الذل والخضوع على مر التاريخ, وسنة بعد سنه وقرن بعد قرن نجد دائماً امه العرب برغم الصعاب التي تجتاحها احياناً لا بد وان تنهض فهذه امة العرب وهذه مقدراتها فهي دوماً وفي اصعب ظروفها تنهض لا بل ترفض الركوع كما عودتنا دائماً.

أذن يمكننا أيجاز تاريح الحضارة النبطية بثلاث أدوار رئيسية:

دور البداوة : وهي الحياة الطبيعية للانسان العربي الذي يتنقل من مكان الى آخر . وكما ذكرت سابقا فأن العرب الانباط هم امتداد للحضارة العربية القادمة من جنوب ووسط جزيرة العرب . فكانت حياتهم في بأدىء الامر تقتصر على مظاهر الحياة البدوية الطبيعية من رعي وتربية للحيوانات والاعتماد على ما تنتجة لتلبيه حاجاتهم اليوميه .

دور الاستقرار : وكان ذلك بعد استقرارهم في منطقة جنوب الاردن فحلوا محل ألادوميون . فاستفادوا من الحضارة الادومية التي قطعت مشوار طويل في الاستقرار ، بنوا البيوت الطينية من الحجر بألاظافة الى سنهم في بعض من بيوت الشعر والمغاور والكهوف ، ثم الاعتماد على الزراعة وتربية الحيوانات الداجنة وصولا الى مرحلة الاكتفاء الذاتي ، لا بل تصدير ما يزيد عن حاجتهم ومقضاتها بحاجات وسلع أخرى .

دور التفوق العلمي والابداع الحضاري : وكان ذلك من خلال حفرهم للصخر ، وهي بحد ذاتها ماضيا وحاضرا معجزة حضارية لغاية يومنا هذا ، ولم يأتي ذلك من فراغ وأنما من التقدم العلمي في مختلف مجالاتة الزراعية والهندسية والفنية بألاظافة الى

التميز بفن حفر قنوات المياه .

وأخيرا خضعت البلاد الأردنية لحكم اليونان والرومان حيث استفاد هؤلاء القوم من الحضارة العربية الأردنية وشيدت اثار ما زالت ماثلة لغاية يومنا هذا على ايدي أبناء الأردن ومع الأسف تسمى بأسماء اجنبية الا ان البتراء التي شيدها الانباط العرب أبناء الأردن الجبابرة خير شاهدا على شموخ الحضارة العربية الأردنية , ثم ما لبثت ان دخلت البلاد الإسلام العظيم وتوالت دولة المماليك والدولة العثمانية وأصبحت البلاد جزء من الحضارة العربية الإسلامية , وبعد انتهاء الدولة العثمانية وقدوم الانجليز سار الهاشميون واوصلوا البلاد الى بر الأمان الى يومنا هذا .

الخاتمة

الأردن الوطن الثابت عبر الزمن، بقي وسيبقى بإذن الله تعالى كما عهدناه لا يعرف الفشل لا بتقهقر أمام الأعداء تتقاذفه الأمواج من كل حدب وصوب لكنه وبقيادته الهاشمية محمي بإذن الله تعالى وحامي للآخرين الذين تقطعت بهم السبل شامخًا كشموخ جبال الشراه وعجلون والبلقاء، تاريخه العريق وجبابرة الأجداد تعد الشريان الرئيسي الذي يتغذى منه أبناءه.

دراسة في الحضارة العربية الأردنية عنوان يستحق التوقف والتأمل لوطن بدأ مسيرته منذ أن بدأت المسيرة الإنسانية كما أكدت البحوث والدراسات والآثار الماثلة لغاية يومنا هذا. لم تكن هذه الدراسة لسرد تاريخ الأردن الوطن لا بل في استقراء لأحداث مر بها هذا الوطن منذ الألف الثاني قبل الميلاد وحتى يومنا هذا. إن الإطلاع على تاريخ الأردن والمراحل التي مر بها وحتى وصولنا إلى شاطئ الأمان، يتطلب من الباحث أن يتمعن بقراءة هذه الاحداث بكل بساطة ويسر وتمعن وتحليل واستقراء للمراحل المتعددة، حيث الحضارات العربية القديمة التي نشأت على أرض الأردن في الألف الثاني قبل الميلاد ثم المؤابيون والعمونيون وكذلك درة الحضارة العربية الأنباط (البتراء) أول عاصمة عربية موحدة لأقاليم عربية عديدة. ثم ما لبث أن جاءت حضارات غير عربية لتستفيد وتأخذ من تراث الحضارة العربية الأردنية كاليونانية

