مجلة لونارد علمية محكمة تصدر عن مجموعة لونارد للفن والعمارة والتراث بلندن، المملكة المتحدة
Issue 4, Volume 1, July 2011, ISSN: 2045 - 8150 العدد الرابع, السنة الأولى – يوليو 2011

نحو بناء منهجية نظرية لإعادة دراسة وقراءة العمارة\المدينة العربية "الإسلامية"!

"علم" العمران مقابل "فقه" العمران

وليد أحمد السيد[1]

1. **معماري وأكاديمي – مدير مجموعة لونارد ودار معمار – مؤسس مشارك لهيئة النقاد المعماريين - لندن**

قدم للنشر بتاريخ 14- يونيو 2011؛ قبل للنشر بتاريخ 17 يوليو 2011

ملخص

يشكل موضع دراسة العمارة العربية "الإسلامية", وكذلك المدينة العربية, وتحديدا ما عرف على مدار العقود الأربعة الماضية بالمدينة "الإسلامية" مدار جدال وجدل. فللموضوع, والدراسات والأبحاث التي أفرزت من قبل الباحثين الغربيين والعرب, ارتباطات متشعبة بالذات والآخر – تتحدد بموجبها متعلقات استشراقية كما يثيرها البعض, ولها نتائج ومؤثرات على الفهم للمدينة العربية المعاصرة. هذا الفهم الكلاسيكي لمفهوم العمارة\المدينة "الإسلامية" كما قدمه مجموعة من الباحثين المتعاطفين مع الدين الإسلامي والشريعة, بشكل متحمس خروجا عن المنطق العام والفكر العقلاني السائد بين عموم الباحثين العرب المسلمين, لإقحامها في تشكيل البيئة العمرانية أثر سلبا على واقع وتحديات المدينة العربية, وكان بمثابة محطة على الطريق تجاوزها العالم منذ الثمانينيات فيما لا تزال مجموعة من الباحثين عاكفة على أوليات الموضوع وتتمحور حوله.

وقد افتتح هذه المراجعات النقدية بحث سابق لكاتب هذه السطور, أثار الحاجة لمراجعة مجموعة من المفاهيم التي تضمنتها جملة من الكتب السائدة في هذا الموضوع منذ ما يقارب الثلاثين عاما – والتي تسمها سلبية "لاتراكمية" المعرفة والبحث العلمي, بمعنى أنه لم تضف لها أية تنقيحات أو إضافات معرفية خلال هذه العقود الثلاثة بما يثير تساؤلات من النقاد والمتأملين لكمية هائلة من التساؤلات عن "قداسة" هذه النظريات ومدى نجاعة الأسس التي قامت عليها بما "يحرم" الإقتراب من فلكها وإعادة دراستها, وبخاصة مع التطورات والمستجدات وضرورة معالجة وضع المدينة العربية المعاصر بما لا تقدمه هذه الكتب "النظرية" التي نبشت في الماضي "المقدس" بآليات إفرازه, مقابل الواقع الناقص على حد خلاصاتها والمقارنات المجحفة التي تضمنتها بما يلغي تطورات مستحدثة بشرية وحاجات وصيرورات إنسانية.

هذا البحث يعنى بدراسة نقدية لموضوع العمارة العربية "الإسلامية" بشكل عام والمدينة العربية\الإسلامية, بمحاولة لفتح باب نقدي هادف نحو بناء أطروحة لإعادة قراءة العمارة العربية\الإسلامية بمنهجية تتناسب مع تطورات العصر وبما يتجاوز الدراسات "اللاتاريخية" التي سادت في مرحلة الثمانينيات وأثرت وما تزال في عقلية الكثير من الباحثين والطلبة والمعماريين وبعض الأكاديميين ممن لا يزال يعيش تلك الحقبة. في الجزء الأول نراجع بعض أبرز أدبيات المرحلة الكلاسيكية للفهم الكلاسيكي "اللاتاريخي" لمفاهيم العمارة\المدينة العربية\الإسلامية, وفي القسم الثاني نهدف لوضع علامات على طريق بناء أطروحة لفهم وقراءة العمارة\المدينة العربية\الإسلامية نحو مزيد من الدراسات الجادة.

مقدمة - مفهوم العمارة العربية "الإسلامية" قبل وبعد الثمانينيات

يمكن القول أن فترة منتصف الثمانينيات قد شكلت منعطفا في دراسة وفهم وقراءة مفهوم العمارة "الإسلامية", والذي تقزم منذ شيوع دراسات أيديولوجية مرتبطة بالشريعة الإسلامية عملت على تأطير المفهوم العام لمفهوم ضيق محصور ومرتبط بالشريعة وكأنه إفراز لها. وبحسب هذه الأطروحة, يمكن أيضا القول أن العمارة "الإسلامية" ترواح بين مفهومين وإطارين: واحد عام وآخر خاص. المفهوم العام والذي شاع حتى منتصف الثمانينيات ارتبط بالإطار النظري "العام" والواسع لمفهوم الحضارة العربية و"المسلمة" التي يهيمن عليها الإسلام كدين. أما الإطار الخاص فيوظف "الشريعة" والفقه كتأويلات نصوصية, ولاحقا يبتدع ما يدعى "بفقه العمران" استنادا لتوظيف النص النقلي الديني لتفسير البيئة المبنية وإبداعاتها وتقزيم تراكمات الخبرة البشرية الإنسانية "العقلية" وحشرها في بوتقة "النص" النقلي, ومحاولة تغليفها بإطار ثيولوجي ديني كإفراز للشريعة ونصوصها وليس كنتيجة وصيرورة من صيرورات العقل البشري المبدع والخبرة الإجتماعية المتطورة زمنيا والتي تعكس "خلافة الله في أرضه" وقدرات العقل البشري اللامحدودة في التعبير عن المكان والزمان

وبصمات الإنسان على الإقليم الجغرافي الذي يحتله وينتمي له انتماء هوية وحضارة – بالمفهوم الإنساني العام للكلمة. هذا الإطار الخاص الضيق قدمته فئة قليلة من الباحثين المتحمسين لإقحام الشريعة ونصوصها في قراءة العمارة "الإسلامية", وأسهمت بذلك بشكل مباشر أو غير مباشر في خلط المفاهيم وتقديم المفهوم النظري العام للعمارة العربية "الإسلامية" على أنه المفهوم الخاص كتفسير لتلك الإبداعات وإعلاء لشأن الشريعة في كل مجالات الحياة, وبتفسير "خاص" للنظرية العامة التي تنص على صلاحية الدين الإسلامي لكل مكان وزمان, وهو كذلك بحق في صلاحيته كدين للعبادات والسلوكيات والمعاملات الحسنة وتهذيب النفوس البشرية, وكمحرك للحض على "الأخلاق" وتكريس القيم الرفيعة في علاقات الناس والجوار مع بعضهم. مع الفارق بين هذه الفكرة العامة وبين ما يحاول فريق "فقه العمران" من عمله بحشر الشريعة في خصوصيات العمران كما سنبين.

الإطار العام لهذه العمارة, وحسبما تداوله المفكرون والباحثون, العرب والغربيون قبل منتصف الثمانينيات, كان يرمز للعمارة التي سادت بعد ظهور وانتشار الإسلام, لا كدين مؤثر بشكل مباشر في العمران, وإنما كمظله عامة مهيمنه على الحضارة التي عرفت "بالإسلامية". والأمثلة من الدراسات والأبحاث السائدة في تاريخ العمارة العربية وخطابها تؤيد ما ذكر وتبين أن دراسة تاريخ العمارة "الإسلامية" في كتابات المؤرخين العرب والغربيين, عفيف بهنسي وبانيستر فليتشر مثلا, لم تصرف أذهان الباحثين والطلبة لأكثر من هذا المفهوم والإطار الحضاري العام. فمثلا بانيستر فليتشر (Fletcher, 1987) في عرضه لتاريخ العمارة (History of Architecture) يقدم كل الحقب والسلالات بإبراز أهم العوامل السياسية والجغرافية والإجتماعية والإقتصادية والبيئية – ولم تكن دراسته للعمارة "الإسلامية" استثناء من هذه المنهجية أبدا.

في ذات الإطار العام نلاحظ أن دراسات الباحثين الغربيين كانت تمتاز بالدقة والحذر في مساءلة المصطلح والمفهوم معا. فقد أثار لديهم مفهوم العمارة "الإسلامية" الكثير من الجدل والمسائلة النقدية – على النقيض من نظرائهم الباحثين العرب الذين تناولوه بشيء من التسليم – وربما الإهمال. فقد اجتهدت دراسات الباحثين الغربيين في محاولة فهمه, فضلا عن مدلولات استخدامه, ومتعلقات مدلولاته الأيديولوجية وارتباطاته بالإسلام كدين, ومن ثم تحديد مدى تأثير الدين على العمارة نفسها. فالعمارة "الإسلامية" كان يتم الإشارة لها "كتوصيف لطراز معماري, مرتبط بمجموعة من الأشكال والمفردات, ونظام للبناء تطور تاريخيا على مدى فترة زمنية خلال الحكم الإسلامي لسلالات منذ الأمويين وحتى العثمانيين". وهذا التوصيف الحضاري "العام" الشامل يحوي إشارات لمكان وزمان وحضارة وإنسان. لكننا مع ذلك نجد أن إشارة الباحثين الغربيين لهذا المصطلح كانت تعكس رؤى متباينة, فمثلا (Hoag, 1975) وكذلك (Hillenbrand, 1994) يشير كل منهما للعمارة الإسلامية بطريقة تعكس فهما مختلفا وذلك حسب تصنيف كل منهما لمحتويات الكتاب رغم تشابه العنوان الظاهري المستخدم واستخدام كلمة "العمارة الإسلامية". فبينما يستخدم الأول تصنيفات تتبع "الجغرافيا" وتقسم العمارة "الإسلامية" بناء على الأقاليم, يعمد الثاني لتصنيفها في محتويات كتابه بناء على "أنماط المباني في الأقاليم". وعلى النقيض من الإثنين, نجد (Cresswell, 1959) قد سبقهما حيث يستخدم في دراسته المؤلفة من مجلدين تصنيفا يعتمد على السلالات الحاكمة في الفترات الإسلامية (الأيوبيين, الفاطميين, المماليك البرجية والمماليك البحرية, وهكذا). ونلاحظ أن (Cresswell) لا يستخدم كلمة العمارة "الإسلامية" بل "عمارة المسلمين".

وبالرغم من هذا الفهم العام للمصطلح, ثمة جدل ساد بين أوساط المفكرين لضرورة إعادة النظر في هذا المفهوم, ومنهم مثلا "دوجان كوبان", الذي أعاد مساءلة مفهوم العمارة "الإسلامية" جملة وتفصيلا من خلال علاقة هذا المفهوم بإحداثيات الحضارة الإسلامية من ناحية وعلاقته بدراسات المستشرقين من ناحية ثانية, وطرح مقاربته الشهيرة حول مفهوم العمارة "الإسلامية" الذي يجد به خللا ولا يقدم للباحث إجابة شافية كمظلة عامة للعمارة الممتدة جغرافيا وزمنيا (Kuban, 1983). ونجد أيضا (Ernest Grube) يتسائل عما يعنيه مصطلح "العمارة الإسلامية" فيكتب:

"هل نعني بالعمارة الإسلامية تلك العمارة التي كانت إفرازا للمسلمين وبواسطة المسلمين لخدمة الإسلام كدين, بما يرمز, بالضرورة, لتلك العمارة التي خدمت فقط غايات دينية – مثل المسجد والضريح والمدرسة؟ أم هل نعني "جميع" العمارة التي أنتجت في "بلاد" المسلمين؟ وإن كان ذلك كذلك – أي عمارة "بلاد المسلمين" – ماذا تعني "الإسلامية" بهذا المضمون؟ فإذا لم تكن كلمة "الإسلامية" هي "صفة" تصف موصوفا للدلالة على قيمة دينية, فهل يجب علينا أن نفهمها "كمجرد كلمة" تدل على "عمارة ذات صفة خاصة" والتي لها ارتباطات حضارية تعكس, أو تتحدد, من خلال مضامين خاصة مختبئة في "الإسلام بوصفه ظاهرة حضارية"؟ (Grube, 1978: 10)

هذه التساؤلات وغيرها من الباحثين الغربيين لها استحقاقات "حضارية" مرتبطة بعلاقة العمارة العربية بدلالات الإسلام كدين. وهي تطرح تساؤلات مشروعة وابتدائية في المدى الذي يمكن للعمارة أن تقترب من متعلقات الإسلام كأيديولجيا مؤثرة وفاعلة بين المجتمع وبين البيئة المبنية. لكن هذه التساؤلات لا تقدم بأي حال أي دلائل على وجود مثل هذه العلاقة أصلا, بل هي أشبه ما تكون بالتساؤلات الإستفهامية, وإلى حد ما "استنكارية" تقف بموضوعية على مسافة ثابتة ومحايدة من محاولة تقديم "إيحاءات" متسرعة تؤدي لخلط المفاهيم العامة وتقديمها في ثوب "ضيق" أو خاص. وفي نفس الوقت تخفي هذه التساؤلات ما تخفيه من فهم عميق لدور الدين كمهيمن ومظلة عامة يؤطر "الحضارة" التي ينضوي تحتها العمران, ولا يكون بأي حال مظهرا من مظاهر "الإملاء الحرفي" أو التنفيذ المباشر "النصي" لإبداعات بشرية شهدها التاريخ ولم تتفرد بها أمة دون أخرى نظرا لخصوصية الدين أو الشريعة أو العقيدة مهما كانت قوة الأيديولوجيا أو الدين حاضرة في بيئتها الإجتماعية. والإستثناء من ذلك بالطبع, كان على الدوام هو المنشآت الدينية, في كل الحضارات والتي عبرت عن مبانيها الدينية بخصوصية العقيدة, لكن عملية "سحب" الخاص على

العام تظل قراءة خاطئة للعمارة أو للبيئة العمرانية ومتعلقاتها الإجتماعية ودوافع إفرازها وتمظهراتها الحضارية.

