جـــــــوهـــر

التمدن الإسلامي

تم تحكيم هذا الكتاب من طرف محكّمين أكاديميين خارجيين عن طريق
عمادة البحث العلمي بجامعة البحرين

د. مصطفى بن حموش
جامعة البحرين

مكتبة تخصصية في الأصول
شارة ثبت ٢٧٩١٨
رده:

جوهر التمدن الإسلامي

دراسات في فقه العمران

دار قابس ش م م
للطباعة والنشر والتوزيع

حقوق الطبع محفوظة
لدار قابس

الطبعة الأولى
2006

DAR QABESS SARL
PUBLISHING HOUSE

دار قابس ش م م
للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - ساحة الغبيري - ص ب ٢٥/٢٧٤ - هاتف ٠١/٥٥٩٣٩٣ - فاكس ٠١/٣٨٢٦٢٢
LEBANON - BEIRUT - GHOBEIRY - P.O.BOX 274/25 - TEL 01-559393 - FAX 01-382622
E-mail.: dar_qabes@hotmail.com

● جوهر التمدن الإسلامي

المحتوى

– مدخل لابدّ منه

* الباب الأول: قيم وسلوك

–الفصل الأول: من معالم العمران الإسلامي قرابة النسب وقرب المكان

–الفصل الثاني: القيم في العمران الإسلامي

–الفصل الثالث: مشكلة الإطلال والتكشف في مدننا المعاصرة

–الفصل الرابع: أحكام البصر في العمران الإسلامي

* الباب الثاني: إدارة وسلطة

–الفصل الخامس: المدينة والسلطة في الإسلام

–الفصل السادس: أزمة محيط أم أزمة سلطة: صياغة جديدة لمشكلة المدن المعاصرة

* الباب الثالث: تشريع وضوابط

–الفصل السابع: التشريع العمراني والمعماري عند المسلمين

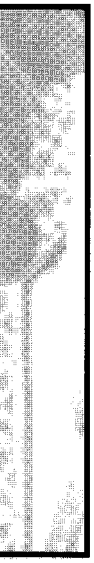
–الفصل الثامن: المعايير الهندسية والتخطيطية في المدن الإسلامية العتيقة

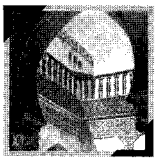
* الخلاصة العامة

* مراجع البحوث

– المراجع العربية

– المراجع الأجنبية





مدخل لابد منه

مدخل لا بدّ منه

يقدم هذا الكتاب مجموعة مقالات علمية محكمة نشرت في عدد من المجلات العربية خلال السنوات العشر الأخيرة وتتعرض بصفة عامة إلى أهم الركائز النظرية التي قام عليها التمدن الإسلامي.

ويهدف بالدرجة الأولى إلى عرض جوهر التمدن الإسلامي من خلال استقراء ثنائي بين النص الإسلامي والبيئة الحضرية القديمة، ويردّ في الوقت نفسه على بعض التهم الموجهة إلى المدينة الإسلامية بتغلب الفوضى والعشوائية عليها.

ونعني - هنا - بالتمدن ما يرادف العمران أو اجتماع الناس، وتكوّن المستوطنات البشرية. فقد جاء في «لسان العرب» فعل «م د ن» بمعنى أقام بالمكان، وكذا إذا أتى المدينة [1]. وقد آثرنا عدم استعمال كلمة المدينة لأسباب منها أن هذا المفهوم أصبح في يومنا يقتصر على نوع معين من المستوطنات ويمنع غيرها من الدخول في المفهوم العام للتمدن، وكذلك لشيوع هذه الكلمة في الكتب واختلاف المفاهيم فيها مما جعلها مائعة وغامضة التعريف، ومن هذه الأسباب كذلك أن كلمة المدينة تحمل في الكثير من الأحيان خاصة عند أهل الاختصاص من المخططين والمعماريين شكلاً مجسداً، ففي الغالب يوحي مصطلح المدينة إلى طريقة لترتيب الشوارع والمباني ووضع مركز المدينة وتوزع الأنشطة الحضرية التي يحتاج إليها السكان.

إن للتمدن الإسلامي جوهراً ومظهراً، فقد حاول الكثير من الباحثين الغوص في ماهية التمدن الإسلامي واستخراج خصوصياته، وقد انتهى بالكثير منهم المطاف الى بعض الخصوصيات المورفولوجية مثل الواجهات الصماء أو المشربيات والصحون الداخلية والشوارع المتعرجة والتكاثف في المباني إلى غيرها من الأوصاف التي تشترك فيها المدن الإسلامية العتيقة. ومع أن هذه الخصوصيات صحيحة وثابتة، غير أن التوقف عندها يجعل من التمدن الإسلامي طرازاً عمرانياً معيناً يقتصر على الشكل المادي، وتراثاً تاريخياً مرتبطاً بالزمان والمكان الذي نشأ ونما فيهما.

وقد ارتأينا في هذا الكتاب أن نتجاوز ذلك المستوى، وأن نستشف جوهر هذا التمدن الذي يتمثل في المقاصد والغايات المستمدة من الشريعة

والعقيدة والأخلاق التي يقوم عليها هذا التمدن والتي هي من صلب الإسلام. ومن هذه المقاصد نذكر مسألة القرابة والنسب، وحفظ الأعراض، وحدود استعمال السلطة العامة بعيداً عن الاستبداد أو الإهمال، ومبدأ الحرية الفردية أو الولاية الخاصة، ومبدأ عدم الضرر، وعدم الفساد في الأرض أوالمحافظة على البيئة.

إن اعتقادنا بديمومة الإسلام يدفعنا إلى ضبط هذه المقاصد لتكون مرجعاً ثابتاً لكل معني بميدان التمدن، فكونها تتجاوز حدود الزمان والمكان يتطلب أن يعاد صياغة تمدننا المعاصر وفقها حتى لا يكون في تناقض مع تحديات العصر المتميز بهيمنة السيارة وتكنولوجيا التحكم في البيئة وثورة الاتصالات.

أما مظهر التمدن الإسلامي فهو هذا التراث الحضري والمعماري الذي يتمثل في بقايا المدن والمباني العتيقة، فهو يبّين للباحث كيفية استجابة المسلمين لمقاصد الإسلام، وغاياته العامة في فضاءات زمانية ومكانية محددة، ولذلك وجب حفظه كشاهد لتلك الرابطة بين الإسلام والبيئة الحضرية ومدى نجاح عقل المسلم في إقامة تلك الرابطة.

ولذلك، فإن الاهتمام بجوهر التمدن الإسلامي لا يعني الدعوة إلى نسف التراث الحضري أو الحط من قيمته، إنما هو توظيفه للغايات الأسمى للبشرية - في عمارة الأرض - وفق ما جاء بها الإسلام، وتلتقي هذه النظرة في جوانب منها مع أفكار المدارس العمرانية والمعمارية التي تدعو إلى إعادة الاعتبار للتاريخ الحضري كمصدر استنباط بدل المدارس العصرانية التي تقوم على النكران للماضي والهروب دوماً إلى المستقبل، فقد اكتسبت البشرية خبرات متراكمة في كيفية إنشاء المدن وتطويرها وإدارتها على مر القرون الطويلة بطول عمر الظاهرة العمرانية لا يجب التفريط فيها بأي حال، ونحن كمسلمين اشتركنا في هذا الإرث البشري لعدة قرون بإضافة حوالي ٤٥٠ مدينة إلى رصيده [2]. وتكون مساهمتنا في المستقبل بقدر اجتهادنا في صياغة جوهر التمدن الإسلامي في الميدان المعاصر وفق معطياته الحضارية الحالية، فليست هناك - وفق فلسفة كارل بوبر-[3] حتمية تاريخية تشفع لنا وتضمن لنا العودة إلى دورة الحضارة ولعب دور رئيسي فيها، وإنما هو إعادة الاعتبار لهذا الجوهر بتحدينا للظروف المحيطة بنا واجتهادنا المستمر في تطبيقه وتقديمه في صورة لائقة للعصر.

عرض للمحتوى

ينقسم محتوى الكتاب إلى ثلاث مجموعات، فالمجموعة الأولى تتمحور حول بعض القيم السلوكية التي كان لها الأثر المباشر في تشكيل المدن، **فالفصل الأول** يدور حول مسألة القرابة وأثرها على هندسة المدن الإسلامية وتركيبها الفضائي، فقد أخذت القرابة صوراً مادية في المدن الإسلامية تمثلت في تكوّن الأحياء السكنية والطوائف الحرفية، وفي التدرج الفضائي الحضري، وفي تداخل المباني فيما بينها.

أما **الفصلان الثاني والثالث** فيطرحان مشكلة الاطلال والتكشف في مدننا المعاصرة التي نتجت بسبب تبني نماذج المباني العصرية المفتوحة والتي تأسست على قيم سلوكية غربية انتشرت في البلدان الإسلامية ابتداءً بفعل الاحتلال الغربي وتكرست بقوانين التخطيط والعمارة واللوائح التنظيمية المعمول بها حالياً، ولذلك يقدم لنا تراثنا سواءًالمادي عبر بقايا مدننا العتيقة أو الفكري من خلال كتب التاريخ والفقه والقضاء مادة صالحة لدراسة المسألة المطروحة ومعرفة كيفية الاستجابة لهذا المطلب الاجتماعي والثقافي.

أما **الفصل الرابع** فيعنى بمجموعة القيم التي يحملها العمران الإسلامي والتي تنتظم في ثلاث كليات، هي الكلية الربانية، والكلية الإنسانية، والكلية البيئية ويكشف المقال أسس هذه الكليات المثبوتة في العقيدة والأخلاق والتشريع ثم يتتبع أثرها المادي في تشكل المدن. وتستعرض المجموعة الثانية طروحات حول مسألة السلطة والإدارة في المدن الإسلامية التي تندر المراجع فيها والتي ظلت تعاني من النظرة الاستشراقية الأولى إلى المدن الإسلامية بكونها تفتقد إلى النظام الهندسي وبالتالي إلى الإدارة. أما **الفصل الخامس** فهو يلقي الضوء على العلاقة الثنائية الموجودة بين مفهوم السلطة والمدينة وذلك من خلال مصطلح الولاية، فقد أقرت الشريعة الإسلامية مبدأ حرية التصرف في المال بما في ذلك العقارات للأفراد والجماعات في إطار مبادئ معيّنة، كما أصل الفقهاء لمبدأ الولاية العامة التي تتكفل بالمصلحة العامة، ولذلك فإن كلا الطرفين من معادلة الولاية كان له دوره في تشكيل المدن الإسلامية وصياغة هندستها الحضرية.

ويعود **الفصل السادس** إلى مناقشة مفهوم السلطة من المنظور العصري، حيث يرتكز على إسقاط نظرية ابن خلدون في كون الظلم مؤذن بخراب العمران على واقعنا المعاصر، فالكثير من المشكلات التي تعاني منها مدننا المعاصرة التي تظهر من خلال رداءة المحيط الحضري يعود سببها إلى فقدان التوازن بين مختلف أوجه السلطة، ولذلك فإن تحسين البيئة الحضرية يكون عبر إعادة هذا التوازن في الهياكل الإدارية التي تسير المدن.

أما المجموعة الثانية من المقالات فتتعلق بمستوى التشريع العمراني الذي وصلت إليه الإدارة في المدن الإسلامية القديمة، ففي **الفصل السابع** عرض تاريخي لأهم مراحل التشريع العمراني الإسلامي وتنوعه بحسب الاجتهاد المذهبي. أما **الفصل الثامن** ففيه عرض لأهم المعايير التخطيطية والهندسية التي طورها المسلمون من خلال تجاربهم في إنشاء المدن وإدارتها اليومية، أو من خلال اقتباسها من الحضارات، أو باستقائها مباشرة من نصوص الشريعة.

رغم اختلاف منهجيات البحوث المقدمة بعضها عن بعض بحكم عامل الفرق الزمني في نشرها وتوزعها على مجلات متعددة التخصصات، فإن القارئ الكريم سيجدها تتحد في منهج رئيسي هو عرض التمدن الإسلامي في أبعاد يمكن تبسيطها في شكل هندسي مثلثي يمثل شكل رأس فيه رافداً من روافد هذه البحوث، فالرأس الأول يعنى بالتعريف ببعض الإشكاليات العمرانية في مدننا المعاصرة، والثاني يتعلق بعرض التراث الحضري بطريقة تشريحية بعيدة عن الثناء والتمجيد، والثالث يتعرض إلى المبادئ والقيم الإسلامية المثبوتة في العقيدة والشريعة والمنظومة السلوكية التي تنعكس صورها مباشرة في البيئة العمرانية، ويختلف الترتيب من بحث إلى آخر وفق أهدافه الجزئية، فقد تعرض بعض القيم الإسلامية الشرعية المجردة في صورتها التقليدية ثم تسقط على واقعنا المعاصر في محاولة لتسخيرها في سبيل تحسين بيئتنا المعاصرة وإعادتها الى حظيرتها الإسلامية مثلما هو حال مبدأ القرابة وحفظ النسل، أو تعرض الإشكالية المعاصرة ثم تصاغ وفق المنظور الإسلامي، ثم تقدم لها الحلول من التراث وفق النظرية الإسلامية الشرعية كما هو الحال في مسألة السلطة الشرعية، أو يقدم التراث في لغة عصرية يسهل فهمها، وذلك من خلال الشريعة كعنصر رابط بين الماضي والحاضر، مثلما هو الحال في قضية المعايير الهندسية والتشريع العمراني في شكله القديم.

ومما تقدم، فإن الكتاب لا يهدف إلى عرض التمدن الإسلامي وفق التسلسل الزمني أو التناسق الجغرافي ومن باب أولى تمجيده، وإنما إلى إعادة تشكيل رؤيتنا المعاصرة لحركة التمدن البشري من منظور إسلامي أصيل، وتسخير التراث لعملية الاستنباط المستمرة بقدر الإمكان في سبيل الإسهام في البناء الحضاري البشري المعاصر.

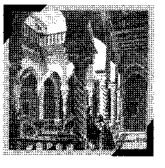
هوامش

(1) ابن منظور لسان العرب دار صادر بيروت ج ١٣- ١٩٥٦ . االزبيدي محمد مرتضى تاج العروس المطبعة الخيرية مصر ج٩- ١٣٠٦ هـ.

(2) محمد محمود محمدين التراث الجغرافي الإسلامي ص ٢٩١

(3) كارل بوبر بؤس الايديولجيا نقدا مبدأ الأنماط في التطور التاريخي ترجمة صبره عبدالحميد دار الساقي بيروت ١٩٩٢

الفصل الأول



من معالم العمران الإسلامي

قــرابة النسب و قرب المكان

مقدمة

رغم تعدد الدراسات والتعريفات حول مفهوم «المدينة الإسلامية» والتضارب فيما بين المثبتين والمنكرين لها [1] فإنه لا يمكن بحال فهم التمدن الإسلامي بمعزل عن الإسلام وتعاليمه القاطعة. و رغم غياب نظرية متكاملة للعمران الإسلامي التي تربط هذه التعاليم بهيئة المدن في البلاد الإسلامية، فإن الاطلاع السريع على ما كتب في هذا الموضوع يسمح لنا بالإلمام ببعض هذه التعاليم المثبوتة أصلا في القرآن الكريم و الأحاديث النبوية الشريفة و كتب الفقه. و من ذلك مثلاً نفي الضرر، و استقبال القبلة، وحقوق الجوار، والإحسان (في مقابل الإسراف و الإفساد). و لعل أهم ما يمكن الاستعانة به في سبيل تأصيل نظرية للعمران الإسلامي انطلاقاً من تعاليم الإسلام هي مقاصد الشريعة. فرغم تنوع الأساليب المعمارية و العمرانية باختلاف المدن الإسلامية من حيث الزمان و المكان إلا أن استجابتها للكليات الخمس (حفظ الدين و النفس و العقل و النسل - أو العِرض- و المال) بدرجاتها الثلاث (الضرورية والحاجية و التحسينية) هي أساس الارتباط بين الإسلام والعمران في بلاد المسلمين [2]. و يكفينا أن نستدل في هذا المقام على هذا الترابط بين مقاصد الشريعة و العمران بتجسّد كُلٍّ من تلك المقاصد في التخطيط مثل مركزية المسجد أو في المباني الحضرية كوجود المدارس والمستشفيات و بيت المال والمساكن.

ومن ذلك، فإن مسألة الرحم والقربى التي تدخل في المقصد الرابع من مقاصد الشريعة هي إحدى محاور هذه التعاليم التي كان لها الأثر المباشر في صياغة المدن عبر مختلف العصور وفي مختلف البقاع التي دخلها هذا الدين.

و يقتصر هذا البحث إذن على دراسة العلاقة الثنائية بين رابطة القرابة وهيئة المدن الإسلامية، حيث سيتطرق إلى مفهوم القرابة في الثقافة الإسلامية، ثم إلى العلاقة التأثيرية بينه وبين المدينة، ثم العلاقة العكسية التي تتمثل في غياب روابط القرابة وما له من أثر على العمران.

بين القرابة والعصبية

لعل أهم دراسة في الثقافة الإسلامية تعرّضت لمفهوم القرابة هي مقدمة ابن خلدون، وذلك إلى درجة دفعت بأحد الباحثين أن يسميها إحدى عيني ابن خلدون باعتبار مفهوم العمران هي العين الأخرى[3].

غير أن ابن خلدون آثر استعمال مفهوم آخر بدلها هو العصبية، كان له إلى حد ما أثره السلبي على تقبل النتائج التي توصل إليها في شأن قوانين الاجتماع البشري أو سنن العمران.

ويعود التحفظ العام حول مفهوم العصبية لدى بعض الكتاب إلى منطلقات فكرية متغرّبة [4] أو تأثّر بالواقع الرديء للمجتمعات العربية المعاصرة [5] أو إلى فهم غير مكتمل لبعض النصوص السنية التي جاءت في ذم المفهوم. ولكون مناقشتنا للموضوع في هذا الباب يتعلق بالجانب الشرعي، فإنه يغنينا في هذا المقام عن بقية الأحاديث الطافحة في الموضوع، الحديث الذي أورده أبو داوود عن جبير بن مطعم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ليس منّا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية». [6] وقوله: «دعوها فإنها منتنة» [7].

والمحلل لتنظير ابن خلدون حول هذا المفهوم يدرك بعد جمعه لمجمل آرائه أن أسلوبه يعتمد على استقراء ما هو موجود بطريقة عقلية مجردة وهو ما يمثل في عصرنا المنهج الموضوعي الحيادي. وقد يؤدي به ذلك أحياناً إلى نقد الذات [8].

كما لا يمكن إغفال نصيب ابن خلدون من العلوم الشرعية وهو الذي تولى القضاء والفتيا والتدريس في البلاد الإسلامية [9]. ولذلك فإنه عند حديثه عن العصبية يحشد الكثير من الأدلة الشرعية التي لا تدع شكّاً في أهمية هذا المفهوم. فقد استدل على ضرورة العصبية في البادية بقصة إخوة يوسف حين قالوا: «لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنا إذاً لخاسرون» [10]. كما استدل على ضرورة العصبية في قيام أمر الدين بحديث «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه» [11]. وهو ما يعممه لأن يصبح قاعدة في قيام الدولة والملك. وفي الأمور العامة يذكر الحديث «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم» [12]. وهو ما يجعل من علم النسب وسيلة للعصبية، بالمفهوم الخلدوني.

وفي الجهة المقابلة يبرز ابن خلدون الصورة السلبية للعصبية، حيث

يفرد فصلاً ليذكر أن تعدد العصبيات في الوطن الواحد قلما تستحكم فيه دولة لكثرة الصراعات فيما بينها وتعدد الأهواء. وقد ركز الدكتور ملحم قربان على هذه النقطة ليذكر أن العصبية قد تكون أحياناً سبباً للتناحر [13] وهدم أركان الدولة.

وإذا عدنا إلى تفسير مفهوم العصبية من الجانب اللغوي فإننا نجد أن معناها الرابطة العضوية التي تربط ذوي القربى والأرحام. وقد اشتقت من جذر «ع، ص، ب» وهو ما يعني الشد والربط. وقد عرف صاحب «المصباح المنير» العصبة كونها القرابة الذكور الذين يدلون بالذكور[14]. وهذا التعريف لا يذهب بعيداً عن تعريف ابن خلدون الذي يرى أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه، وذلك ان صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صِلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة... نزعة طبيعية في البشر...[15].

ولذلك ففي مقابل النصوص التي جاءت في ذم العصبية، نجد كذلك نصوصاً تشدد على صلة الرحم والاعتناء بذوي القربى والإحسان إليهم قبل غيرهم إذا كان ذلك محل تحديد للأولويات [16].

وما نستخلصه من مقابلة هذين الجانبين من مفهوم العصبية الخلدونية هو كونها طاقة بشرية كامنة تتفاعل مع ما يحيط بها من قوى ومؤثرات، حيث يمكن بذلك استخدامها في كلا الاتجاهين؛ الخير والشر. وقد استنتج الدكتور ملحم قربان أن منطق تصرفها ينسجم ومنطق تصرف الطاقة فعالية وتأثيراً وتأثراً وتعاملاً على مستويات متدافعة عمودياً علواً وهبوطاً وأفقياً، سعةً وشمولاً أو ضيقاً وانحساراً [17].

وهنا يأتي المستوى الثاني من التعريف لدى ابن خلدون في كيفية تصرف هذه الطاقة الكامنة في الواقع. فالاتجاه الخيري للعصبية يتحدد بحملها على الوازع الديني، وتأطيرها بالضوابط الشرعية. فبالدين تتحدد الأهواء وتلتحم القوى لوجهة واحدة لتعطي ثمرتها في الانتصار[18]. وفي غياب الوازع الديني تؤدي العصبية إلى التنازع والتضاد لاختلاف الآراء وتعدد الوجهات وهو ما كانت عليه في الجاهلية [19] وما جاء فيها من ذم.

وإذا ثبت لدينا أن العصبية الخلدونية أو القرابة هي في الحقيقة طاقة كامنة في البشرية مثل حب المال والولد والغريزة الجنسية والشجاعة والخوف، تتأطر بالوازع الديني، فإننا بالتالي سندرك أنها عنصر ثابت في

طبيعة البشر. فهو يضعف ويقوي لكنه لا يزول مطلقا لكونه فطري. فحسب وصف ابن خلدون تكون العصبية قوية في مركزها المتمثل في الروابط الأسرية من الدرجة الأولى مثل الأبوة والبنوة وتأخذ في الضعف والتلاشي كلما بعدت عن هذا المركز. فنسب أهل البيت الواحد أقوى من غيره ونسب الأخوة أقوى من نسب العمومة، وهكذا إلى أن يفقد النسب حقيقته حيث يصبح وهما لا ينتفع به. وهو ما يوافق الحديث: تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم[20] لأن أبعد من ذلك إنما هو أمر لا ينفع علمه ولا يضر جهله.

آليات تولد وتعدّد القرابة في العمران الإسلامي

ليس الهدف في هذا الفصل تقصي آليات الشريعة في تشجيع القرابة والمحافظة عليها، وذلك لكثرتها وتجاوزها لإطار بحثنا المرتبط بصورة المدينة ومادتها [21]. ولذلك فسنقتصر على ذكر بعض هذه الآليات التي كانت المنبع الدائم للقرابة وتلازمها مع نماذج التمدّن الإسلامي والذي كان إلى حدّ بعيد عنصراً مشتركاً بين المدن الإسلامية في مختلف العصور والأمكنة.

المواريث

لقد اهتمت الشريعة بتوزيع التركات بما فيها العقارات بطريقة مفصّلة ومحدّدة لا توجد في الأحكام الأخرى. وقد تجسّد ذلك في الآيات القرآنية المحكمة التي تحدّد نصيب المستحقين [22]. كما منع المالك أن يتجاوز في وصيته الثلث لئلا يضرّ ورثته[23]. وقد طوّر الفقهاء نظام التقسيم العقاري وحدّدوا ما يمكن قسمته وما لا يمكن إلا بضرر، وذكروا مختلف أوجه القسمة الممكنة من قسمة الحكم والإجبار وقسمة المراضاة وقسمة المهايأة[24]. كما تعرّض الفقهاء لمختلف الحالات الافتراضية والواقعية للعقارات وطبيعة الورثة وعددهم كما هو الحال في قسمة الدار إذا كان عليها علو وطريقة الاشتراك في الانتفاع بالساحة[25]. إلخ.

وكان لهذا النظام أثره المباشر في ارتباط ذوي القربى والأرحام بالعقارات واشتراكهم في ملكيتها واستعمالها وذلك رغم الآثار السلبية التي كانت تنجم من حين إلى آخر بسبب تفتت الملكية الواحدة، واتساع دائرة الاشتراك في العنصر الواحد مما يؤدي أحيانا إلى سوء استعماله و خرابه أو تعطيله.

الملكية الجماعية

يقصد بها العقارات التي تعود أصولها ومنافعها إلى جماعة معيّنة. وقد اشتهرت المدن الإسلامية والأرياف بوجود هذا النوع من الملكية بجانب الملكية الفردية. وحين يذكر الفقهاء الملكية لا نجد في آرائهم أي تفريق بين كونها فردية أم جماعية. ولذلك يمكننا القول إنهما من حيث الحرمة متماثلتان. فلا يجوز للسلطة أن تنزع أرضاً تملكها جماعة معينة دون وجه شرعي تماماً مثلما هو الحال في الملكية الفردية [26].

وتنشأ الملكية الجماعية بطرق عدة منها الشراء [27] والميراث والإحياء. كما يتم استعمالها واستغلالها بطريقة جماعية أو دورية مثل ما يحدث عادة في توزيع مياه السقي و زراعة الأراضي و في العناصر التي لا تقبل القسمة كأفنية البيوت والدرج والآبار .. إلخ.

الوقف الأهلي

يعتبر الوقف الأهلي كذلك إحدى الآليات الشرعية التي تحفظ القرابة وتدفع أفراد العائلة الواحدة للاجتماع والتكتل . ويتمثل في أغلب حالات هذا الوقف أن يصرّح المالك لدى المؤسسات القضائية أنه وقف العقار لعقبه و لعقب عقبه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها [28]. وقد تنوعت أنواع الأوقاف الأهلية من حيث صيغة الوقف، وكيفية توزيع الغلات والاستعمال[29]. فقد يكون الذكور والإناث سواء بخلاف الميراث، وقد تشترك الطبقات المتلاحقة في العقار الواحد أو لا تشترك [30]. ... إلخ.

ويتميز الوقف الأهلي عن غيره من العقارات التي تنشأ من القسمة أو الملكية الجماعية في كونها تحتفظ بهيئتها الفضائية ووظيفتها طيلة وجودها. وقد يؤدي تعاقب الأجيال في العائلة الواحدة إلى تزايد عدد المستفيدين وبالتالي تعقد إدارته أو استعماله. ورغم ذلك فيبقى دوماً عنصراً موحداً ومقرباً للشركاء .

الشفعـــة

وهي من الناحية الاصطلاحية حق الشريك في شراء حصة شريكه من الملكية المشتركة قبل غيره إذا ما أراد هذا الأخير بيعها، واسترجاعها إذا ما تم البيع. وهي في صورة أخرى أسبقية الشريك في شراء حصة شريكه في الملكية المشتركة بينهما قبل غيره من الأجانب.

وإذا كان الحنفية يتوسعون في استعمال حق الشفعة ويثبتونه للجار، فإن المالكية يحصرونه في العقار المشترك الذي لم يقسم ، فإذا ما قسم فلا شفعة [31]. ورغم ذلك فإنهم يسردون الكثير من العناصر التي لا تقبل القسمة مثل الآبار والدروج والأفران والحمامات وحتى الحوائط المشتركة كما يرى ذلك ابن الرامي [32].