والرومانية والتي تركت آثار ماثلة لغاية يومنا هذا في الأردن لتأرخة التطور الحضاري الأردني الذي بناه الأردنيون في العهد القريب مثال مدينة جرش.

شرقًا أشرقت شمس الإسلام العظيم لتكن الأردن محطة لجيوش المسلمين حيث آمن أبناء الوطن بدين الإسلام ولاحقًا أصبحت الأردن منارة للإسلام العظيم وطريقًا تعبره الجيوش مساهمة في تحديد الأقاليم العربية من براثن الكفر وشاهدًا على انتصارات تركت للأمة أثر كبير في بناء الإنسانية فهي أرض مؤتة واليرموك.

المراجع

[١] محمود عبيدات ، الاردن في التاريخ ، الجزء الاول ، منشورات جروس برس ، ط١ ، ١٩٩٢ ، ص ٢٥ .

[٢] Dr: sayel zaki khataybeh , India and Jordan developing relationship , Jaipur, Rupa Books PVT. LTD , 1993 , P 4 – 7 .

[٣] راجع لانكستر هاردنج ، آثار الأردن ، ترجمة سليمان الموسى ، الطبعة الثالثة (عمان ، منشورات وزارة السياحة ١٩٨٢) ص٣٤

[٤] راجع محمود أبو طالب ، آثار الأردن وفلسطين في العصور القديمة ، الطبعة الأولى عمان ، ١٩٧٨ .

[٥] المصدر نفسه .

[٦] تعريب واعداد خير ياسين ، المؤابيون ، عمان، ١٩٩٠، ص٧ .

[٧] لانكستر هاردنج ، آثار الأردن ، مصدر السابق ، ص٤٣ ـ ٤٤ .

[٨] د . عبد المجيد الشناق ، تاريخ الاردن وحضارتة ، ط٣ ، المولف نفسه ، عمان ، ٢٠٠٣ .

[٩] محمود ابو طالب ، اثار الاردن وفلسطين في العصور القديمة – اضواء جديدة ، ١٩٥٢ – ١٩٧٨ ، ط١ ، عمان ، ص ٨١ - ٨٢ .

[١٠] د . محمد عبدالكريم محافظة ، الاردن تاريخ وحضارة ، ط٢ ، اربد ، مؤسسة حمادة ٢٠٠١ ، ص ٣٢ .

[11] محمد جاسم المشهداني " اصل الانباط" ورقة قدمت الى : مؤتمر دراسات الانباط: تنظيم بيت الانباط – الهيئة العربية للثقافة والتواصل الحضاري (البتراء: بيت الانباط، ١٩٩٩) ص ٥-٦ .

[12] جريدة اللواء الاسبوعية الاردنية , ٢١/ نيسان/ ٢٠٠٤.

[13] جريدة الرأي الاردنية ٦ /اب/ ٢٠٠٤ .

[14] احسان عباس ، بحوث في تاريخ بلاد الشام ، تاريخ دولة الانباط ، ط١ ، عمان ، ١٩٨٧ ، ص ٢٩ .

[15] نبيه عاقل ، تاريخ العرب القديم وعصر الرسول ، ط٣ ، دمشق ، ص ١١٠ .

[16] جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، ط١ ، ج٣ ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص٩.

[17] عصام سليمان الموسى، العرب وثورة الاتصال الاولى (اربد، مطبعة الروزنا، ب. ت)، ص٢٠٤-٢٠٥.

[18] جريده اللواء , المصدر السابق، ص٣٠.

[19] المصدر نفسه ، ٢٠ /حزيران/ ٢٠٠٤.