أولا - الخلط بين العام والخاص: مدينة العمارة "الإسلامية" و عمارة المدينة "الإسلامية"

ضمن الإطار السابق, ثمة خلل قد يطرأ في محاولة الخلط بين قراءة مفهومي (مدينة العمارة وعمارة المدينة) بالإطار العمراني الواسع. فتقديم "مدينة" العمارة العربية بإطار ضيق "شرعي" يعني استحداث مفهوم المدينة "الإسلامية". وعلى نفس المنوال, فتقديم "عمارة" المدينة العربية بإطارها الخاص الشرعي يعني تعريف العمارة "الإسلامية" بإطارها الضيق – وكلا التعريفين ينبثقان من إطار خاص ضيق ومحصور للفهم الدقيق والصحيح للعمارة العربية والمدينة العربية بالإطار العام "للإسلام" كأيديولوجيا عامة وكدين ناظم للحياة الإنسانية, للبشر دون الحجر.

في الأدبيات الكلاسيكية ما قبل السبعينيات تحديدا, خلا المفهوم العام "لعمارة" المدينة العربية, بإطارها الواسع, من أية إشارة للمحتوى الضيق – مدينة العمارة العربية بمفهومها الشرعي. فالبحث في التاريخ يكاد يخلو من أي كتاب تخصص فيما يسمى (المدينة الإسلامية) كمبحث مستقل ومنفصل. فهذا الإسم ظهر في سبعينيات القرن الماضي, وتحديدا في كتاب "المدينة الإسلامية" للمستشرقين "حوراني وشتيرن" بجامعة أكسفورد والذي يعده الباحثون ركيزة مهمة في إطار المدينة "الإسلامية" [1]. فالدراسات التاريخية منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا ظلت عامة في تقديمها لمناحي مختلفة من الحياة في المدينة "العربية" ودون تقنينها كعلم خاص بالعمران الحضري. وعلى سبيل المثال نجد أن دراسة وليام وجورج مارسي اسمها **"العمران والحياة المدنية عند المسلمين"**, والدراسات التي سادت تمحورت حول موضوع **"عمران المسلمين"**. وكانت دراسة صالح الهذلول عام 1978 وعنوانها (design principles for housing development in **Arab-Muslim Cities**). ومن الواضح أن المدينة كانت حتى ذلك الوقت, وقبل ابتداع مفهوم "المدينة الإسلامية" ما تزال تسمى بمدينة **(العرب-المسلمين)** وهي امتداد للدراسات الشائعة تاريخيا على أيدي المستشرقين أمثال سفاجيه ووليام وجورج ماسي. وليس فيها أو في غيرها ما يستعمل مصطلح "المدينة الإسلامية" مطلقا! "فعمران المسلمين" لا يعني "عمارة الإسلام". و"مدينة المسلمين" التي شاعت في كتابات ما قبل "حقبة السبعينيات" هي غير "المدينة الإسلامية".

إذن فالباحث في أدبيات وتاريخ دراسة المدن العربية يجد أنها, كانت تعكس نظرة هؤلاء الباحثين من خارج الحضارة التي درسوها بنسبة المدن التي شاهدوها إما لمن بناها (العرب المسلمون) أو لموقعها الجغرافي (دمشق, حلب, مدن الشرق الأوسط, إلخ) في حالات أخرى. وبذلك فدراسة المدينة "الإسلامية" بهذا التوصيف وهذه التسمية إنما هي "مبتدعة" وحديثة جدا. فالتجمعات الحضرية في الأقاليم التي سكنها العرب والمسلمون وصفت قديما وحديثا بالمدينة "العربية", حيث وصفها عبد الجبار ناجي في كتابه المسمى (المدينة "العربية" في الدراسات الاجنبية) المنشور عام 1981, وتجنب استعمال لفظة "إسلامية". ومن اللافت أن المستشرقين الذين تبنوا مصطلح "العمارة الإسلامية" أو (Islamic Architecture) بدلا من لفظة "عمارة المسلمين" (Muslim Architecture) مع الفرق الشاسع الذي تعنيه اللفظتان, لم يوظفوا ذات المفهوم في حال "المدينة العربية" وإنما استعملوا لفظه "مدينة المسلمين" (Muslim Cities) أو "المدن شرقالأوسطية" (Middle Eastern Cities). ومثال عليهم الرحالة الشهير"لابيدوس" (Lapidus) الذي استعمل هاتين اللفظتين في كتابيه اللذين يحملان ذات الإسم؛ الأول هو كتابه (مدينة المسلمين في أواخر العصور الوسطى) الصادر عام 1967 عن جامعة هارفارد, والثاني هو كتاب (مدن الشرق الأوسط) والصادر عن جامعة بيركلي عام 1969 [2].

الإطار الخاص والقراءات "اللاتاريخية" في المدينة العربية "الإسلامية"

في الإطار الخاص المفتعل لمفهوم العمارة\المدينة العربية "الإسلامية" نجد دراسات مثل كتاب بسيم حكيم "المدينة العربية الإسلامية". (Hakim, 1986), وهو من الدراسات التي عكف عليها الباحثون المتحمسون لفكرة المدينة "الإسلامية" والتي اعتمدت مجموعات من النصوص والمؤلفات والكتابات التي تطرقت لأوجه من الحياة الإجتماعية وعلوم العمران الإجتماعي؛ منها "مقدمة أبن خلدون" [3] الشهيرة, ووثيقة ابن الرامي التاريخية (كتاب الإعلان بأحكام البنيان)[4] , وإبن بطوطة (رحلات إبن بطوطة)[5] , والمقريزي (المواعظ والإعتبار في ذكر الخطط والآثار)[6] , والمقدسي (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم)[7] , والماوردي (الأحكام السلطانية والولايات الديوانية)[8] , أو ياقوت الحموي (معجم البلدان)[9]. وقد طالت بعض هذه الدراسات كتب الحديث والفقه كصحاح البخاري [10] ومسلم وموطأ الأمام مالك [11] ورسالة الشافعي [12].

من الملاحظ أن الباحثين المتحمسين أقتحموا علوم الشريعة والفقه والإجتهاد "خارج دوائر تخصصاتهم" وخارج الإطار "العام" للحضارة والثقافة العربية الإسلامية, وتحت إشراف مستشرقين في معاهد غربية (السيد, 2010 - أ) لم يكلفوا في غالب الأحيان أنفسهم عناء تقديم فهم متكامل لمصطلحي العمارة "الإسلامية" أو "المدينة الإسلامية". بل شملت بعض دراساتهم "مراجعات روتينية" لما سبقهم من أدبيات في أحسن الأحوال وتقديم تعريفات سطحية غير دقيقة وقابلة للنقض. ومن الأبحاث التي قدمت خلطا في مفهوم "المدينة الإسلامية" كانت مقالة "هل هناك مدينة إسلامية", (أكبر, 1994), حيث يجد المتأمل أن كاتبها يقدم تعريفين سطحيين متناقضين يتأرجحان بين إطار هلامي عام يشمل عموم المدن الإنسانية ليقدمه كتعريف للمدينة الإسلامية بحسب رؤيته وبين إطار ضيق يقدمه بعد عدة صفحات من نفس المقال بوصفه مرتبطا بالشريعة والدين. فتارة يقدم لنا الكاتب تعريفا للمدينة الإسلامية على النحو التالي: (إلا أن الذي يجعل المدن مدنا إسلامية هو أن كل مدينة تمكنت من إيجاد أفضل حل بيئي ممكن في حدود إمكاناتها الإقتصادية وعادات أهلها وموقعها الجغرافي, وهذه هي المدينة الإسلامية"). ونلاحظ أنه تعريف "عام" هلامي فضفاض تنضوي تحته كل مدن العالم التي عرفتها البشرية, ولا يمكن بحال

أن يمثل تعريفا دقيقا لما يعنيه الكاتب بالمصطلح المبتدع – المدينة "الإسلامية". وبعد عدة صفحات من نفس الورقة يقدم الكاتب تعريفا جديدا مرتبطا بالشريعة الإسلامية على النحو التالي:(فالسؤال هو: هل توجد طرق لقياس كفاءة وعطاء العناصر في البيئة وأفضل الطرق لتوزيعها ليستفيد منها المسلمون استفادة قصوى؟ وللإجابة عن هذا السؤال أقول أن الشريعة وضعت مبادئ متى سار عليها المجتمع وصل دون أن يدري (!!!) إلى بيئة ذات كفاءة اقتصادية عالية وذات سعادة اجتماعية دائمة, وهذا هو تعريفي للمدينة الإسلامية) (أكبر, 1994: 24). ومحاولة التعريف الجديدة, مخيبة لآمال القارئ وتفشل في تقديم تعريف يمكن قبوله لتحديد ما هو المقصود بهذا المصطلح الذي يشكل عنوان وموضوع الورقة نفسها. ولا يعني شيئا من الناحية العلمية والأكاديمية الرصينة, بل يعكس افتراضات لا تستند لأسس فالتعريف يرتبط بعواطف إنسانية لا يمكن رصدها وقياسها قياسا علميا "كالسعادة الدائمة" بما يصرف الذهن للمدينة الفاضلة, وهو من أسوأ ما كرسته مثل هذه الدراسات بمحاولتها لتقديم المدينة "كنموذج ذهني" مرتبط بأسس مشتقة من الدين, لا بوصفها "إفرازا بشريا" قاصرا. هذا التردد بين المفهوم الإنساني العام الواسع وبين المفهوم الضيق يعكس البلبلة الفكرية والخلط الذي قدمته مثل هذه الدراسات لهذه الأدبيات في دراسة المدينة العربية الإسلامية منذ أواسط الثمانينيات على أيدي بعض الباحثين العرب.

كتاب بسيم حكيم "المدينة العربية الإسلامية – قواعد البناء والتخطيط" هو أحد المناهج الكلاسيكية التي تجتهد في تكريس العلاقة بين الناتج العمراني وبين الأسس والقواعد وراء ما نراه من موروث عمراني في مدن العالم العربي والإسلامي التقليدية. وهذه المنهجيات اللاتاريخية التي يمثلها منهج حكيم, ومن تبعه لاحقا, تؤطرها إشكالية من ثلاثة مستويات: أولا - إشكالية المصطلح, وإشكالية المحتوى وإشكالية النموذج الذي تقدمه (السيد, 2010 - ج). وفي إطار إشكالية المصطلح فالتسمية التي تبناها كتاب حكيم - وتلقفتها الدراسات اللاحقة نرى أن تسمية المدينة ونعتها "بالإسلامية" تتضمن صورة "نمطية" علقت بأنماط مختلفة غير متجانسة و"متباينة" من المدن على طول وامتداد العالم العربي والإسلامي ووضعها تحت بوتقة واحدة - تدعي هذه الدراسات أن الإسلام كدين وأن الشريعة كانت العامل المحرك والرئيس لنشأتها وتطورها. وهذه النظرة, بأبسط توصيفاتها, هي نظرة ضيقة "لاتاريخية" تضع عموم المدن "العربية" ضمن منظور خاص ومحدود جدا, مما يؤطرها وبالضرورة وبشكل ملزم بإطار الشريعة والدين كمحدد رئيس, وأحيانا الأوحد, لتطورها ونشأتها. وعدا عما في هذه النظرة النمطية, والإشكالية التي فرضها استخدام المصطلح بشكل غير دقيق, يلاحظ أن هناك فرقا شاسعا جدا بين استخدام كلمة "الإسلامية" لنعت المدينة العربية وبين إضافة "و" "الإسلامية" للمدينة العربية لتشمل المدن غير العربية التي تدين بالإسلام. فالسائد في هذه الدراسات التقليدية هو نسبة "العربية الإسلامية" للمدينة نسبة "نمطية نموذجية" لا "إضافة شمولية" للمدن "غير العربية" التي تدين بالإسلام. فبالنتيجة حصرت هذه الدراسات "عموم" المدن العربية في "خصوصية" الإسلام وانتهت بشكل غير مباشر "بتقزيم تشريعاته الإنسانية" من خلال "ليّ أعناق النصوص الدينية العامة", التي تخاطب "الأخلاق" والخيرية, وحشرتها عنوة في مجالات التخطيط والعمران - والتي تناقضها بل وتدحض فكرة توظيفها أساسا نصوص صريحة. فبالنظر إلى تعريف حكيم ومناقشته لعوامل تسمية الكتاب, فهو اعتمد المدينة "الإسلامية" كمسلمة من المسلمات البدهية (!), وشرع في مناقشة مسألة إدخال كلمة "عربية" لتسمية كتابه وهو وضع مقلوب تماما. فالمدن عربية بعموم من بناها وأصول سكانها غير المذهبية أو الأيديولوجية, رغم وجود خصوصية "إسلامية" بمحتوى وظرف نشأت فيه لبعض المدن "غير العربية", وليس لأن الأسس التي قامت عليها نشأت من تعاليم الدين وبناء عليها. وهذه الأطروحة هي موضع تساؤل, ولنا أن نتخيل وصف المدينة الأمريكية "بالمسيحية", أو المدينة الروسية "باللادينية" أو "الملحدة", أو المدينة الصينية "بالبوذية", وغير ذلك من هذه التسميات الأيديولوجية التي تضع المدن - مختلفة الأقاليم ومتباينة التاريخ والديموغرافيا والجغرافيا والسياسة والإقتصاد والعادات والسلوكيات المجتمعية والإعتقادية - تحت مظلة ثيولوجية أيديولوجية واحدة عامة فضفاضة نبعت من خصوصية الدين والمعتقد! (السيد, 2010 - ج)