ورغم اختلاف المذهبين المالكي والحنفي في تطبيقات الشفعة وحدودها وذلك بسبب الأحاديث الواردة في حق الشفعة ، فإن المقصد الشرعي من ورائها وهو دفع الضرر المحتمل من الشركة هو محل اتفاق.

وفي ضوء هذه الآراء يمكننا أن نتصور مدى تأثير مبدأ الشفعة في تماسك أفراد العائلة واستبعاد الغرباء عن الفضاء الجماعي المشترك. وبتجاوز ظاهر الاختلاف يمكننا استشفاف القيود التي تقع على الفرد في التصرف في ملكياتهم تجاه جيرانهم وشركائهم ومحيطهم الاجتماعي المباشر. فهو يفتقر على الأقل من الناحية الأدبية إلى استشارتهم وإرضائهم عند بيع ملكيته حتى لا يؤثر في تماسكهم الاجتماعي بإدخال الأجانب عليهم.

القرابة وأثرها في التمدن الإسلامي

لقد تميزت المدن في البلدان الإسلامية منذ ظهور الإسلام إلى أواخر العهد العثماني بتركيبتها الاجتماعية والسياسية والفضائية المؤسسة على الطائفية [33]. وقد لعبت هذه التركيبة دوراً وسيطاً بين الفرد والدولة. فقد كان الساكن ينتمي إلى دوائر متدرجة من الوحدات الاجتماعية ابتداءً من الأسرة الصغيرة إلى العائلة وانتهاءً بمفهوم الأمة. و مع كون قرابة النسب أساس هذه التركيبة فإنها في الغالب كانت تتعضد بروابط أخرى مثل الحرفة والانتماء المذهبي الديني واللغة [34].

وقد كان لهذا التركيب الاجتماعي ظلاله المباشرة على مختلف مظاهر التمدن الإسلامي ومن بين هذه المظاهر الإدارة المحلية للمدن. فقد كانت تلك الوحدات الاجتماعية تلعب دوراً مضاعفاً. فهي من جهة تمارس الوساطة بين أفرادها والحاكم العام في كل ما يتعلق بالمصلحة العامة من جمع الإتاوات والدفاع عن المدينة وغير ذلك[35]. ومن جهة أخرى فقد أسند إليها تسيير الشؤون الداخلية لها وذلك مقابل الاستقلالية التي كانت تتمتع بها داخل تلك الحدود الاجتماعية. وقد عمت فائدة هذا النظام جميع الطوائف بما فيها أهل الذمة من النصارى و اليهود المقيمين في المدن الإسلامية. و يعكس هذا النظام صورة الرقابة المباشرة التي كانت تمارسها الجماعة على الفرد من جهة والممارسة المتدرجة للسلطة و تدرجها بين طرفي المجتمع؛ الفرد والدولة.

ونقتصر في هذا المجال، على الإدارة المحلية للأحياء السكنية والأسواق. ففي نموذج الجزائر مثلاً كانت الأحياء السكنية تذعن لأعيانها وكبرائها الذين يمثلونها لدى السلطات العثمانية. فقد كانت الطائفة اليهودية تعيّن رئيساً لها يدعى المقدّم الذي كان مسؤولاً عنها. و كان لها نظامها الداخلي و محكمتها المستقلة. فلا تتدخل السلطة العامة في قضاياها إلا في المسائل التي ترتبط بغيرها من الطوائف والأفراد[36].

أما في الأسواق فقد كان أصحاب الحرفة الواحدة يعينون عريفاً عليهم ينتخب بدوره من مجموع أهل الخبرة وكبار الصناع. وكان ينسق مع المحتسب في مراقبة أعضاء الحرفة وحسن سيرها، وكان لمجموع الأمناء والعرفاء مسؤول أعلى يدعى أمين الأمناء تتنافس على منصبه العائلات الكبيرة[37].

من قرابة النسب إلى قرابة المكان

إذا كان ابن خلدون قد تعرض إلى التركيب الاجتماعي وأثره في الحكم السياسي ، فإن الفارابي قد ترجم ذلك في شكل مدينته الفاضلة . فهو يرى أن الاجتماعات الإنسانية لها إسقاط على تنظيم المدينة الهرمي التسلسلي. فالمنزل حسب رأيه هو جزء من السكة، والسكة، جزء من المحلّة، والمحلّة، جزء من المدينة، والمدينة جزء من الأمة، والأمة جزء من المعمورة[38].

وفي وصف شبيه بذلك مع نوع من الانتقاص يرى المستشرق الفرنسي جورج مارسي أن المدن الإسلامية هي أقرب ما تكون إلى مجموعة قرى في مكان واحد وذلك لسبب انغلاق الأحياء بعضها على بعض وتكتلها العرقي[39]. ومن المعلوم أن هذا المستشرق ينطلق من نموذج المدينة الرومانية ليحكم بها على المدن الإسلامية. وسنحاول في الأبواب اللاحقة تتبع صور العلاقة التأثيرية بين قرابة النسب و تشكل المدن الإسلامية ونظامها الداخلي.

المدن الإسلامية الأولى

المدينة المنورة و إشكالية القرابة والمؤاخاة: يغلب على تاريخ نشأة المدينة المنورة بعد الهجرة النبوية حدثان هامان كثيراً ما يؤديان إلى تغطية ما وراءهما من الوقائع اليومية والصور الاجتماعية للمدينة. ويتمثل هذا الحدثان في بناء المسجد النبوي الشريف، والمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار. فإنشاء المسجد قد جسّد بناء النظام الجديد على أساس الدين الإسلامي، أما التآخي بين المهاجرين والأنصار فقد كان بمثابة إعلان عن نشوء رابطة اجتماعية جديدة بين أفراد المجتمع وهي المؤاخاة الإسلامية وأولويتها عن جميع الروابط الأخرى.

ولنا أن نتساءل - هنا - هل كانت الدعوة إلى التآخي على حساب النظام القبلي السائد آنذاك، وهل دعا النبي (ص) إلى تذويب النظام القبلي لمصلحة الرابطة الجديدة كما يذكر د. عبد الستار عثمان؟[40] إن الجواب يكون بالنفي استناداً إلى استقراء التركيبة الحضرية للمدينة المنورة وللمدن التي جاءت بعدها كما سنعرف بعد قليل. فقد كانت الغاية من ذلك إعادة تصنيف الأولويات في الروابط الاجتماعية دون إقصاء بعضها.

لقد كانت يثرب سهلاً فسيحاً يتميز بخصوبة تربته ووفرة مائه، وقد نزلت فيه اليهود والقبائل العربية واتخذت منازل متباعدة تفصلها عن بعضها البساتين والآطام التي كانت تتخذ آنذاك كوسائل للدفاع. ويفيد وصف السمهودي للمدينة آنذاك أن المسافات التي تفصل بين منازل القبائل كانت معتبرة تقاس بالأميال[41].

وإذا كانت سقائف [42] تلك القبائل والبطون هي إحدى معالم الوحدة الفضائية التي تستعمل للاجتماع والتشاور مثل سقيفة بني ساعدة وسقيفة

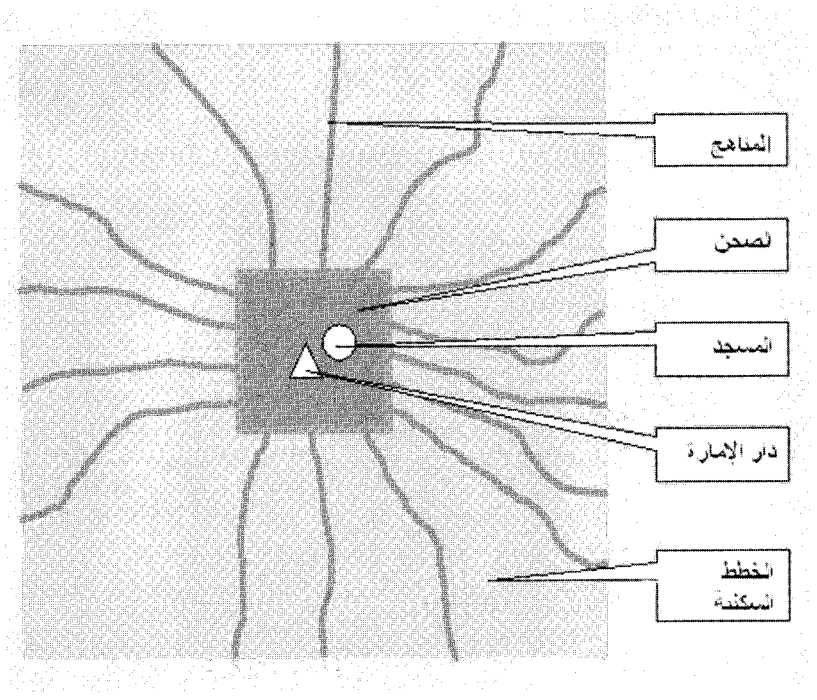
الريان في منازل بياضة فقد أنشئت بعد دخول الإسلام مساجد خاصة بتلك المنازل بالإضافة إلى المسجد النبوي الجامع [43]. وهكذا فإن المؤرّخين يذكرون أنه كان في المدينة تسعة مساجد تقام فيها الصلاة على آذان بلال[44].

ثم أخذت المدينة بعد ذلك في النموّ نتيجة اقتطاع الأراضي وتوافد المهاجرين إليها. ويهمّنا كذلك في موضوع نزول المهاجرين وإقطاع الأرض لهم اعتبار القرابة في ذلك. فالسمهودي يذكر مثلاً أن الرسول صلى الله عليه وسلم (قد نزل عند بني النجار وهم أخوال عبد المطّلب جدّ النبي (ص) [45]. أما عن بقية المهاجرين فإن المؤاخاة التي أقامها الرسول (ص) (على الحق والمواساة والتوارث قد استمرّت إلى أن نزلت بعد بدر «وأولوا الأرحام..» [46]. ولنا هنا أن نستنتج بوضوح أن الإسلام لما جاء إلى المدينة لم يهدف إلى زلزلة النظام الاجتماعي القائم بدليل ترك الرسول (ص) له من الناحية التنظيمية كما كانت عليه، وإنّما وظّف واقعه في خدمة النظام الجديد. ويكون بذلك توسّط المسجد الجامع تلك الأحياء السكنية صورة وفيه ومجسّدة لذلك الموقف.

البصـــرة والكوفـة والفسطاط:

تعبّر نشأة المدن الإسلامية الأولى مثل البصرة (١٧هـ) والكوفة (١٧هـ) والفسطاط (٢١هـ) على الأثر العميق لمبدأ القرابة في تنظيم تلك المدن. فقد لجأ الحكام المسلمون عند اختطاط تلك المدن إلى تقسيمها إلى وحدات هندسية سميّت بالخِطط[47]. فقد ذكر الماوردي عن البصرة أنهم جعلوا المدينة خِططا بحسب القبائل، لكل قبيلة خِطة ... ووسط كل خطة رحبة فسيحة لمرابط خيولهم وقبور موتاهم، وتلاصقوا في المنازل [48].

أما عن الكوفة فقد ذكر الطبري تفاصيل أكثر عن توزيع حركة السير وتحديد عرض الشوارع والأزقة وحتى عرض القطائع حيث كانت ستين ذراعاً [49]. ورغم أن د. صالح الهذلول يرى أن الخطط التي خصصت للقبائل كانت تختلف في حجمها بحسب عدد أفراد القبيلة، فإنه في الوقت نفسه يذكر أن بعض القبائل كانت تُمنح أكثر من خطة، وأن القبائل الصغيرة كانت تشترك في الخطة الواحدة [50]. وهنا نجد أنفسنا أمام فرضيتين إحداهما أن تكون كل الخطط ذات المقاييس نفسها أو أن تختلف الخطط في المقاييس فتحدّد كل واحدة بحسب عدد أفراد القبيلة التي تنزل فيها [51].

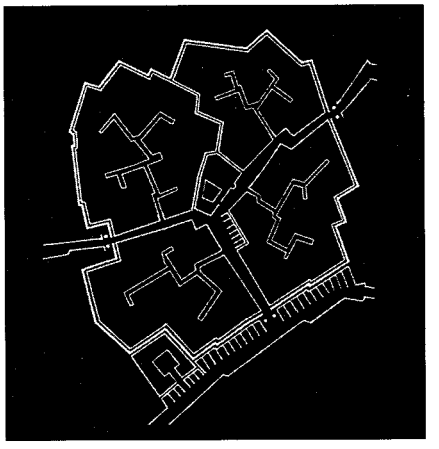


شكل ١: مخطط نموذجي للكوفة من خلال رواية الطبري

(الشكل ١).

وفي كلتا الفرضيتين نجد أن الطائفة الاجتماعية المتمثلة في القبيلة تكون هي الوحدة الهندسية التركيبة للمدينة. وهي بذلك أساس نشأة الأحياء السكنية التي تتكوّن منها المدينة. ففي مدينة الفسطاط يذكر السيوطي ما يشبه تطوّر المدينة المنوّرة. فبعد أن استقرّت القبائل وأخذت خططها التي حدّدت لها في عهد عمرو بن العاص (٢٠-٢١هـ)، جاءتها الإمدادات العسكرية وازداد عدد الناس فأتاح كل فريق مكاناً لأقاربه الوافدين، حتى زادت مباني خطط الجيزة واتصلت بعضها مع بعض[52].

ومن هنا يتضح لنا كيفية توسّع الخطط على أساس نموّ داخلي للقبائل والعائلات مما كان يعطي لكل حي هويته الاجتماعية بالإضافة إلى وحدته العمرانية والهندسية. وتقدّم لنا الفسطاط معلومات إضافية جديرة بالذكر تتمثل في إنشاء خطط لأهل الراية في مركز المدينة، وهي طوائف اجتماعية متكوّنة من أفراد ينحدرون من قبائل مختلفة ويتميزون بمكانتهم الاجتماعية المرموقة و بمناصبهم القيادية. وقد يكون أغلبهم من الصحابة والعلماء والقادة الكبار والسابقين في الإسلام. ولذلك فقد كان موقع خطتهم في مركز المدينة بالقرب من الديوان والمسجد الجامع[53]. ومن هنا نستنتج أن الاستثناء الذي تمثله هذه الخطة سواء في موقعها أو تركيبها يعود بالأساس إلى دور أولئك الأفراد الإداري والسياسي في المدينة. كذلك



شكل ٢: نظام الحي السكني في فاس (بيانكا ص ٣٨-٣٩)

بالنسبة لخطط أهل الظاهر واللفيف التي كانت تتشكّل من أفراد متفرّدين في أنسابهم[54].

المدن الإسلامية المتأخرة

وإذا تابعنا أثر القرابة في المدن الإسلامية المتأخرّة بالعهد العثماني فإننا سندرك أن المبدأ لم يتغيّر رغم أن المدن الكبرى بهذا العهد كانت تتميّز بتعدّد أصول سكّانها سواء من حيث الجنس أو المذهب أو الدين. ففي معظم تلك المدن كانت قاعدة تنظيمها الحضري أنها تنقسم إلى أحياء سكنية مستقلة عن بعضها يرتبط سكانها بروابط النسب والمهنة وغيرهما. ويذكر اندري ريمون في هذا الشأن أن دمشق كانت تضم حوالي ثلاثين حارة، بينما كان في كل من تونس والقاهرة مائة حارة (الشكل ٢)[55]. ويتحدث سوفاجي بنوع من التنقيص عن دمشق فيذكر أنها كانت تتكون من حارات منغلقة على بعضها لها شوارع داخلية متعرّجة وأحيانا مسدودة. وقد نتج كل ذلك حسب رأيه بسبب غياب النظام الإداري وغض الحاكم بَصَرَهُ عن ذلك[56]. أما في حالة الجزائر فقد كانت تتكون ممّا يزيد عن عشرين حومة لها بوابات تغلق عند سقوط الليل إلى غاية الفجر[57]. وفي أوقات الحروب والاضطرابات الداخلية كانت تقوم عليها حراسة شديدة لا يسمح لأحد بالدخول منها إلا إذا كان معروفاً أو قال «كلمة السر».

وهكذا نستخلص أن مبدأ القرابة في النسب كان عاملا أساسياً في نشأة المدن الإسلامية ابتداء ثم في تنظيمها الفضائي وإدارتها اليومية. وقد تجسّد هذا المبدأ في الفضاء الهندسي والحضري في التقارب المكاني بين أفراد الطائفة الواحدة وكذلك في الحدود الإقليمية لكل طائفة.

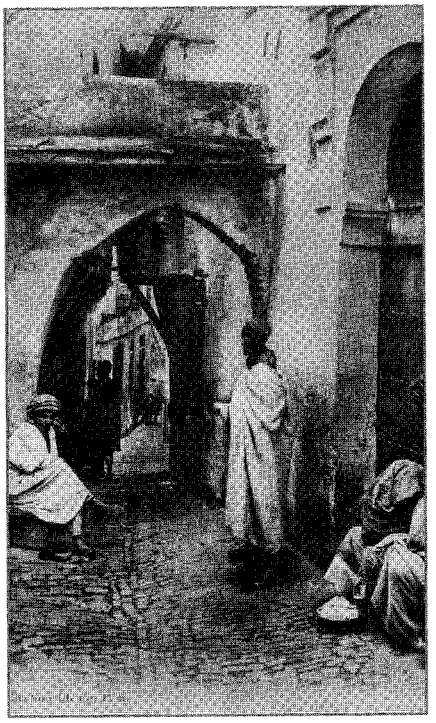
ويعتبر نظام الأسواق والطوائف الحرفية صورة أخرى لهذا التركيب الاجتماعي. فغالباً ما كانت للطائفة الواحدة صنعة مشتركة يتوارثونها أباً عن جدّ. فالمحترفون وأهل الصنعة يقومون بتدريب أبنائهم وإكسابهم المهارات في وقت مبكر من أعمارهم ليساعدوهم في الحرفة ويقوموا مقامهم من بعدهم. كما لا يسمح لأيٍّ كان بممارسة المهنة إلا بترخيص من أهلها الذين يشكّلون تكتلاً نقابياً وتنظيماً إدارياً لرعاية ومراقبة أفراد الجماعة[58]. ولهذا التنظيم الحرفي إسقاط مباشر على تخطيط المدينة حيث يجتمع أهل الصنعة الواحدة في موضع واحد على امتداد شارع قد يسمى باسمهم مثل الصفارين والخرازين والصبّاغين .. إلخ[59] كما يكون تجاور الحرف في المدينة على أساس تقاربها وتكاملها، حيث نجد مثلاً

شكل ٣ أسواق مدينة فاس حول الجامع حيث يختص كل شارع بحرفه (بيانكا ص ١٤٢)

العطارين بجانب الكتانين، والفكّاهين بجانب الخضارين [60] ... إلخ (الشكل ٣).

ويمكن تسمية البيت بمهد العصبية بالمفهوم الخلدوني التي تنشأ فيها أواصر القرابة. فهو الذي يجمع أعضاء العائلة الواحدة التي تعتبر نواة التركيب الاجتماعي التي تكون فيها العصبية في أشد قوتها ثم تتدرّج إلى أن تتلاشى. فعصبية الأبوة والبنوة أقوى من عصبية الأخوة وهذه كذلك أقوى من العمومة وهكذا. ويقابل هذا التدرّج الاجتماعي تدرجاً فضائياً داخل الحي السكني الواحد، حيث تتجسد قرابة النسب في قرب المكان أو الجوار[61]. ويشير تاريخ المدن الإسلامية إلى أن طريقة نموها يتولد في الغالب من التوسع المرحلي للمباني السكنية بازدياد تكاثر أفراد العائلات. فالبيت الذي ينشأ على أساس الأسرة النووية - الأب والأم- يتوسع بعد سنوات للأبناء والبنات، ويزداد توسعاً بعد زواج الأبناء. وقد يجتمع لذلك في البيت الواحد المتسع عدة أجيال.

كما كان لهذا النظام الاجتماعي المرتكز على القرابة أثره على التعبير المعماري في المدن الإسلامية. ولعل شبكة الطرقات وشكلها الهندسي هي



شكل ٤ الأقواس في شوارع مدينة الجزائر و تبين حدود مسئوليات السكان تجاه بيئتهم (بطاقة بريدية)

إحدى صور هذا التأثير التي تتميز بتدرجها الهرمي الذي ينظم المسارات من الدروب المسدودة إلى الأزقة إلى الشوارع والأنهج [62]. ويتعضد هذا التدرج الهرمي بنظام مفصل من البوابات والعتبات التي تفصل الفضاءات عن بعضها وتُبيّن للساكن حدود كل منها. يقول في ذلك ابن الرامي إن البوابات الموضوعة على الدروب والأزقة التي تؤدي إلى داخل الحارات أمر جرى العرف عليه في تونس [63]. وحتى عند غياب هذه البوابات، يستدل السكان أحيانا بعلامات معمارية مثل الأقواس والساباطات وغيرها من الأشكال المعمارية التي تتميز بجمالياتها، بالإضافة إلى وظيفتها (الشكل ٤). ويجدر بنا هنا أن نذكر أن الأزقة والدروب المسدودة تشكل نسبة عالية من شبكة السير. فقد قام أندري ريمون بدراسات مقارنة بين المدن الإسلامية بالعهد العثماني فيما يتعلق بنسبة الدروب المسدودة فوجد أنه في مدينة فاس تشكل ٥٢,٤٪ من شبكة السير، و٤٥,٧٪ في الجزائر، و٤٦,٨٪ في القاهرة و٤٣,١٪ في دمشق و٤١,٣٪ في حلب. وتتميز المدن العراقية مثل بغداد بنسبة قليلة حيث تبلغ ٢٤,٦٪ [64].

وإذا ما أردنا تفسير هذه الظاهرة فإنه بالإضافة إلى عاملي المناخ والطبوغرافيا يعود الأصل فيها إلى الآليات الفقهية التي تسمح بتصرف أهل الحي الواحد في أفنيتهم وأزقتهم لكونها ملكية جماعية لا دخل للحاكم فيها، ولا يشترط في ذلك التصرف إلا تراضي الشركاء. وهنا لا مفر من استحضار عنصر النسب والقرابة من تأثيرها في حصول التراضي لتخصيص تلك الدروب لأفراد العائلة الواحدة واستبعاد الأجانب.

الإسقاطات السلبية للقرابة على التمدّن

يحرص الكثير من المستشرقين عند دراسة المدن الإسلامية إلى إبراز النظام الاجتماعي القائم على القرابة والنسب، على أنه إحدى مخلفات التركيبة القبلية التي وجد الإسلامُ العربَ عليها. ومن ثَمَّ يستنتجون أن المدن في الإسلام لم تكن في الحقيقة إلا تجميعاً لوحدات اجتماعية متنافرة مما أدى إلى انقسامها إلى أحياء سكنية منغلقة عن بعضها هي أشبه بالقرى المنعزلة. ونحن لا ننكر وجود بعض الإسقاطات السلبية لهذا التركيب. غير أننا إذا قارناه بالتركيب الطبقي العمودي الذي كانت المدن الرومانية واليونانية تتميز به فسنجده بالتأكيد أقل سوءاً منه، وهو ما سنراه في الجزء التالي من البحث.

وإذا تطرقنا إلى الاسقاطات السلبية للقرابة فإن ذلك يدعونا إلى استقراء تاريخ المدن الإسلامية والبحث في تفاصيل الحياة الاجتماعية و اليومية فيها. ويعتبر ذلك شيئاً شاقاً لقلة المادة وذلك بسبب المنهج الذي اتبعه المؤرخون الأوائل في الاهتمام أكثر بالأحداث الكبرى من سياسة وملك وحروب وإهمال للحياة اليومية أو قلة الاهتمام بدقائقها في كتابة التاريخ [65]. وقد تفطن لهذا الجانب الأكاديميون الغربيون واعتبروه حقلاً جديداً من العلوم الذي سمي بالإنثروبولوجيا [66]. و رغم المآخذ المتعلقة بنشأة هذا العلم و استغلاله في أهداف غير نزيهة فإن مادته لا تخلو من الفائدة لفهم تاريخ العمران البشري عامة بما فيها البلدان الإسلامية [67].

ونقتصر هنا على ذكر بعض الشذرات التاريخية المتوافرة. فيذكر السمهودي مثلا أن اليهود تمكنوا من الإيقاع بين حيي الأوس والخزرج بذكر بعض أحداث الجاهلية حتى كادت تشتعل الحرب بينهم لولا تدخل الرسول (ص) [68]. وفي دراسة على مدينة فاس قبل دخولها تحت الحماية الفرنسية يقول لوطورنو في حديثه عن الحياة الاجتماعية: لا أريد أن أقول أن الوئام كان سائداً دائماً وأن المشاجرات الداخلية كانت غير معروفة، فالتاريخ يدل على العكس. لكن هذه الحزازات، وهي وليدة معارضات زائلة ومتقلّبة بين جموع لا بين طبقات، كانت من نوع سياسي لا من نوع اجتماعي[69]. أما في الجزائر فإن مخطوط «عوائد السوق» يشير إلى خصومات متكررة بين الجيجلية (من مدينة جيجل) وبني ميزاب [70] بسبب التنافس الاقتصادي واحتكار الحرف [71]. كما يذكر حزازات ومنافسات تمتد عبر سنوات بين عائلات النبلاء حول تقلّد منصب أمين الأمناء الذي يشرف على كل الصنائع[73].

ولا ينفي ابن خلدون هذا الجانب السلبي من العصبية بل إنه يقدّم له تفسيراً واضحاً يتمثل في ضعف الوازع الديني حيث يقول «إن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق» [73].

فقدان القرابة وانعكاساته على العمران

لا نحتاج إلى كثير من البراهين لنثبت أن مبدأ القرابة لم يعد يؤثر في المدن المعاصرة بشكل رئيسي. وذلك لعدّة عوامل. فقد جاءت المدينة العصرية بنماذج اجتماعية لها بنيات مغايرة جذرياً لما كانت عليه في التاريخ البشري. فما يتميّز به المجتمع المعاصر هو تغلّب النزعة الفردية، وانحلال

العائلة أو انكماشها، واعتماد التوزيع الطبقي الاقتصادي في التفريق، وهيمنة سلطة الدولة على الحياة الجماعية. وذلك كله صور لغياب القرابة.

ومن جهة أخرى من الصعب تقصّي الأسباب التي أدت إلى غياب مبدأ القرابة في التمدن العصري وذلك لتعدّدها وتداخلها. فالتقدم التكنولوجي أدّى إلى تغيّر علاقات العمل والاعتماد على الآلة بدل التآزر البشري. كما أن ازدياد الإنتاج أدّى إلى نشأة المجتمع الاستهلاكي وذلك بدوره أدّى إلى الطبقية. كما كان لخروج المرأة إلى العمل و دوامها الطويل خارج البيت أثره على الأواصر العائلية و ارتباط الآباء بالأبناء. أما على المستوى الثقافي فإن إزالة المبادئ الأخلاقية المستقاة من الدين أضعف الروابط الزوجية والإحساس بالمسئولية والتكافل الاجتماعي. وفي الجانب السياسي فإن لنشأة مفهوم الدولة الحديث أثره في تدخل السلطات العامة في تنظيم المجتمع وفق مبادئ الطبقية وتكريس هيمنتها التي تقتضي تفتيت الشبكات الاجتماعية وتشجيع «الفردوية» [74]. وهناك عوامل في الدرجة الثانية مثل النزوح الريفي، وأثر الاحتلال الغربي للكثير من البلدان الإسلامية التي عملت على زعزعة المجتمعات التقليدية بغية تحطيم بنياتها .. إلخ.