[20] د. محمد خريسات، واخرون، محاضرات في تاريخ الاردن وحضارته ، ط١، اربد, مؤسسة حماده للخدمات والدراسات الجامعية، ٢٠٠٠، ص٦٣.

[21] مسلم الرواحنة، عهد الحارث الرابع: دراسة في مجموعة خاصة من المسكوكات النبطية ،البتراء ، مشروع بيت الانباط للتأليف والنشر، ٢٠٠٢ , ص٢٣ .

[22] جريدة العرب اليوم ، ١٥ / ٩ / ٢٠٠٥ .

[23] المصدر نفسه .

[24] المصدر نفسه .

[25] عصام سليمان الموسى, العرب وثورة الاتصال الاولى مصدر سبق ذكره ، ص ١٩١.

[26] المصدر نفسه , ص ١٩٤-١٩٥.

[٢٧] جريدة اللواء الاسبوعية الاردنية، ٢٦ /ايار/ ٢٠٠٤

[٢٨] المصدر نفسه .

[٢٩] خالد الحموري ، مملكة الانباط: دراسة في الاحوال الاجتماعية والاقتصادية ، البتراء ، مشروع بيت الانباط للتأليف والنشر، ٢٠٠٢ ، ص٤٥-٤٧.

[٣٠] د. محمد خريسات واخرون ، مصدر سبق ذكره ، ص٦٤.

[٣١] جريدة اللواء الاسبوعية الاردنية،٢ /حزيران ٢٠٠٤.

[٣٢] خالد الحموري ، مصدر سبق ذكره ، ص٤٩- ٥٢ .

[٣٣] المصدر نفسه , ص ٥٢ .

[٣٤] المصدر نفسه , ص ٥٢- ٥٣.

[٣٥] المصدر نفسه , ص٦١-٦٢ .

[٣٦] د. زيدون المحيسن، البتراء مدينة العرب الخالدة ، عمان، وزارة الشباب ١٩٩٦، ص١٨٩-١٩١.

[٣٧] المصدر نفسه ، ص٢٠.

[٣٨] خالد الحموري، مصدر سبق ذكره ، ص٦٧-٦٨.

[٣٩] المصدر نفسه ، ص ٦٨-٦٩.

[٤٠] المصدر نفسه ، ص٦٨.

[٤١] المصدر نفسه ، ص٦٩-٧٠.

[٤٢] المصدر نفسه ، ص٧٠-٧١.

[٤٣] المصدر نفسه ، ص٢٧-٢٨.

[٤٤] المصدر نفسه ، ص٢٨.

[٤٥] المصدر نفسه ، مقتبساً من محمود محمد الروسان، القبائل الثمودية والصفوية: دراسة مقارنة (الرياض، جامعة الملك سعود، عمادة شؤون الطلبة، ١٩٨٧)،ص١١٧-١١٨.

[٤٦] جواد علي، تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٣ ، بغداد ، الرابطه للطبع والنشر،

١٩٥٣, ص٣٧.

[٤٧] خالد الحموري مصدر سبق ذكره ، ص٣٩.

[٤٨] جريده الرأي الاردنية ، ٦ /آب/٢٠٠٤.

[٤٩] خالد الحموري، مصدر سبق ذكره ، ص٧٧-٧٨.

[٥٠] جريدة اللواء الاسبوعية الاردنية، ١٩ / أيار/٢٠٠٤.

[٥١] خالد الحموري، مصدر سبق ذكره ، ص٨٠-٨١.

[٥٢] خالد الحموري، مصدر سبق ذكره ، ص ٩٥.

[٥٣] جريدة اللواء الاردنية، ١٩/ ايار/ ٢٠٠٤.

[٥٤] خالد الحموري، مصدر سبق ذكره ، ص١٠٥ - ١١٣ .

[٥٥] جريدة اللواء الاسبوعية الاردنية ، ١٩ /ايار/ ٢٠٠٤.