وهذه الإشكالية على مستوى التعبير اللفظي بالإشارة للمدينة العربية "بالإسلامية" تنسحب على معظم, أن لم يكن جميع, الدراسات اللاحقة, حيث تم قبول هذا المصطلح كمسلمة من المسلمات اللفظية البدهية ولم تقدم هذه الدراسات تفسيرا مقنعا لإستخدام المصطلح. وتخضع هذه التسمية للمسائلة تماما كما خضع, من قبل ومن بعد, مفهوم العمارة "الإسلامية" الإستشراقي الفضفاض الذي أطلقه المستشرقون بعمومية على العمارة التي وصفوها أحيانا "بالمحمدية" وصف "تكاسل" عن استعمال "مصطلحات توصيفية طويلة" تضع العمارة العربية في نطاق المكان والزمان والتاريخ الجغرافي, لا توصيفا أيديولوجيا مقصودا. ولذلك تطرح مجموعات من التساؤلات في إطار هذا الإستعمال الإصطلاحي للمدينة "الإسلامية" منها: ماذا تعني لفظة مدينة "إسلامية" بالضبط؟ هل هي المدينة التي تطبق الشريعة الإسلامية؟ وبأية درجة كلية أم جزئية؟ وهل إذا كان بها نسبة من الركون إلى الدنيا لا تعد "إسلامية"؟ أم هل هي المدينة التي خططها وصممها الإسلام, جدلا, كدين وشريعة؟ أم هل هي المدينة التي عاش بها المسلمون؟ أم هل هي المدينة التي ازدهرت وسادت في العصور التي ساد فيها الإسلام كدين؟ وماذا عن المدن التي يسكنها أتباع الديانات الثلاث وتخضع لمعايير التخطيط "العفوي" العضوي للمدينة العربية "التقليدية"؟ هل تصبح المدينة "اليهودية" أو "المسيحية" مثلا إن كانت المدينة بدلالة ساكنيها؟ (السيد, 2009).

ومن أبرز ما تفرزه هذه المنهجية, محاولة تمييز أطر التعامل مع مكونات المدينة من خلال ثلاثة قواعد هي الإستخدام, والملكية والسيطرة ومتراكباتها (استخدام- ملكية, ملكية-سيطرة, استخدام-سيطرة) ومن ثم تتبع المتعلقات الفقهية المقررة ضمن هذه القواعد العامة لتحديد علاقات القاطنين بالمدينة ومحددات العمران بها. ومن الأمثلة التي تحفل بها دراسة حكيم, والدراسات التقليدية في هذا الإطار, ما تسرده من قوانين تحديد عرض الطريق العام وحقوق (الإستخدام, والسيطرة, والملكية) للمرافق العمرانية في البيئية الحضرية ضمن مبدأ شرعي ينبثق من حديث (لا ضرر ولا

ضرار), ومتعلقات بناء الجدران للبيوت المتلاصقة بما لا يحجب الهواء عن الجار, ونظام الحسبة والمراقبة الذاتية التي تحض عليها الشريعة. ويستحضر حكيم وثيقة إبن الرامي في مراجعة مسائل قضائية مختارة من الفتاوى مما حفلت به دواوين القضاء والمنازعات بين الجيران مما كان له دور في تراكمية اتخاذ القرارات البنائية وتناقلها كأعراف بنائية.

من المدهش تسابق الباحثين في توظيف مجموعة من النصوص الدينية العامة والأحاديث النبوية الشريفة التي هي في الأساس تخاطب **الأخلاق وتبني النفس البشرية على التزام طريق الخيرية, وهي الغاية الأساسية للدين الإسلامي**. فمذهلة حقا هي الكيفية التي تم بها "لي" أعناق النصوص الدينية ليا وإقحامها في تخطيط البيئة التقليدية بناء على هذه النصوص الثيولوجية الكلاسيكية, رغم أن هناك مجموعة من الأحاديث النبوية - التي تطل على هؤلاء الدارسين وتطالعهم كالشمس في كبد السماء - في تقرير أن أمور البيئة المبنية قد تركت للجنس البشري حرية التعبير عن ظروف المكان والزمان بعشرات بل مئات من الممارسات الحياتية التي لم تقننها الشريعة وتركتها مناطا للعقل والإجتهاد "اللازمني". في حالة أخرى مشابهة لمنهجية بسيم حكيم, وإن بشكل متغول في إقحام الشريعة في البيئة العمرانية نجد كتاب "عمارة الأرض في الإسلام" (أكبر, 1992). وفي هذه المنهجية المغرقة في الأيديولوجية (Al Sayyad, 1991: 39) يعمد الكاتب لتوظيف منهجيات غير علمية لمحاولة بناء أطروحة تستبدل الشريعة بمناهج إدارة المدينة اعتمادا على مشاهدات فردية وسطحية منذ الفصل الأول. فمنهجيته تقوم على تقديم سلسلة من الأمثلة التي رصدها في البيئة المحيطة بها, والتقط بضعة مشاهدات "سطحية" وشاذة وقام ببناء أطروحة وفرضية اعتمادا عليها مفادها "ضياع المسؤولية في البيئة". متجاهلا حقيقة أن بناء فرضيات على الشاذ أو الممارسات الفردية التي لم ترق لمستوى "الظاهرة" عملية مرفوضة أكاديميا وعلميا وليست منهجية بالمفهوم العلمي للكلمة. (فالشاذ لا يقاس عليه ولا يستدل به), قبل أن يقود القارئ البسيط لمحاولة إقناعه بنجاعة نماذج "مقولبة" تحاول تفسير البيئة المبنية وحشرها ضمنها – وبخاصة نموذج "الإذعاني المتحد" الذي يراه الناقد على أنه مخالف لأبسط قواعد الدين الإسلامي والشريعة التي تحض على روح الجماعة ونبذ الأنانية والفردية التي يكرسها هذا النموذج الذي يزعم الكتاب أن الشريعة تدفع بالأعيان تجاه هذا النموذج الذي لا يكرس إلا روح الفردية وحب التملك والرأسمالية. (السيد, 2010 - ب, القحطاني, 2011).

هذا هو ما كرسته هذه الدراسات اللاتاريخية على مستويات المصطلح والمحتوى والخطاب الأيديولوجي الذي حل محل الخطاب الثقافي الحضاري العام. رفض المصطلح, ينبع من رفض الخلط بين العام والخاص وتقديم إطار خاص "ثيولوجي" يجبر على تأطير القراءة العامة بأطر "ضيقة" تعتمد النص أكثر من العقل في "علم" العمران البشري – وهو بشري بامتياز, رفع الوحي والنقل يده تماما عن التدخل فيه بصريح الأحاديث الشريفة (السيد, 2010 - ج), وهذا يتعدى المفهوم والمصطلح المستخدم ليشمل المضمون. والسؤال الآن هو: كيف يمكن إعادة تفكيك هذه الإشكالية في قراءة الموروث العمراني للمدينة في إطاره التاريخي؟ وكيف نعيد قراءة المصطلحات والمفاهيم ابتداء ثم كيف نعيد قراءة المحتوى والمضمون ثانيا؟ للبحث والإجابة لنعرج على مفاهيم مستحدثة في الفكر والخطاب الثقافي العربي المعاصر بما يشابه الحالة قبل الإنتقال للجزء الثاني من الورقة لمحاولة بناء الأطروحة البديلة.

"الإسلاموية" مقابل "الإسلامية"

ثمة مصطلح سياسي وإعلامي وأكاديمي بات يستخدم مؤخرا, وتحديدا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001, لتوصيف مجموعة من الأفكار والأهداف السياسية النابعة من "الشريعة الإسلامية", وهي أفكار تلتصق غالبا بمجموعة من "الأصوليين المسلمين" الذين يؤمنون بأن الإسلام ليس عبارة عن ديانة فقط وإنما يشمل نظاما سياسيا واجتماعيا وقانونيا واقتصاديا يصلح لبناء مؤسسات دولة – وهذا المصطلح هو "الإسلاموية" وتعني الإسلام السياسي إصطلاحا أو (Islamism). [13] وبمقابل هذا المصطلح المستحدث لتوصيف ظواهر مستحدثة في الفكر المعاصر, نجد بالمقابل مصطلحا متوازنا غلب استخدامه قبلا وهو مصطلح (Islamic), بما يحمله من مبدأ "النسبة" في البلاغة العربية برده إلى الإسلام دينا وحضارة وظاهرة تاريخية نشأت منذ القرن السابع الميلادي وحتى يومنا الحاضر وشملت رقعة جغرافية وأمكنة ممتدة من الصين شرقا حتى الأندلس غربا. فبعض الباحثين يفرقون بين مصطلحي "إسلاموية" وبين "إسلامية" على اعتبار أن الأخير يدل على "الديانة والحضارة التي نشأت منذ أكثر من قرن ونصف من الزمان, بينما المصطلح الأول يدل على ظاهرة سياسية-دينية ارتبطت بأحداث حصلت في القرن العشرين". ومن هنا يعمد البعض لإطلاق مصطلحات مرادفة تتبع كلا المصطلحين السابقين لتوصيف أتباع الديانة وتمييزهم عن أتباع الظاهرة الحديثة. فأتباع "الإسلام" يشار لهم "بالمسلمون" أو (Muslimun/Muslims), بينما يشار في الأوساط الأكاديمية لأتباع ظاهرة "الإسلاموية" بأنهم "إسلاميون" أو (Islamiyyoun/Islamists).

وبالرغم من اعتراض بعض المحللين, في الأوساط الأكاديمية والسياسية, لإستخدام المصطلح الجديد "الإسلاموية", حيث يعتقد هؤلاء بعدم وجود فرق بين الإسلام والإسلام السياسي الذي يعتمد الشريعة, إذ لا يمكن الفصل بينهما – فالإسلام هو نظرة شاملة للحياة تشمل جميع مرافق الحياة الدينية والدنيوية – بالرغم من هذا الإعتراض إلا أن ظهور مصطلح "الإسلاموية" بات شائعا أكاديميا أكثر فأكثر لتوصيف الحركات والدول التي تلتزم بخط يعتمد الشريعة الإسلامية مرتكزا أساسيا لها في تفسير مناحي الحياة.

وتشير المصادر الأكاديمية أن استخدام مصطلح "الإسلاموية" بشكله الإنجليزي (Islamism) بدأ مع مطلع القرن الثامن عشر في فرنسا للدلالة على الإسلام. فالمصطلح بدأ استخدامه في أدبيات "فولتير" (Voltaire) واستخدمه باحثو عصر التنوير ورمزوا له أحيانا باستخدامهم مصطلح (Mohammedanism) للدلالة على الإسلام, ولم تكن هناك حاجة للتمييز بين الإسلام كدين وعقيدة وبين الإسلام السياسي حتى بداية ظهور الحركات السياسية الإسلامية, حيث بات هذا التمييز ضروريا بين الإسلام كدين وبين الإسلام

كأيديولوجية سياسية تحملها الحركات المعاصرة. ويؤرخ لبداية استخدام المصطلح في قاموس أكسفورد الإنجليزي في العام 1747. ومع مطلع القرن العشرين بدأ استخدامه بالمصطلح المختصر (Islam), وفي العام 1938 عندما أكمل المستشرقون موسوعتهم عن الإسلام (The Encyclopedia of Islam) بدا مصطلح "الإسلاموية" أو (Islamism) وقد اختفى تماما من اللغة الإنجليزية للدلالة على الإسلام. ومصطلح "الإسلاموية" أو (Islamism) اكتسب مدلوله اللغوي المعاصر في الأوساط الأكاديمية الفرنسية مجددا بين الأعوام في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي. ومن اللغة الفرنسية بدأ بالإنتقال تدريجيا للغة الإنجليزية في منتصف الثمانينيات, كما شاع استخدامه في السنوات الأخيرة بين الأوساط الأكاديمية للدلالة على "الأصولية الإسلامية" أو (Islamic Fundamentalism).

ومقابل هذه المقدمة النظرية والتاريخية للفرق بين استخدام المصطلحين ودلالات استخدامهما يعنينا في مبحثنا هذا التطرق لإشكالية "مستحدثة" في أوساط الفكر المعماري العربي المعاصر وتتعلق بالخطاب المعماري ومدلولات استخدام مصطلحي العمارة "الإسلامية" والمدينة "الإسلامية" والخلط والمغالطات الفكرية والدلالية التي أوجدها الإستخدام العشوائي وغير الدقيق والمغلوط لهذين المصطلحين.

وسواء اتفقنا أو اختلفنا مع مصطلح المدينة "الإسلامية" بما يحمله من مغالطة لغوية وفكرية بنسبة المدينة "النموذج نتاج الشريعة الإسلامية" للحضارة الإسلامية ككل عن قصد أو غير قصد, فيمكن الدلالة على تلك المدن "النمطية التي أوجدتها دراسات الباحثين في الشريعة" بأنها المدينة "الإسلاموية" – دلالة على ارتباطها بمفرزات الشريعة ومقاصدها كما تزعم هذه الدراسات. أما المدينة التي نشأت تاريخيا كمحصلة لمجموعة طبيعية من العوامل السياسية والإجتماعية والإقتصادية والبيئية وسواها وضمن الفترة التاريخية التي ظهر بها الإسلام كدين منذ القرن السابع الميلادي وحتى اليوم, فهذه يمكن أن نطلق عليها مصطلح "المدينة العربية الإسلامية", إن كان بعض الباحثين يرفض مصطلحات "مدينة المسلمين" أو "مدن العرب والمسلمين" والتي شاعت في دراسات ما قبل عصر "الباحثين المستغربين" في معاهد الغرب والذين ابتدعوا لنا مصطلح "المدينة الإسلامية" المرتبط بدراسات الشريعة وفقه العمران.