غياب العصبية عند ابن خلدون

إن تحاليل ابن خلدون على مبدأ قرابة النسب أو العصبية وأثرها في العمران يشير لنا بأنها ملازمة للاجتماع البشري وأنها من الفطرة [75]. وقد وجدنا لذلك عدّة نصوص شرعية تعضّدها [76]. غير أن بن خلدون لا يرى بالضرورة أن الاجتماع البشري لا يحدث بدون عصبية. بل إنه يذكر عند استقرائه الواقع بعض الحالات التي تغيب فيها العصبية أو تضعف. لكنه يرى مع ذلك أن الاجتماع في تلك الحالة يكون واهنا لفقدان الروابط فيه، حيث يقول: وأما المتفرّدون في أنسابهم فقلّ أن تصيب أحد منهم نعرة على صاحبه. فإذا أظلم الجو بالشر (....) تسلّل كل واحد منهم يبغي النجاة لنفسه خيفة واستيحاشاً من التخاذل[77]. ولعلّ هذه الحالة من الاجتماع تنطبق على ما عرف باسم «خِطط الأخلاط»، التي كانت تجمع الأفراد الذين لا ينتسبون إلى القبائل الكبرى في محلاّت مشتركة في المدن الإسلامية الأولى مثل الكوفة والفسطاط [78].

مدينة الغرباء أو أثر اندثار القرابة

إن أهم ما يمكن تمييز المدينة المعاصرة في ظل نظرية ابن خلدون هو

شكل ٥ تجمع سكني بمدينة البليدة سلسلة حسابية من العمارات العمومية الجزائر.

تسلّط النزعة الفردية على مظاهر الحياة الحضرية. وحتى في الأنظمة السياسية التي تقوم على الفكر الجماعي أو الاشتراكي فإن التركيبة الاجتماعية في مدنها لا تعدو أن تكون مجموعة وحدات بشرية وكتل من أعداد كبيرة من الأفراد لا ترتبط إلا بالشغل أو بالتجاور في السكنات الجماعية. و لا عجب في هذا التشابه لكونه يأتي من اعتماد القانون الوضعي و دور الدولة المركزية في تنظيم و إدارة المجتمع [79]. ولذلك فإن المدينة المعاصرة يمكن تسميتها بمدينة الغرباء أو المتفرِّدين في أنسابهم. فما هي نتيجة هذا الاتجاه «الفردوي» أو غياب الروابط الاجتماعية بمفهومها الواسع؟

إن أبسط صور هذا التفتت الاجتماعي هو اختزال نظام المدينة على كل مستوياتها و قولبتها وفق هذا الفكر الفردوي. فغياب التدّرج الاجتماعي بين الفرد والجماعة مثلاً جعل من المدينة فضائين متضادّين هما الخاص والعام. ففي الأحياء السكنية الحديثة مثلاً سواء التي تعتمد على السكن الخاص -الفيلا- أو السكن الجماعي -العمارات العمودية- تتميّز بتوزيعها الشطرنجي للبناءات التي تتخلّلها شبكة الطرقات. فباستثناء اعتبارات أمن المشاة من السيارات في أحسن الأحوال، ليس هناك أي فضاء اجتماعي يصل الفرد بمحيطه المباشر، فهو يعرف مسكنه ثم المدينة ككلّ. ولعلّ هذه الصورة الاجتماعية هي التي جعلت المدينة مجموعة متتالية حسابية من المباني السكنية و ليست جسماً عضوياً كالسابق.

وأهمّ نتائج هذا التركيب الاختزالي انعدام المسئولية لدى الأفراد وقلّة التآزر فيما بينهم. يقول في ذلك أوسكار نيومن من خلال دراسته عن «الفضاء المحمي»: لقد ولّى زمن المدن التقليدية التي تحتضن كل تلك الروابط الاجتماعية والثقافية والعرفية المشتركة بين الناس. فأصبحنا في مدننا العصرية غرباء يشتركون في تجمع سكني فريد في تاريخ البشرية. ويرجع ذلك إلى كون هذه التجمعات السكنية قد أفقرتنا من روح الحركة الجماعية [80]. ثم يضيف مباشرة:فالساكن في العمارة الحديثة تعلّم أن يحسّ أن مسؤوليته تبدأ وتنتهي عند أطراف شقّته الخاصة، و تعلّم أن ينفصل حتى عما يراه من نافذته التي تطل على الخارج [81]. ومن البديهي أن يكون لهذا الانقطاع بين الساكن ومحيطه الاجتماعي أثره المباشر على نوعية البيئة والنظافة العامة وصيانة الأملاك العمومية. فقد وجد الباحث السابق علاقة واضحة بين نسبة الجرائم والنمط السكني الحديث [82]. وفي الاتجاه نفسه وجد كولين وارد في دراسات له سنة ١٩٧٢ عن «الوندالية»

[83] الذي يبحث عن أسباب الجنوح وتخريب المرافق العامة والكتابات الطائشة على الجدران والاعتداءات الجنسية أن ذلك يعود إلى غياب الرابطة الاجتماعية Community Spirit بين سكان الأحياء السكنية العصرية [84].

هل تتجدد القرابة في الأحياء الشعبية؟

رغم تشعب عوامل انهيار الروابط الاجتماعية في المجتمع المعاصر، فإن لمفهوم الدولة التسلطي العصري أثره المباشر في تشكيل المدينة العصرية وبالتالي في هذا الانهيار. فقد ساعد كل من التخطيط، والقوانين المستحدثة والإدارة على معاملة المجتمع كمجموعة أرقام من الاحتياجات والمعطيات دون اعتبار للروابط الاجتماعية بينها. فحين تشرع الدولة في سياسة الإسكان تتم الاستجابة للاحتياج على حسب عدد الأفراد، وتصمّم الشقق والسكنات بحساب متوسط الأسرة الثنائية والأولاد. (الشكل ٥).

لكن ما يحدث في الأحياء الشعبية التي تسمّى لدى بعض الدول بالأحياء الفوضوية، وفي أحيان أخرى باللاشرعية جلبت الكثير من انتباه الباحثين الاجتماعيين والمعماريين والمخططين. ففي غياب الرقابة الرسمية تنشأ هذه الأحياء على أساس قواعد اجتماعية ابتداءً. كما يتم توسع المباني الخاصة وفق تمدد العائلة ونموها مما يسمح في الغالب بعودة العائلة الممتدّة [85]. وقد اقتبس الكثير من المعماريين والمخططين مفردات جديدة لعمران مستحدث منها إسهام المواطن في التخطيط، والسكن الارتقائي، والعمران الديمقراطي، والفكر الجماعي في التخطيط [86]. فهل نحن الآن نشهد عودة مفهوم العصبية الخلدوني ، أو القرابة بالمفهوم الإسلامي إلى المدينة المعاصرة؟ [87].

الخلاصـــة

رغم التحفظ الذي يلقاه مفهوم العصبية في الثقافة الإسلامية، فهو أحد المبادئ التي ارتكز عليها فكر ابن خلدون في تأسيس نظرياته عن الظاهرة العمرانية ونشأة المدن. وهو من الناحية الشرعية لا يعدو أن يكون هو رابطة النسب التي حث عليها الإسلام وجعل منها إحدى مقاصده.

وتتراوح هذه الرابطة بين الجانب الإيجابي الذي يجسد صلة الرحم إيتاء وذوي القربى من جهة والجانب السلبي الذي يمثل حَمِّيّة الجاهلية والانتصار للذات الجماعية التي ينتمي إليها الفرد. وهذا ما يدفعنا إلى اعتبار رابطة القرابة طاقة كامنة تفتقد التوجيه. ولذلك فإنه مع تأكيد ابن خلدون أهميتها يرى أن تأطيرها بالوازع الديني هو الذي يدفعها إلى أن تؤتي ثمرتها الإيجابية. فيما يؤدي انفصالها عنه إلى التنازع والتضاد.

وقد عرفت رابطة القرابة في العمران الإسلامي آليات متعددة لتجددها المستمر، ومن ذلك أثر قسمة التركات والمواريث، ونشأة الملكية الجماعية والأوقاف الأهلية التي تحفظ للجماعات وحدتها ومبدأ الشفعة الذي يدفع الأجانب عن تلك الوحدة الاجتماعية التي تأسست على رابطة القرابة.

أما عن صور رابطة القرابة في التمدن الإسلامي فهي كذلك متعددة الأوجه. فبالإضافة إلى قولبة الأجهزة الإدارية، والأنظمة الاجتماعية والاقتصادية وفقها، تجسدت قرابة النسب في قرب المكان. فقد شهدت المدن الإسلامية الأولى ابتكار الخطة كوحدة هندسية تخطيطية تجمع أفراد القبيلة الواحدة. واستمر هذا النموذج في صورة أحياء سكنية مستقلة عن بعضها ومتجانسة في داخلها من حيث التركيبة الاجتماعية. فقد كان كل حي يضم طائفة متميزة بانتمائها العرقي وحرفتها ومذهبها الديني أحياناً.

ورغم أن هذا التركيب الاجتماعي الطائفي لم يكن يمرّ دون مشكلات بين الوحدات الاجتماعية التي تعود إلى ضعف الوازع الديني واستحكام النعرة العصبية، إلا أن غياب رابطة القرابة من التمدن كما هو الحال في المدينة العصرية كان له مضاعفات أكثر سلبية من سابقتها. فقد نتج ما يمكن تسميته بمدينة الغرباء التي تتكون من مجموعة أفراد متفردين في أنسابهم يفتقدون إلى الروابط الاجتماعية. وقد كان لذلك إسقاط مباشر على نوعية المحيط الحضري أهمه• فقدان مسئولية السكان تجاه محيطهم

وغياب التآزر بينهم مما دفع إلى توالد مظاهر سلبية عديدة مثل الإجرام والتخريب وعدم الاهتمام بالنظافة العامة.

غير أن ما يحدث في الأحياء الشعبية التي تنمو بعيداً عن السلطة الرسمية والتخطيط العصري والقوانين المستحدثة تظهر الكثير من المؤشرات التي تبين تجدد مفهوم القرابة فيها.

وقد أصبحت هذه الظاهرة مادة خاماً للباحثين والمعماريين والمخططين في سبيل وضع أسس جديدة لعمران بديل.

هوامش الفصل الأول

(1) أنظر مقال «هل هناك مدينة إسلامية؟ د. جميل عبدا لقادر أكبر مجلة العمارة والتخطيط - جامعة الملك سعود - ص ص ٣-٢٨ - الرياض ١٤١٤/١٩٩٤. وكذلك بالإنجليزية:
Ray mond. A. Islamic city, Arab city: Orientalist myths and recent views in British.Journal of Middle Eastern Studies Vol. 21-1994 - pp 3-19

(2) لقد تطرقت إلى هذا الموضوع بإيجاز في رسالة الدكتواره :
Ben Hamouche M. Gestion Urbaine de Dar Es-Soltane Essai de ressourcement Université de Paris 8 1994. . عن المقاصد الشرعية أنظر الموافقات في أصول الشريعة الشاطبي أبو إسحاق (ت ٧٩٠هـ/١٣٨٨) ج٢.

(3) أنظر «خلدونيات» السياسة العمرانية ملحم قربان بيروت - ١٩٨٤. ص ٥١

(4) أنظر مثلا كتاب «المسألة الطائفية و مشكلة الأقليات» د. برهان غليون بيروت ١٩٧٩ حيث يرى أن «الطائفية هي التعبير السياسي عن المجتمع العصبوي الذي يعاني من نقص الإندماج الذاتي و الإنصهار» ص٧٤ في الوقت الذي يمجد فيه النظام الاجتماعي الغربي/ الفرنسي الذي أحل الدولة و مبادئ الديمقراطية و القانون الوضعي محل الطائفية.

(5) أنظر مثلا الأقليات و الاستقرار السياسي في الوطن العربي نيفين عبد المنعم مسعد القاهرة ١٩٨٨.

(6) سنن أبي داوود - الحديث رقم ٤٤٨.

(7) مسند الإمام أحمد الحديث ١٤١٠٥.

(8) وهو ما حدث مثلا في نقده للأعراب بقوله أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب. مع أنه من أصل عربي حضرمي.

(9) عن سيرة ابن خلدون أنظر مثلا ابن خلدون حياته و تراثه الفكري محمد عبد الله عنان القاهرة ١٩٩١

(10) سورة يوسف آية ١٤. و قد جاءت في بعض التفاسير أن العصبة هي الجماعة. و لتكييف نظرية ابن خلدون مع هذا المعنى يمكن أن نجد الترابط بين العصبية و الجماعة بكون الأخيرة هي مصدر القوة لكل فرد ينتمي إليها. و من ذلك فإن ابن خلدون يرى أنه لا يمكن لأحد أن يسكن البادية دون عصبية لما لها من فائدة من المدافعة والحماية.

(11) هكذا جاء في نص المقدمة و لم نجده بهذا النص. و قد عثرنا عليه بصيغة أخرى عن أبي هريرة (عن النبي) أنه قال: رحم الله لوطا كان يأوي إلى ركن شديد و ما بعث الله بعده نبيا إلا في ثروة من قومه. أنظر مسند أحمد الحديث ٨٧١٣ باقي مسند المكثرين، و مسند الترمذي حديث ١٩٠٢ باب البر والصلة. ويستطرد ابن خلدون بقوله: «وإذا كان هذا في الأنبياء و هم أولى الناس بخرق العوائد فما ظنك بغيرهم ألا تخرق له العادة في الغالب بغير عصبية» تاريخ ابن خلدون - المقدمة ص ١٥٩.

(12) نفس المرجع ص ١٢٩. والحديث في سنن الترمذي رقم (١٩٠٢٨)

(13) أنظر الفصل التاسع من المقدمة: في أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة ص ١٦٤.

(14) أنظر المصباح المنير ص ٢١٤ للعلامة أحمد بن محمد بن علي الفيومي بيروت - ١٩٩٦.

(15) الفصل الثامن من المقدمة ص ١٢٨.

(16) (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله) آية ٦ الأحزاب . و في السنة إن الصدقة على المسلمين صدقة و على ذي الرحم اثنتان صدقة و صلة. سنن النسائي حديث ٣٥٣٥، سنن الترمذي حديث ٥٩٤، مسند أحمد حديث ١٥٦٤٤

(17) خلدونيات السياسة الخلدونية. ملحم قربان ولعلنا نضيف شيئا إلى هذا التعريف في كون العصبية طاقة كامنة، و يمكن تشبيه استخدامها بالشعاع الحامل الذي يوجهها سواء بالسلب أو الإيجاب.

(18) لعل هذا ما يوافق النظام العسكري المؤسس على الاحتفاظ على وحدة كل قبيلة أثناء الحرب و ذلك ليكون الانسجام بين افرادها. انظر اثر هذا النظام في دراسة
Kubiak W.B. Al-Fustat Cairo 1988

(19) وهو ما يوافق قول الشاعر: وما أنا إلا من غزية إن غوت ××× غويت وإن ترشد غزية أرشد.

(20) ذكر في المقدمة تاريخ ابن خلدون ص١٢٩ . و قد سبق ذكر إسناده.

(21) ففي هذا الإطار العام يمكن ذكر الكثير من الأحكام الشرعية التي لها الأثر المباشر في الحفاظ على القرابة وتجددها وذلك مثل مسألة بر الوالدين ، والمواريث ، ودفع ديات القتل ، الخ.

(22) النساء آيات ٧، ٨، ٩، ١١، ١٢، ١٧٦.

(23) انظر مثلا الشرح الصغير للعلامة الدردير في باب الوصية ص ٥٨٦ ج٤ وزارة العدل و الشؤون الاسلامية و الاوقاف دولة الامارات العربية المتحدة ١٩٨٩ .

(24) محمد بن الرامي الاعلان بأحكام البنيان ص ٤١ مجلة الفقه المالكي والتراث القضائي بالمغرب عدد ٢، ٣، ١٩٨٢.

(25) ابن الرامي نفس المرجع ص ٤١٨.

(26) أنظر مثلا العقد الذي تم بين الحاكم العثماني في الجزائر و أصحاب قطعة ارض في منطقة بوحلوان بخصوص فتح طريق سلطانية عامة الوثائق ٢/١٨-(٤٠) و ٢/١٨- مركز الأرشيف الوطني الجزائري.

(27) من أمثلة ذلك ما أقدم عليه الأندلسيون في الجزائر من شراء دار جماعيا وتحويلها إلى مدرسة للجالية أنظر وثيقة المحاكم الشرعية ٨٢-(٠٢) مركز الارشيف الوطني الجزائر.

(28) هناك خلاف بين المالكية والحنفية في طريقة ثبوت الحيازة وامكانية الوقف على النفس. انظر كذلك وقائع ندوة الوقف و التنمية ٦-٧ ديسمبر ١٩٩٧ جامعة الامارات العربية المتحدة.

(29) أنظر بتفصيل مقال

Power D.S. The Maliki Family Endowment in International Journal of Middle Eastern Studies . 25 (1993) - pp 379-406

(30) نفس المرجع. انظر كذلك للتوسع المعيار المعرب في فتاوى أهل الاندلس و افريقية و المغرب الونشريسي، أحمد بن يحي ج٧ بيروت ١٩٨١

(31) عن هذا الاختلاف انظر أثر الاختلاف في القواعد الاصولية في اختلاف الفقهاء الخن مصطفى سعيد بيروت ١٩٨٥ ص ٥٨.

(32) ابن الرامي «الاعلان باحكام البنيان» ذكر سابقا.

(33) يقصد بالطائفية هنا انتظام المجتمع في صورة طوائف متميّزة عن بعضها على أساس الدين أو العرق او اللغة أو الصنعة.

(34) أنظر كتاب Raymond A. Les Grandes villes arabes à l'époque ottomane Paris 1985.

(35) أنظر مثلا مقال

» Lagardere V Structures Etatiques et communautés Rurales« in Studia Islamica (80) 1994 pp 57-95

(36) مريم هوكستر .

Hoexter M.Taxation Des Corporations Professionnelles à Alger à l'époque Turque in Revue .de l'Occident .Musulman .et Méditérranéen . 36/1983-2. .

(37) Ben Hamouche M. La Gestion municipale de la ville Alger a l'epoque ottomane in Revue d'Histoire Maghrebine 87-88 May 1997 pp285-301

(38) أبو نصر الفارابي المدينة الفاضلة مطبعة الانيس الجزائر ١٩٨٥.

(39) جورج مارسي : Marçais G. L'urbanisme Médieval Musulman Paris 1953

(40) المدينة الاسلامية عثمان عبد الستار سلسلة عالم المعرفة الكويت ١٩٨٨.

(41))أنظر مثلا وصف السمهودي لمنازل بني الحارث التي كانت على ميل من مسجد الرسول (ص)، وفاء الوفا باخبار دار المصطفى ، السمهودي نور الدين علي بن أحمد (ت٩١١) بيروت ، ج١ ص ١٩٨.

(42) يشبهها د. عبد الستار عثمان بديوان القبيلة ، المدينة الإسلامية. ذكر سابقا.

(43) السمهوري؛ حيث يقول وكان بنو خطمة متفرقين في آطامهم... فلما جاء الإسلام اتخذوا مسجدهم ج١ ص١٩٨.

(44) فقة البناء في الإسلام الفائز إبراهيم رسالة دكتوراه جامعة الملك سعود الرياض ١٤٠٦.

(45) السمهودي ، ص ٢١٤ ج١.

(46) الأنفال آية ٧٥ . كما يذكرها السمهودي ، ص٢٦٧.

(47) وهي الأرض التي يحدّدها الحاكم للمسلمين بغرض بنائها أو غرسها.

(48) الأحكام السلطانية الماوردي (ت ٤٥٠هـ/١٠٥٧) بيروت ١٤٠٢ .

(49) انظر بتفصيل الكوفة: نشأة المدينة العربية الاسلامية جعيط هشام مؤسسة الكويت للتقدم العلمي الكويت ١٩٨٦ .

(50) المدينة العربية الاسلامية الهذلول صالح على. ذكر سابقا.

(51) في دراسة عميقة عن الفسطاط يرى صاحبها ان توزيع الاراضي في الفسطاط تتجاذبه عدة عوامل اهمها قيمة الارض الاقتصادية و طبيعتها الطبوغرافية و مدى قربها من الماء و كذلك احتياجات القبيلة للفضاء حسب عدد افرادها . و لذلك فلم تكن بالضرورة متساوية. انظر

Kubiak W. B. Al-Fustat The American University in Cairo Press Cairo 1988 pp65-70.

(52) السيوطي حسن المحاضرة القاهرة ١٢٩٩ ج١ ص٨١.

(53) أنظر كتاب W. Kubiak »Al Fustat...« المذكور سابقا.

(54) أنظر المدينة العربية الإسلامية الهذلول : ص ٣٥ .

(55) أنظر اندري ريمون المذكور سابقا.

(56) Sauvaget J. Esquisse d'une histoire de la ville de Damas in Revue des études islamiques VIII (1934) pp441-452

(57) Ben Hamouche M. Les quartiers résidentiels à Alger à l'époque ottomane in Mélanges Charles-Robert Ageron FTERSI Zaghouane 1996 Tunis pp 515-529.

(58) أنظر عوائد السوق ١٦٤١-١٧٦٧ مخطوط رقم ١٣٧٨ بالمكتبة الوطنية الجزائرية.

(59) أنظر كذلك دراسة

Hoexter M.Taxation Des Corporations Professionnelles à Alger à l'époque Turque in Revue .de l'Occident .Musulman .et Méditérranéen . 36/1983-2«

(60) دراسة للمؤلف اعتمادا على مخطوط في طور التحقيق عن تاريخ مدينة الجزائر . و المقال بعنوان Souqs Et Metiers D'alger à l'époque ottomane

مجلة La marine et les routes commerciales ottomanes. Actes duVIII symposium international d'etudes ottomane. 15-18 oct 1988 pp 17-43.

(61) وهذا ما يجسد الآية «واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا، وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل و ما ملكت أيمانكم....﴾ النساء /٣٦.

(62) ينعكس هذا النظام كذلك في مقاييس هذه المسارات وعرضها كما يذكره بتفصيل الطبري في نموذج مدينة الكوفة عند انشائها. الطبري تاريخ الامم و الملوك ج٢.

(63) الاعلان باحكام البنيان ا بن الرامي محمد المذكور سابقا.

(64) Raymond A. Les Grandes villes arabes à l'époque ottomane Paris .985

(65) لعل هذا ما يبرز في عناوين كتب التاريخ القديم.

(66) جاء في المورد أن الأنتروبولوجيا □ هي علم يبحث في أصل الجنس البشري و تطوره و أعراقه و عاداته و معتقداته. أما الإثنوغرافيا فهي علم أعراق البشر□ المورد منير البعلبكي بيروت ١٩٩٦. للإطلاع أكثر على تاريخ هذا العلم أنظر تاريخ العرقية جان بواربيه ترجمة نسيم نصر بيروت باريس ١٩٨٣.

(67) اعتمد هذا العلم في بدايته على كتابات الرحالة و المبشرين و التجار و حكام المستعمرات. كما ارتكز على فلسفة الارتقاء الداروينية في منهجيته. و قد سخرت نتائجه لخدمة المشروع التوسعي الغربي و تكريس الإحتلال. أشكر السيد المحكم على تعليقه على هذه النقطة قبل نشر المقال و تنبيهه على ذلك.

(68) وفاء الوفاء السمهودي ج١ ص ٢٦٩.

(69) فاس قبل الحماية لوطورنو روجي ترجمة محمد حجي ج٢ ، ص ٧٠٧. بيروت ١٩٩٢ .

(70) الذين يقطنون منطقة وادي ميزاب جنوب الجزائر والتي تشمل المدن الخمس المشهورة وعلى رأسها مدينة غرداية.

(71) مخطوط عوائد السوق ذكر سابقا.

(72) نفس المرجع.

(73) المقدمة ، ابن خلدون ، ص١٥٨.

(74) و هي النزعة الفردية التي تكون على حساب الحياة الجماعية.

(75) حيث خصص فصلا بعنوان : أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه يقول فيه ... وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر ... نزعة طبيعية في .. البشر مذ كانوا. المقدمة ص١٢٨.

(76) وهو ما يكون قد دفع ببعض الأصوليين إلى عدّ حفظ النسل أحد مقاصد الشريعة هو عين حفظ الأنساب والأعراض. انظر هذا الموضوع في كتاب مقاصد الشريعة الاسلامية بن عاشور محمد الطاهر تونس ١٩٧٨.

(77) الفصل السابع من المقدمة ص ١٢٨.

(78) أنظر مثلا تاريخ الأمم والملوك الطبري ج٢ ذكر سابقا.

(79) أنظر كتاب المسألة الطائفية و مشكلة الأقليات غليون برهان ص ٥٨ و ما بعدها.

(80) أوسكار نيومن Newman O. Defensible Space London 1985

(81) نفس المرجع.

(82) نفس المرجع.

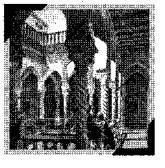
(83) هو مصطلح معماري يطلق على عمليات تخريب الممتلكات العامة و قد اشتق من اسم قبيلة جرمانية كانت خربت مدنا مرت عليها، أنظر المرجع أسفله.

(84) Ward C. Vandalism London 1972

(85) هناك سيل من الأبحاث عن الأحياء الفوضوية و البناء الذاتي. و من أعلام هذا التيار F.C. Turner, Christopher Alexander, N.Habraken

(86) Duffy K. and Hutchinson J . Urban policy and the turn to community in Town Planning Review 68 (3) 1997 pp 347-361

(89) عن تجدد العصبية في عصرنا في مجال الاقتصاد العالمي أنظر كتاب القبائل: دور العرق و الدين و الهوية في نجاح الاقتصاد العالمي كوتكين جويل ترجمة مازن حماد ١٩٩٢.



الفصل الثاني

القيم الإسلامية في العمران

بين التراث و الحاجة إلى التجديد

مقدمـة

لا يزال موضوع وجود المدينة الإسلامية و ماهيتها مطروحاً إلى يومنا في الأوساط الأكاديمية دون القطع فيه نهائياً رغم قِدمه سواء في التراث العربي أو في كتب المستشرقين [1]. ولذلك فإن هدفنا في هذا البحث لن يقف عند جدليات «هل هناك مدينة إسلامية أم لا و ما هي» ؟ بل يتجاوز ذلك إلى استقراء مجموعة القيم المؤكدة في الإسلام و تتبع أثرها في العمران الإسلامي[2].

ولذلك فإن هذا البحث يقوم على فرضية أنه يمكن تفسير الكثير من وجوه العمران مثل شكل المدن و هندسة أنسجتها الحضرية و طرزها المعمارية و العمرانية بتأثير القيم التي جاء بها الإسلام و التي تحولت عبر الزمن إلى تطبيقات ميدانية آنية. و لئن اختلفت الصور المادية لهذه القيم في مختلف أشكال العمران بفعل عاملي الزمن و الرقعة الجغرافية الواسعة، فإن القيم نفسها ثابتة بثبات نصوص الشريعة و مقاصدها.

ويعتمد منهج هذا البحث على عرض القيم و إيجاد الصور المادية لها. و قد صنفت هذه القيم وفق موضوعها في ثلاث مجموعات، هي القيم الربانية، والقيم الإنسانية والقيم البيئية.