Editorial and advisory board

Volume 3, No. 10, May 2026

Editorial Consultants

DR. Sayel Khataybi DR. Khather Asserhan DR. Azzam Abo Alhamam DR. Mahmud Fatatah

Editorial Consulting Board

Name	Country	Name	Country
DR. Areaj Jaber	Jordan	DR.Asmaa Khasawni	Jordan
DR. Khaled Ashraydi	Jordan	DR. Rabeaha Rfa3y	Jordan
DR.Khaled Mayyas	Jordan	DR. Ali AL-Hallag	Jordan
DR. Abd assalam Yahia Sayed	Mauritania	DR. Asmaa Idballa	Morocco
DR. Mohamad Bany Easa	Jordan	DR. Ekram Albasheer Aljamal	Libya

A refereed Quarterly Scientific Journal for Social and humanity Studies

Issued by

Ayn Alsultan Foundation for studies and research

Irbid/ Jordan

Mobile:

00962799045000-00962788031031

Email:

ibn.rushid@yahoo.com / ibn.rushed01@gmail.com

website:

https://ibn-rushed.com/

Ibn Rushd

Editorial and advisory board

Volume 3, No. 10, May 2026

Advisory Board

Name	Country	Name	Country
Prof.DR. Ali Mahaftha	Jordan	Prof.DR. Ehsan Rabbaey	Jordan
Prof.DR. Fawaz Abd Al-Hag	Jordan	Prof.DR. Fathy Salem AL_laheaby	Iraq
Prof.DR. Waleed Abd Al-Hay	Jordan	Prof.DR. Nour Al-deen Amayt	Morocco
Prof.DR. Yousef Abo Al-Odous	Jordan	Prof.DR. Mohamad Al- Mokhtar	Senegal
Dist.Prof.DR. Ebraheem Jadleh	Tunisia	Prof.DR. Emran Mahaftha	Jordan
Prof.DR. lofty Abo Al-hija	Jordan	Prof.DR.Tharwat Hawamdeh	Jordan
Prof.DR. Fayez Abo Areada	Jordan	Prof Dr. Sabrina Alwaer	Algeria
Prof.DR. Ahmad Jawarneh	Jordan	Prof.Dr.Naama Maalaynyn	Morocco
Prof.DR. Mohamad Hazaymeh	Jordan	DR. Saleh Mahrous Mohamad	Egypt
Prof Dr. Likhdar Moh'd Bolatif	Algeria	DR. Ashwag Abbas	Syria
Prof.DR. Fayez Al-Najar	Jordan	Dr . Eaman Saleh Atata	Egypt
Prof.DR. Mohamad Al-momany	Jordan	DR Moh'd Farahat	Palestine
Prof.DR. Nabeel Al-Najar	Jordan	DR. Nabeal Gareasah	Tunisia
Prof.Dr. Mohamad Kentawi	Algeria	DR.Hend Fakhry Saead	Iraq
Prof.Dr. Hamdado Bin Omer	Algeria	DR. Rabee owaise	Palestine
Prof.DR. Waleed Hamidat	Jordan	DR. Ammar Ganat	Russia
Prof.DR. Talal Altorifi	Saudi Arabia	DR. Ibrahim Gharaibeh	Jordan
DR. Yousef Rababaa	Jordan	DR.Khalid Ashagran	Jordan

Instructions for publication (1)

Volume 3, No. 10, May 2026

1- Ibn Rushed Journal of Studies publishes original scientific research by researchers and authors in the social and human sciences, written in Arabic or English only.

2- The research is printed on one side of the paper using double space and footnotes (at least 2.5 cm on each side), and the pages must be numbered.

3- The Research must not have been published or submitted for publication anywhere else.

4- Research is subject to refereeing according to established scientific principles, and if modifications to the research are requested, it is returned to the researcher to make the required modifications.

5- The journal is not committed to publishing the research except after making the required amendments, or the editorial board undertakes to make some of the required amendments in accordance with the publishing policy.