وبذلك يمكن استعمال مصطلحات العمارة العربية "الإسلامية", والمدينة العربية "الإسلامية" للدلالة على المنظور الشامل للحضارة التي نشأت بعد ظهور الإسلام. لكننا في نفس الوقت نرفض استخدام المصطلحين للدلالة على "فهم جزئي" للإسلام بارتباط نواتجه العمرانية بنظرة ضيقة لمفرزات الشريعة. فالمصطلحات الأولى يمكن استخدامها بأطرها العامة أو بتفصيلها ضمن تفرعاتها المحلية والإقليمية بالقول مثلا:" العمارة العربية الإسلامية – حالة مدينة القاهرة في العصر المملوكي مثلا" أو نقول "العمارة العربية الإسلامية – حالة إقليم حضرموت في مضمونه الإسلامي" وهكذا. واستعمال المصطلح بكلمتيه (العربية الإسلامية) للدلالة على سبق العربية للإسلام, فهو دين جاء في الجزيرة العربية وارتبط ارتباطا وثيقا باللغة العربية حتى وإن كان البعض يرفض وجود حضارة للعرب قبل الإسلام. فالظاهرة "العربية" قبل مجئ الإسلام شكلت الأساس الذي قامت عليه الحضارة الإسلامية لاحقا بما احتوته الثقافة العربية الجاهلية ولهذا جاء نص الحديث الشريف:" إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" – ونلاحظ كلمة "لأتمم"' للدلالة على تراكمية وأركيولوجية ثقافية في القيم وما تبنى عليه الحضارة, فحضارة الإسلام لم تأت على "فراغ" بل تلت ما سبقها زمانيا ومكانيا. أما دراسات "المستغربين" التي نشأت بعد حقبة الثمانينيات فلتنحصر في المصطلح المبتدع أكاديميا وسياسيا والمتمثل في "الإسلاموية" المرتبط بالشريعة كما قوقعت هذه الدراسات المدينة العربية بها وكأنها ناتج مباشر لها.

ثانيا – نحو أطروحة نظرية نحو إعادة قراءة وتفكيك بنية المدينة العربية الإسلامية:

مقدمة – قراءة جديدة للعمارة والمدينة العربية ومفاهيم الحيز الفراغي

لمحاولة فهم الظاهرة العمرانية في المدينة "الإسلامية", لا نكاد نجد دراسة جادة تحاول تقديم فكرة نظرية أو فلسفية لنظرية قيام المدينة العربية الإسلامية بشكلها المجرد أولا وضمن إطارها الثقافي الحضاري ثانيا – باستثناء دراسة نزار الصياد في تحليل الظاهرة الحضرية في المدينة. والخلل في هذه الدراسات, بما تناهى من أشهر الدراسات السائدة على الأقل, هي أهمال منهجية علمية رصينة ومتبعة تقوم على تحليل الظاهرة "بالمقارنة" والإستقراء والإستنباط. وبدلا من ذلك فقد قامت على محاولة تقديم قراءات "للآليات" التي كانت وراء الإفراز العمراني الناتج – وأضفت على هذا المنتج "الجامد" طابع "الحركية" من زعم بأن العوامل التاريخية التي صاغتها كانت وما تزال صالحة لكل مكان وزمان انطلاقا من هذه "الآليات الحركية" أو دوافعها الشرعية! رغم حقيقة أنها عوامل تاريخية خاصة بظرف ومكان وزمان ولها خصوصية ثقافية وأطر محدودة. ومن اللافت أن هذه الكلمة باتت بمثابة السلاح الذين يهاجم به هؤلاء الباحثين, العرب "المستغربين", دراسات المستشرقين ووصفهم للمدن العربية التي شاهدوها أثناء ترحالهم. وتجد باحثا ينقد المستشرقين بأنهم لم يفهموا المدينة الإسلامية وأن وصفهم لها (بأنها "متاهات" وشوارع متعرجة هو مغلوط وسطحي لأنهم لم يفهموا "الآليات" التي أفرزت هذا الناتج!) والتناقض في هذا المنطق, هو أن فهم المستشرقين أو "عدم فهمهم" لهذه "الآليات" لن يغير مطلقا من "حقيقة" أن الشوارع هي متعرجة فعلا! فالمستشرقون وصفوا ما شاهدوه, ولن يغير مطلقا فهم "الآليات" أو عدم فهمها من شكل الشارع أو بنية البيئة التقليدية في المدن العربية والتي تحاكي "المتاهات" المتعرجة فعلا – وهي "خصوصية" للمدينة العربية وليست "عيبا" فيها بالضرورة. هذه الدراسات التقليدية "اللاتاريخية" تقوقعت عند جزئيات المدينة, فيما كان ينبغي أن تنصرف لدراسة أسس أولية في المفاهيم "غائبة" ومقارنة تحليلية. فمن أبرز خصائص المقارنة التحليلية, وهي من منهجيات البحث العلمي الغربي, أنها تكشف ببساطة وجلاء الفروقات وأوجه التشابه بين النماذج المختلفة. ويمكن تفسير الظاهرة بعمق ومنطق وفضح التناقضات والإجابة ببرهان عن

الأسئلة الإبتدائية "الساذجة" التي قد تبرز – وهي منهجية اتبعها الكثير من الباحثين في أبحاث لتفسير ظواهر عمرانية حضرية ومعمارية (Amorim, 1999, Karimi, 1998, Al Sayyed, 2004).

منهجية التحليل بالمقارنة! 'Analysis-by-comparison methodology'

في دراسة نال عليها جائزة نوبل للعلوم عام 2001, حل العالم البريطاني (Tim Hunt) بجامعة كامبردج معضلة نظرية راوحت طويلا في سر من أسرار البيولوجيا والحياة - هي انقسام الخلية. ولعقود طويلة فقد أدرك العلماء "نظريا" ضرورة وجود "مسبب" لهذه الآلية الطبيعية الأزلية, والتي لم تتوقف مطلقا في دوران مذهل وهائل وراقبوا الخلايا تنقسم انقساما مباشرا تحت المجهر بما يفسر سرا من أسرار الخلق حيث تتكاثر الخلايا قليلة العدد إلى مئة بليون خلية والتي تشكل جسم طفل صغير, عدا عن ملايين الملايين من المخلوقات الحيوانية والنباتية التي يزخر بها الكون. والباحث العالم (Hunt) تميز منذ صغره بمساءلة أبسط الظواهر التي يراها الناس عادية جدا ومن المسلّمات, مثل سؤال:" لماذا السماء لونها أزرق؟". وسواها من الأسئلة التي قد يتحرج من طرحها العامة من الناس رغم عدم معرفتهم للجواب. ومن الأسئلة "الساذجة" الأخرى التي طرحها هذا العالم مثلا:"لماذا يخترق الضوء الزجاج ولا يخترق الجدار؟". وطبقا لمقولة العلماء, فطرح مجموعات من الأسئلة السخيفة ستقود بالضرورة لإيجاد "عالم" متميز. فالعلم والبحث العلمي يبدأ من مساءلة وتحليل ودراسة الظواهر البدائية والتي لا تجلب انتباه العامة. وجواب السؤال الأخير له متعلقات بطبيعة ترابط الجزيئات في حالتي الجدار والزجاج, حيث أن الأخير هو عبارة عن "سائل متجمد" والسوائل تركيبة ذراتها أو (configuration) لا تمنع فوتونات الضوء رغم أن بعضها يحرفها أو يعكسها كما يفعل الزئبق لكثافته.

وانطلاقا من هذه المنهجية, فقد شرع العالم (Hunt) في محاولة فهم "الآلية" التي تنقسم بها الخلية وسبب هذا الإنقسام أصلا وما هو العامل الذي "يدفع" الخلية للإنقسام. فالعلم والمنطق يقضي بوجود "إنزيم" ما أو بروتين أو مادة معينة ضمن الخلية تحفّز هذا الإنقسام اللامتناهي للخلية وبشكل مذهل بما راقبه العلماء طويلا تحت عدسة المجهر الإلكتروني ولم يجدوا له تفسيرا! وفي سلسلة من التجارب المضنية وعلى فترة زمنية طويلة امتدت منذ الثمانينيات, بأخذ عينات من البيض قبل وبعد الإخصاب, قام العالم (Hunt) في مختبره باكتشاف ثلاثة أنواع من البروتينات (أ, ب, ج) وتسجيلها على مقياس الطيف وأخذ صور ثابتة (snapshots) للعينات المختلفة في مراحل مختلفة ودراستها ومقارنتها. وبدأ يلاحظ تناوب ظهور هذه الأنواع الثلاثة من البروتينات خلال مراحل انقسام الخلايا في البيضة, لكن تلك المقارنة لهذه الصور الثابتة (snapshots) لم تكن كافية لفهم الظاهرة فهما "متصلا" وكاملا. وباستعارة آلية تصوير للطيف من عالم أمريكي بحيث يمكن تسجيل آلية الإنقسام لفترة زمنية أطول لا كصور ثابتة (snapshots) بل بآلية تشبه الفيلم القصير, بدأ العالم (Hunt) بالحصول على نتائج بيانية تمكّنه من تتبع ظهور واختفاء البروتينات الثلاثة خلال عملية الإنقسام الطبيعي. ونظريا كان العلماء قد أطلقوا على البروتين المسؤول عن تحفيز عملية الإنقسام إسم (cyclin) نظرا لأنه يقع ضمن حلقة متصلة من الإنقسام البيولوجي. وبمراقبة وتحليل ومقارنة الأطياف المختلفة بدأ العالم يكوّن فكرة أولية عما يجري حين انقسام الخلية حيث بات البروتين الثالث "يختفي" من القراءات التي تسجلها أفلام الطيف. [14]

في معرض التقديم لأطروحة فسنعنى بمقاربة أساسية "لمنظومة محورية لفهم آلية نشأة المدينة العربية التقليدية ضمن الحضارة الإسلامية" بتقديم فكرة "نظرية" لما يعرف "بالمدينة الأساسية" أو (fundamental city), وسنتطرق لتعريف أساسي لم توجّه شطره أيا من الدراسات التقليدية السائدة, فضلا عن مناقشته بعمق وهي إلزامية وأساسية لفهم الناتج العمراني الموروث, وتتعلق بفكرة التمييز الأساسي بين العمارة أو (architecture) وبين البناء أو (building) لما لذلك من أهمية ملحّة لفهم "حلقة مفقودة" ومسكوت عنها لفهم نشأة ونمو المدينة العربية الإسلامية.

فكرة المدينة الأساسية أو (The Fundamental City)

ومن المهم هنا ملاحظة كلمة المدينة "الأساسية" أو (Fundamental), كيلا ينصرف الذهن بسوء فهم للمدينة "المثالية" (Ideal) أو الفاضلة (Utopian) مثلا. فطرحنا هنا يعنى بمحاولة الرجوع للخلف وتتبع نشوء المدينة, أي مدينة, بشكل نظري فلسفي مجرد, وضمن "طبقات" متعددة من النشوء تراوح بين التشكل الفيزيائي الحسي المجرد الذي يتأثر بالعوامل الطبيعية, وطبقات أخرى, ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية –كمنظومة متكاملة لا كشرائح منفصلة.

ومن أبرز من نظّر لهذا المفهوم وبحث في الظاهرة الحضرية بمنهجية تعتمد مقارنة النماذج وقراءة وتحليل الفروقات وأوجه التشابه هو البروفيسور (Bill Hillier), أستاذ مورفولوجية النموذج الحضري بجامعة لندن وكلية بارتلت للعمارة, وقد قدم مجموعة من المفاهيم الفلسفية النظرية في كتابه المرجعي (Space is the Machine) في فصول متعددة منه اعتمادا على قراءته للعديد من المدن ضمن ثقافات متعددة. ومنهجية العالم (هيلير) مشتقة من فهم عميق لفلسفة النموذج الحضري وقراءة مقارنة بين النماذج اعتمادا على تحويلها إلى "عينات مختبرية" تحيلها إلى ما يشبه "جدول الطيف" لإبراز المتناقضات ومحاولة تأطيرها بأطر نظرية بطرح أسئلة تتدرج من السهل نزوعا نحو التعقيد واستخلاص النتائج[15] . (Hillier,1996,1984, 1991, 1976, 1994, 2000, 1999, 1993, 1982, 1973)

تطرح فكرة المدينة الأساسية ضمن مقاربة مهمة تستمد دعائمها الأساسية من دراسة الحيز الفراغي للمدينة ضمن منظومة من العوامل التي يحددها بدرجة محورية قانونان: الأول هو قانون "الوجود الفراغي" أو (laws of spatial emergence) بحيث تتحدد خصائص المنظومة الكلية للبنية الفيزيائية للمدينة بدرجة صارمة من المحددات الخاصة للجزئيات "المحلية" المكونة لها. والثاني هو قانون "المحدد الوظيفي النوعي" المعرف ب