تعريف القيم

تعرف القيم في اللغة بكونها مشتقة من فعل «ق ا م». و قد جاء في «لسان العرب» أن القيمة هي الاستقامة، وهي اعتدال الشيء و استواؤه. فالقوام هو العدل. كما جاء كذلك أن قوام الأمر هو نظامه و عماده. و هو ما يفسر الآية «ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قيما». (النساء - 5) بمعنى التي تقوم أموركم بها. و يقال قومت السلعة إذا قدرت قيمتها، و هو تحديد ثمن الشيء بالتقويم. و من جهة أخرى فإن القائم كل من ثبت على شيء

وتمسك به، ومنه جاء «و من أهل الكتاب أمة قائمة» (آل عمران 113) و هو المواظبة على الدين و القيام به.

و من خلال جذر الكلمة نرى أن مفهوم القيمة له معنى أصلي مادي يدل على المقابل و العوض المقدر ثمناً للشيء. لكن اللفظ انتقل من الدلالة المادية إلى الدلالة المجازية المعنوية المتعددة. فأصبح لكثير من جوانب الحياة قيمة- ليست بالضرورة مادية-، و إنما هي مهمة و ذات منفعة [3]. و يرى البعض أن مقابل مصطلح القيمة في التراث العربي الأدبي القديم هو «الخُلُق» التي عرفت بكونها حالة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال من غير حاجة إلى فكر و رويّة. و كامتداد لهذا الفهم فإن القيم تصبح مرادفة للأخلاق و الشمائل حيث إن القيم هي تقدير الفرد أو المجتمع لصفات خاصة في الأشياء أو الأحياء تجعلها محمودة أو مذمومة، و مرغوبة أو منبوذة[4].

و قد دخلت هذه الكلمة بقوة في العلوم الإنسانية منذ بداية القرن الماضي، واختلف فيمن بدأ باستعمالها اساساً. ويرى بعض الباحثين أن للفيلسوف الألماني نيتشه المتوفى سنة ١٩٠٠ أثراً كبيراً في شيوع هذا المصطلح، ذلك رغم ما تحمله فلسفته من هدم للقيم الأخلاقية والدينية [5]. و رغم قيام علم -أو نظرية على الأقل- للقيم متفرع من الفلسفة سمي بالأكسيولوجيا يبحث في ماهية القيم و حقيقتها و دلالتها، فإن الموضوع كان و لا يزال مادة خلاف عميقة في مختلف فروع العلوم الإنسانية. فالقيم هي أكثر المفاهيم غموضاً لأنه مرتبط بالفلسفة من جهة و يعبر عن أرض مشتركة بين مجموعة من العلوم و المعارف من جهة أخرى [6]. فقد اهتم بها الكثير من الباحثين في مختلف المجالات كالدين و الفلسفة و الفن و التربية و علوم الاجتماع و الاقتصاد و النفس و غيرها. ولذلك فهي من المفاهيم المراوغة التي يكتنفها الخلط والغموض بسبب اختلاف المعنى بين تخصص وآخر [7].

وتختلف القيم باختلاف الثقافات [8]. فلا يمكن فهم قيمة معيّنة إلا في إطارها الاجتماعي أو الثقافي. و لذلك يفضل عند الحديث عن القيم أن نضعها في إطار «نسق القيم» الذي تنتمي إليه و تتفاعل معه. فكل مجتمع يملك نسقا للقيم يلتزم بها. و يتسم هذا النسق بالحيوية و التفاعل بين عناصره. فعندما تنضمّ قيمة جديدة إلى ذلك النسق يتطلب الأمر ترتيباً جديداً أو إعادة توزيع مجموع القيم وفقا لأولوياتها[9].

و في الثقافة الواحدة تعتبر القيم إحدى العناصر الخفية المكونة لها.

فالثقافة كل معقد مكون من عدة طبقات متفاوتة من الأنظمة، و هي: العقائدية، و القيمية، و الأعراف و المقاييس، أي ما يكافئ و ما يعاقب عليه، و ما ينبغي و ما لا ينبغي، ثم أنماط السلوك المشاهد، مثل طريقة القيام بعمل ما، أو سلوك معين تجاه قضية ما. و في كل هذا تبدو القيم في موقع متوسط. فهي متأثرة بالنسق المفاهيمية الأكثر عمقاً منها، وبالتحديد العقائد، و هي بدورها تؤثر في نسق أسفل منها إلى أن تصل إلى السلوك المشاهد للفرد و الجماعة. فهي بمعنى آخر تستقي وجودها من المعتقد والإيديولوجيا والسياسة وتتصل مباشرة بعالم الأداء والإبداع. ويكون العمران بالتالي التجسيد المباشر لها [10].

وتعرف القيم كذلك بكونها بنية مفاهيمية افتراضية تشير إلى التفضيلات التي تمتلك قوة الحفز و تؤثر في اختيار الوسائل و الطرق. وتمثل الحوافز التي هي أشبه ما يكون بالمثل العليا مصدرا للقيم، بينما تمثل القيم مصدرا للاتجاهات التي تضم التفضيلات و الاستعدادات للعمل والسلوك الميداني[11].

و كما أنه ليس للقيم تعريف مجمع عليه فكذلك ليس هناك تصنيف موحد للقيم لعسر ذلك[12]. و قد صنفها البعض بحسب أولويتها إلى التوحيد و تناسق الكون و التناغم بينه و بين الإنسان، و الخلافة في الأرض، و مقاصد الشريعة [13]. كما ذهب آخرون إلى تفصيل دقيق، حيث وضع للقيم قائمة طويلة ترتبط مباشرة بالأداء وتزيد على الخمسين، ومن أمثلتها: الإتقان و الإحسان والإخلاص والمحاسبة والتقوى و العدل والأمانة و الصبر و الاعتدال.

القيم والعمران عبر التاريخ

لقد طرحت مسألة ارتباط العمران بالقيم في التراث الإسلامي و في غيره بشكل أو بآخر [14]. لكن الدارس لهذا الإنتاج يجد في الموضوع فسحة كبيرة تتطلب بحوثاً حديثة و كثيرة لتغطيتها. و سنحاول عرض أهم المراجع الأدبية التي تطرقت إلى هذه المسألة.

ففي الأدب الغربي عرفت أوربا تطوراً مضطرداً لفكر ما عرف تعريباً بالطوباوية الذي كان يجسد أحلام المفكرين والإصلاحيين للتنظيم الأفضل للحياة المدنية وتجسيد قيم جديدة. و قد كانت هذه المشاريع تأخذ في الغالب الشكل المدينة الفاضلة التي ينعم أهلها بالسعادة و التي تصور ما ينبغي أن تكون عليه حياة البشر. وقد بدأت مسيرة الطوباوية بالمدينة الفاضلة

لأفلاطون التي تحكمها الفلسفة والحكمة. وفي عصر النهضة أخذت الطوباوية ميدانا تتجسد فيها قيم الإصلاح الديني والتسامح والإنسانية والحرية الفكرية. وقد تميز عصر التنوير بالهجوم على القيم الدينية والمطالبة بحرية العقل من قيود الفكر اللاهوتي الكنسي والسعي إلى إعادة تنظيم المجتمع في ظل قيم عقلانية جديدة جسدتها الثورة الفرنسية فيما بعد في شعار الحرية و الأخوة و المساواة. أما في القرن التاسع عشر فقد التمست الطوباوية السعادة من مبدأ الوفرة والرفاهية عن طريق إشباع الحاجات المادية المتزايدة مما أدى إلى تزايد الاستهلاك والترف الذي جاءت الثورة الصناعية (وكذلك الاستعمار) لتحقيقه. و قد انبثق عن ذلك على مستوى الفرد قيم مادية تقيس سعادة المرء بقدر ما يملك من الأشياء. ولذلك يمكن تصنيف الاتجاه الطوباوي في الأدب الغربي إلى صنفين وفق النظامين الليبرالي و الاشتراكي، حيث كان كلا منهما مصدراً لمجموعة قيم لا تزال تشكل ملامح العمران الغربي و تكون أحياناً منفصلة وأحياناً متمازجة. فقد اتجهت الطوباوية الليبرالية إلى تمجيد الحرية الفردية كأداة للوصول إلى السعادة، بينما اتجهت الطوباوية الاشتراكية إلى تمجيد الجماعة وتقييد الحرية الفردية للوصول إلى السعادة البشرية العالمية [15].

أما في الأدب الإسلامي فقد حاول الفارابي إضفاء القيم الروحية والأخلاقية والسلوكية للمدينة و صنف المدن حسب تبني سكانها لكل منها. فقد اعتبر في البدء أن هناك مدينة فاضلة تتميز بسكانها الذين يميلون إلى النظام والفضيلة والخضوع لمبدأ تقسيم العمل، ومدن غير فاضلة تتنوع بحسب غياب الفضيلة في أهلها. فمن المدن ماتكون جاهلة و أخرى فاسقة و أخرى ضالة، و منها المتبدلة التي دب الفساد في آراء أهلها[16]. و قد اعتمد الفارابي في الغالب على مذهب أستاذه أفلاطون، و لم ينجح في تأسيس نظرية إسلامية مستقلة رغم محاولته التوفيق بين العقيدة الإسلامية والمنطلقات الفلسفية الإغريقية [17]. و القول نفسه يمكن أن ينطبق على رسائل إخوان الصفا الذين أبدعوا في تصنيف الحياة المدنية و مقتضياتها لكن ذلك في الغالب كان من المنظور الفلسفي الإغريقي [18]. و أما ابن خلدون فقد اكتفى بالتنظير للعوامل الاجتماعية و السياسية و الجغرافية التي تؤثر في العمران البشري و لم يتعرض بالتفصيل للقيم التي جاء بها الإسلام في تشكيل المدينة. فلئن كان استعماله لمصطلح العمران واسعاً ومتكرراً ومبتكراً إلا أن المستقرئ لمعناه الإجمالي سيدرك أن المقصود به هو

حصر القواعد التي تخضع لها التجمعات البشرية، وليس المدينة بمفهومها الدقيق المعاصر[19]. و يمكن ذكر أبي حامد الغزالي في هذا الموضوع حيث أورد القيم الأخلاقية الإسلامية من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و ربطها بالشوارع و الأسواق و المساجد [20]. ولا أحد ينكر ما لهذا الركن من التشريع الإسلامي من أثر في منظومة القيم الإسلامية إلا أنها تبقى في رأي الباحث أداة مراقبة و صيانة و ليست مصدراً لتوليد و تجديد القيم التي تصدر من الضمير و الاقتناع.

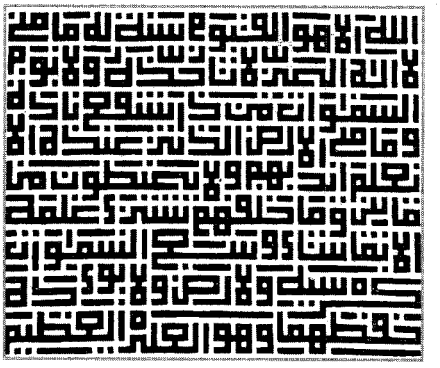
و في رأينا الذي ينبني عليه هذا البحث فإن العمران الإسلامي هو الإفراز المادي على الأرض لمجموعة القيم المتدرجة التي جاء بها الإسلام و التي تبنتها المجتمعات المسلمة عقيدة و سلوكاً باختلاف المكان و الزمان اللذان وجدت فيهما. و تفيد هذه الفرضية في الخروج من وهم البحث عن الأشكال الهندسية من خلال النصوص الشرعية التي يعتقد بعض الباحثين في وجودها تعطشاً لتجسيد المدينة الإسلامية. فليس في الإسلام نموذج تصميمي وتخطيطي مفصل، حيث لا توجد في الشريعة أحكام إلزامية تتعلق بالتخطيط و تنظيم المدن والمستوطنات البشرية[21]. أما الشيء المؤكد فهي تلك القيم التي تضبط مسألة التمدن و الحياة الجماعية التي التزم بها المجتمع الإسلامي منذ ولادته في المدينة المنورة، والتي استمرت في التأثير على مر التاريخ الحضري الإسلامي. وفي مقابل ثبات تلك القيم كانت الاستجابات المادية تختلف باختلاف المنطقة والأزمنة والأعراف.

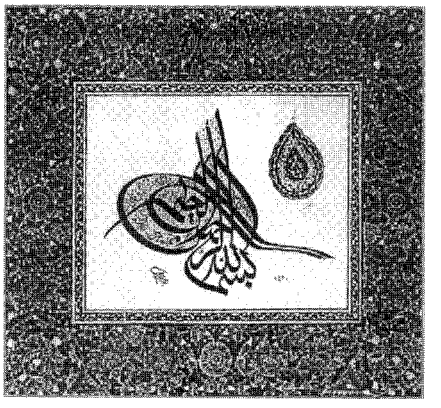
القيم والعمران الإسلامي

في ظل الاختلاف المذكور أعلاه، يكون من الأهون تصنيف القيم بحسب ما يقتضيه المجال الذي تدرس فيه. ولذلك يمكن تصنيف القيم التي جاء بها الإسلام والتي أثرت في العمران الإسلامي إلى ثلاثة أصناف، وهي بالتسلسل: القيم الربانية، والقيم الإنسانية، والقيم البيئية [22].

القيم الربانية

لقد جاء الإسلام بمنظومة عقائدية و تعبدية تضبط علاقة المسلم بخالقه وخالق الكون الذي يعيش فيه. ولهذه المنظومة بعدان سميا بمفهومي الربوبية والألوهية. فالأول يضم كل المعارف الغيبية التي يؤمن بها المسلم تسليماً، والثاني يشمل الجانبين التشريعي والتعبدي الذي يجب أن يخضع له المسلم فردا كان أم جماعة.





الشكلان ١ (أوب): تطور الخطوط والزخرفة في الفنون الإسلامية كانعكاس للاتجاه التجريدي

ومع أن تلك القيم الربانية التي جاء بها الإسلام في الغالب معنوية وباطنية تخاطب الضمير إلا أن الكثير منها نجده متجسداً في المدينة بمفهومها المادي الفيزيائي. ولذلك فسنركز هنا على إفراز هذه القيم في الجانب المادي من المدينة.

بين المعايير القسرية و المعايير الباطنية

لعل أهم تأثير للمعتقدات الإسلامية هو تربية الوازع الديني في ضمير المسلم مما يجعله أداة مراقبة في تصرفاته اليومية، خاصة المدنية [23]. فكل تصرفاته تكون خاضعة لمقياسي الترغيب و الترهيب الربانيين، لكسب الحسنات أو درء السيئات. هذا و قد جاءت نصوص طافحة توصي بالاهتمام بمصلحة المجتمع و عدم الإضرار، وتجعل من خدمة المجتمع أهم من العبادة مثل الصوم و الصلاة التطوعيين. و من ذلك إماطة الأذى عن الطريق و إيواء ابن السبيل وإرواء العطشان و مساعدة الفقير و المحتاج وعدم التبول و التبرز في الأماكن التي يجتمع فيها الناس أو التي يستظل بها المارة، مما جسده المسلمون في المدن الإسلامية بإنشاء المستشفيات و إقامة العيون ودور العجزة والمعوزين والمسافرين ونظافة الأماكن العامة وتطييبها.

وقد جاء في كتب الفقهاء أن لكل آحاد الرعية في المجتمع الإسلامي أن ينهى عن المنكر في الشوارع و الأسواق والأماكن العامة بقدر المستطاع[24]. فمن ذلك منع البناء في الطريق و إعاقة المرور، و غير ذلك. و لعل أهم ما يكون في هذا التوجيه هو الدافع الداخلي للمسلم حتى في غياب السلطة وكأن المجتمع المدني المسلم يتحرك بذاتيته، دون سلطة و لا قانون وهو مصداق الحكمة الإنجليزية التي تقول «المجتمع السعيد كأن لا وجود للقانون فيه»[25]. وقد أدرك الفكر التخطيطي والعمراني المعاصر في العشريات الأخيرة من القرن المنصرم مدى أهمية مشاركة وإسهام المواطن في عمليات التخطيط و الإدارة الحضرية و المحافظة على البيئة، وأصبحت هدفاً في كل عملية.

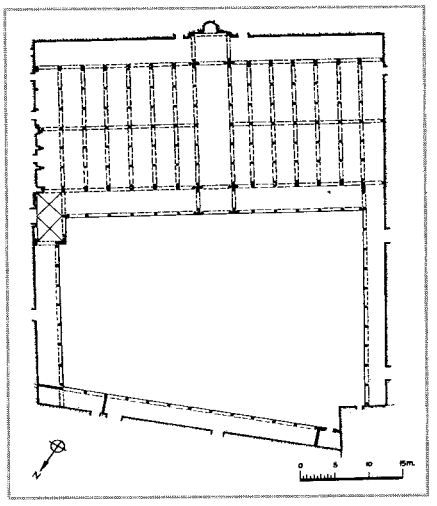
الحكم بما أنزل الله

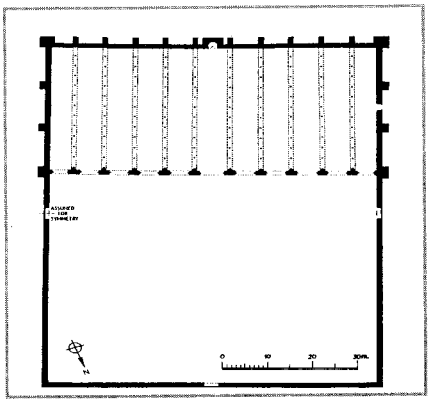
يظهر كذلك البعد الرباني في ارتباط دار الحكم و المسجد و دار العدالة في المدن الأولى مثل الكوفة و غيرها[26]. و هو ما يرمز إلى رجوع الحاكمية لله وحده، و كذلك الحكم بما أنزل الله. و في الأمثلة العكسية كان انفصال قصر الحاكم عن المسجد أثره على الحكم في دار الإسلام.

كما يظهر تأثير هذه الرابطة في الجانب الفني المعماري من حيث غياب الأشكال المجسدة [27] واللجوء إلى الزخرفة الهندسية المجردة مثل المقرنصات و الفسيفساء و الخزف، و كذلك استعمال الماء و النبات و النور و التراب والسماء والخطوط كعناصر تشكيلية (الشكلان ١) (أ وب).

و هذا التوجه يختلف جذريا مع التوجه الفني في الغرب حيث أصبح الفن يستعمل كمادة استهلاكية بصرية قاصرة.

و من أمثلة تأثير الوازع الديني على سلوك المسلم في التعمير و التمدن ما جاء عن أحد تلامذة أبي حنيفة و هو نصر بن محمد المروزي أنه كان إذا أراد أن يطيّن داره نحو السكة خدشه ثم طيّنه لئلا يأخذ شيئا من الهواء. فلو كان يضع القشرة الجديدة كل مرة فوق القشرة القديمة لازداد سمك حائطه على حساب الشارع و حينئذ يدخل في زمرة الذين توعدهم الإسلام بالعذاب [28]. و قد كان هذا الأمر كذلك سبباً في إسقاط شهادة المرء في المجالس وجرح عدالته [29]. فقد روي أن الإمام أحمد بن حنبل هجر تلميذا له بسبب أنه قام بتطيين باب داره من جهة الشارع فأخذ مقدار ظفر من أرض العامة [30].





الشكلان ٢ (أوب) مخططات لمساجد تاريخية - جامع تونس وجامع قرطبة - تبين توسع الصف الأول في الصلاة (كريسويل ص ٢٣١ - ٣٠١)

العبودية لله في الشعائر الإسلامية

التوجه إلى القبلة تتضح في الكثير من المدن التي تقع في منطقة جغرافية منحرفة على الخطين العموديين شرق غرب و جنوب شمال. و من أمثلة ذلك مسجد إصفهان. و على المعماري أن يجد الحل التصميمي المناسب لإشكالية الهندسة الحضرية و توجه القبلة.

و من العادات الجارية لدى المسلمين في بناء البيوت عدم استقبال القبلة في الغائط، و التي فيها خلاف فقهي مشهور في كونها من المندوب [31].

كذلك جاءت أحكام في تصميم المساجد لها ابعاد روحية من امثلتها توسيع الصف الأول بقدر المستطاع للإكثار من الأجر و عدم قطع الصفوف بواسطة السواري و هي كلها تعبير عن القيم العقيدية [32] (الشكلان ٢ (أوب).

و لعل أكبر رمز عمراني أصبح عرفاً على مر الزمن و في مختلف الأماكن الجغرافية هو علو المئذنة على باقي المباني. و قد أصبحت بذلك معلماً في المدينة يهتدي به الزائر (الشكل ٣).

و من جانب آخر نجد بخلاف الكتلة المتشكلة من البيوت المتشابهة زخرفة مقصودة في بناء المساجد أو على الأقل استعمال لون مخالف

شكل ٣ المئذنة في مدينة غرداية التي تعلو باقي المدينة وتقع على قمة الهضبة (بطاقة بريدية)

للمباني المحيطة ليظهر التضاد. و من أمثلة ذلك مساجد القرى و المداشر في بلاد القبائل بشمال إفريقية التي تعلو قمم الجبال.

كما نجد كذلك في المدن الإسلامية شبكة متدرجة من المساجد التي تختلف فيما بينها بحسب أهميتها من حيث هي مسجد جامع أو مصلى عيد أو مسجد للصلاة اليومية. كما توجد في الكثير من الأحيان مساجد لكل حي سكني و كذلك لكل حرفة أو صناعة.

بين الزخرف و الزهد

لعل أكبر إشكالية في الفكر الإسلامي في مجال العمران هو تأرجحه بين اتجاهين متناقضين هما الزهد والزخرف. فتاريخ الحضارة الإسلامية حافل بالزخرف و المباني الرفيعة. كما تشهد الفنون التشكيلية بتقدم المسلمين عن غيرهم من الأمم و تأسيس مدارس في مجال النقوش و النحت و الخطوط و هندسة الأشكال. و في مقابل هذا الجانب نجد نصوصاً كثيرة تدفع المسلم إلى الزهد في البناء و تذم التطاول و الإسراف فيه. و قد جاءت الآية لتذكِّر المسلم بضرورة تفضيل الله و الرسول على المساكن و التجارة و العشيرة [33]. كما جاءت الأحاديث التي تذمّ البناء فقد ذُكر في رواية أن «البناء كله وبال قلت أرأيت ما لا بد منه قال لا أجر و لا وزر»[34]. كما أنه من أشراط الساعة «أن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان»[35]. و جاء في حديث «ما أمرت بتشييد المساجد. قال ابن عباس: لتزخرفنها كما زخرفت اليهود و النصارى» [36]. كما جاء عن عمار بن أبي عمار أنه قال : «إذا رفع الرجل بناءه فوق سبعة أذرع نودي يا أفسق الفاسقين إلى أين؟»[37]. و في الجانب الميداني يروى أن النبي «غضب على رجل من الأنصار وضع قبة مشرفة على بيته. فأعرض عنه مراراً إلى أن

هدمها ذلك الرجل» [38]. و في روايات عن بيوت النبي «أن الداخل إليها يمكنه تناول سقفها بيده» [39]. و في هذا السياق نفسه ذكرت كتب السير والتاريخ الإسلامي الأول عن الصحابة أن الكثير منهم مات ولم يكن في بيته إلا الأسودين وعاء يستعمل للوضوء والأكل والتغوّط، و فراش للنوم. بل إن بعضهم قد استكثر ذلك و أخذ يبكي حين جاءه الأجل خشية أن يحاسب عنهما [40]. و قد تطور هذا المنحى في الزمن الإسلامي الأول ليصبح مصدراً لاستنباط المعايير التخطيطية و الهندسية. فقد وضع عمر بن الخطاب حدوداً لسكان الكوفة من حيث التوسع في البناء حيث أمرهم (ألا يزيد أحدهم على ثلاث غرف) وذكر للحاكم آنذاك «أن ألزموا السنة تلزمكم الدولة» [41].

و إذا اجتهدنا في تفسير تضارب هذين المنحيين في ظل التصور الإسلامي العام، فإننا نجد في الأول أن تشجيع الإسلام للزهد إنما هو ترغيب في التقرب إلى الله سبحانه، و ترهيب من نسيان عبادته و الانشغال بالمادة بالإسراف فيها. فالبناء الفاخر كثيراً ما يؤدي بصاحبه إلى الانغماس في الحياة المرفهة و ينسى بذلك العبادة. في الدرجة الثانية، فإن إطلاق العنان في البناء يؤدي إلى ظهور روح التنافس المادي بين أفراد المجتمع الذي يفكك بدوره أواصر التكافل و الترابط الاجتماعي، وينشئ الطبقية الحادة. غير أن ذلك لا يعني نهي الإسلام عن البناء و الإعمار الذي هو عين الاستخلاف في الأرض: «هو أنشأكم من الأرض و استعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربي قريب مجيب» (هود ٦١)[٤٢]. و لذلك فإن النتيجة التوافقية بين الاتجاهين هو أن مسألة الزهد هي أولاً مسألة شخصية تعود إلى قناعة الفرد و درجة إيمانه، ثم إن العمران في الإسلام يجب أن يخضع لمقاصد الدين و يكون وسيلة للعبادة. و ما دام يخدم تلك المقاصد و ينضبط بها فإنه يدخل في دائرة المباح. و للدولة حق التدخل في المسألة من الناحية التي تمس وحدة المجتمع الإسلامي و تماسكه. فلها أن تحدد سقفاً للاستهلاك بحسب مستوى معيشة المجتمع، وأن تمنع التنافس بين الأفراد، وأن تفرض نسبة من توحيد الطراز المعماري الذي يناسب المنطقة و المناخ و مواد البناء إن أمكن. و بقول آخر يمكن للدولة أن تتدخل لضبط العمران أو احترام أعراف إسلامية بواسطة معايير جمالية و استهلاكية و سلوكية لحفظ وحدة الأمة و المصلحة العامة.

و لا بد هنا أن نذكر أن الفن الإسلامي رغم بعده عن دائرة الزهد في أوج الحضارة مثلما هو في عهد العباسيين والأمويين في الأندلس، فقد كان

إلى حد ما وفياً للضوابط الإسلامية. فقد كان في الغالب يتجه إلى تطوير الخط واستعمال عناصر الطبيعة في التجميل مثل الماء و النور و النبات و التراب، و كذلك الزخارف الهندسية المجردة. و لم تكن التماثيل النادرة في التاريخ الإسلامي إلا استثناءً أو انحرافاً عن المنهج العام. و لعل التصور العام الذي يشرح ذلك هو جعل المادة سواء كان خطاً أو تشكيلاً هندسياً أو ماءً أو نباتاً وسيلة للتأمل في المادة و توجهاً للتوحيد.

القيم الإنسانية

لقد جاء الإسلام بالإضافة إلى العقائد بقيم سلوكية تضبط الحياة الخاصة بحيث لا يظلم الإنسان نفسه، و توجه الحياة الجماعية بين المسلمين للتعريف بحقوق كل فرد و واجباته تجاه مجتمعه. و هكذا فإن هناك قيم إنسانية أولاها الإسلام الكثير من الاهتمام. و من هذه؛ حرية التمتع بزينة الحياة الدنيا، و الحث على الزهد، والجوار، و القرابة، والتكافل الاجتماعي، و التكامل بين الجنسين، و منع الاختلاط. و سنحاول دراسة شكل كل قيمة من هذه القيم و تتبع أثرها على الشكل المدينة.