6- Research must be typed using Word, according to the form found in the following publishing instructions:

- The main titles of the research must be formatted as (Arial/Bold/14) for Arabic Language, (Times New Roman/Bold/14) for English Language.
- The sub-titles of the research must be formatted as (Arial/Bold/12).
- The body of the research must be formatted as (Arial/12).
- The number of research words should not exceed 5,000 words, with a maximum of 15 A4 pages, with a distance between lines of 1.5.
- The research sent to the editor-in-chief of the journal via email, noting that no paper copies of the research will be received.
- The research must include the research title, the name of the researcher or researchers, the abstract, keywords, introduction, research methodology, results, discussion, footnotes - if any - and references.

7- The abstract must not exceed 150 words, and contain the goal of the study, the method, results and recommendations.

8- Tables and figures are numbered respectively according to their occurrence in the research.

9- When the research is approved for publication, the ownership rights are transferred to the journal.

10- The sources and references are written in the margin at the end of the research, and the sources and references are indicated in the body of the research by sequential numbers placed in parentheses, and this is as follows:

• The name of the author/authors is written as he or she are, and if there are more than two, the first name is written and the rest (others), year of publication, name of reference, publisher, edition, place of publication, and page are indicated.

• Translated books, as previously mentioned, with the translator mentioned immediately after the name of the reference.

• Journals: Name of the author: Title of the research or study, name of the journal, issue, volume, year, page.

• Doctoral or master's theses: author's name, thesis title, university, year, page.

• Books in English or other languages, name of the author, year of publication, name of the reference, publisher, edition, place of publication, page (written in English or the language of the reference).

• Journals in English or other languages, name of author, title of research or study, name of volume, issue, volume, year, page (in English or language of the Journal).

• Conferences: name of the presenter of the paper or report, title of the paper or report, name of the conference, place of the conference, year, page.

• Newspapers: the name of the writer of the article or news, its title, the name of the newspaper, the place of publication, the issue, and the date.

• Websites: name of the website, title of the article or news, name of the writer, link in English, date of publication, time.

• The research language may be English or any other living language, provided that an abstract is submitted to the journal in Arabic.

11- If the research is published, no other party may republish it, publish a summary of it, or publish a translation of it in any medium (book, newspaper, or other periodical) without with written approval from the Journal's Editorial Board.

12- The researcher will be informed of the publication date within a period of no less than one month from the date of receipt of the research.

13- The Journal reserves the right of keeping the research, whether published or not.

14- The Journal reserves the right to publish the research in accordance with the Journal's editorial policy.

15- The researcher pays the fees if the research is approved for publication.

16- Research papers should be sent to the following address:

ibn.rushid@yahoo.com

ibn.rushed01@gmail.com

قسيمة اشتراك في مجلة ابن رشد للدراسات

لمدة :.....

ابتداء من :.....

الاسم:.....

العنوان:.....

الاشتراك السنوي في مجلة ابن رشد للدراسات يشمل أجور التجديد .

أ. داخل الأردن		ب. خارج الاردن	
للافراد	١٥ دينارا :	للافراد	٣٠ دولارا أمريكيا :
للمؤسسات	٣٠ دينارا :	للمؤسسات	٦٠ دولارا أمريكيا :
للطلبة	١٠ دنانير :	للطلبة	٢٠ دولارات امريكية :

طريقة الدفع :

شيك	حوالة بريدية	حوالة بنكية	بطاقة اعتماد (فيزا)
☐	☐	☐	☐

ترسل القسيمة مع رسم الاشتراك إلى :

هاتف:

٠٠٩٦٢٧٩٩٠٤٥٠٠٠/ 00962788031031

البريد الالكتروني:

ibn.rushid@yahoo.com

ibn.rushed01@gmail.com

Ibn Rushed Journal for Studies
مجلة إبن رشد للدراسات
مجلة علمية محكمة
(I.J.S)

رقم الأيداع : D/2023/1654
ISSN 3007-021X
ISSN (ONLINE) 3006-7634

Ibn Rushed

Journal for Studies

(IJS)

A refereed Scientific and Intellectual Journal
for Social and humanity studies
Issued by
Ayn Alsultan Foundation for
studies and Research

JORDAN - الأردن

VOL.02 ISSU.10 MAY. 2026

المجلد الثاني العدد العاشر أيار. 2026
VOL.02 ISSU.10 MAY. 2026