(generic function) وبناء عليه تتوضع القيود على الفراغ الحضري بواسطة النشاطات الإنسانية ذاتها - مثل أبسط النشاطات كالحركة بين الأحيزة الفراغية والحلول بها واستعمالها. والمدن كمنظومات متباينة التراكيب من الأحيزة الفراغية إنما هي تعبير أساسي عن هذين القانونين المحوريين في تشكيل أية منظومة فيزيائية حضرية ولا يشذ عنها أي بيئة مبنية إنسانية! وبناء على هذه النظرية يمكن إعادة دراسة أية مدينة على ضوء هذين القانونين اللذين يحكمان الناتج الفيزيائي لها بدرجة كبيرة, ويمكن قراءة المدن "كمنظومات من التشكيلات الفراغية المحدودة بقوانين فراغية ومجموعة من العوامل المختلفة, والتي ينظم ويصوغ الناتج بها – وليس طبيعتها – الذات الإنسانية". (Hillier, 1996)

وبمقابل هذين القانونين الأساسيين لنشأة المدن, والأطروحة بأن التشكيلات الحضرية تنشأ من قوانين "نوعية شاملة" أو (generic) هناك بالطبع أطروحة مضادة تصف المدن كحالات فريدة لأن كل تشكيل لأية مدينة تاريخيا قد تأثر بمجموعة من العوامل لها خصوصيات المكان والزمان مثل الطبيعة الطبوغرافية كوقوع المدينة على ميناء أو نهر أو جبل, بالإضافة لعوامل تاريخية مثل وقوعها على خطوط التجارة والنمو الديموغرافي وعوامل أخرى سياسية واضطرابات إقليمية حددت شكل المدن أحيانا, أو وجود ظروف محيطة كتقاطعات المواصلات الإقليمية أو وجود مصادر طبيعية أساسية لحياتها. وبالرغم من أن كل نوع من العوامل المحيطة يتوقع أن يكون له تأثير نوعي مماثل على المدن التي شكلتها, لكن بأخذ العوامل مجتمعة معا فمن غير المحتمل أن نجد مدينتين تعيدان نفس التشكيل الحضري وبنفس النسق والوتيرة. ولذلك فهذه العوامل الظاهرية بالرغم من أنها تشير لأساس للمقارنة والقياس بين المدن, إلا أنها تجعل لكل مدينة خصوصية مطلقة عن غيرها – وهو ما يجعلنا ندرك المدن "ككيانات" مستقلة ومتميزة ولكل منها "نكهة" وطعم خاص. فإذن ما هو الذي يميز المدن بعيدا عن هذه العوامل المشتركة التي تتقاسم تكوين بنيتها الحضرية بدرجات متفاوتة؟ بدون شك فهذه الأطروحة بحاجة لمزيد من البحث والتوضيح والإستطراد – وهي محل دراسة منفصلة قادمة.

العمارة والبناء – مقاربات أساسية: "المعماري" و"البنّاء" في دراسات العمارة\ المدينة الإسلامية: الحلقة المفقودة! 'Architecture versus Building'

من المحاور الأساسية التي يتوجب مراجعتها في قراءة العمارة\المدينة, وغاب حضورها عن البحث المستفيض والموسع هي فكرة "العمارة" مقابل "البناء", والتي حتما تقود لإعادة قراءة العمارة والمدينة التاريخية في ظل حلقة تبدو مفقودة في دور المعماري والبنّاء. تعرّف العمارة, على النقيض من عملية البناء, بأنها عملية واعية, مسبقة التفكير بها, متفوقة, نخبوية, ذات طراز, بينما تعرّف عملية البناء بأنها شعبوية, بدائية, بيئية. وأمام هذا الفرق بين العمليتين تبرز معضلة الدراسات المتوفرة بين أيدينا والسائدة, ونقف أمام الموروث العمراني للمدينة العربية\الإسلامية, في ظل بنّاء أو معماري "لم يسمّ فاعله" أو مبني "للمجهول" في أغلب الدراسات إن لم يكن جميعها. لنصف نموذجين:

النموذج الأول هو مدينة "إسلامية" كانت إفرازا لنمو عفوي "من قبل بنّائين مجهولين" – غالبا هم الشعب نفسه, وبغياب رقابة إدارية أو تخطيطية, بل وجود محتسب يدور في الطرقات ونظام قضائي ترقيعي لفض المشكلات الناجمة عن هذا النمو اللامحدود والعشوائي, في ظل حوار مستمر بين الجيران والفقهاء لاتخاذ حلول بيئية, بما يخفف المعاملات الورقية والبيروقراطية ويقلل من تغول سلطة الدولة على العمران(أكبر, 1992). الفاعل في التخطيط هنا هو نصوص الشريعة, والمعماري مبني للمجهول لم يسمّ فاعله, أو الشعب برمته, الشعب يبني بنفسه ولنفسه في غياب التخصص والرقابة المباشرة سوى ضمير ووعي الفرد وحضور الوازع الديني.

النموذج الثاني – هو مدينة "إسلامية" بها أجهزة رقابة وإدارة وسلطة (وهو ما يفسر وجود أمير للمؤمنين أصلا) تقف خلف النمو التخطيطي للمدينة وتستعين بخبرات "بشرية" متخصصة وتراكمية لأفراد (لسبب أو لآخر تم إسقاطهم من البحث التاريخي الجاد). نحن هنا إذن أمام حلقة مفقودة في عملية تطور وبناء المدينة "الإسلامية" شأنها شأن أية مدينة إنسانية. في هذه الحالة يعلو دور الخبرة الإنسانية والتخطيط المسبق ودور أفراد بعينهم في نمو المدينة وإفرازاتها والتنظير المسبق لذلك.

أي النموذجين أقرب للمعقولية؟ في النموذج الأول نحن أمام استحقاق تاريخي لنموذج "البناء" البدائي, الشعبوي. وفي النموذج الثاني نحن أمام نموذج متميز من "العمارة" بأروع تجلياتها حيث أن هناك قوى دافعة محركة ومؤثرة وعقول تفكر وتخطط وتفسر ما نراه من إبداعات بيئية وعمرانية ومعمارية بشقيها: العمارة النخبوية والعمارة الشعبية. هل يمكن أن تكون المباني العامة والخاصة, فضلا عن تخطيط المدينة أصلا نتاج إفراز عملية "بناء" تغيب فيها دور الإدارة ويحل محلها الحوار الإجتماعي المتواصل. وهل يصلح مثل هذا النموذج أصلا في مدن المليون والملايين نسمة؟

في حالة النموذج الأول تبرز دراسات مثل (أكبر, 1992) أو (الهذلول, 1994) والتي تكرس أثر الشريعة في تحديد البيئة المبنية بدرجة شبه مطلقة بحيث غدا المشرع هو المعمار والمخطط تاركا مساحة ضيقة للتخطيط العمراني بما تعرفه مدارس العمارة الحديثة كسابق على العمران على أرض الواقع. الكلام في كل هذه الدراسات يحيل التغييرات في البيئة المبنية "للمبني للمجهول" ويهمش ويغيب وجود المعماري أو المخطط العقل المدبر البشري وراء إفرازات البيئة المبنية ويحيل نشأة وتطور ونمو النسيج العمراني "للمبني للمجهول" أو بالأحرى "للنص الشرعي", وبطريقة مباشرة لعموم السكان او قاطني المدينة, وكأن العمارة, العامة والخاصة منها, في المدينة العربية تحولت لممارسة شعبية لا وجود لإدارة أو تخطيط مسبق فيها. وضمن هذه النظرة الماضوية للمدينة العربية وأطر تنظيمها نجد أطروحات غريبة في طريقة إدارة المدينة من قبل السكان أنفسهم (أكبر, 1992), وأكثرها غرابة محاولة تقديم نظام الصرف الصحي "غير الصحي" الذي ساد في المدينة العربية تاريخيا على أنه يسهم في موضوع "العمران والإستدامة" (أكبر, 2008: 18-19), حيث يسيطر السكان على

قنوات المياه السائلة المكشوفة (بيئة الأمراض والبعوض والذباب) في الطرق (!) وتوزيع المسؤوليات والحقوق التي تتعلق بجريان القنوات المكشوفة بين أملاك السكان وتفاهمهم على مجرى القناة المكشوفة والأتاوات التي يفرضها الجار على جاره لسماحة بمرور قناة الجار في ملكيته, ويختم النص بهذه العبارة:"هل رأيت كيف أن المدينة الإسلامية أوجدت طريقة لتوزيع صيانة شبكة الصرف الصحي؟" (أكبر, 2008)

كذلك تبرز في النموذج الأول أدوار مختلفة لعوامل تسهم في تغييب أثر العمارة وحضورها في الواقع بما تعرفه مدارس العمارة الحديثة – بما يطرح تساؤلات إبتدائية أصلا تتعلق بتخصصات البحث المعماري المعاصر ومن ضمنهم الباحثين في المدينة "الإسلامية" أنفسهم وجدوى وجودهم في معاهد العمارة التي يحاضرون منها. ومن هذه العوامل دور الحسبة والمحتسب, والقضاء والتشريعات المستمدة من الشريعة الإسلامية, بالإضافة الى الأعراف الإجتماعية التي أسهمت بشكل كبير في تناقل خبرات بنائية وإجتماعية انعكست مباشرة في الناتج الحسي للمدينة, إضافة الى أنها شكلت نمطية معينة من السلوكيات الإجتماعية تبعا لذلك. ويبدو أن هذه العوامل وغيرها حاضرة بكل زمان وإن تبدلت صفتها وشكلها ومسماها. **وببساطة هي تمثل الضوابط القانونية والتشريعية للتحكم في النمو البنائي الفيزيائي للبيئة المبنية**. لكن الملاحظ أن الدراسات اللاتاريخية تجتهد في رفع صفة هذه العناصر وهيمنتها في التخطيط المسبق للمدينة, رغم أن الوقائع التاريخية تبين أنها كانت تقوم بدور "الترقيع" والمراقبة لما يستجد من مشكلات "عدم التخطيط المسبق" والنمو العشوائي العفوي (النموذج الأول أعلاه). بينما يبرز دور هذه العوامل اليوم في منع المشكلات قبل حدوثها بتقنين نمو المدينة "والتخطيط المسبق" لنموها (النموذج الثاني).

علم العمران مقابل "فقه" العمران

من المحاور التي يجب إعادة قراءتها ما يتعلق إذن بهذه الحلقة المفقودة في آلية نشأة المدينة العربية, وإعادة تكريس دور ما لم يسمّ فاعله, ليس لذات الإسم ولكن لتقرير الدور. فمن أبرز ما تستشهد به دراسة المدينة الإسلامية في محاولة لتأسيس ما يسمى "فقه العمران". تتأسس بوادر هذه الرقابة السلطوية, رغم تناقضات الأبحاث تارة بضرورة نفي السلطة وتارة بتأكيدها, على البيئة بمبدأ هو الحسبة والمحتسب في الإسلام, حيث تعمد هذه الدراسات إلى توصيف ما كان يقوم به الرسول الكريم من توجيه للمجتمع المسلم بأنه "حسبة" وذلك حين كان يطوف بالمدينة مصححا ما يجده من خلل, ثم تدعي هذه الدراسات نقل هذه المهمة الى عمر بن الخطاب بالمدينة وعمرو بن العاص بمكة. ومع تطور الوظيفة أنشأ ديوان الحسبة برئاسة عمر بن الخطاب كما يروي الماوردي في الأحكام السلطانية. ويكاد لا يخلو كتاب عن المدينة "الإسلامية" من هذا الحديث الذي رواه الألباني عن رواية أبي هريرة في الحديث الصحيح مما أورده الترمذي في صحيحه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر على صبرة من طعام فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللا. فقال: يا صاحب الطعام ما هذا؟ قال: أصابته السماء، يا رسول الله! قال: أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس؟ ثم قال: من غش فليس منا". [16] ويستشهد هؤلاء بأن هذا كان مقدمة لتطور دور "المحتسب" في الإسلام الذي كان يراقب النمو العمراني فيها؟؟ بما يفتح التساؤلات عن طبيعة هذه العلاقة المباشرة أو حتى غير المباشرة بين دور الرسول الكريم في تنمية الخيرية التي بعث من أجلها – "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق", وفي رواية أخرى "لأتمم صالح الأخلاق"- وبين مراقبة التطور العمراني بالمدينة العربية بعد مئات السنين؟؟ وهذا الربط الساذج إنما هو أشبه بمن يربط دور جماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر, "المطوّعين", وبين التطور العمراني الذي تشهده المملكة العربية السعودية!