لقد أولى الإسلام أهمية كبيرة لمسألة القرابة مما دفع الأصوليين و الفقهاء اعتبارها من مقاصد الشريعة وكلياتها الأصولية. و قد سرى هذا الاهتمام في الكثير من تفاصيل التنظيم الاجتماعي و المدني. و من ذلك تنظيم الأحياء السكنية حسب الانتماء القبلي و وجود العائلة الواحدة في بيت واحد كبير ينتظم حول الحوش أو يتصل بعضه ببعض [43]. و قد ذكر ابن الربيع في وصيته للخليفة نصيحة مفادها أن يميز قبائل ساكنيها[44].

الجـوار

لقد جاءت النصوص المتتالية التي تحث على حسن الجوار و مراعاة حقوق الجار. ففي الآية القرآنية تصنيف للجوار إلى ثلاثة أصناف[45]:

(وَاعبُدوا اللَّه وَلا تُشرِكُواْ بِهِ شَيئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحسَنًا وَبِذِي الْقُربَى وَالْيَتَمَى وَالْمَسَكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُربى وَالجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أيمَنُكم إِن اللَّهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ مُختَالاً فَخُوراً) (النساء - 36).

فقد نشأ في الفقه الإسلامي باب يسمى بالمرفق، أو الارتفاق و هو ترافق الجيران في تبادل المصالح بينهم و الحث عن التنازل عن الحقوق بعضهم لبعض عند الحاجة [46]. ففي باب حث الجيران على الإحسان لبعضهم

البعض يوصي الرسول (ص) (بعدم منع الجار غرز خشبه في جدار الجار الملاصق) [47]. و قد حمل بعض الفقهاء ذلك على وجه الندب لإمكانية تعارضه مع حق الملكية و فتح باب التعدي و الغصب.

كما شددت النصوص التشريعية بعدم الإساءة إلى الجيران بالإطلال عليهم و الإضرار بهم بالروائح و الدخان والاهتزاز والإزعاج بمختلف الوسائل. كما ناقش فقهاء مختلف المذاهب مسألة منع حجب الريح و الشمس و الضوء برفع البناء. ففي رأي بعض فقهاء الحنفية أن الضوء من الحوائج الأصلية، التي لا يجوز منعها، بخلاف الريح والشمس التي اعتبروها من الحوائج الزائدة، و التي لا يلتفت إليها في الخصومة [48]. أما المالكية فقد قيّدوا حجب الريح والشمس والضوء بالضرورة و بشرط عدم الإضرار. قال ابن كنانة «ليس لأحد أن يمنع أحداً من رفع شيء من البنيان إذا كان إنما يرفع ذلك لحاجته ، فأما إذا رفع ذلك فأضرّ به جاره و ليس له فيه منفعة منع من ذلك. و أما الجدار فإنما يرفعه بقدر ما يحصّن به على نفسه، فإن رفع أكثر من ذلك ليضرّ به جاره من غير منفعة له في ذلك منع من ذلك الضرر» [49].

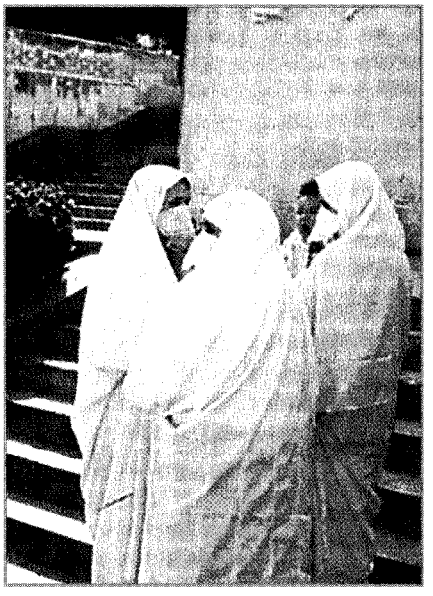
كما شرعت الشفعة في رأي الأحناف لكي يتدافع الشركاء الضرر الناشئ بينهم، و لذلك يرون أنه على الجار -باعتباره شريكاً- أن يعرضها على جيرانه و شركائه قبل بيع حصته [50]. و قد صنفوا الجيران في استحقاقهم حق الشفعة بحسب قربهم في المكان.

التفريق بين الجنسين

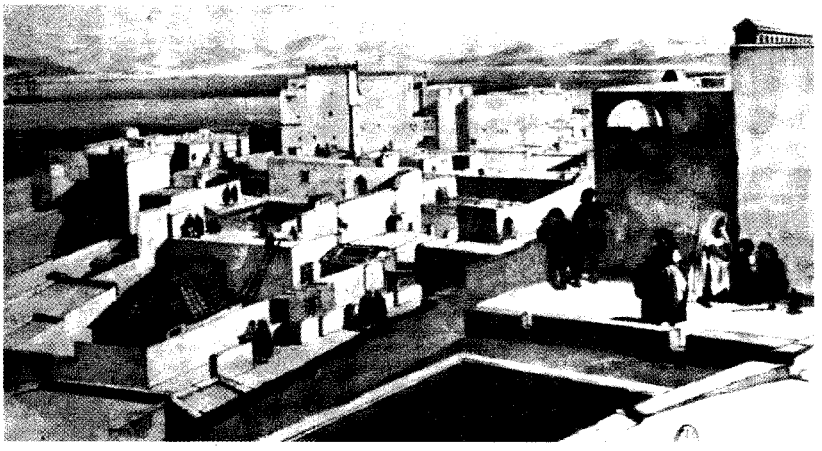
يحث الإسلام دوماً على الفضيلة و ضبط العلاقة بين الرجل و المرأة. فمع تأكيده على المساواة بين الرجل و المرأة في الواجبات و الحقوق، والجزاء الأخروي، و كذلك في علاقة التكامل بين الجنسين، فإنه قد فصل في القرآن أحكاماً في غض البصر، والدخول على البيوت، و معاملة النساء بحسب وضعهن كمحارم أم أجنبيات. و يدخل ذلك في مقصد حفظ العرض أو النسب الذي يهدف إلى تحقيق استمرار الجنس البشري والروابط الاجتماعية. و قد كان للكثير من هذه الأحكام إسقاطات مباشرة على المدينة. و من أهمها عدم انفتاح البيوت على الخارج إلا ما استثني من نوافذ صغيرة جداً أو أبواب منكسرة لا تسمح بالرؤية المباشرة من الخارج. بينما ترتكز العناصر الجمالية مثل الألوان والزخارف والنافورات في الداخل. ومن الطريف أن يشبه البيت في هذا السياق سلوك المرأة المسلمة بحسب وضعها خارج البيت أو داخله. فهي ترتدي الحجاب عند خروجها و تمتنع

عن وضع العطور و المساحيق على جسدها بغرض ستر كل ما يبدو من زينتها و عدم جلب انتباه الغير إليها، في حين يجوز لها فعل ما منع عنها داخل بيتها و بين ذويها [51]. (الشكلان ٤ أوب) كما توضع مجالس الرجال و الضيوف في البيوت عند المدخل و في مكان لا يسمح بالاطلاع على داخل البيوت وهي حل لمعادلة حرجة تتمثل في حسن الضيافة من جهة و في حفظ عرض البيت من الأجنبي من جهة أخرى. و قد تجسد هذا التوزيع في العهد العثماني في تقسيم البيوت إلى منطقتين منفصلتين إحداهما سميت «السلاملك»، و هي منطقة استقبال الرجال و الثانية هي «الحراملك» و هي منطقة النساء (٥٢).

و من آثار هذه القيمة كذلك نشأة أعراف في كيفية استعمال السطوح التي غالباً ما تلجأ إليها العائلة خاصة في المناطق الحارة للنوم، و في المناطق الباردة للتشميس و تجفيف الخضار و نشر الثياب. و ذلك يؤدي إما إلى وضع ستارة عالية بقدر قامة الشخص، أو أن يمنع الرجال من الصعود إلى السطوح، فيكونا بذلك مكان خاصا بالنساء (الشكل ٥). و تذكر بعض الروايات أنه يمكن للمرأة في مدينة زنجبار بالقرن الإفريقي الشرقي أن تزور كل المدينة من خلال الممرات الموجودة على السطوح دون الحاجة إلى النزول إلى الشوارع لمزاحمة الرجال. و في مقياس معماري أقل فإن تصميم المساجد يقوم كذلك على التفريق بين مكاني النساء و الرجال في قاعة الصلاة حيث توضع عادة السدة ويكون مدخلها من خلف المسجد بعيدا عن



الشكلان ٤ (أ وب) المرأة والعمارة والعلاقة الجدلية بينهما. فانفتاح البيت بقصبة الجزائر على الداخل وبساطتة من الخارج يعكس سلوك المرأة ولباسها.



الشكل ٥ منظر لسطوح البيوت التي تستعملها النساء في مدينة القصبه بالجزائر (المكتبة الوطنية الجزائرية)

مدخل الرجال. أما في المباني الأخرى، مثل الحمامات التي اشتهرت في الأندلس و في بلاد شمال إفريقيا فإن مسألة الفصل بين الجنسين كانت تحل بالتوقيت حيث كان الصباح -و لا يزال في بعض المناطق- للنساء و المساء للرجال. أما في البيوت فإن تفريق الجنسين يمتد إلى مكان النوم، حيث يفرض الإسلام عدم السماح للأخوة بالنوم مع الأخوات عند سنّ

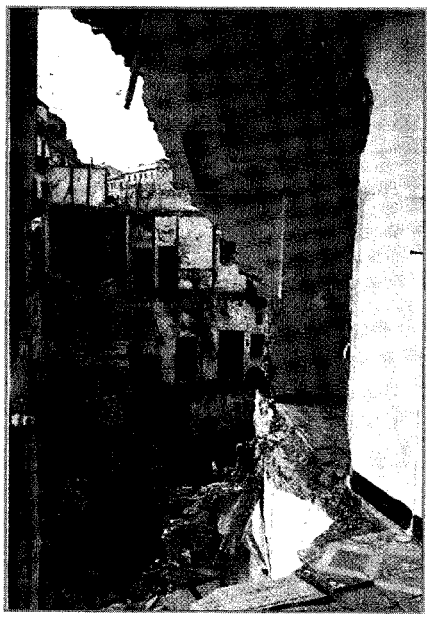
نسخة تخصص
نقد الأصول

معيّن، وهو ما يؤدي حتما إلى تخصيص غرف لكل من الجنسين [53].

كما يمكن أن نجد لمسألة الاستئذان في الدخول للبيوت للغرباء و ما بين أفراد العائلة الواحدة داخل البيت أثاراً فراغية معمارية. و من ذلك انكسار المداخل و عدم تقابلها في الشارع الواحد، و الأمر باستئذان الأبناء في أوقات معينة للدخول على آبائهم.

التكافل الاجتماعي أو مفهوم الأمة

تصوّر الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية تراحم المؤمنين و ترابطهم فيما بينهم بالبنيان المرصوص الذي يشد بعضه بعضا. و لذلك فإن تداخل البناء و تماسكه جزء من الأدب العمراني الإسلامي[54]. و من الطريف في المدن القديمة التي تتداعى حالياً بسبب قلة الرعاية و الصيانة أنها عندما تنهار الدار الواحدة فإن الدور الأخرى المحيطة بها و الملاصقة لها تبدأ هي الأخرى بالتآكل و الانهيار التدريجي، و ذلك بفعل الاشتراك في الحوائط والسقوف والأسس (الشكل ٦). و قد تكون توصية الرسول (ص) للمؤمنين بتقديم المعونات بعضهم لبعض مثل السماح للجار بغرز خشبه و الاشتراك في الجدران، هي العامل الأساسي في نشأة هذا التلاحم بين المباني الذي يغلب طابعه المدن القديمة من المحيط إلى الخليج.



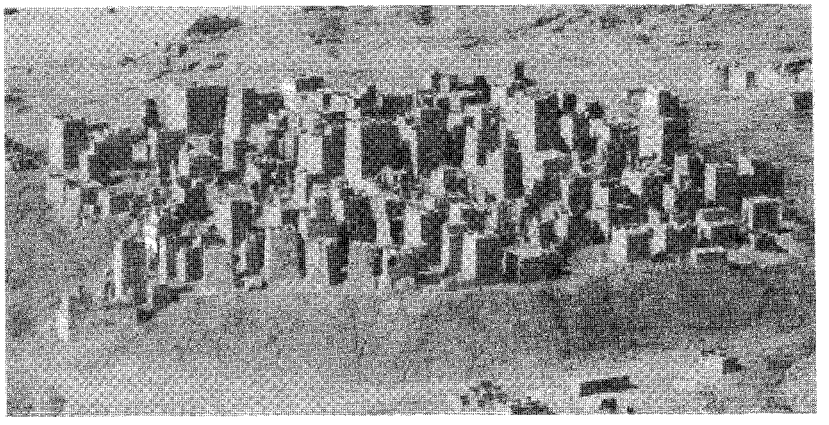
الشكل ٦ تداعي المباني المتلاصقة جملة بسبب تماسكها (مؤسسة رياض الفتح - الجزائر)

وتمثل مؤسسات الوقف التي كانت العمود الفقري في إدارة المرافق والخدمات في المدن الإسلامية القديمة مثل المستشفيات و المساجد والمدارس والحصون والقلاع وغيرها مثالا آخر للتكافل الاجتماعي بالمدن الإسلامية. والوقف عبارة عن تنازل الشخص بنيّة التعبد عن ملكيته لمصلحة الأمة أو جماعة معيّنة، حيث تعود غلة ذلك العقار بعدها للمستفيدين المعنيين. ويقسم في الغالب إلى نوعين الوقف الخيري المقصود به عامة أفراد الأمة، والوقف الأهلي، الذي يختص الواقف به أفراد أسرته. وقد جرت العادة أواخر العهد العثماني أن يوقف المالك عقارا على أهله، وعند انتهاء سلالته يعود إلى مؤسسة عامة مثل الجامع الأعظم أو الحرمين الشريفين أو الفقراء و اليتامى أو المدارس [55]. و قد وصل الحد في بعض المدن القديمة مثل الجزائر و القاهرة أن يكون نصفها أو ثلثها وقفاً.

و نجد روح الانتماء كذلك تتجسد في التسليم بتسبيق المصلحة الجماعية على المصلحة الفردية من خلال مبدأ نزع الملكية للمصلحة العامة أو مبدأ الاستملاك. و قد كانت أولى عمليات الاستملاك تلك التي قام بها عمر بن الخطاب لتوسيع المسجد النبوي، و قد حدثت حادثة طريفة مع ابن عباس

التي تنازل فيها ابن عباس طواعية عن حقه دون مقابل بعد أن أثبت لعمر ابن الخطاب عدم شرعية النزع قهرا[56].

و يرى بعض الباحثين الاجتماعيين و الأنثروبولوجيين كذلك أن الوحدة الثقافية لمجتمع معين كثيراً ما تأخذ طريقها في العمران لتترجم من خلال تجانس النمط السكني و الواجهات و اللون المستعمل و الطراز المشترك[57]. و يظهر ذلك في المدن الإسلامية القديمة حيث تشترك البيوت في



الشكل ٧ مدينة مارب: الاشتراك في الطراز المعماري الحضري (جورج ميتشل ص ١٨٠)

الطراز المعماري لكنها في المقابل تكون منفردة في تفاصيلها و سعتها بحسب خصوصية كل فرد. و في السنّة النبوية أن الرسول(ص) غضب على أحد سكان المدينة الذي وضع على بيته قبة ترى من الخارج، و لم يسمح بالسلام عليه إلى أن هدمت تلك القبة[58]. و في رأي الباحث أنه يمكن ترجمة هذا النص إلى قانون يهدف إلى المحافظة على الطراز الواحد المشهور في المدينة، وذلك منعا للشذوذ المعماري والخروج على الأعراف، ومنعاً للمفاخرة والتنافس المادي (الشكل ٧).

وخلافاً للتنظيم المدني الغربي سواء الحالي أو القديم الذي يعتمد على التوزيع الطبقي، فإن المدن الإسلامية ليس فيها أحياء للفقراء و أخرى للأغنياء. ففي الكثير من الأحيان نجد البيت الصغير بجنب البيت الكبير ولا يعرف الاختلاف بينهم إلا من خلال سعة الأحواش و أحياناً زخرفة المدخل. والسر في ذلك أن كل حي سكني ينتظم بحسب انتمائه العائلي بعلاقات الدم أو النسب أو القرابة. و ينجم عن ذلك أن فقراء الحي الواحد تكون إعالتهم و كفالتهم على أغنيائهم. و تتجلى هذه العلاقة التي تتحول إلى مسؤولية جماعية على حركات الأفراد من خلال حكم الدية التي تتوزع على جميع أفراد القبيلة أو العائلة مثلا.

الحـرية الفردية وحق الاختلاف

قد يقع التباس في الفكر الإسلامي حول تغلب النزعة الجماعية على

الحياة المدنية. لكن المتفحص في النصوص المرجعية و كذلك في الجانب المادي للحياة المدنية سيجد أن هناك مساحة مهمة للحياة الفردية الخاصة و هو ما يسمى في الأدب المعاصر بحق الاختلاف والخصوصية. فعلى مستوى العقيدة يفسح الإسلام المجال للمسلم بالتنعم بالحياة الدنيا المباحة من خلال النص القرآني[59]:

«قُل مَن حَرَّمَ زِينَةَ اللَّه ٱلتِي أَخرَجَ لِعبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ ٱلرِّزقِ قُل هِيَ لِلَّذينَ أَمنُواْ فِي ٱلحَيوَةِ الدُّنيَا خَالِصَةً يَومَ القِيَامةِ كَذَلِكَ نفصّل الآيات لقوم يعلمون».

و قد أوصى الإسلام بأخذ الزينة عند الخروج للمسجد و الحياة العامة[60]. كما جاء في الحديث: «إن الله جميل يحب الجمال»[61]. وكل هذه النصوص و المراجع توحي بسعة مساحة الحرية الفردية في التنعم و التوسع الشخصي في دائرة المباح في مقابل المتطلبات الصارمة للحياة الجماعية. و نجد ذلك متجسداً في وجود النافورات داخل الأحواش و سعة الحوش بحيث يتسع للنباتات و حتى للبساتين الغناء و لقنوات المياه مما يجعل البناء جنة فوق الأرض. و قد ضربت الحياة الفردية في الأندلس أقصى حد الترف و التوسع في المباحات.

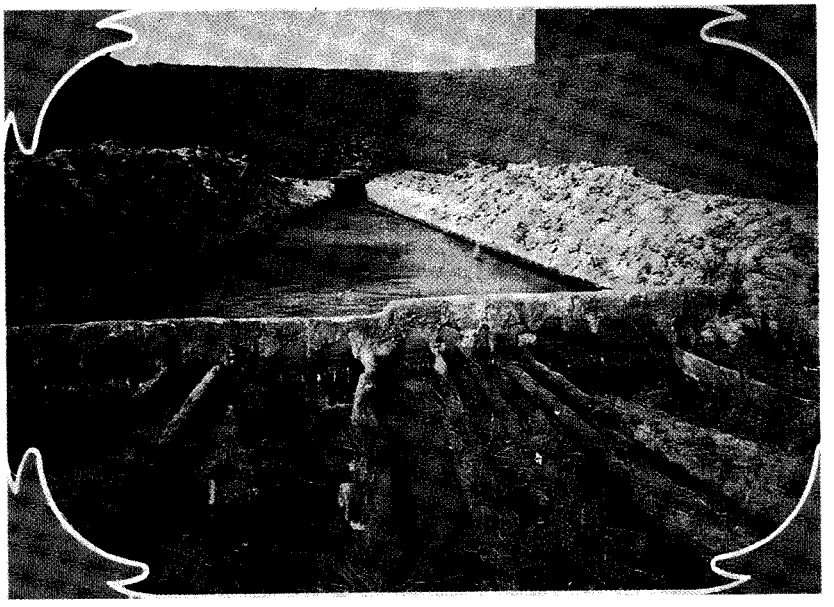
ولذلك تبقى معادلة الزهد والزخرف في حياة المسلم مسألة فردية تختلف من شخص إلى آخر بحسب اجتهاده في العبادة، ومدى قناعته الدينية. وأعتقد أن هناك مساحة محددة بين طرفي الزخرف والزهد هي مساحة المباح التي تنضبط بدرجة الوعي الديني والورع من جهة وبالمستوى المعيشي للمجتمع الإسلامي في الزمن و المكان المحددين من جهة أخرى.

القيم البيئية

يمكن اعتبار هذه القيم سلوكية، باعتبارها ترشد الإنسان إلى كيفية التعامل مع الكون والطبيعة انطلاقاً من التصور الإسلامي العام للوجود. وقد تحولت الكثير من هذه القيم إلى أعراف وتقاليد توجه أفعال المجتمع و الأفراد آنيا كما سنرى أسفله.

ويوجد في النصوص الإسلامية الكثير من الإشارات إلى ضرورة الاهتمام بالبيئة و عدم الإساءة إليها باعتبار ذلك فساداً في الأرض. وقد جاء في الأثر أنه: «إذا قامت على أحدكم القيامة و في يده فسيلة فليغرسها»[62]. و في حديث آخر: «أنه ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل

منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة»[63]. كما جاءت الأحاديث التي تحث على الاقتصاد في استعمال الماء للوضوء حيث يوصى المسلم أن يقتصد في الوضوء ولو كان على شفا نهر جار. كما جعل من الكبائر البراز في الأماكن المظللة والتي يقصدها الناس للجلوس. كما اعتبر إماطة الأذى عن الطريق من شعب الإيمان، وذلك حتى الشوكة التي تكون في الطريق[64].



الشكل ٨ تقسيم حصص الماء للرى في منطقة ادرار بالجنوب الجزائري حيث تتفاعل احكام المواريث مع معطيات البيئة فتقسم حصص الماء وفق الاحكام الشرعية(بطاقة بريدية)

وكان لهذا التوجيه أثره المباشر في نشأة القيم البيئية عند المسلمين وبالتالي تفاعل العمران الإسلامي مع البيئة و خصوصاً العناصر الرئيسية مثل الشمس و الخضرة والماء والتراب والحيوان (الشكل ٨). فقد نشأت مثلاً في المناطق الصحراوية الحارة الجافة عمارة تتجاوب مع الشمس من حيث استقبال الحرارة في الشتاء وتجنبها في الصيف. وسوف نقتصر هنا على بعض المبادئ المتجسدة في العمران والمؤسسة على بعض هذه القيم البيئية.

إحياء الأرض الموات

الإحياء باب من أبواب الخير قبل أن يكون مسألة تملك الأرض، حيث يدفع المسلمين إلى توسيع رقعة الإعمار في الأرض. و يكون الإحياء بجلب الماء لها و زرعها عندما تكون جدباً أو بإزالة الماء عليها إن كانت مغمورة، أو بإقامة البناء عليها[65].

و في المذهب المالكي قول بأن الأراضي المملوكة بإحياء أو بمجرد وضع اليد و التي أهملت و لم تستغل مدة طويلة بحيث عادت مواتاً مرة أخرى

يمكن تملكها من غير المالك الأول بإحياء جديد. فهذا الرأي و إن كان يعارض من بعض الوجوه حق الملكية فإن له كذلك جانباً إيجابياً حيث يدفع أصحاب الأرض إلى استغلالها[66].

و يمتد مبدأ الإحياء في رأي بعض الفقهاء حتى إلى داخل المدينة. ففي الكثير من الأحيان يلجأ سكان المدينة إلى استغلال المساحات العاطلة الباقية في المدينة بتمديد البناء عليها. و ينطبق ذلك على بناء الأجنحة و الرواشن التي تمتد فوق الشوارع بعد ترك المساحة الباقية للمرور. يقول في ذلك القرافي في إحدى قواعده الفقهية «إن هواء الموات موات، و هواء الوقف وقف». و يضيف «إن الأفنية هي بقية الموات الذي كان قابلاً للإحياء، منع الإحياء فيه لضرورة السلوك و ربط الدواب و غيره ذلك..»[67]. فإذا كان الشارع الذي هو نتيجة لترك الأرض بدون بناء أصله موات، ويكون حكم كل ما هو حوالي المسار من أفنية ليس لها وظيفة معينة أو هواء فوقه لا حاجة للمسلمين به للمرور حكم الموات الذي يجوز إحياؤه (الشكل ٩ و١٠).

كما ينهى الإسلام نهياً قاطعاً عن الفساد في الأرض بقطع الأشجار أو تخريب مصادر المياه حتى في وقت الحرب و في أرض العدو. و قد حزن المسلمون كثيراً عندما قاموا بقطع نخيل اليهود اعتبارا أن ذلك فسادا في الأرض و لم يزل عنهم الحزن حتى نزلت آية الاستثناء [68]:

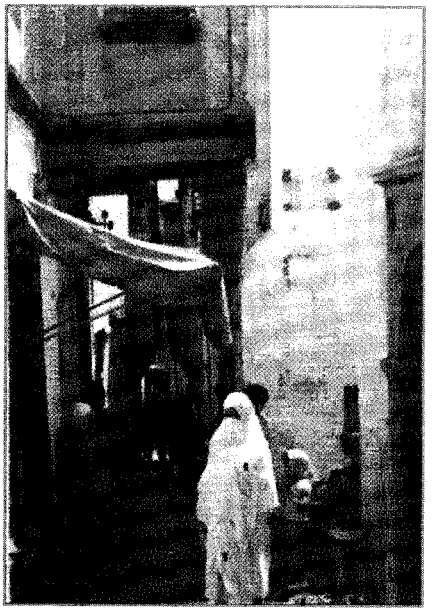
«مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً على أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الفاسِقِين».

الاقتصاد والإحسان

تعود الكثير من القيم في العمران الإسلامي إلى مبدأي الاقتصاد في الاستهلاك و الإحسان في الاستعمال. والاقتصاد يعني التصرف وفق الحاجة بعكس الإسراف و التبذير ، أما الإحسان فهو التصرف الأمثل والفعال في استعمال الأشياء، وفق الحديث النبوي «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَ وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ فَلْيُرِحْ ذَبِيحَتَه»(٦٩). و هو كذلك التصرف بمنتهى الدقة باستحضار وجود الله سبحانه و مراقبته [70].

فبالنسبة إلى الاقتصاد، يوصي الإسلام بمراعاة الحاجة في استهلاك أي عنصر من الطبيعة و عدم تجاوز الحد. و يكون عكس ذلك هو الإسراف. [71]:

«يَابَنِي آدَمَ خذوا زِينَتَكم عِندَ كُلِ مَسجِدٍ وَكُلُواْ وَاشرَبُواْ وَلاَ تُسرِفُواْ إِنَّه



الشكلان ٩/ ١٠ الجزائر: الرواشن والأجنحة نوع من إحْيَاءِ الموات

لاَ يُحِبُّ الْمُسرفِينَ»(الاعراف. 31)

و في الرسالة التي بعث بها عمر بن الخطاب إلى صاحب الكوفة مثال كذلك على ضرورة الاقتصاد حتى في استهلاك الفراغ «ابنوا و لا يزيدن أحدكم على ثلاث غرف، وألزموا السنة تلزمكم الدولة» [72].

كما يوصي الإسلام بعدم الإسراف في استعمال المياه حتى في الوضوء[73]. و نجد في التاريخ الإسلامي العمراني أمثلة رائعة في استعمال مياه الأمطار و تخزينها و استعمالها في أوقات الحر و كذلك تقسيمها تقسيما دقيقا بين المستحقين [74].