الأدلة من العقل والنقل تنفي العلاقة بين البيئة وبين التشريع الإسلامي, فليست هناك آية واحدة في القرآن الكريم تشير إلى إطار ولو عام في الكيفية التي ينبغي أن تكون عليها المدينة أو شوارعها أو حاراتها. أما السنة النبوية الشريفة ففيها من الأدلة الصريحة على خلاف ما تدعيه هذه الدراسات التقليدية التي "أقحمت" الدين والشريعة في تخطيط المدينة. وفي هذا الخصوص نستشهد بحديثين مهمين ونناقش دلالاتهما تاليا. أما الحديث الأول الذي يدحض هذه المزاعم فهو حديث مشهور وصحيح عن النبي (ص) متعلق بلقاح النخيل في المدينة مما يفتح بابا واسعا للعلم البشري الدنيوي مما تركته الشريعة والدين لتصلح الأرض وكي تتنافس الأمة المسلمة مع الأمم "بالعقل" وتراكم خبراتها البشرية لا "بالنقل" الغيبي. ففي الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقوم يلقحون. فقال " لو لم تفعلوا لصلح" قال فخرج شيصا. فمر بهم فقال:" ما لنخلكم؟ " قالوا: قلت كذا وكذا. قال: " أنتم أعلم بأمر دنياكم". [17] وفي حديث رافع بن خديج الذي رواه مسلم قال قدم نبي الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يأبرون النخل. يقولون يلقحون النخل. فقال " ما تصنعون ؟ " قالوا: كنا نصنعه. قال " لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرا " فتركوه. فنفضت أو فنقصت. قال فذكروا ذلك له فقال " إنما أنا بشر, إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به. وإذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أن بشر" قال عكرمة: أو نحو هذا. قال المعقري: فنفضت. ولم يشك. [18]

والحديث صحيح وصريح, وقد قررت آية قرآنية صريحة أن النبي "لا ينطق عن الهوى, إن هو إلا وحي يوحى" (سورة النجم الأيتين 3 و4), والنبي أورثه الله تعالى علم الأولين والآخرين كما ورد عنه صلى الله عليه وسلم, وليس بمعجز عليه وهو ينقل خبر الغيب من الجنة والنار أن يعلم أصحابه أنجع الطرق في "تأبير التمر" ابتداء, والكيفية التي يكون عليها تخطيط المدينة "الإسلامية" الفاضلة انتهاء. لكن الحكمة الثاقبة من هذا الأثر النبوي الشريف تتضمن عبرة وتعليما للأمة في أن أمور دنياهم تظل خاضعة لاجتهادات العقل البشري كي لا يعلو عقولهم الصدأ, فضلا عن ضرورة التميز في الحرف البشرية وتناقل خبراتها بين الأجيال, مما تجاوزته الشريعة عن قصد وليس سهوا أو جهلا. ولذلك فما تحاول هذه الدراسات التقليدية هو عكس مقصد الشريعة بالضبط. أما الحديث الثاني فصريح في انصراف الدين عن بعض أمور الدنيا وبخاصة العمران وفي صدر الإسلام التأسيسية التي تميزت بانصرافها لبناء النفوس البشرية وتطهيرها من متعلقات الدنيا الزائلة. فيروي عبدالله بن عمرو بن العاص في الحديث الصحيح الذي رواه الترمذي,

حيث يقول: مر علينا رسول الله صلى الله عليه و سلم ونحن نعالج خصا لنا فقال ما هذا ؟ فقلنا قد وهى فنحن نصلحه قال ما أرى الأمر إلا أعجل من ذلك " [19] وفي حديث آخر يقول عبدالله بن عمرو بن العاص:" مر علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نعالج خصا لنا, فقال:" ما هذا؟" فقلت:" خص لنا وهى نحن نصلحه", فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" ما أرى الأمر إلا أعجل من ذلك" [20] , وفي حديث ثالث يقول مر علي رسول الله - صلى الله عليه وعلى آله وسلم – ونحن نعالج خصا لنا وهى فنحن نصلحه فقال رسول الله - صلى الله عليه وعلى آله وسلم: "ما أرى الأمر إلا أعجل من ذلك"! [21] والحديثان يقرران فتح باب واسع للجنس البشري للتنافس وإعمال العقل في مسائل تركها من أجل إعمار الأرض التي هي مناط وجود الإنسان وخلافته. ولو تدخلت الشريعة, كما تدعي هذه الدراسات في كل مسائل الدنيا التي تخضع لاجتهادات العقل البشري لتقوقع العقل المسلم عند حدود النص وغدا عقلا "بيانيا" عليه قبول ليس فقط "غيبيات" النقل التشريعي وإنما سيشمل واقعيات الحياة ومستجداتها, وهذه ستكون كارثة بكل المقاييس إذ يغلق العقل المسلم تماما بإغلاق مساحة التفكير والإجتهاد في أبسط مناحي المدينة بتقييده "لعرض الطريق في المدينة بسبعة أذرع"(!). وهي دلالات صريحة على أن الشريعة والمشرع قد رفعا اليد تماما عن أمور تركاها للجنس البشري لتناسب الإنسان والمكان والزمان, ولئلا تتقوقع هذه الأمة وتعكف على ماضيها وتفشل ويذهب ريحها بين الأمم.

فقه العمران: استباقي أم تفسيري؟ تضارب في المفاهيم

الدراسات السائدة, التي تخوض في ما أسمته "فقه" العمران, وقفت حائرة أمام ما أسمته معضلة "تضارب" النصوص الشرعية فيما يخص العمارة والبناء, وبحثت "بخجل" في مجموعة من الأحاديث منها حديث مشهور تورده, يستخلص منه بعض الكتاب فهما خاصا بأنه "النهي" عن البناء كما ورد عن الرسول الكريم. [22] واللافت من هذا الخوض في الأحاديث أن هذه الكتب تقف موقفا غير واضح في أمر العمران برمته. وتفتح بابا لا تغلقه أو تفسر فتحه أصلا, وكأن الدين جاء ضد "عمارة الأرض" والخلافة فيها. وكأنها بشكل غير مباشر تتناقض مع أحاديث تشير لأربع من السعادة منها سعة الدار. فضلا عن الإشارة للجنة بصفات فيها تصوير بديع لجنان وأنهار وقصور وبيئة مريحة. والدنيا مزرعة الآخرة ولا يمكن فهم أو تصور أن تترهل البيئات المسلمة انطلاقا من تفسيرات وتأويلات لمعماريين "فقهاء" تخالف تفسيراتهم ودراساتهم الأكاديمية واقع ممارساتهم العملية (السيد, 2010- ب). ولا يمكن بحال تصور أن تتوقف حياة المسلمين عبر حقب وتطورات زمنية عند حدود فترة قروسطية بما ساد فيها من بيئات بدائية. و"فقه" العمران المستحدث, ينسبه البعض لإبن خلدون خطأ, رغم أن ابن خلدون أسس لعلم العمران البشري, الذي يعد من العلوم الإنسانية وعلوم الإجتماع التي بنيت عليها بعض النظريات الغربية. وبالرغم من ذلك يخلط الكثير من الكتاب بين العمران كنتاج "علمي" وبين محاولة ربطه بالفقه الإسلامي وتأسيس علم الإجتماع العربي المنسوب لأبي زيد عبدالرحمن بن محمد بن خلدون المتوفى سنة 808هـ, وذلك في مؤلفه التاريخي "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر". والعمران كما ذكره ابن خلدون: "هو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى, وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً". وقام ابن خلدون بتحرير الأساسات المنطقية لكل علم برهاني, إذ يعدُّ اكتشافه من هذا القبيل, الذي لم يسبق إليه أحد, فأخذ يقرر في بداية المقدمة أسس المناطقة في التعريف بالعلوم البرهانية, وأنها مبنية على الأركان الأربعة الآتية: الموضوع, والأعراض الذاتية والمسائل والمقدمات. وقد شرح ابن خلدون فيه من أحوال العمران والتمدن, وما يعرض في الاجتماع الإنساني من الأعراض الذاتية, وما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها, ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها". (القحطاني, 2008)

وهناك من المفكرين من يدعو لتوظيف مجموعة من القيم والأخلاق والمبادئ الإسلامية في البيئة الإسلامية والحضرية (النعيم, 2011, القحطاني, 2008, السيد, 2010- ج) وهذه أطروحة تختلف تمام الإختلاف عن إبتداع "فقه" منتزع من النصوص التاريخية ومحاولة تفسير البيئة المبنية وقولبتها ضمن نموذج "جامد" يراد منه إنشاء نظرية "لاتاريخية" تتجاهل الحاضر والمستقبل وتقف عند حدود الماضي, فضلا عن قصور هذه "النمذجة" أصلا وسوء تفسيرها اعتمادا على قصاصات من نصوص نقلية على حساب العقل والعلم البشري. ومن هنا يجد المتأمل نوعين مما يسمى "فقه العمران": الأول فقه "استباقي" يحض على الأخلاق الحميدة بما من شأنه الإعلاء من قيمة الجوار وتحسين نوعية البيئة الحضرية ممارسة وسلوكا وأداء, وهذا يوجه للبشر وليس للحجر. وهناك نوع يحاول مبتكروه استعماله لمحاولة "تفسير" البيئة المبنية بدلالاته وفرضه كفلسفة أيديولوجية مؤثرة وفاعلة في "تخطيط" البيئة المبنية بدلا من المخطط والمصمم والمعمار والبناء والسياسي – بمعنى مدينة اللإدارة التي تنمو "بفاعل مبني للمجهول" أو بدور "الشريعة" والنصوص الدينية في نموها. بلا شك فإن النوع الأول, كائنا ما كانت تسميته علم "الأخلاق الحضرية (النعيم, 2011) أو "البعد الأخلاقي الإجتماعي للعمارة", هو عامل من عوامل كثيرة التي تعمل على تشكيل العمارة عموما واستدامتها [23]. لكن النوع الثاني, وبخاصة حين تفرده وتغوله في دراسات المتحمسين, يصبح عبئا "لاتاريخيا" على تطور العمران العربي الإسلامي, ويحيل العمران لناتج "أحادي العامل المؤثر" وهذا غير شائع في تاريخ العمارة برمتها.

قراءة المدينة كطبقات متراكبة, متصلة ومنفصلة

فكرة علاقة الفضاء الحضري كمنتج رئيسي للتفاعلات الثقافية والإجتماعية والإقتصادي والسياسية التي تشهدها المدينة عموما, طرحها الجغرافي الفرنسي "هنري لافيفبري" عام 1970, حيث يناقش فكرة أن التاريخ الثقافي يمثل تغيرات متتابعة لانكشافات خطية بعلاقة مباشرة مع عامل الوقت. ولفت "لافيفبري" الأنظار لأطروحة أن العمارة والمدينة والبيئة المحيطة هي منتج ومسرح للتفاعلات الإنسانية. وبحسب منهجه فإنه يؤكد بضرورة التركيز على أن الفضاء الحضري بالمدينة يتحدد ويصنع بواسطة الناس, وأن هذا الفضاء الحضري ليس فارغا أو فضاء نظريا "ديكارتيا", بإحداثيات رياضية أو هندسية فحسب, بل هو مفعم بالمعاني

والمضامين والقصص التي تنسج كمحددات لهذا الفضاء العمراني الحضري, وهو ضرورة لفهم تاريخ المكان وعلاقته بالأحداث بعيدا عن التصور التجريدي للفضاء بتفريغه من محتواه أو أطره ومحدداته المعنوية والحدثية التي صنعته وتصنعه على الدوام. بهذا التصور يمكن إعادة قراءة المدينة من خلال إعادة إنتاج الفضاء ذاته, وبحيث يمكن تجنب الوقوع في مزلق القراءة الحرفية للتاريخ بشخوصه وطقوسه وانعطافاته الخطية وتطوراته الإجتماعية. وبدلا من ذلك يتوجب قراءة المدينة بحدها الأدنى على أنها مسطح تجري عليها الكثير من التركيبات البنائية وفوقها تعاش العديد من القصص والأحداث التي تمر غالبا دون توثيق. وبجانب ذلك يظهر الفضاء الحضري كمجلد به العديد من الفصول والأوراق التي تتراكم بمرور الوقت, متراكبة, ومتداخلة, تبين العلاقات المتداخلة, وتحمل بثراء مضامين ومعاني خاصة ودقيقة ومحبوكة بعناية.

هذه الفكرة في قراءة المدينة كتراكبات وطبقات, تحتم وبالضرورة وجود طبقة "أساسية" يتم بموجبها إسقاط الطبقات الأخرى عليها. وبمعنى آخر لا بد من ضرورة وجود مسطح لإسقاط بقية الطبقات عليه. من اللافت أن دراسات المدينة الإسلامية, غيبت الكثير من الطبقات, الإجتماعية والسياسية والإقتصادية والبيئية, وقامت بمحاولة تفسير النسيج الحضري بإسقاطه هو نفسه على الطبقة الدينية الثيولوجية – وهو وضع مقلوب تماما وناقص. لذلك نجد مثلا في دراسة أكبر مغالطات منهجية لتحييد أثر العوامل المحيطة من ثقافية واقتصادية واجتماعية وسياسية ونمط حياة وثقافة سائدة, والطلب من القارئ التسليم بضرورة مناقشة حالات الأعيان, ومحاولة ربط هذه الحالة مع التشريع الإسلامي. في تعريفه للنماذج الإذعانية (أكبر, 1992: ص 40 -44) يعلن الكاتب أنه سيفصلها عن عوامل مؤثرة أخرى. ورغم أنه, مجاملة للقارئ, لا يقلل من أهميتها إلا أنه "يهملها تماما" وينتقل للحديث لموضوعات "إنتقائية" لاستدراج القارئ لنتائج مسبقة تفضحها القفزات المفاجئة بين الفقرات المختلفة والتي تخلو من التسلسل المنطقي – نزوعا نحو الهدف الأساسي للكتاب وهو توظيف هذه المصطلحات الأساسية في فهم "خاص" لمبادئ الشريعة في التحكم في البيئة التقليدية في المدن العربية ومحاولة تفسير النتائج بناء على النصوص والوقائع والنوازل. ومن أهم العوامل التي لا يلقي لها بالا ويتجنب "عمدا" الحديث فيها هي العوامل الثقافية – بمعنى الثقافة المجتمعية السائدة ومدى تأثيرها على حالة الأعيان في البيئة. وهذه لا يمكن بحال التقليل من أهميتها, بل على العكس فتجاوزها يقلل من أهمية البحث والنص, وبخاصة حين تناولها بمعرض المقارنة العاجلة "والسطحية" بين ثقافتين. ومن الجائز أن الكاتب تجنب الخوض فيها عمدا لسببين: الأول – هو محاولة إعطاء أقصى أهمية ممكنة لدور الشريعة في البيئة المبنية, والثاني – للتقليل من أثر هذه العوامل على مسؤولية الفريق في البيئة وحالة الأعيان. والسبب الثاني هو ما يبطل في الحقيقة الأطروحة العامة للكتاب ولذلك فقد رمى به الكاتب في الهامش تماما.

وبدلا من هذه المنهجية كان يجب أن يجري هو العكس تماما وكالتالي:

بتأسيس مسطح فيزيائي قابل للتحليل اعتمادا على نظرية ما, يستدعي ذلك إسقاط بقية المسطحات والطبقات عليه ومحاولة تفسير بواعث التشكيل والفروقات بينه وبين نموذج آخر وبناء على ذلك يمكن تفسير النسيج الحضري بدلالاته الثقافية والإجتماعية والإقتصادية والسياسية والبيئية وسواها. أما محاولة حشر النص الديني في النسيج العمراني فلن يؤدي لأبعد من الدراسات التي سادت منذ أكثر من أربعة عقود. ولكن هل هناك آلية ومنهجية لذلك؟ الجواب نعم, وهي نظرية سائدة في الغرب لأكثر من أربعة عقود ولها تطبيقات متفرعة في حقول اجتماعية واقتصادية وديموغرافية وسياسية – نظرية (Space Syntax) وهي موضوع منفصل لورقة قادمة لا تسعها هذه المساحة.

الخلاصة: بداية البحث – تأسيس الأساس لتحليل وقراءة العمارة\المدينة كطبقات أولها الطبقة الفيزيائية

مجمل الأفكار التي طرحت في هذه الورقة يمكن أن تشكل بداية منهجية لإعادة قراءة مجموعة من المفاهيم النظرية ومراجعتها, وتأسيس نظرية تسهم في تحليل ومقارنة النسيج الحضري والعمارة تتبلور بموجبها مسطح أو سطح مرجعي يمكن إسقاط بقية العوامل المؤثرة عليه طبقات متداخلة تارة ومنفصلة تارة أخرى. ومن اللافت أن هناك دراسات وضعت قدمها على بداية الطريق نظريا ومن هذه الكتب المهمة التي طرحت أفكارا أساسية ومنهجية في دراسة الحضرية والمدينة كان كتاب نزار الصياد (Al Sayyad, 1991) الذي يستحق الوقوف عنده لمجموعة من النقاط التي يثيرها والتي أسست لمنهجية مهمة في قراءة المدينة العربية كان يمكن البناء عليها من قبل دراسات لاحقة, بالإضافة إلى أن أسس المنهج الذي قام عليه الكتاب في تحليل وقراءة المدينة شكلت نواة لم تكتمل للأسف في تحليل وقراءة الفضاء الحضري للمدينة وتركيبتها الفراغية بالتكامل مع منظومتي الوظيفة والمنظومة الإجتماعية, وهي منهجية غربية تأسست منذ أكثر من 45 عاما الآن وتم تطبيقها على عشرات المدن العالمية والعربية باستخدام منظومة (Space Syntax) والتي ولوهلة يخال القارئ لهذا الكتاب أن كان سينعطف على منهج شبيه أو كاد. فقراءة الكتاب المنهجية التفكيكية التحليلية للمدن من خلال عدة طبقات فراغية واستعمالات الأراضي وإعادة تركيب الفضاء الحضري مع الوظيفة تتلاقى في أرضيتها مع النظرية المذكورة لكنها لا تصل لنفس غايتها وقوة نتائجها, بالرغم من أن الكتاب قوي جدا بأطروحاته النظرية بما جعله بحق مرجعا أكاديميا مهما لقراءة المدينة العربية, وكان يمكن أن يكون مرجعا في تشكيل نظرية قوية في قراءة المدينة وتفكيكها فراغيا بشكل علمي كما تقدمة النظرية المذكورة.

يستهل الصياد كتابه بأن دراسة التحضر الإسلامي تأسست على فرضية مفادها أن مدن المسلمين (Muslim cities) هي ماهيات محتواة ضمنيا والتي تشكل مجتمعات وحضارة تختلف جذريا عن بقية الحضارات. وفكرة مدينة المسلمين (Muslim cities) التي قدمها الباحثون المستشرقون في القرن التاسع عشر, استمرت بأن تكون لها مركزية في الدراسات الحضرية. والكتاب كما يقدمه الصياد ليس عرضا للتخطيط الإسلامي – كما قدمت له دراسات سابقة كلاسيكية يعرض لها الصياد بمراجعته للأدبيات السائدة في

تلك الفترة – ولكنه دراسة في كيفية بناء المدينة العربية والأدوار التي لعبها خلفاء عدة في تشكيل تركيبتها الحضرية. وكما ساد في الدراسات التي بحثت في المدينة العربية وتشكيلها يعرّج الصياد على الأدبيات التاريخية للبلاذري واليعقوبي والطبري وابن عساكر والمقريزي بشيء من التحري الأكاديمي والمساءلة والتدقيق. وبعدها يضع أسس ومنهجية التحري والبحث في الكتاب ليطرح مجموعة من التساؤلات الإبتدائية في مفهوم الحضرية في المدينة العربية المسلمة , ومساءلة وتدقيق الكثير من المسلمات التي قدمها المستشرقون في تصوراتهم "النمطية" للمدن العربية. ويعرض بشيء من التفصيل والتوضيح التجريدي افتراضات المستشرقين وتباين "نماذجهم" الإفتراضية لشكل المدينة العربية. كما يطرح الصياد بعمق مسألة التحولات الحضرية في المدينة العربية تاريخيا من خلال نماذج في دمشق وحلب وماهية التحولات على مستويات الوظيفة أو الشكل التركيبي الفراغي. ويناقش التحولات الوظيفية والفراغية للمدن القائمة.

ما يتميز به هذا المؤلف المرجعي عن غيره من الدراسات السابقة واللاحقة التي بحثت في موضوع المدينة العربية, قدرته المتميزة في الجمع بين قوة النظرية المنهجية والبحث المستفيض والمكثف في الأسس النظرية والتاريخية وما سبقه من أدبيات سواء من قبل المستشرقين أو من الباحثين المعاصرين للكاتب, وبخاصة أن الكتاب جاء في فترة حرجة من التأثر بفكر مؤدلج ينحو نحو تقديس النص بما انعكس سلبا على معظم الأطروحات السائدة في الفترة التي صدر بها الكتاب. والكتاب بهذا تحرر من جمود النظريات المحيطة, بل نقدها نقدا منهجيا وفي قراءة للواقع السياسي والفكري الذي انطلق منه بعض الباحثين الذين تخرجوا من معاهد غربية وصاغت أفكارهم ملامح دراسة المدن العربية في تلك الحقبة. وفوق ذلك كله فالتجانس والإنسجام في تحليل المدن المختلفة على امتداد الكتاب يعكس قدرة المؤلف وتمكنه النظري من المادة النصية والمعلومات الهائلة وليس العكس وهو من أبرز المزالق التي يقع فيها معظم الباحثين وتؤطر غالبية الأبحاث في موضوع المدينة العربية.

المراجع العربية

1- أكبر, جميل, (1994), **"هل هناك مدينة إسلامية؟"**, مجلة جامعة الملك سعود, المجلد السادس, ص 3 – 28, الرياض, المملكة العربية السعودية

2- أكبر, جميل, (2008), **"العمران ومؤسساته والإستدامة"**, المؤتمر الإسكاني الأول, أبو ظبي, 13-15 أكتوبر.

3- اكبر، جميل، (1992), **"عمارة الأرض في الإسلام"**، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، الطبعة الاولى.

4- السيد, وليد أحمد, (2010- أ), **"المستشرقون والمستغربون وجزئية المعرفة"** صحيفة القدس العربي اللندنية, مقالة منشورة في صفحة الثقافة بتاريخ 7 إبريل العدد رقم 6478

5- السيد، وليد أحمد، (2010 - ب), صحيفة **القدس العربي اللندنية**. مقالات في الأعداد التالية من السنة الثانية والعشرين: مقال**"فقه التخبط العمراني في المدينة الإسلامية: مغالطات ومصالح باسم الشريعة"** العدد 6594, الجمعة 20 آب (أغسطس) 2010, الموافق 10 رمضان 1431 هجرية. ومقال" **الثقافة المجتمعية ومسألة درجة المسؤولية في البيئة المبنية"**, العدد 6601, السبت 29 آب (أغسطس) 2010, الموافق 19 رمضان 1431 هجرية. ومقال**"قراءة في دراسات فقه العمران وكتاب "عمارة الأرض في الإسلام": مغالطات في مسألة توحيد المسؤولية"**, العدد 6612, الجمعة 10 أيلول (سبتمبر) 2010، الموافق 1 شوال 1431هـ. لمطالعة المقالات يمكن الرجوع لموقع الجريدة (http://www.alquds.co.uk). والبحث في خانة الأرشيف تحت التواريخ المبينة أعلاه في صفحة أدب وفن (ثقافة).

6- السيد، وليد أحمد، (2010- ج) **"القراءات "اللاتاريخية" في المدينة العربية الإسلامية"**، مجلة **المستقبل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية العربية،العدد**373**، مارس 2010، بيروت لبنان، ص. 76-92.

7- السيد, وليد أحمد (2002), مجموعة مقالات نشرت في صحيفة الجزيرة السعودية في تحليل البيت العربي وهي بحسب التاريخ والموضوع: **"بيوت بغداد التقليدية – 1"**, صحيفة الجزيرة, العدد الصادر في 20 يوليو. **"بيوت بغداد التقليدية – 2"**, صحيفة الجزيرة, العدد الصادر يوم 27 يوليو. **"بيوت صنعاء التقليدية – 1"** صحيفة الجزيرة, العدد الصادر يوم 31 أغسطس 2002. **"بيوت صنعاء التقليدية – 2"**, صحيفة الجزيرة السعودية, العدد الصادر يوم 7 سبتمبر 2002. **"بيوت الكويت التقليدية – 1"**, صحيفة الجزيرة السعودية, العدد الصادر يوم 28 سبتمبر 2002 **"بيوت الكويت التقليدية – 2"**, صحيفة الجزيرة السعودية, العدد الصادر يوم 5 أكتوبر.

8- السيد, وليد أحمد, (2000), **"نظرية تحليل الفراغ الحضري"**, مقال نشر بصحيفة الشرق الأوسط, لندن, يونيو.

9- القحطاني, مسفر بن علي, (2008) **"فقه العمران – مدخل نحو تجديد الخطاب الإسلامي"**, مقال منشور بصحيفة الحياة اللندنية بتاريخ 12 يونيو 2008.

10- القحطاني, هاني بن محمد, (2011), **"فقه العمران الإسلامي – إشكالات المحتوى والبنية والخطاب"**, مجلة لونارد, العدد الثاني, السنة الأولى, لندن.

11- النعيم, مشاري بن عبد الله, (2011) **"الأخلاق الحضرية – المدينة العربية\الإسلامية وعلم الإجتماع المعماري"**, مجلة لونارد, العدد الرابع, يوليو 2011.

12- الهذلول، صالح بن علي, (1994), **"المدينة العربية الاسلامية - أثر التشريع في تكوين البيئة العمرانية"**، نهال للتصميم والطباعة ، الرياض

المراجع الأجنبية

1- Al Sayyad, N., (1991), 'Cities and Caliphs – on the Genesis of Arab Muslim Urbanism', Greenwood Press, New York, London.

2- Al Sayyed, W., (2001-a) **'Contemporary Arab Architecture'** Al-Sharq Al-Awsat, vol. 23 issue (8115), Thursday, 15th February, London, New York, Madrid, Beirut, Riyadh, Dhahran (in Arabic).

3- Al Sayyed, W., (2001-b) **'Rasem Badran and the architecture of the house'** Al-Sharq Al-Awsat, vol. 23 issue (8143), Thursday, 15th March, London, New York, Madrid, Beirut, Riyadh, Dhahran (in Arabic).

4- Al Sayyed, W., (2001-c) **'Orientalists' Concepts in "Islamic Architecture"'** Al-Sharq Al-Awsat, vol. 23 issue (8185), Thursday, 26th April, London, New York, Madrid, Beirut, Riyadh, Dhahran (in Arabic).

5- Al Sayyed, W., (2001-d) **'Salt City in Jordan''** Al-Sharq Al-Awsat, vol. 23 issue (8241), Thursday, 21st June, London, New York, Madrid, Beirut, Riyadh, Dhahran (in Arabic).

6- Al Sayyed, W., (2004) **'Tradition vs Modernity in the Architecture of the Arab World – The Case of the Arab House'** Space Syntax analysis. Ph.D. Thesis, The Bartlett School of Graduate Studies, UCL, London University, Unpublished Dissertation.

7- Amorim, L., (1999), **'The Sectors' Paradigm'**, Ph.D. Thesis, Bartlett School of Graduate Studies, University College London, London.

8- Creswell, K.A.C., (1959), **'The Muslim Architecture of Egypt'** Volumes I &II, Oxford University Press.

9- Fletcher, B., (1987) **' A history of Architecture'**, Butterworths, London.

10- Glassie, H.(1975) '**Folk Housing in Middle Virginia**', 1st ed., The University of Tennessee Press.

11- Grube, Ernst, J., (1978), '**What is Islamic Architecture?'** in 'Architecture of the Islamic World: Its history and Social Meaning', edited by George Michell, Thames and Hudson, London.

12- Hakim, Basim, (1986), **'Arabic-Islamic Cities: Building and Planning Principles'** , London & New York.

13- Hanson, J., (1994), **'Deconstructing architects' houses'**, Environment and Planning B: Planning and Design 21: PP675-704.

14- Hanson, J, & A Elgohary, (1997), **'In search of a spatial Culture'**, in tradition, location and community, Averbury, Aldershot, 81-120.

15- Hillenbrand, R., (1983), **'Some Observations on the use of Space in Medieval Islamic Buildings',** Selected papers from the symposium held at King Faisal University, Dammam on 'Islamic Architecture and Urbanism', edited by Aydin Germen.