و في العمران الإسلامي كذلك آليات يمكن التأصيل لها بالعودة إلى الإحسان بمفهومه الشرعي الدقيق. فقد رغّب الإسلام في مضاعفة استعمال الأشياء و ذلك استحساناً في توظيفها. و قد جاءت الآية عن سيدنا موسى في قوله عن العصا [75]:

«قَالَ هِىَ عَصَاىَ أتوكّأ عَلَيها وَأهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِى وَلِى فِيهَا مَآرِبُ أخْرَى». (طه - ١٨)

و كثيراً ما نجد ذلك ينطبق على أثاث المنزل في البيوت القديمة، فتكون الغرفة للنوم ليلاً ثم للاستقبال نهاراً، والأكل ظهرا، وللعب الأطفال، و غير ذلك. و هذا عكس القيمة المختزلة التي أدخلها علينا الغرب في تخصيص كل غرفة بوظيفة دون الأخرى مما يجعل الغرف تستعمل جزئياً في اليوم الواحد. و من أسباب هذا الاختزال في استعمال الفراغات طريقة تصميم الأثاث الذي يكون عادة ضخماً وثقيلاً يصعب تحريكه. و لعل النموذج الياباني في التصميم المرن سواء للأثاث أو الفراغات الداخلية يستجيب أكثر لهذه المرونة والاستعمال المكثف. وقد استطاع اليابانيون تسخير التكنولوجيا الحديثة لتجسيد هذا المطلب حيث أصبح الكثير من الأثاث متحركاً يمكن طيه وإلصاقه بالحوائط، ثم استعمال الفراغات لعدة أنشطة متعددة بحسب أجزاء اليوم من ليل و نهار.

ومن باب الإحسان كذلك إكرام الطعام الباقي في الإناء وعدم تعمد ترك فتات الطعام يسقط و يداس. و من الصور المشابهة لذلك في المدن الإسلامية العتيقة ألا نجد الأراضي الضائعة، حيث يجتهد السكان في استعمال أي شبر من المساحة. و قد يمتد هذا إلى استعمال هواء الشوارع باعتباره فراغاً زائداً عن وظيفة المرور التي كانت تحدد عادة بأعلى شيء

يوضع فوق الجمل أو الدابة عند المرور. ولا يتم توسيع المدينة وهدم الأسوار لضم أراض جديدة وبناء السور الجديد إلا بعد أن تكون الأراضي داخل الأسوار القديمة قد استنفدت كلياً.

المحافظة على البيئة و مبدأ التدوير

يمكن اعتبار هذه القيم السلوكية تجاه الطبيعة بمجموعها فرعاً من مبدأي الإحسان و النهي عن الفساد في الأرض. و إن كنا نريد وصف هذا الجانب في العمران الإسلامي بلغة العصر فسيكون مقابله لا محالة مفهوم البيئة المستديمة. لقد كانت دورة استغلال الإنسان المسلم للطبيعة متوازنة و لا تتطلب إهدار طاقات جديدة دوماً و عناصر طبيعية كبيرة. و قد سبقت الإشارة إلى ذلك. كما كان هناك إعادة استعمال العنصر الواحد عدة مرات، و من ذلك استعمال روث الحيوانات في الزراعة وفي تجيير الحيطان. و استعمال قصب القمح و الشعير والذرة في تحضير الطوب المسلح واستغلال أجزاء الأشجار الميتة مثل جريد النخيل وجذوعه في التسقيف، واستغلال الظواهر الطبيعية لتوليد الطاقة مثل استعمال ملاقف الهواء.

ويذكر المقدسي أن أهل البصرة كانوا يستغلون ظاهرتي المد و الجزر في إدارة الأرحية، فكان الماء يدخل الأنهار و يسقي البساتين و يحمل السفن إلى القرى، فإذا جزر أفاد أيضا في عمل الأرحية لأنها على أفواه الأنهار فإذا خرج الماء أدارها، و يبلغ المد إلى حدود البطائح [76].

و تتبع ياقوت الحموي طريقة تسميد الأرض في البصرة فذكر أن لفضلات الإنسان قيمة، و لها فيما زعموا تجار يجمعونها فإذا كثرت جمع عليها أصحاب البساتين و وقفوا تحت الريح لتحمل إليهم نتنها فإنه كلما كانت أنتن كان ثمنها أكثر[77].!

وجدير بالذكر أن المسلمين ابتكروا طريقة الري بالتنقيط، حيث أشار ابن العوام في كتابه الفلاحة إلى وضع جرتين كبيرتين من فخار جديد عند أصل الشجرة و تملأ الجرتان بالماء العذب و أسفل كل جرة منهما ثقب وينفذ منه الماء إلى أصل الشجرة ، و كلما نقص ماء الجرتين زيدتا [78].

النظافة و القيم الجمالية

بعكس ما يتبادر إلى الذهن من تشجيع الإسلام للزهد فإن هناك الكثير من النصوص التي تولي الاهتمام بمسألة الجمال والزينة. لقد أولى

الإسلام اهتماماً بمسألتي الجمال والزينة. فقد جاء في سورة الأعراف مخاطبة المؤمنين بأخذ الزينة عند كل مسجد. هذا وإن الحديث «إن الله جميل يحب الجمال»[79]. يجعل الجمال جزءاً من عقيدة المسلم لارتباطه بصفة من صفات الله سبحانه و تعالى. و لذلك فقد أسس المسلمون الأوائل اتجاهات فنية عديدة ومميزة تجلت في تطوير الخطوط ومعالجة المساحات بالمقرنصات، و استعمال الألوان والزخرفة بالفسيفساء، وإدخال النبات والماء والضوء في المباني كعناصر تضفي الجمال على المكان وتشهد بعظمة الله وإبداعه في الخلق.

ولنا أن نتساءل هنا ما هو مفهوم الجمال عند المسلمين؟ فالجواب أن كل ما هو في الطبيعة من مخلوقات هي مبدئياً آية من آيات الله. و هي ليست في ذاتها جميلة و لكنها بما توصل إليه من توحيد و عبادة لله ثم التمتع بنعم الله المباحة. و بعبارة أخرى فإن الفن و الجمال ليسا هدفاً في حد ذاتهما ولكنهما وسيلة للوصول إلى الحقيقة الإلهية والعبودية له. و لذلك فإن منظر الرجل المشرك أو المرأة الكافرة مهما كان مثيراً فإنه في معايير الإسلام الأخلاقية والتعبدية دنيء لأن جماله الذاتي لا يؤدي تلك الوظيفة الأساسية بل يناقضها [80].:

«وَلا تَنكِحُوا المُشرِكَاتِ حَتَّى يُؤمِنَّ وَلأمَةٌ مُّؤمِنَةٌ خَيرٌ مِّن مشركةٍ وَلَو أعجَبَتكُم وَلاَ تُنكِحُوا المشرِكينَ حَتَّى يُؤمنواْ وَلعبْدٌ مُّؤمِنٌ خَيرٌ من مُّشرِكٍ وَلَو أعجبكم أُولئك يَدعُونَ إلى النّارِ وَاللَّهُ يَدعُو إلى الجنةِ وَٱلمغفرة بِاذْنه ويُبيَنُ أياته لِلنَّاسِ لَعَلَّهُم يَتَذَكَّرُونَ» (البقرة - 221)

ولأهمية الطهارة الروحية و الحسية عند المسلمين فقد أصبحت كذلك قيمة جمالية، حيث يعتبر كل ما هو طاهر جميل. فقد جاءت أحاديث تعتبر الطهارة شطر الإيمان، و تأمر المسلمين أن ينظفوا مساجدهم و يطيبوا أفنية بيوتهم ولا يكونوا كاليهود [81].

كما جاءت روايات كثيرة عن رسول الله في الألوان و الطيب [82]. و من العادات التي انتشرت عند المسلمين استعمال البخور في نشر الطيب في أرجاء البيوت وفي المساجد و غيرها من الأماكن العامة.

المدينة في غياب القيم

شهدت الكثير إن لم نقل أغلب المجتمعات العربية و الإسلامية منذ القرن الماضي تحولاً جذرياً في منظومة قيمها. و بغض النظر عن العوامل المتعددة لهذا التحول فإنه قد مسّ مختلف ميادين الحياة المدنية والفردية، حيث أزيحت الكثير من القيم الإسلامية و استبدلت بقيم عصرية. و في اعتقاد الباحث أن موضوع استقصاء هذه التحولات ثم البحث عن صورها المجسدة في المدنية المعاصرة هو بحث مستقل بذاته. و لذلك فإن هدف هذا الباب هو عرض صورة إجمالية لغياب تلك القيم، في ضوء المحاور المذكورة أعلاه، و أثرها المادي في العمران، و ذلك لتأكيد صحة فرضية الموضوع من جهة و فتح أفق بحث جديد من جهة أخرى.

فقد استبعدت القيم الربانية و الدين عموماً من الحياة المدنية و اعتبرت مسألة شخصية. و كان ذلك بمثابة سدٍّ لمصدر القيم التي كانت تحرك الضمير بعيداً عن السلطة الخارجية. و قد حلت محلها قيم قسرية أنشأتها الدولة المركزية الممثِّلة - نظريا- للمصلحة العامة. و هكذا فقد أصبحت المدينة العصرية تحت تصرف الدولة في التخطيط و الإدارة مما زاد في مسؤولياتها، و أنشأ في المقابل نوعاً من التواكل و اللامبالاة لدى الفرد و تقلص التفاعل مع محيطه إلى داخل بيته على أحسن حال كون الخارج يخضع كلياً للقوانين التي تضعها الدولة. و من أمثلة تأثير غياب الوازع الديني في المدينة نشأة ظاهرة التخريب للممتلكات العامة. و قد كتبت الكثير من الأبحاث عن هذه الظاهرة التي سمّيت بالوندالية[83]. و قد اعتبر بعض الباحثين أن الإجرام في بعض المدن الأمريكية مصدره قلة الأمن الاجتماعي الذي هو نتيجة عدم اكتراث أفراد المجتمع بما يجري خارج نافذة البيت باعتباره مسؤولية الدولة [84].

و في غياب التوازن بين الزهد والزخرف نجد أن غالبية سكان المدينة يتجهون نحو التنافس في أشكال الواجهات و المواد المستعملة، وقد أصبحت المدينة بذلك مسرحاً للطرز المتنافرة والمختلفة التي لا يجمعها أي رابط أو عرف.

كما نجد في العمران العصري تجسيداً مباشراً لغياب أو ضعف قيم القرابة والجوار والتكافل الاجتماعي والتفريق بين الجنسين. فقد حل محلها قيم مبنية على أساس تمجيد الطبقية و الاستقلالية الفردية المبني على أساس الحرية و المصلحة الفردية من ناحية أخرى. و قد تجسد ذلك

في إعادة تنظيم المدينة إلى أحياء سكنية ومناطق بحسب الدخل الفردي والمكانة، وانتشار نزعة التكسب والتنافس مع الغير في البناء، و الميول إلى البناء الفردي المنفصل عن الجماعة نمطاً وموقعاً.

كما كان لإهمال الخصوصية والحرمة والاختلاط أثره على أنماط الأبنية السكنية حيث تغلب عليها الطابع المفتوح للخارج. و بسبب تعارضها مع المتطلبات الاجتماعية تشهد هذه المباني ردود فعل سلبية تتمثل في تغيير الواجهات بتغطية الشرفات بمواد مختلفة أو بإهمال استعمالها لإطلالها على الخارج أو بإحاطة البيت بسور أرفع من ارتفاع البيت نفسه.

أما بخصوص البيئة فإن فقدان المجتمع للقيم البيئية أدى إلى بروز مظاهر حضرية سلبية متعددة، ومن أهمها الإهدار المستمر للطاقات والموارد الطبيعية مثل الماء و الهواء والتراب والنبات. كما انتشرت ظاهرة إلقاء القمامة في الخارج باعتبار وجود عمال البلدية. وفي الجانب الاستهلاكي أصبح الضابط الرئيس فيها هو قدرة الشخص المادية وحدود متعته الشخصية القصوى، ولم يعد للحاجة بالمفهوم الديني -عدم الإسراف- مكانة في السلوك الفردي. و نظراً للوفرة في بعض البلدان ذات الدخل المرتفع فإن مسألة التدوير و إعادة استعمال المواد لا يعار لها أي اهتمام يذكر. ورغم المجهودات الضخمة التي تبذل حالياً في البلدان المتقدمة لدفع هذه الصناعة الجديدة -التدوير- بسبب الكميات الهائلة من النفايات التي تصدر من المدن فإنها في المقابل ترزح تحت ثقل المنهج الاستهلاكي الهائل الذي تنتهجه المجتمعات المعاصرة. و لعل الأمواج الهائلة من الإعلانات الدعائية للسلع عبر التلفزيون ووسائل الإعلام التي تقوم بها الشركات المنتجة على سبيل الربحية هي إحدى منابع التردي البيئي. فالمجتمعات سواء المتقدمة أو المتأخرة أصبحت أوعية للاستهلاك المطلق دون مراعاة لمصادر الطبيعة، أو حتى القدرات البيولوجية للإنسان.

الخـــلاصة

يعكس العمران الإسلامي القيم الروحية والسلوكية التي وضعها الإسلام لتنظيم الحياة المدنية الجماعية والفردية للمجتمع. وقد اهتممنا في هذا البحث برصد أهم تلك القيم ثم تتبع أثرها المباشر في الشكل المدينة. و يمكن اختصار هذه القيم في ثلاث كليات: الكلية الربانية، والكلية الإنسانية، والكلية البيئية.

فأهم ما جاء به الإسلام على غرار الأديان السماوية الأخرى هو ضبط علاقة الإنسان بربه عن طريق العقائد والتعبدات. فقد تجسدت الكلية الأولى من خلال المعايير الضميرية والتسليم للحكم بما أنزل الله و إقامة الشعائر التعبدية سواء الجسدية أو الروحية. ولذلك فقد كانت تصرفات الأفراد والجماعات تخضع للوازع الضميري في الغالب قبل أن يتدخل عامل السلطة الخارجية المتمثل آنذاك في السلطة والقضاء والمراقبة الخارجية أو الحسبة. وكانت لكل من هذه القيم صور مادية واضحة في المدن الإسلامية. و من أهم تلك الصور وضع المعايير الضميرية للإنسان في سلوكه الحضري سواء الخاص، على مستوى سكنه، أو العام، على مستوى الشارع والسوق وأماكن التجمعات العامة، و مراعاة الشعائر التعبدية بإقامة أماكن العبادة، و توجهها إلى القبلة، و اختيار الموقع المركزي المناسب لها.

وتشمل الكلية الثانية كلاً من قيم القرابة والجوار والتكافل الاجتماعي والحرية الفردية والتفرقة بين الجنسين. وقد أخذت هذه القيم مكانتها في الكثير من مظاهر التمدن الإسلامي و عمارته مثل أنماط السكن المنفتح إلى الداخل وحجم المباني المناسب لحجم العائلة الكبيرة، وتنظيم الفراغات الحضرية والبيتية ومعالجة الواجهات وتلاصق المباني وغير ذلك من الميزات العمرانية والمعمارية.

كما كان لمراعاة الإسلام للجانب البيئي أثره المباشر على الشكل المدينة، تمثل في اتساع رقعة العمران بواسطة آليات الإحياء وترشيد الاستهلاك بحسب الحاجة، وكذلك نظافة المحيط وإضفاء القيم الجمالية عليه والمحافظة على البيئة . وبرصد هذه المميزات يمكن القول أن المحافظة على الطبيعة وتوجيه النشاط البشري وفق متطلبات البيئة المستدامة بالمفهوم العصري كانت إحدى إفرازات العمران الإسلامي.

وما نخلص إليه أنه لكي نرفع من نوعية المحيط الحضري في مدننا المعاصرة يجب مراجعة المنظومة العمرانية الحالية، وإدراج مجموع القيم المذكورة، فلا يمكن بحال تحسين نوعية محيطنا دون الاعتماد على الحوافز الداخلية للأفراد و المجتمع التي تغذّي هذه القيم.

هوامش الفصل الثاني

(1) أنظر دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية عبد الجبار، ناجي. و كذلك جميل أكبر «هل هناك مدينة إسلامية؟« أكبر جميل. و كذلك أندري ريمون:
Raymond A Orientalist Myths and Recent Views slamic City, Arab City: p3-19. .

(2) عرض الأستاذ خليل إنالسيك أثر العقيدة الإسلامية في تكوين و تحويل مدينة إسطنبول لكنه لم يعرض أثر القيم الإسلامية بالتفصيل و إنما اكتفى بعرض المؤسسات الرئيسية مثل القضاء و الحسبة و الأوقاف. انظر :
Halil Inalcik (1990) Istanbul : An Islamic City p1-23.

(3) القيم بين الخصوصية و العمومية الأسد، ناصر الدين مؤتمر الثقافة و العلم. جامعة االسلطان قابوس، مسقط ٢١ - ٢٣ اكتوبر ٢٠٠١ ض ١ - ١٠

(4) المصدر السابق ص ٥.

(5) القيم في الإسلام رسلان، صلاح الدين ص ٧. القيم و العادات الاجتماعية دياب، فوزية ، ص ١٥.

(6) القيم و العادات الاجتماعية دياب، فوزية ص ١٨. مقداد محمد القيم الثقافية و دورها في نقل التكنولجيا. مؤتمر «الثقافة و العلم»، ص٥.

(7) القيم في عصر المعلومات» باشا، أحمد فؤاد مؤتمر «الثقافة و العلم» ص ١.

(8) الموسوعة البريطانية على القرص المدمج، طبعة ١٩٩٩.

(9) «القيم في عصر المعلومات» باشا، أحمد فؤاد ص ١.

(10) عن ارتباط القيم بعالم الإبداع و الأداء أنظر الدين و القيم عرسان، علي مؤتمر «الثقافة و العلم» ص ١.

(11) «نحو مدخل إسلامي لمعالجة صراع القيم في الحياة التنظيمية» عطاري، عارف مؤتمر «الثقافة و العلم» ص ٣-٦.

(12) عن صعوبة التصنيف انظر القيم و العادات الاجتماعية دياب، فوزية ص ٧٣-٩٠.

(13) نفس المصدر ص ١٢.

(14) المدينة الفاضلة عبر التاريخ برنيري، ماريا لويزا ص ٢٩-٢٥٧.

(15) لقد قمنا في هذه الفقرة بانتقاء مقتطفات من كتاب المدينة الفاضلة عبر التاريخ، برنيري، ماريا لويزا ص ٢٩-٢٥٧.

(16) المدينة القاضلة الفارابي، أبو نصر ص ١٠-٥٥.

(17) أنظر التراث الجغرافي الإسلامي محمدين، محمد محمود ص ٣٠٧.

(18) مجموعة رسائل إخوان الصفا إخوان الصفا و خلان الوفا ج١/ص٢٥-٦٥.

(19) المقدمة: كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد ١ /٦-٤١ الطبعة الخامسة، دار القلم، بيروت، ١٩٨٥م، و قد ناقشت هذه المسألة أثناء تحقيقي لمخطوط رياض القاسمين أو فقه العمران الإسلامي القاضي كامي أفندي الإدرنوي (١٦٤٩-١٧٢٣) ص ٩ - ١٠ .

(20) إحياء علوم الدين الغزالي، أبو حامد ص ٣٣٠-٣٣، طبعة دار إحياء الكتب العربية، مصر، د.ت.

(21) هذا و لا ننكر أن هناك نصوص قرآنية و سنية تتعلق بالعمران، مثلما سنذكره بعد قليل .

(22) للأمانة العلمية فقد سمعت هذا التقسيم من خلال حصة في المذياع لإحدى القنوات العربية في الخليج و لست أذكر صاحبها بالضبط و لا اسم البرنامج.

(32) سبق لي أن ناقشت مسألة الفرق بين المعيارين في مقالة علمية «أزمة محيط أم أزمة سلطة؟ قراءة جديدة في أزمة العمران العصري» ص ١-٢١.

(24) أنظر الموضوع بالتفصيل في رياض القاسمين أو فقه العمران الإسلامي ص ٢١٦.

(25) Stoljar S. (1980) Moral and Legal Reasoning p95.

(26) عن تركيبة المدن الإسلامية عموما انظر دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية ناجي، عبد الجبار. و عن نشأة مدينة الكوفة أنظر الكوفة نشأة المدينة العربية الإسلامية جعيط، هشام. أما عن دار العدالة فانظر مقالة:
Rabbat N. (1995) The Ideological Significance of the Dar Al Adl in the Medieval Islamic Orient p. 3-28.

(27) نستثني هنا بعض الآثار التي وجدت في قصور بني أمية من تماثيل لنساء عاريات في الحمامات و التي يعتبرها البعض خطأ جزءا من التراث الإسلامي.

(28) «من أخذ شبرا من الأرض ظلما فإنه يطوّقه يوم القيامة من سبع أرضين» صحيح البخاري الحديث رقم ١٣٣٨ من كتاب بدء الخلق. صحيح مسلم الحديث رقم ٣٠٢٠ من كتاب المساقاة. سنن الترمذي الحديث رقم ١٣٣٨ من كتاب الديات.

(29) انظر كذلك في باب موانع قبول الشهادة في تبصرة الحكام في أصول الأقضية و مناهج الأحكام إبن فرحون، برهان الدين محمد، المالكي، ١/١٧٤.

(30) نصاب الاحتساب السنامي، عمر بن محمد بن عوض (ت٧٣٤) تحقيق موئل يوسف عز الدين، ص٢٠٩. و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد ج٣٠/ص١٠. و الروايتان نقلتا عن عمارة الأرض في الإسلام أكبر، جميل ص ٢٥٨.

(31) الحديث: «إذا أتيتم الخلاء فلا تستقبلوا لقبلة بغائط و لا بول و لا تستدبروها ، و لكن شرقوا أو غربوا» رواه الشيخان، و نحوه في الموطأ. هذا و يعتبر فقهاء المذهب المالكي هذا الحكم قاصرا على الفلاة، و لا ينطبق على من بداخل البناء لوجود الحائط الذي يحول باتجاه القبلة. و يستدلون بحديث عن عبد الله بن عمر في الصحيحين أيضا يقول فيه «رقيت يوما على بيت حفصة فرأيت النبي ص يقضي حاجته مستقبل الشام ، مستدبر الكعبة». أنظر المسألة كذلك في تبيين المسالك الشنقيطي، محمد الشيباني ج١/ص١٧٤.

(32) الحديث «لو يعلم الناس ما في النداء و الصف الأول ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا...» موطأ الإمام مالك الحديث رقم ١٣٦ كتاب النداء إلى الصلاة. صحيح البخاري الحديث رقم ٥٨٠ كتاب الآذان. صحيح مسلم الحديث رقم ٦٦١ كتاب الصلاة. أما عن النهي عن الصلاة بين السواري فانظر سنن الترمذي الحديث ٢١٢ كتاب الصلاة.

(33) سورة التوبة، آية ٢٤.

(34) سنن الترمذي الحديث رقم ٢٤٠٤ كتاب صفة القيامة.

(35) صحيح مسلم الحديث رقم ٩ و رقم ١١ كتاب الإيمان. سنن الترمذي الحديث ٢٥٣٥ كتاب الإيمان. سنن النسائي الحديث ٤٩٠٩ كتاب الإيمان و شرائعه. سنن أبي داود الحديث ٤٠٧٥ كتاب السنة.

(36) سنن أبي داود الحديث رقم ٣٧٨ كتاب الصلاة.

(37) فتح الباري شرح صحيح البخاري ٩٢/١١ نقلا عن البناء و أحكامه في الفقه الإسلامي الفائز ، إبراهيم محمد ص٢٤٤ .

(38) سنن أبي داود ج٤/ص٣٦٠ الحديث رقم ٥٢٣٧ عن أنس بن مالك أن رسول الله خرج فرأى قبة مشرفة فقال ما هذه قال له أصحابه هذه لفلان رجل من الأنصار قال فسكت و حملها في نفسه حتى إذا جاء صاحبها رسول الله يسلم عليه في الناس أعرض عنه مرارا حتى عرف الرجل الغضب فيه و الإعراض عنه فشكا ذلك إلى أصحابه فقال و الله إني لأنكر رسول الله قالوا خرج فرأى قبتك قال فرجع الرجل إلى قبته فهدمها حتى سواها بالأرض فخرج رسول الله صلى الله عليه و سلم ذات يوم فلم يرها قال ما فعلت القبلة قالوا شكا إلينا صاحبها إعراضك عنه فأخبرناه فهدمها فقال أما إن كل بناء وبال على صاحبه إلا ما لا إلا ما لا يعني ما لا بد منه» و كذلك في مسند أبي يعلى ج٧/ص٣٠٨ الحديث رقم ٤٣٤٧، تهذيب الكمال ج٣٣/ص٤٣٩ الحديث رقم ٧٤٥٣.

(39) جامع العلوم و الحكم ابن رجب البغدادي الحنبلي، طبعة دار المعرفة، بيروت، ٤٢/١.

(40) يزخر التراث الأدبي الإسلامي بكتب الزهد و أحوال الزهاد. و من ذلك كتاب الترغيب و الترهيب للمنذري، و كتاب الزهد لأحمد بن حنبل، و كتاب النظم الفائق في الزهد و الرقائق لزين الدين عمر بن أحمد الشماع (ت٩٣٦هـ). كما اشتهرت أسماء في الزهد منها عبد الله بن المبارك، و الحارث المحاسبي، و بشر المريسي، و ذي النون المصري.

(41) تاريخ الأمم و الملوك الطبري ابن جرير (ت٣١١/٩٢٣) ٣٣٠/٢-٣٣٥.

(42) في تفسير القرطبي: (.. استعمركم فيها خلقكم لعمارتها) ج٩/ص ٥٦.

(43) سبق أن ناقشت هذا الموضوع بتفصيل في مقالة منشورة بعنوان «من معالم العمران الإسلامي : قرابة النسب و قرب المكان» مجلة الأحمدية بن حموش، مصطفى العدد الثاني/١٩٩٨ ص ٣١١-٣٣٦.

(44) سلوك المالك في تدبير الممالك ابن الربيع تحقيق ناجي التكريتي ص ١٩٢.

(45) سورة النساء آية ٣٦.

(46) يوجد مخطوط قديم بعنوان «القضاء بالمرفق في المباني و نفي الضرر أو ما يعرف بكتاب الجدار لصاحبه عيسى بن موسى التطيلي المتوفى سنة ٣٨٦هـ و تحتفظ المكتبة الوطنية بالجزائر بنسخة منه.

(47) عن أبي هريرة «أن رسول الله (ص) قال : لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه في جداره ثم يقول أبو هريرة: «ما لي أراكم عنها معرضين؟ و الله لأرمين بها بين أكتافكم». وقد انقسم رأي فقهاء مختلف المذاهب إلى رأيين أحدهما يرى وجوب عدم منع الغرز أخذا بظاهر الحديث و الرأي الآخر بندب ذلك لكون حق الملكية ثابت و لا يجوز استعمال ملك الجار إلا بإذنه. أنظر المناقشة في: البناء و أحكامه في الفقه الإسلامي الفائز، إبراهيم محمد ص٤٥٩-٤٧١.

(48) عن آراء الحنفية في ذلك أنظر: رياض القاسمين ص١٦٩.

(49) الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي، محمد ص٢٤٦.

(50) يستند الأحناف في رأيهم هذا إلى حديث ا«لجار أحق بصقبه »الذي جاء في صحيح البخاري كتاب الحيل برقم ٦٤٦٥ و ٦٤٦٦. انظر المسألة بالتفصيل في رياض القاسمين ص ٢٠٢-٢١١.

(51) سبق لي أن تطرقت إلى هذا الموضوع في مقال

Ben Hamouche Mustapha The Impact of Sight Restrictions on the Maghrib Architecture in Intellectual Discourse Vol. 7/no 2, 1999, p133-154.