16- Hillenbrand, R., (1994) '**Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning'**, Edinburgh University Press.

17- Hillier, B, (1973) **'The Man-Environment Paradigm and Paradox'**, Architectural Design, 506-511.

18- Hillier, B, & Hanson, J, (1979), **'Tradition and change in the English house: a comparative approach to the analysis of small plans**', Unit for architectural studies, UCL.

19- Hillier, B & Hanson,J., (1982), **'Domestic space organization: two contemporary space-codes compared'**, architecture and comportment, architecture and behaiviour 2: 5-25.

20- Hillier, B., (1991), **'Theory Liberates: Intelligent representations and theoretical descriptions in architecture and urban design'.** Lecture given at University College London in the Darwin Theatre on 13th June 1990.

21- Hillier, B., (1992), **'Architectural possibility and architectural actuality: some theoretical consequences of graphical knowledge interfaces'**, Paper to the 25th anniversary conference of the Martin Centre, University of Cambridge, October 28-30, 1992.

22- Hillier, B, (1993), **'Specifically architectural theory'**, Architectural Review 9: 8-27.

23- Hillier, B, (1996), **'Space is the machine'**, CUP, Cambridge.

24- Hillier, B, (1998), **'A note on the intuiting of form: three issues in the theory of design'**, Environment and Planning B: Planning and Design 37-40.

25- Hillier, B, (1999), **'why space syntax works when it looks as it shouldn't'**,

Proceedings of the international Space Syntax Symposium, UCL, London.

26- Hillier, B & Penn A, (1991), **'Visible Colleges: structure and randomness in the place of discovery',** science in context 4:23-49.

27- Hillier, B & Penn A, (1994) **'Virtuous Circles, building sciences and the science of buildings: using computers to integrate product and process in the built environment'**, Design studies, 15: 332-365.

28- Hillier, B & Hanson, J, (1984), **'The social logic of space'**, CUP, Cambridge.

29- Hillier, B et al, (1976), **'Space Syntax'**, Environment and Planning B3: 147-185.

30- Hillier B et al, (1993), **'Natural Movement: configuration and attraction in urban pedestrian movement'**, Environment and Planning B: Planning and design 20: 29-66.

31- Hillier, B et al, (1987), **'Ideas are in Things: an application of the space syntax method to discovering houses genotypes'**, Environment and Planning B: Plannig and Design 14: 385-393.

32- Hillier & Hanson, (1984), '**The Social Logic of Space**', 1st ed, Cambridge University Press.

33- Hillier, B., & Leaman, A., (u.d.), **'The Architecture of Architecture: Foundations of a mathematical theory of artificial space'**, unpublished paper.

34- Hoag, J., (1963), **'Western Islamic Architecture'**, Prentice Hall International, London.

35- Hoag, J, (1975), **'Islamic Architecture'**, 1st ed., Harry N. Abrams, New York.

36- Ibn Khaldoon, Abu Zeid A.R. Bin M., (1958), '**Al-Muqaddimah: An introduction to History**. Translation into English by Franz Rosenthal, New York, Panthon Books.

37- Karimi, K., (1998), **'Continuity and Change in Old Cities: An Analytical investigation of the Spatial Structure in Iranian and English Cities before and After Modernization'**, Ph.D. Thesis, Bartlett School of Graduate Studies, University College London. London.

38- Kuban, D., (1983), **'The Geographical and Historical Basis of the Diversity of Muslim Architectural styles: Summary of a Conceptual Approach',** Selected papers from the symposium held at King Faisal University, Dammam on 'Islamic Architecture and Urbanism', edited by Aydin Germen.

39- Orhum, D, Hillier, B, & Hanson, J, (1995), **'Spatial Types in Traditional Turkish houses'**, Environment and Planning B: Planning and Design 22: 475-498.

40- Orhum, D, Hillier, B, & Hanson, J, (1996), **'Socializing Spatial Types in traditional Turkish houses'**, Environment and Planning B: Planning and Design 23: 329-351.

41- Peponis, J et al, (1997), **'On the description of shape and spatial configuration inside buildings: convex partitions and their local properties'**, Environment and Planning B: Planning and Design 24: 761-781.

42- Popper, Karl, (1972), '**Conjectural Knowledge: My Solution to the Problem of Induction**' in '**Objective Knowledge: An Evolutionary Approach'**, Clarendon Press, Oxford.

43- Rapoport, A., (1969), **'House, Form, and Culture'**, Printice Hall, London.

44- Teklenberg, Jan et al, (1992), **'Space Syntax demystified',** in IAPS 12 international Conference in Marmaras, Greece.

45- Teklenberg, J et al, (1993) **'Space Syntax: standardised integration measures and some simulations'**, Environment and Planning B: Planning and Design 20: 347-357.

46- Trigueiro, E, (1994), **'Change in domestic space design'**, unpublished Ph.D. Thesis, UCL London.

47- Yeomans, R., (1999), **'The Story of Islamic Architecture',** Garnet publishing, Reading, UK.

[1] انظر كتاب Hourani, A.H, and Stern, S.M (ed.) The Islamic City, Bruno Cassirer, Oxford, 1970

[2] أنظر مثلا كتابي لابيدوس, 'Muslim 1- Lapidus, Ira M., Cities in the later Middle Ages, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1967.
2- Lapidus, Ira M., (ed.), Middle Eastern Cities, University of California Press, Berkeley, 1969.

[3] Ibn Khaldoun (d.1406 AD), The Muqaddimah: An Introduction to History, (translated from Arabic by Franz Rosenthal, abridged and edited by N.J. Dawood), Bollingen Series, Princeton University Press, 1967

[4] وثيقة إبن الرامي " كتاب الإعلان بأحكام البنيان", فاس 1332 هجرية – 1913 ميلادية.

[5] Gibb, H.A.R.(1958), 'The Travels of Ibn Battuta' Cambridge University Press

[6] أنظر كتاب المقريزي (توفي عام 1441 هجرية), "المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار", مكتبة المثنى ببغداد. بدون طبعة.
[7] أنظر كتاب المقدسي (توفي عام 990 هجرية), أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم, الطبعة الثانية, E.J.Brill, Leiden, 1906
[8] أنظر كتاب الماوردي (توفي عام 1058 هجرية), "الأحكام السلطانية والولايات الديوانية", مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بالقاهرة, 1973.
[9] أنظر كتاب ياقوت الحموي (توفي عام 1228 هجرية), معجم البلدان, خمسة مجلدات, دار الصدر ودار بيروت, بيروت 1955.
[10] أنظر البخاري (توفي عام 870 هجرية), صحيح البخاري, تسعة أجزاء في ثلاثة مجلدات, كتاب الشعب, القاهرة بدون تاريخ.
[11] مالك بن أنس (توفي عام 795 هجرية), كتابه هو الموطأ وشرحه للسيوطي عن دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة. بدون تاريخ.
[12] أنظر الشافعي (توفي عام 819 هجرية), وكتابه الرسالة, منشورات مطبعة بولاق عام 1903, مراجعة وتحرير الشيخ أحمد محمد شاكر, القاهرة 1940.

[13] يعتبر مصطلح الإسلام الأصولي (بالإنجليزية: Islamic Fundamentalism) من أول المصطلحات التي تم استعمالها لوصف ما يسمى اليوم "إسلام سياسي" حيث عقد في سبتمبر 1994 مؤتمر عالمي في واشنطن في الولايات المتحدة باسم " خطر الإسلام الإصولي على شمال أفريقيا" وكان المؤتمر عن السودان وما وصفه المؤتمر بمحاولة إيران نشر "الثورة الأسلامية" إلى أفريقيا عن طريق السودان [1]. تدريجيا بعد ذلك وفي التسعينيات وفي خضم الأحداث الداخلية في الجزائر تم استبدال هذا المصطلح بمصطلح "الإسلاميون المتطرفون" واستقرت التسمية بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 على الإسلام السياسي.

[14] وكما يروي العالم في برنامج وثائقي على القناة البريطانية الثالثة (BBC3) بتاريخ 21 نيسان 2010 بعنوان (Beautiful Minds) الساعة التاسعة مساء, فقد سجل أفكاره الأولية في ورقة أرسلها لمجلة مختصة للنشر, لكن رد الناشر جاءه كالتالي:" الأخبار الجيدة هي أننا سننشر ورقتك, لكن الأخبار السيئة هي أن أفكارك لا تلقى رواجا في الأوساط العلمية حيث أرسل إلينا أحد المحكّمين رده كالتالي (this is a wild speculation based on faulty logic)!" أو (هذا تخمين بعيد في الشطط ومبني على منطق مغلوط!" – وهذه الجملة تعكس المراحل التي يمر بها الإكتشاف العلمي والإثبات النظري للأفكار الجديدة بما يلاقي الكثير من العنت والرفض من قبل السطحيين من الباحثين ممن يراوح طويلا عند التقليدية والسائد من الأفكار, وبما يعكس الجمود وعدم تقبل الجديد بسهولة, فضلا عن أن عملية التحكيم هي عملية نسبية ومعيارية.

[15] كأستاذ مشرف لكاتب هذه السطور, فقد تمحورت أطروحة الدكتوراة في دراسة مقارنة لأعمال حسن فتحي وراسم بدران ومقارنتها "بعينات" تراثية وتتبع الفروقات والتشابه ضمن سلسلة أسئلة منهجية قدمت الدراسة مجموعة من النتائج لها مساحات قادمة لا تعنينا هنا بقدر ما تعنينا هذه المنهجية "المختبرية" التي تشيع في معاهد الغرب الحديثة – والتي عكستها منهجية (Hunt) في فهم دور بروتين (Cyclin) في انقسام الخلية كما قدمنا آنفا.

[16] (الراوي: أبو هريرة المحدث: الألباني - المصدر: صحيح الترمذي - الصفحة أو الرقم: 1315, الدرجة: صحيح).

[17] (الراوي: أنس بن مالك المحدث: مسلم- المصدر: المسند الصحيح- الصفحة أو الرقم: 2363, الدرجة: صحيح)

[18] الراوي: رافع بن خديج المحدث: مسلم - المصدر: المسند الصحيح - الصفحة أو الرقم: 2362 الدرجة: صحيح

[19] الراوي: عبدالله بن عمرو بن العاص المحدث: الألباني - المصدر: صحيح الترمذي - الصفحة أو الرقم: 2335 الدرجة: صحيح

[20] الراوي: عبدالله بن عمرو بن العاص المحدث: الألباني - المصدر: صحيح ابن ماجه - الصفحة أو الرقم: 3373 الدرجة: صحيح

[21] الراوي: عبدالله بن عمرو بن العاص المحدث: الوادعي - المصدر: الصحيح المسند - الصفحة أو الرقم: 793 الدرجة: صحيح على شرط الشيخين

[22] وهو حديث (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فرأى قبة مشرفة فقال ما هذه قال له أصحابه هذه لفلان رجل من الأنصار قال فسكت وحملها في نفسه حتى إذا جاء صاحبها رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم عليه في الناس أعرض عنه صنع ذلك مرارا حتى عرف الرجل الغضب فيه والإعراض عنه فشكا ذلك إلى أصحابه فقال والله إني لأنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا خرج فرأى قبتك قال فرجع الرجل إلى قبته فهدمها حتى سواها بالأرض فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فلم يرها قال ما فعلت القبة قالوا شكا إلينا صاحبها إعراضك عنه فأخبرناه فهدمها فقال إن كل **بناء** وبال على صاحبه إلا ما لا إلا ما لا يعني ما لابد منه" الراوي: أنس بن مالك المحدث: أبو داود - المصدر: سنن أبي داود - الصفحة أو الرقم: 5237 حكم المحدث: سكت عنه [وقد قال في رسالته لأهل مكة كل ما سكت عنه فهو صالح]).

23 يكتب مسفر القحطاني:" و "فقه العمران" هو من أنواع الفقه الغائب لعقود من الزمن، اندثرت كل محاولات التنظير والترشيد لفقه يحمل المسلم على عمارة الأرض وبنائها، وتأسيس نهضة مدنية لمجتمعاتها. وللأسف ان الغفلة عن هذا الفقه ليست في بيانه والتعريف به فحسب، بل تجاوزت إلى إلغائه وإنكاره أحياناً من فقه شريعتنا الغراء واعتباره من مشاغل الدنيا الفانية على حساب الآخرة الباقية! وهذا ما جعل الهوّة كبيرة بين تاريخ مضى برزت فيه أنواع العلوم والمعارف المختلفة وازدهرت فيه مناحي العمران والبناء، وتاريخ تفنن في تحقير الدنيا نظرياً، واقتات على فتات الأمم الأخرى واقعاً عملياً. وهنا نتساءل: هل يمكن لفقه العمران أن يكون مدخلاً تجديداً للخطاب الإسلامي المعاصر؟ وأعتقد اذا افترضنا أن الخطاب الإسلامي يشمل جميع أدوات التعبير والتوصيف للواقع الإسلامي، فإن الإجابة ستكون أن بالإمكان تجديد هذا الخطاب من خلال فقه العمران ودلالاته النهضوية التي تعيد الاعتبار لقيمة الإنسان وحقوقه المتنوعة، وواجباته الاستخلافية في الأرض، وأنه متى تحقق هذا الفقه في الواقع الديني فإن كثيراً من خرافات وأساطير التصوف وبدعه المنتشرة ستزول أمام قيمة العلم المنبثق من الأدلة والحقائق والمسلمات العلمية، وسمو واضح لصدق التوحيد والتعبد لله البعيد من وساطة الأولياء وتزييف الفقهاء". (القحطاني, 2008)