(52) المرجع السابق

(53) جزء من حديث طويل ... «فرقوا بينهم في المضاجع» سنن أبي داود كتاب الصلاة حديث رقم ٤١٨. أحمد حديث رقم ٦٤٠٢ كتاب سنن المكثرين. أحمد الحديث رقم ٦٤٦٧ كتاب سنن المكثرين.

(54) صحيح البخاري الحديث رقم ٤٥٩ كتاب الصلاة. صحيح مسلم الحديث رقم ٤٦٨٤ كتاب البر و الصلة. سنن النسائي الحديث رقم ١٨٧٩٨ كتاب مسند الكوفيين.

(55) لقد توسعت البحوث في دراسة الوقف كظاهرة مميزة في الحضارة الإسلامية و بالخصوص سبب تكاثره في بعض مراحل الدول. و قد فسّره بعض الباحثين -خاصة الغربيين و المستشرقين- بتفشي الظلم و نزع الملكيات. فقد كان يلجأ الملاك إلى توقيف أملاكهم على ذرياتهم ثم على جهات الخير العامة، صونا لها من سطوة الحكام. و مهما كان أثر هذا العامل صغيرا أو كبيرا فإن ذلك لا يحجب مقدار الخدمات التي قدمتها مؤسسات الوقف للمجتمعات الإسلامية. بل إن اللجوء إلى الوقف لتخليص الملكية من ظلم الحكام يمكن اعتبارها إحدى فوائد هذا النظام. عن تفصيل دور الأوقاف في إدارة المدن الإسلامية انظر ورقة المؤلف الوقف و دوره في إدارة و تخطيط المدن الإسلامية القديمة مؤتمر الوقف الإسلامي ٦-٧ ديسمبر١٩٩٧، العين، جامعة الإمارات العربية المتحدة. و عن مدينة الجزائر انظر الفصل الخامس من المدينة و السلطة في الإسلام: نموذج الجزائر في العهد العثماني بن حموش، مصطفى. و كذلك: M. Hoexter (1998) 'Endowments, Rulers and Community; Waqf al Haramayn in Ottoman Algiers' ed. Ruud P. and Weiss B. Studies in Islamic Law and Society Vol. 6 (Leiden, Boston & Koln,).

(56) أنظر الحادثة بالتفصيل في وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى السمهودي، نور الدين علي بن أحمد (ت٩١١هـ/١٥٠٦) دار إحياء التراث العربي بيروت ١٩٨٤، ٤٨٢/٢-٤٨٣ . هذا و قد نوقشت مسألة نزع الملكية بالتفصيل في البناء و أحكامه في الفقه الإسلامي الفائز، محمد ص ٥٨٦-٦٠٠ و قد ذكر صاحب الرسالة بعد عرض الآراء المختلفة أن المسألة محل اتفاق الفقهاء. و جملة ذلك أن نزع الملكية للمصلحة العامة تندرج ضمن مبدأ المصلحة العامة أولى من المصلحة الخاصة، و وجوب طاعة الإمام العادل الذي يسعى لإقامة المصلحة العامة، و التعويض العادل للمالك المتضرر من النزع و ترضيته.

(57) انظر كتاب أموس رابوبور المشهور عن الثقافة و البيت و الشكل المعماري:

Rapoport A. House, Form and Culture N.J. Prentice Hall, 1969.

(58) سبق تخريج هذا الحديث.

(59) سورة الأعراف آية ٣٢.

(60) سورة الأعراف، آية ٣١

(61) صحيح مسلم الحديث رقم ١٣١ كتاب الإيمان. مسند الإمام أحمد الأحاديث رقم ٣٦٠٠ و ١٦٥٧٥ و ١٦٧٢٩ كتاب مسند الشاميين.

(62) مسند الإمام أحمد الحديث رقم ١٢٤٣٥ كتاب باقي مسند المكثرين.

(63) صحيح البخاري الحديث رقم ٢١٥٢ كتاب المزارعة. صحيح مسلم الحديث رقم ٢٩٠٤ كتاب المساقاة.

(64) «مر النبي ص بسعد و هو يتوضأ فقال ما هذا السرف فقال أفي الوضوء إسراف قال نعم و إن كنت على نهر جار سنن» ابن ماجه الحديث رقم ٤١٩ كتاب الطهارة و سننها. مسند أحمد الحديث رقم ٦٧٦٨ مسند المكثرين من الصحابة. و عن التبول و البراز الحديث» «اتقوا الملاعن الثلاثة البراز في الموارد و قارعة الطريق و الظل» مسند أحمد ٢٥٨٠ كتاب مسند بني هاشم، سنن أبي داود الحديث رقم ٢٤ كتاب الطهارة، سنن ابن ماجه الحديث رقم ٣٢٣ كتاب الطهارة و سننها. و عن إماطة الأذى عن الطريق «الإيمان بضع و ستون أو بضع و سبعون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله و أدناها إماطة الأذى عن الطريق و الحياء شعبة من الإيمان» صحيح مسلم الحديث رقم ٥١ كتاب الإيمان، سنن النسائي الحديث رقم ٤٩١٨ كتاب الإيمان و شرائعه.

(65) انظر بالتفصيل الباب الخامس عشر من الأحكام السلطانية الماوردي، أبو الحسن (٤٥٠هـ) ص١٩٨-٢٠٥. و كذلك البناء و أحكامه في الفقه الإسلامي الفائز، إبراهيم محمد ص٦١٧-٦٢٤. و عن آليات إحياء الأرض الموات انظر عمارة الأرض في الإسلام أكبر، جميل ص ٥٥-٦٢.

(66) أنظر المسألة كذلك في المرجع السابق ص ٦١. هذا و قد بنت السلطات الجزائرية في وقت الرئيس أبو مدين سياسة الثورة الزراعية على أساس مبدأ الأرض لمن يخدمها لتحرير الأرض من الاحتكار.

(67) الفروق القرافي، أبو شهاب الصنهاجي الفرق رقم ٢١٢.

(68) سورة الحشر آية ٥.

(69) رواه مسلم في صحيحه برقم ٣٦١٥ في كتاب الذبائح و الصيد و الحيوان.

(70) جاء في تعريف الإحسان «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» في «باب الإيمان» صحيح البخاري حديث رقم٤٨.

(71) سورة الأعراف، آية ٣١

(72) تاريخ الأمم و الملوك الطبري، ابن جرير ج٢/ص٣٣٠-٣٣٥

(73) سنن ابن ماجه الحديث رقم ٤١٩ كتاب الطهارة و سننها. مسند أحمد الحديث رقم ٦٧٦٨ مسند المكثرين من الصحابة. كما حدد مقدار الماء الضروري للوضوء الأصغر بمدّ و الأكبر بصاع و هو أربعة أمدّ. من الطهارة و سننها ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٥هـ) الحديث رقم ٢٦٦.

(74) انظر مثلا:

Bianca Stefano (2000), Urban Form in the Arab World Zurikh, ETH, pp66-67.

(75) قال السيوطي (مآرب أخرى: حاجات ومنافع). ج٥/ص٥٦٥

(76) التراث الجغرافي الإسلامي محمدين، محمد ص ٣٦٩.

(77) معجم البلدان الحموي، ياقوت ج١/ص٤٣٦-٤٣٧.

(78) التراث الجغرافي الإسلامي محمدين، محمد ص ٣٥٢.

(79) سورة الأعراف آية ٣١. أما الحديث فقد سبق تخريجه.

(80) في تفسير أبي سعود السعود: (إن الله قد اقتصر على ذكر ما هو اشد منافاة للخيرية). ج١/ص٢٢١

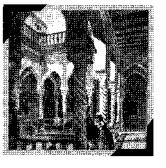
(81) «إن الله طيب يحب الطيب نظيف يحب النظافة كريم يحب الكرم جواد يحب الجود فنظفوا أراه قال أفنيتكم و لا تشبهوا باليهود» سنن الترمذي الحديث رقم ٢٧٢٣ كتاب الأدب، و عن تنظيف المساجد أمر ببناء المساجد في الدور و أمر بها أن تنظف و تطيّب مسند أحمد الحديث رقم ٢٥١٨٢ كتاب باقي مسند الأنصار، سنن الترمذي الحديث رقم ٥٤٢ كتاب الجمعة.

(82) عن الطيب مثلا أنظر حديث «حبب إلي من الدنيا النساء و الطيب و جعلت قرة عيني الصلاة» سنن النسائي الحديث رقم ٣٨٧٨ كتاب عشرة النساء، مسند أحمد الحديث رقم ١١٨٤٥ كتاب باقي مسند المكثرين. كما جاءت في أحاديث متعددة ذكر حب رسول الله ص لألوان متعددة منها الأبيض و الأصفر و الأحمر و الأخضر، منها عن أبي رمثة «رأيت النبي ص يخطب و عليه بردان أخضران» سنن النسائي الحديث رقم ١٥٥٤ كتاب صلاة العيدين، عن سمرة عن النبي (ص) قال «البسوا من ثيابكم البياض فإنها أطهر و أطيب وكفنوا فيها موتاكم» سنن النسائي الحديث رقم ١٨٧٠ كتاب الجنائز، عن أبي إسحاق عن البراء قال «ما رأيت أحدا أحسن في حلة حمراء من رسول الله (ص) و جمته تضرب منكبيه» سنن النسائي الحديث رقم ٤٩٧٤ و الحديث رقم ٤٩٩٨ من كتاب الزينة. و في حديث لعائشة أمر بالمساجد أن تبنى في الدور و أن تطهر و تطيب سنن ابن ماجه الحديث ٧٥٠ باب المساجد و الجماعات.

(83) Ward C.(1972) Vandalism Architectural Press London.

(84) Newman O. (1984) Defensible space London; Architectural Press.

الفصل الثالث



مشكلة الإطلال والتكشف

في مدننا المعاصرة [1]

المقدمة

تعاني مدننا المعاصرة من عدم تناسب أنماط البناء وتصاميمها والكثير من معتقداتنا وسلوكنا الاجتماعي . ولعل مشكلة التكشف هي أبرز صورة من صور هذا التضارب. فالنمط الغالب على المباني المعاصرة هو النموذج المفتوح للخارج من جهاته الأربع الذي لا يعير أدنى اهتمام للخصوصية والتستر. ولا يحتاج الباحث أو الملاحظ إلى جهد كبير ليستدل على هذا التضارب بين مجتمعنا والإطار المعماري المفروض عليه. فالإفرازات السلبية تبدو من خلال إقامة ستائر من كل نوع على الواجهات ورفع الأسوار الخارجية أحياناً أكثر من البناء الرئيسي وتغيير مقاييس الفتحات أو مواضعها و غير ذلك من المظاهر التي يعتبرها البعض -جهلاً- تشويها لصورة المدينة.

وإذا كان هذا النمط قد أدخل على مدننا بفعل الاحتلال المباشر في أكثر بلداننا خلال القرن الماضي ، فإن استمراره حالياً في تلك البلدان بل وفي البلدان التي لم تخضع للاحتلال المباشر أصلاً يدعونا إلى التفكير والتعليل قبل القيام بأية محاولة لمعالجة المشكلة.

وعلى هذا الأساس، فإن هذا البحث هو دراسة تجمع بين الفن المعماري من جهة وعلم الاجتماع والتاريخ من جهة أخرى، وذلك بغية وضع قاعدة لحلول معمارية تستجيب لقيمنا الثقافية في صيغة معاصرة. وسنكتفي في هذا الفصل بطرح الإشكالية وتتبع آثارها من حيث المنهجية بطريقة تراجعية لإيجاد مصادرها الأولية في التاريخ الغربي بحكم تأثيره المباشر على بيئتنا المعاصرة أولاً ثم في تاريخنا المحلي بحكم التبعية الحضارية التي عانينا - و لا نزال - منها.

ولا تقف هذه الدراسة عند حد تشخيص الأزمة في بيئتنا المعاصرة، وإنما تتبعها في كل من التصور الإسلامي شريعة وفكراً وفي التراث العمراني بناءً وسلوكا. وسيجد القارئ الكريم تتمة هذه الدراسة في الفصل القادم الذي يعرض مسلّمات التصوّر الإسلامي العام حول موضوع البصر وبعض

الصور المعمارية المشهورة في العمارة الإسلامية التقليدية الناتجة من ذلك التصور والسلوك الاجتماعي الذي ترجمها إلى واقع ملموس، ثم مجموعة الفتاوى والنوازل المتعلقة بمشكلة التكشف والإطلال التي استخرجت من كتب الفقه المالكي وصنفت حسب المواضيع المعمارية. و يختتم البحث بعرض أهم القواعد الشرعية التي تصب فيها تلك الآراء الفقهية والتي تصلح أن تكون مادة للتقنين المعاصر.

القيم البصرية في الفكر الغربي

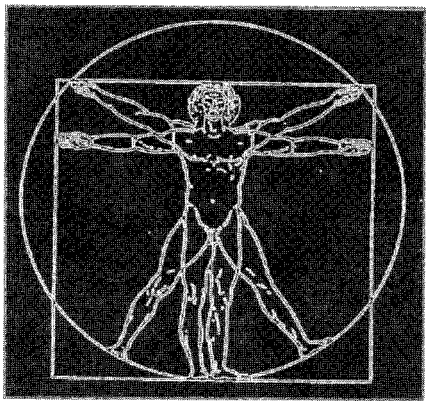
يهدف هذا الفصل إلى عرض بعض معالم الفكر الغربي ذات الصلة بمسألة الخصوصية وذلك لتتبع أثرها في الأنماط المعمارية والمباني المعاصرة. ولكون هذه الدراسة ليست تاريخية أصلا فإننا سنكتفي بانتقاء بعض المحطات الثقافية من نظريات و أحداث علمية تتجلى فيها بوضوح مسألة القيم البصرية.

القيم البصرية في عصر النهضة

لقد شهدت إيطاليا وباقي أوربا في مطلع القرن الخامس عشر نهضة فكرية لمدة ما يقرب من قرنين (الخامس عشر و السادس عشر) تلتها مرحلة التنوير التي مهدت لقيام الثورة الصناعية الكبرى في بريطانيا. وقد كان لهذا التطور الأثر الجذري في القيم الاجتماعية بأوربا إلى يومنا. ولتسمية الحقبتين السابقة بالنهضة و التنوير مدلوله العميق يتمثل في طرح قيم جديدة مناهضة للعصر السابق لها الذي أصبح يعدّ عصر ركود و ظلام. و هكذا فقد عرفت أوربا الحديثة نشاطاً فكرياً أحدث زلزالاً في مفاهيم الحياة ونظام المجتمع ومعتقداته السابقة التي كانت ترتبط بالكنيسة والديانة المسيحية [2] (المحرّفة) والطبقية الاقتصادية الإقطاعية. و لعل أهم بذور النشاط الفكري الذي فتح باب الارتياب على تلك المعتقدات والمسلمات -على أنها ليست أزلية ولا ثابتة- هو اهتداء الرواد المفكرين بالاحتكاك مع الحضارة الإسلامية عبر صقلية و الأندلس والقسطنطينية والقدس إلى المنهج التجريبي الذي يخضع كل الموجودات إلى الملاحظة والتفكير [3].

وحتى لا نبتعد كثيراً عن المجال المعماري فإن عرض تجربة برونيليسكي Brunelleschi يمكنها أن تعطينا فكرة ملخصة لذلك النشاط الفكري في مجال الفنون التشكيلية والبناء والتصوير. فقد كان برونيليسكي أحد رواد

العمارة آنذاك بالإضافة إلى كونه فناناً تشكيلياً ورساماً. وقد أمضى زمناً من عمره في استخراج القوانين المعمارية التي يمكن بها إنجاز المشاريع وتنفيذها بصورة واعية. وقد اهتدى بعد ملاحظة عناصر البناء - مثل الأعمدة - وظلالها على الأرض إلى قوانين رسم المنظور حسب ما تراه العين المجرّدة. وكان ذلك بمثابة ثورة في طريقة التفكير المعماري التي تتطلّب التصميم المسبق على الورق قبل المباشرة في البناء . وكانت أولى نتائج ذلك إمكانية التحكّم في التفاصيل والنّسب والقياسات مسبقاً ممّا يساعد الرسامين والنحاتين والمصوّرين إلى الاهتمام بأشياء الطبيعة وعناصرها أو الموضوعية والابتعاد شيئاً فشيئاً عن أفكار اللاهوت والغيبية والمسلّمات الكنسية. وكثمرة لهذا المنحى فإن ما كان يصنف من المحرّمات أصبح بفعل هذا الاهتمام الموضوعي محل بحث وتحليل ودراسة علمية حيث يمكن تجسيد أي شيء بواسطة طريقة المنظور وإعادة تشكيله وفق قوانين البصر. ولا نذهب بعيداً لندرك مدى تأثير هذا المنحى في تصوير الإنسان رجلاً كان أو امرأة وإبراز عناصره الخفّية التي طالما كانت تستر باعتبارها عورة (الشكل ١). فقد أصبحت حسب الفلسفة الجديدة حقيقة طبيعية وواقعاً ملموساً يخضع مثل باقي عناصر الطبيعة للبحث والإظهار الفني الذي يهدف إلى فهم المادة ومكوناتها[4].



الشكل ١ رسم لليوناردو دافينشي يبين فيه مقاييس الإنسان (إرنست نوفر)

وأولى إسقاطات هذا الاتجاه الجديد هو التخلص تدريجياً من القيم المسيحية في الشكل المعماري ذي الصبغة اللاهوتية و تعويضه بالبعد البشري من حيث التناسق والعناصر الجمالية. ويظهر ذلك جلياً في تصميم الواجهات والمناظير الحضرية وفق قوانين الإدراك البصري ومن خلال نقاط و وضعيات مختارة. كما التحقت فنون التشكيل والنحت بالعمارة حيث أفسح لها المجال لتجميل الحوائط و الفضاءات العمومية بالرسومات والتماثيل التي تعبّر عن مختلف وقائع الحياة اليومية للمجتمع.

كما تأثرت بذلك القيم السلوكية والأخلاقية التي كانت ترتبط بالعمارة وأهمها السُّترة والخصوصية. فقد فقدت العمارة سبب انْغِلاقها على الخارج وأصبحت كأي عنصر في الطبيعة مادّة للتحليل والتفكيك [5]. ولنا أن نربط هذا المنحى المعماري بفنون التشكيل التي اهتمت بتجريد جسد الإنسان و كشف أعضائه استنادا إلى الموضوعية العلمية والبحث عن الحقيقة العلمية في الطبيعة بعيداً عن قيود الدين. و قد امتلأت بذلك المدينة بالتماثيل العارية التي وفقت في تصوير اللقطات المثيرة أو المعبرة. وقد كان لجسد المرأة حظه الوافر من التصوير لكونه لم يعد طلسماً مُبهما

مثلما كان في عصر الظلام. وقد نتج عن ذلك كلّه تحوّل البناء تدريجياً من النمط الانطوائي إلى البناية ذات الواجهات المتفتحة على الخارج كما سنرى ذلك في نموذجي الفيلاّ والعمارة العمودية .

العلمانية ومسألة الأخلاق

يمكن تعريف العلمانية بكونها دعوة لفصل الدين عن الدولة أو الحياة العامة وإخضاع الحياة البشرية للمنهج العلمي المادي. ومن السهل أن ندرك أن الفكر العلماني ما هو إلا صورة واضحة ومتبلورة لفكر النهضة الذي بدأ في مطلع القرن الخامس عشر الميلادي.

ولكون الموضوع متشعباً يمس كل نواحي الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية فإننا سنحاول بقدر الإمكان إلقاء الضوء على ذلك الجانب الذي يتعلّق بمسألة الإطلال والتكشف التي تندرج ضمن موضوع الأخلاق ووضعية المرأة في المجتمع والعلاقة بين الجنسين.

فقد مرّ الفكر الغربي من طور النهضة إلى العلمانية تطوّراً طبيعياً وحتمياً. بحيث استبدلت المعتقدات الكهنوتية السائدة تدريجياً بنظريات تدعو إلى التحكم إلى العقل وحده. ويعتبر كتاب «القانون الجديد» Novum Organum للعالم البريطاني بيكون Bacon الذي نشر سنة ١٦٢٠ باكورة هذا المنحى الذي يدعو إلى تحكيم المنهج التجريبي والملاحظة الميدانية المجردة من رواسب الماضي والأفكار المسبقة [6].

و تعتبر نظرية التطور التي أسسها داروين ونشرها في كتابه «أصل الأنواع» سنة ١٨٥٩ مرجعاً تاريخياً لمعظم النظريات التي جاءت بعدها في أغلب الميادين سواء عن طريق جوهر النظرية نفسها أو عن طريق الإيحاءات الفلسفية والتفسيرات المنبثقة عنها.

فأهم ما تكرّس بهذه النظرية هو نفي فكرة الغاية والقصد التي تظافرت عليها الأديان أن للوجود الإنساني على الأرض غاية مقصودة أرادها الخالق واقتضتها حكمته النافذة [6]. فحسب نظرية داروين أن الإنسان قد جاء نتيجة عوامل بقاء وهبته إياه الطبيعة منذ نشأته وأنه بواسطتها لا يزال يحتفظ بعلويته عن باقي المخلوقات. وقد يفقدها في زمن ما نتيجة نفسها العوامل!

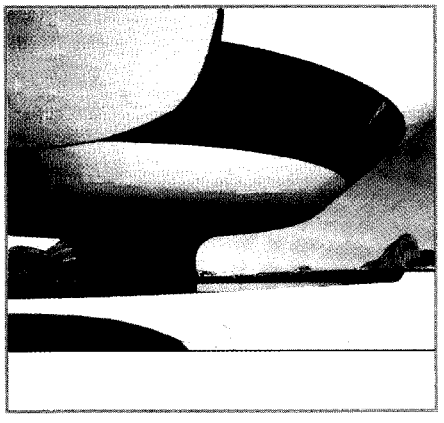
ومن توابع هذه الفكرة أن يصنف الإنسان ضمن فصيلة الحيوانات بمفهومه العلمي وترسخ ماديته في مقابل نفي روحانيته. فوجوده من حيث التفسير العلمي يخضع إلى قوانين الطبيعة الميكانيكية والبيولوجية تماماً

مثل باقي عناصر الطبيعة. و قد استند داروين في تفسير سلوك الإنسان إلى نظرية الصراع من أجل البقاء التي شملت - بنوع من التعسف - جميع مظاهر الحياة البشرية بما في ذلك العلاقات الجنسية والارتباطات العائلية والقبلية [8].

أما التحليل النفسي لفرويد فيفسّر سلوك الإنسان الفردي والاجتماعي إلى الدوافع الجنسية الكامنة فيه وهو ما يمكن تسميته بالجبرية النفسية. وما هذه الجبرية في الحقيقة -حسب النظرية نفسها - إلا نتيجة ترسبات لمجموعة المحرّمات التي يخضع لها الفرد والقيود التي تضبط سلوكه في مجتمعه و التي صنعتها المجموعات البشرية و توارثتها عبر الأجيال[9]. ولذلك فإن أنشطة الفرد البدنية والفكرية ترتبط أساساً بهذه القيود الاجتماعية «الطابوية «Taboo بحيث ينتهز الفرص للتخلّص منها متى سنحت الظروف. وقد ذهبت بعض الاستنتاجات المبنية على هذه النظرية إلى أن تشجيع التقارب بين الجنسين ونشر الثقافة الجنسية تكون علاجاً ناجعاً لهذه الدوافع بحيث تساعد في تهدئتها وصقلها!

و بخصوص الميدان الفني يعتقد أصحاب هذه المدرسة أن تذوق القيم الجمالية يرتبط بمنطقة اللاوعي في العقل البشري الذي يرتكز بدوره على الغريزة. فغريزة الطفل في الارتباط بثدي أمه ثم فطامه و فقدانه لذلك الشيء العزيز عليه يجعله في حنين دائم له. و من ثم فإن الإنسان في حالة استرجاع دائمة لذلك النعيم الذي فقده (عند أمه الأنثى). و لذلك فإن الأشكال المصقولة تفضل في الغالب على الأشكال الخشنة و الأشكال التي تضاهي جسم الإنسان تكون أكثر جاذبية من غيرها. و قد اتخذ بعض المعماريين هذه الفلسفة منبعا لتصاميمه كما سنرى[10] (الشكل ٢). وفي المدرسة السلوكية نفسها قدّمت نظرية ردّ الفعل الشرطي تفسيراً آخر للنشاط البشري. فرغم ارتباط النظرية بالميدان الفيزيولوجي البحت إلا أن نتائجها كانت وسيلة ناجعة للفكر العلماني في تفسير السلوك الاجتماعي للفرد وفق المنظور المادي/البيولوجي. فالضوابط الأخلاقية والتصرفات ما هي إلا انعكاس لما يكتسبه الفرد من مجتمعه عن طريق الممارسة اليومية والاحتكاك المتكرر. وبمفهوم الإشارة فإن مجموعة القيم السلوكية التي يلتزم بها الفرد - وليكن مثلا التستّر من الغير - ليست ثابتة في المجتمع بل إن الفرد يتحصل عليها عن طريق التلقين [11]. وباستدلال أبعد يمكننا القول أن الإنسان قد يكتسب عن طريق التلقين كذلك قيما جديدة قد تكون معاكسة تماماً لما كان عليه من قبل.

وبالمقارنة بما كانت أوربا تؤمن به سابقاً من الثبات المطلق في نظام



الشكل ٢ مشروع نماير المستوحي من جسد المرأة متحف الفن المعاصر نيتروا - البرازيل (www.igougo.com)

الكون و وضعيات الأشياء والمخلوقات طبقا لإرادة الإله بتأثير من الكنيسة، فقد جاءت نظرية داروين بنظرة معاكسة تماماً أساسها سريان التطور المستمر على الكائنات الطبيعية وميادين الحياة. وقد نشأت بعد ذلك مدرسة التحليل الاجتماعي التي تعتمد على توظيف فكرة التطوّر في العلوم الإنسانية. ففي تفسيرها لمختلف مراحل الصيرورة البشرية تكون المجتمعات قد مرت بثلاثة مراحل متتابعة هي؛ مرحلة المجتمع الخرافي، ومرحلة المجتمع الديني، ثم مرحلة المجتمع العقلاني أو الوضعي التي سعى فيها الإنسان إلى وضع عقد اجتماعي يضبط شؤونه العامة والخاصة [12]. وفي ضوء هذا التفسير تكون أية قيمة سلوكية أو اجتماعية لها بعد زمني يجعلها رهينة بالمرحلة التي نشأت فيه. فقد تكون هناك رواسب من مرحلة سابقة في المجتمع بعد أن انتقل إلى مرحلة جديدة. ولذلك فإن الأخلاق التي تنضبط بها بعض المجتمعات والتي تستقي وجودها من القيم الدينية - والتستّر كنموذج - هي من قبيل القيم الموروثة. وهي بالتالي عرضة للتطوير والتغيير وفق مستجدات العصر والوفاق الاجتماعي.

وتقدم الشيوعية نموذجاً تطبيقياً آخر للعلمانية أكثر جرأة من الليبرالية من حيث إقصاء القيم الأخلاقية من الحياة الاجتماعية والثقافية، ومبدأ الخصوصية هنا كمثال. فهي لا تكتفي بإقصائها من الحياة العامة بل تمتد إلى الحياة الفردية الخاصة (وهو ما قد يكون سبب انهيارها). فمن مبادئ هذه المدرسة ذات الصلة بموضوعنا اعتماد الدافع الاقتصادي والصراع الطبقي الاجتماعي في تفسير التاريخ البشري. فحسب هذا التفسير إن المجتمع البشري في تطوره الحتمي نحو الشيوعية لا يزال يعاني من هيمنة الطبقة الحاكمة التي سخرت كل الوسائل بما فيها الدين لفرض وترسيخ قيمها الثقافية و ذوقها الفني. ولذلك فإن إقامة نظام اجتماعي جديد يتطلب إلغاء كل تلك القيم جملة و تفصيلاً.

أما المبدأ الشيوعي الثاني ذي الصلة بموضوعنا فهو المساواة القسرية بين أفراد المجتمع بل وبين الرجل و المرأة وشطب كل ما من شأنه إبراز التمايز والاختلاف.

مسألة الخصوصية في النظريات المعمارية المعاصرة

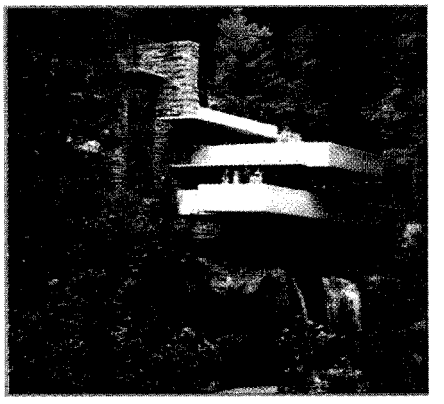
لقد نشأت العمارة المعاصرة في ظل النظريات السابقة التي يمكن اعتبارها أسس العلمانية. وبقول آخر فإن العمارة العصرية قد كانت صورة وفية لتلك النظريات وإسقاطا مباشراً لها في جميع تفاصيل الحياة المدنية

المعاصرة. وسنحاول بالتالي تتّبع الضوابط البصرية من خلال بعض النماذج المعمارية المشهورة في العالم والتي لا تزال تلقي بظلالها المباشرة على الإنتاج المعماري المعاصر.

تشترك مدرسة العمارة العصرية بمفهومها الدقيق مع النظريات الاجتماعية السابقة في الكثير من المنطلقات الفكرية إلى حد يمكن اعتبارها الانعكاس المباشر لتلك النظريات. فقد تركزت فلسفة العصرانية على الانقطاع الكلّي عن الماضي واعتبار المدينة القديمة في أحسن أحوالها تراثاً متحفيّاً وفي أسوأ أحواله تركةً يجب التخلّص منها لعدم تناسبها و روح العصر. وقد وضع المعماريون العصريون بدائل للبناء نجح المعماري الفرنسي لوكربيزيي Le Corbusier في بلورتها في صورة المدينة المثالية التي تقوم على مجموعة وحدات سكنية عمودية تتخلّلها شوارع سريعة ومساحات خضراء[13]. و رغم إخفاق المهندس في تنفيذ ذلك المشروع الحالم إلا أن أفكاره الأساسية قد نجحت في التسلل عبر مشاريع جزئية. ولعل أهم تغيير حدث في العمران البشري بالإضافة إلى الشكل الجديد للمدينة هو اختزال المجتمع إلى صورة عددية يُعبّر عنها بالأرقام. فقد غدت احتياجاته عدداً بسيطاً و معيناً من المطالب البيولوجية كما سنرى وهو ما يعود جذوره إلى الفكر العلماني في أبعاده الاجتماعية [14]. و لعل هذه الصياغة هي كذلك الصورة المجسدة للفكر الشيوعي في مفهومه التنميطي و الاختزالي للمجتمع.

ومن خصوصيات العمارة العصرية اهتمامها البالغ بالشكل الخارجي والواجهات في المباني والمنشآت المعمارية. فقد وضعت لذلك قوانين تركيب العناصر وتناسقها كمطالب فنية للإدراك البصري. ومع الاختلاف الكبير بين مختلف المدارس والاتجاهات المعمارية العصرية فإنّها تلتقي كلها في استغلال الإنتاج المعماري وإشباع الغريزة البصرية.

فإذا أخذنا المدرسة العضوية التي أسسها الأمريكي فرانك لويد رايت كاتجاه معاكس للموجة الصناعية التي بدأت تطغى على المجتمع الغربي فإن أسلوبه لا يخرج من دائرة التشكيل الفني للأحجام و الاستهلاك البصري للفن المعماري ثم تخليد اسم المعماري المصمّم (الشكل ٣). و لكون طراز هذه المدرسة ارتبط كثيرا بالطبيعة و الحياة الريفية فإن مطلب الخصوصية لم يوجد له أثر في تصاميم معمارييها. هذا مع كون الإيديولوجيا المذكورة المؤسَّسة على فكر النهضة ثم العلمانية التي نمت في



الشكل ٢ فيلا على الشلال من تصميم المهندس فرانك لويد رايت
(www.galinsky.com)

أوربا قد ازدهرت في أمريكا و بالتالي صبغت الحياة العامة و مظاهرها بما فيها الذوق المعماري و السلوك الاجتماعي(15). ومن النماذج الأشد ارتباطا بالغريزية في مفهومها الفرويدي، سواء أكان ذلك عن قصد أو عن غير قصد، طريقة بعض المهندسين مثل البرازيلي أوسكار نماير في استيحاء الأشكال المعمارية من أعضاء الجسد الأنثوي كما نجده في معظم مشاريعه. ومن أمثلة ذلك تصميم قبة المسجد على الشكل ثدي المرأة [16]. ومحاكاة الأشكال المعمارية الحرّة لأطرافها الخفية الملساء.

ولذلك فإنه بالإضافة إلى الموقف الإباحي الذي نستشفّه في هذه المدارس واتجاهها الاستهلاكي البصري، نجد فيها كذلك تجسيداً لاجتهاد أصحابها في إضفاء الجاذبية في حدودها القصوى على العمارة وهو ما يقابله سلوك المرأة المعاصرة في استعمال المساحيق والألبسة الفاتنة عند الخروج إلى الشارع.

نماذج من الفن المعماري العصري

يهدف هذا الفصل إلى عرض نموذجين معماريين من الثقافة الغربية لكونهما يجسّدان القيم البصرية في الفكر الغربي التي سبق عرضها. فالنموذجان هما الفيلاّ والعمارة العمودية، وهما يتميّزان في الغالب بانفتاحهما الكُلّي على المحيط الخارجي. وسنحاول إعطاء الجذور التاريخية لكل من النموذجين، مع التركيز على المقومات الفكرية لذلك الانفتاح.

الفيلاّ

تعود نشأة الفيلاّ من حيث الموقع الجغرافي و التاريخ إلى روما القديمة وذلك نتيجة لتحولات اقتصادية شهدتها أوربا عموماً خلال القرون الوسطى التي سبقت عصر النهضة [17]. فبعد سقوط القسطنطينية في يد المسلمين سنة ١٤٥٣ وانهزام أسطول روما أمام الأسطول العثماني انهار الاقتصاد الرومي الذي كان يقوم أساساً على البحرية والتجارة مع الشرق. وقد أدى ذلك الانهيار إلى بروز ظاهرتين سلبيتين إحداهما نقص مواد الغذاء الأساسية والثانية تفشيّ البطالة في اليد العاملة التي كانت تدعم التجارة البحرية [18].

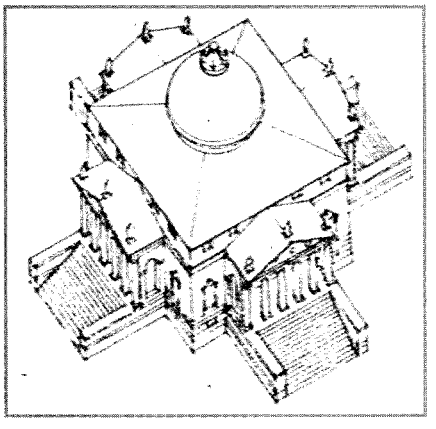
وقد أدىّ هذا الوضع الاقتصادي إلى الاتجاه إلى داخل البلاد أو الريف والقيام بإصلاح الأراضي بهدف تغطية الاحتياجات العامة من المحاصيل الزراعية وكذلك توظيف الطاقة العمالية الضخمة التي كانت تتكدس في

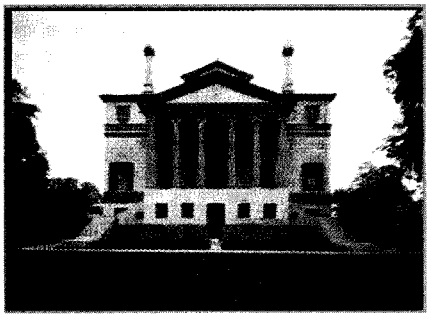
المدن البحرية مثل البندقية. وقد ساعد على ذلك وجود الرأسمال الضخم في أيدي النبلاء من التجار البحريين حيث تمّ اقتطاع الأراضي وتوزيعها عليهم تجنّباً لسخطهم [19].

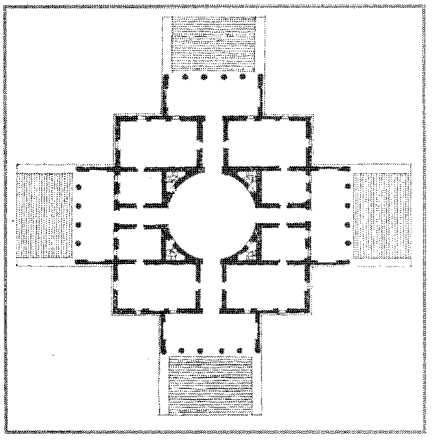
وعندما يتم إصلاح الأرض كان مالكها الجديد يضع منزله الكبير - أو الفيلاّ - في وسط إمبراطوريته الزراعية. فنشأت بذلك مجموعات عديدة من المستعمرات الزراعية حول البندقية[20].

ومن الطبيعي أن تنشأ في ظل هذا النظام الاقتصادي الجديد طبقية حادة سميت فيما بعد بالإقطاعية، حيث تتمركز ملكية الأراضي بين أيدي ثلة من النُّبلاء في مقابل الأعداد الضخمة من العمال والفلاحين الذين لا يجدون إلا أن يشتغلوا في تلك الحقول مهما كانت الظروف قاسية وذلك للحصول على لقمة العيش.

وحتى يستتب الأمر لهذه الطبقة ، وتؤمن نفسها من ثورات الفلاحين والعمال فقد اكتست عملية إصلاح الأراضي والإقطاعية ككل صبغةً دينيةً. فقد تواطأت الكنيسة مع أصحاب رؤوس الأموال والإقطاعيين لإضفاء مفاهيم لاهوتية على عملية الإصلاح الزراعي الجديدة آنذاك وبالتالي إكساب الشرعية لأصحابها وضمان المستقبل لهم. ومن ذلك أن شُبِّهَ إصلاح الأرض بما فعله الإله في الأرض حيث أنشأها واستخلف الإنسان فيها. و بقول آخر، فإن القطعة المستصلحة أصبحت مكاناً للعبادة وعملاً نال الرضا الإلهي. كما تم اللجوء إلى معتقدات دينية أخرى لتبرير الطبقية و ذلك باعتبارها تقسيماً اجتماعياً أزلياً أراده الإله. و قد أخذت تلك المعتقدات الشكل أعمال أدبية تمجد ذلك النظام الاجتماعي. فقد استعار آلفيس كورنارو Alvis Cornaro صوراً دينية معروفة آنذاك مثل كون الغني رمز الرضا الرباني وبقول آخر، فإن الانحطاط الإنساني يرمز إلى السخط عند التفريق بين الريف والمدينة . فالريف في الشكل الفيلاّ المحاطة بالحقول والخدم هو عين الرضا بينما تكون المدينة عين الكفر والسخط الإلهي لما فيها من فقر وعجز اقتصادي. وبذلك فقد استعمل الدين المسيحي كوسيلة لدعم النظام القطاعي، وكما لعبت الكنيسة دور الإسفنجة التي تمتص غضب الفلاحين والفقراء وتقديم التسلية لهم «على أنهم سينعمون في الآخرة» [21].







الشكل ٤ (أ،ب،ج): فيلا كابرا (روتاندا) من تصميم المعماري أندريا بالاديو (فرانسيس شينغ ص ٥٨ و١٩٥ و (www.cisapalladio.org)

التعبير الفني في الفيلاّ

أما على المستوى الفني ، فإن العلاقات الاجتماعية والاعتقادات الدينية التي ذكرناها آنفا قد ترجمت في التصميم الفضائي. وأوضح أمثلة نجدها

في تصاميم المعماري المشهور في ذلك العصر وهو أندري بالاديوAndrea Palladio. فكثيراً ما تقوم تصاميمه على مبادئ رياضية بحتة وعلى الإيقاع الموسيقي القديم المستمد من النظريات الموسيقية التاريخية. ورأيه في ذلك أن خضوع الفيلاّ إلى تلك المبادئ الخالدة والمستقاة من روح الإله هو رجوع إلى النظام الأزلي ورمز للتمسك بالمنهج القديم. و من أمثلة ذلك اختيار نوع الأعمدة الحاملة و صياغة نهاياتها على النحو الذي نجده في المباني الأثرية اليونانية والرومانية [22] (الشكل ٤) .

ومن العناصر الفضائية المعمارية التي تعبر عن تمسك المهندس بالأَديو وغيره بالمعطيات الاجتماعية لعصره معالجة المحيط الخارجي للفيلاّ في الشكل ساحتين متناظرتين، إحداهما أمامية تستعمل للاستقبال وتدعى أحياناً بالساحة الشرفية والأخرى خلفية وظيفية يشتغل فيها العبيد ويقومون بما تمليه حياة العائلة المالكة داخل الفيلاّ. وكثيراً ما كانت توضع شرفة في الطابق الأعلى وفوق المدخل الرئيسي مباشرة ، يجلس فيها السيد مع عائلته لينعم بالمنظر المهيمن على الآفاق، ويترقب زواره من بعيد. وهذا ما نجده في كتابات أحد أدباء تلك الحقبة حيث يقترح على القارئ أن يلقي بنظرة من خلال النافذة ليرى المنظر الطبيعي الذي يتعلق بها والذي وقّعت عليه يد الإله «فمن خلال النافذة يمكنك أن ترى من كل جهة عربات فيها سيدات جميلات ، ورجال نبلاء ، يأتون ليزوروا فيلاّتك ويحيوك . وبنظرة واحدة ترى النساء الجميلات ، والمنظر الطبيعي الحر والضيوف يتناولون الغذاء في الهواء الطلق وآخرون يرقصون ويقومون بمختلف الألعاب بالإضافة إلى ذلك خرير المياه وتغريد الطيور وأريج الزهور[23].

كما كان الفنان المعماري يتلقى وحيه الفني من كل ما يعلمه عن الديانة المسيحية وعقائدها في النظام الكوني المتدرج. فقد كان يعتقد مثلاً أن الأرض والإنسان هما مركز الكون وأن الأجرام السماوية كلها تدور حولهما في خدمتهما. أما على وجه الأرض فإن الكنيسة هي مركزها مثلما أن الأرض هي مركز الكون. كما أن هذا التدرج هو نفسه الذي يحكم الحياة البشرية. فالإله في قمة الهرم ، ويعقبه الإنسان ثم الحيوان . كما أن في سلالة الإنسان طبقات متفاوتة القيمة رأسها النبلاء وعقبها عامة الشعب ولكل من هذه الطبقات وظيفة محدودة يحرم عليهم تجاوزها.

ويتجسد هذا الاعتقاد في اختيار موقع الفيلاّ حيث تتمركز في الغالب وسط الملكية و تهيمن على كل الأنشطة والأعمال الفلاحية التي تدور فيها. فالمالك يمكنه من خلال شرفاته مراقبة كل ما يدور في ملكيته من أعمال

دون أن ينزل إليها أو يحتك بخدمه. كما يسمح له في نفس الوقت بالتنعم بمناظر الطبيعة دون أن يضطر إلى ملامسة التراب. و في مقابل ذلك فإن القادم إلى تلك الفيلاّ يتولد فيه باقترابه شيئاً فشيئاً منها شعور بوقوعه في عين المالك و تحت مراقبته و هيمنته. و في أحيان أخرى يمنح الموقع الفرصة لبلوغ ذروة تلك القيم مثلما هو الحال في الفلاّت (جمع فيلاّ) المرتفعة على الهضبات و القريبة من المدينة. فالفيلاّ بذلك تتعالى على المدينة ليس فقط بقيمتها الجمالية وإنما بموقعها المهيمن كذلك [24].

وحتى في زمن الثورة الصناعية التي تغير فيها النظام الاجتماعي والاقتصادي فقد استمرّت الفيلاّ لتعبّر عن مقام أصحاب رؤوس الأموال، حيث كانت مساكنهم تشرف على المصانع من بعيد. فرغم تقلص مساحة القطعة الأرضية المحيطة فقد استبدلت بالحديقة والسياج وبعض تماثيل الحيوانات المفترسة مثل الأسد لتعبّر عن سلطة صاحب الدار [25].

وقد احتفظت الفيلاّ بشكلها القديم حتى في عصرنا الحاضر وفي زمن التمدن. ففي أمريكا مثلاً نجد أن الفلاّت الضخمة ذات القسائم الأرضية الواسعة تنتشر على ضواحي المدن الكبرى لكون أصحابها ينفرون من مركز المدينة ولهم وسائل النقل السريعة [26].

كما نجد روح هذا النموذج المعماري يسري في العمارة المعاصرة و يجسد حضوره المباشر من خلال الأعمال الشهيرة للمهندسين العالميين. و من أمثلة ذلك المسكن الخاص فيلاّ سافوا بمنطقة بواسي بفرنسا (١٩٢٨-٣٠) الذي صممه المهندس لو كوربيزيه (الشكل ٥) و الفيلاّ المشرفة على الشلال في بنسلفانيا بأمريكا (١٩٣٦-٣٩) للمهندس رايت وفيلاّ فارنسورث في إلينوي بأمريكا (١٩٤٥-٥١) للمهندس ميز فان دي رو التي صممت على الشكل مكعب زجاجي محاط بأشجار الغابة [27]

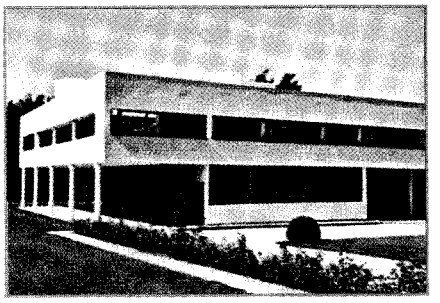
وما يمكن تلخيصه من هذا التعبير الفني هو :

كون الفيلاّ ذات جذور ريفية تتوسط القطع الأرضية الواسعة و المستصلحة.

استعمال واجهاتها للتمكن من الإشراف على الجهات الأربع ومراقبة الملكية والاستمتاع بالمناظر وذلك بواسطة الشرفات .

تجسيد المعتقدات الكنسية و الإيديولوجيا الطبقية التي تضع الإنسان في مركز الكون و تصنف البشر هرمياً حسب القدرة المادية.

تجسيد الروح الفردية في مقابل الحياة المدنية و العيش الجماعي.



الشكل ٥: فيلا سافوا يحيط بها الزجاج من كل الجهات
(www.galinsky.com)

العمارة العمودية

يمكن اعتبار العمارة العمودية كذلك إنتاجاً غربياً جاء نتيجة عوامل أبرزُها تكنولوجية الأسمنت المسلح وإمكانية البناء العمودي . غير أن هناك عدة روافد فكرية تلتقي عبر هذا النمط المعماري الجديد .

فعند تتبّع ظلال الفيلاّ في العمران العصري نجد أن المهندسين العصريين قد حاولوا جاهدين صياغة نموذج معماري يوفّر السكن اللائق لطبقات العمال كمطلب اجتماعي أساسي أَفْرَزَهُ الصراع الطبقي بين أصحاب رؤوس الأموال والطبقات العاملة . فقد كانت هذه الطبقات تعيش في ظروف صحية تعسة من نقص في المياه الصالحة للشرب وغياب الصرف الصحي واكتظاظ البنايات وسوء التهوية وكثرة الأوبئة مما كان ينمّي ردود الأفعال باستمرار ويشحذ العداوة بين الطبقات الاجتماعية [28].

ولذلك فقد جاءت العمارة العمودية كمحصّلة لعدّة مطالب اجتماعية وثقافية وتاريخية واقتصادية . فهي من الناحية الاجتماعية تستجيب إلى الظروف الصحية الأساسية للبيئة السكنية وذلك بتوفر التهوية والإضاءة فيها وسهولة تغذيتها بماء الشرب و تصريف مياهها المستعملة . وهي من الناحية الاقتصادية سهلة الإنجاز حيث يمكن تجهيز عناصرها مسبقاً وتركيبها في الشكل نمط متكرر، وذلك وفق نظرية الاحتياجات الأساسية للإنسان. أما من حيث التاريخ والثقافة فهي سليلة الفيلاّ حيث إنها عبارة عن تراص عمودي لعدة وحدات سكنية مفتوحة على الجهات الأربع. ولعلّ الكاتبين الألمانيين لم يذهبا بعيدا لإثبات أن العمارة العمودية هي عبارة عن سلوى لأولئك السكان الفقراء الذين لا يمكنهم كسب فيلاّ حقيقية. فهي تقدّم لهم إمكانية الإشراف على المحيط والاستمتاع بالمناظر من أعلى دون أن تتّسخ أيديهم بالتراب تماماً مثلما كان يعيش الإقطاعيون في السابق [29].

وسواء كان جوهر العمارة العمودية لتحسين الظروف الصحية، أو استجابة للأحلام الكامنة، أو نتيجة البناء الاقتصادي فإنها بانفتاحها الكلي على الخارج ، قد أسقطت مطلب التستّر وتقلّصت دائرة خصوصية الساكن إلى حدود غرفة النوم ودورة المياه و أينما يجب عليه أن يستر عورته. ولعلّه ليس من قبيل الصدف أن يصاحب الانفتاح الكلي للسكن الجماعي السفور الكلّي للمرأة الأوربية، حيث أصبحت لا تستر في لباسها إلا العورتين المغلّظتين.

عمارة التكشف في العالم الإسلامي

لقد شهدت معظم المدن الإسلامية منذ نهاية القرن الماضي تعايشاً عسيراً بين الأنماط الإسلامية الموروثة والأنماط الحديثة التي تطوّرت في أوربا في ظل نهضتها الصناعية والثقافية. وقد انتشرت تلك الأنماط في البلدان الإسلامية في أغلب الحالات عن طريق الاحتلال المباشر. ولعل أبسط صور هذه الحالة أنماط البناء التي أقامتها الإدارة الاحتلالية سواء بقرب المدن العتيقة في البلاد الإسلامية أو داخل تلك المدن بعد هدم أجزاء منها. ولعل مدن المغرب العربي أثناء الاحتلال الفرنسي أصدق صور لذلك.

غير أن تلك الأنماط الحديثة قد انتشرت كذلك حتى في البلدان التي لم تشهد استعماراً مباشراً. ومن ثمة فقد كان انتشارها بدافع ثقافي يتمثل في اقتباس أسلوب المعيشة الغربي وذلك بنيَّة اللحاق بركب الحضارة . ولعل حركة التحديث التي شهدتها تركيا في عهد «التنظيمات» الذي بدأ سنة ١٨٣٨ أوضح دليل على ذلك حيث صُبغت معظم مجالات الحياة العامة بما فيها قوانين البناء والتنظيم الحضري بالصبغة الغربية. ولعلّ مقولة ابن خلدون في كون (المغلوب مولع أبداً بتقليد الغالب) تغنينا عن التبسّط في هذا الموضوع .

المباني الرومية في القاهرة كنموذج

لقد سايرت القاهرة عهد التنظيمات الذي شهدته تركيا حيث شهدت المدينة تحولات فضائية جذرية كان الهدف منها تنظيم المدينة على صورة باريس وباقي مدن أوربا. ويصف لنا مؤلف «الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة» هذه المرحلة أحسن وصف لكونه عايش تلك الأحداث وتفاعل معها [30].

فقد ذكر أن أول من أدخل المباني الرومية في الديار المصرية هو العزيز محمد علي حيث أحضر معلّمين من الروم وشيّد لنفسه المباني على ذلك المنوال. وقد حذا حذوه في إنشاء العمائر على هذا الأسلوب بَنُوه وأمراؤه . بل إن المدينة كلها شهدت سلسلة من الأشغال العامة التي مسّت الشوارع والساحات العامة وواجهات المباني. وهكذا (فقد اتبع الناس في بنائهم الأشكال الرومية وهجروا الأسلوب القديم لما رأوا في الأسلوب الجديد من بهجة المنظر وحسن الوضع وقلة المصاريف عن الأسلوب القديم) [31].

وفي إشارة واضحة إلى المعالجة الفنية للواجهات وتبنّي النموذج الغربي المتفتح على الخارج فقد استبدلت المشربيات التي كانت تصنع من الخرط

بشبابيك مستطيلة وعليها صفف الزجاج وهو النموذج الذي نستعمله حالياً. ورغم تعرّض الطابق الأرضي للتكشف أكثر من غيره فقد ذكر المؤلف كذلك أن العناصر الساترة قد استبدلت كذلك بشبابيك من حديد مما يعني أنها كانت تقتصر في وظيفتها على الجانب الأمني فقط. ولندع المؤلف يصف بصيغة متحمّسة التغير الذي حدث كذلك في الشكل الخارجي للمباني حيث تبنى السكان القوانين المعمارية الفنية المعروفة في مدن أوربا.

«(فقد) تغيرت وجهات البيوت التي كانت تعمل في الأزمان القديمة حسب ما يتفق على غير قانون هندسي ، بحيث لا يكون فرق بينها وبين حيشان (جمع حوش) الأموات وجعلت على قانون هندسي منتظم وهيئات مألوفة حسنة وقسّمت الوجهة في اتساعها وارتفاعها بكرانيش بارزة يحدث عنها بعض الظلال في عرضها وارتفاعها، وتزيد في رونق البناء وبهائه». (32)

وقد ترادف مع هذا التغيّر في البناء تغيّر في كل ملامح المجتمع وسلوك الأفراد كما يصف ذلك المؤلف حيث يذكر «أن»)...(بالجملة ، من يدخل القاهرة الان وقد كان دخلها من قبل أو قرأ وصفها في كتب من وَصفوها في الأزمان السالفة، فلا يرى أثراً لما ثبت في علمه)(33). ويرى أن التغيّر كما حصل في الأوضاع والمباني وهيئاتها حصل في أصناف المتاجر وفي المعاملات والعوائد وغيرها وهو ما يعني قلة أو انعدام الاهتمام بمسألة الإطلاع والتكشف سواء أكان ذلك من أفراد المجتمع أم من السلطة التي بادرت بنفسها إلى هذا التحوّل.

تكريس النموذج المفتوح بقوانين البناء

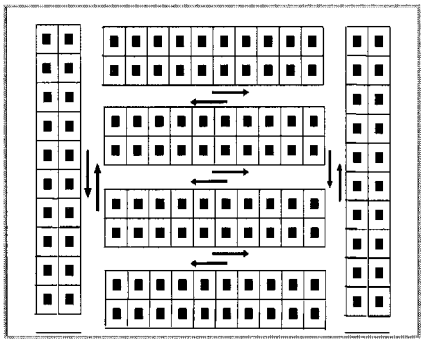
تعتبر قوانين البناء إحدى الدعائم الأساسية لنموذج البناء المفتوح على الخارج الذي كرّس التكشف والإطلال في البلدان الإسلامية. والواقع أن هذه القوانين قد دخلت الإدارة في المدن الإسلامية بالأسلوب نفسه الذي وجد فيه نموذج البناء الغربي. فقد جمّدت أحكام الشريعة الإسلامية في جملتها وخاصة تلك المتعلّقة بالنظام العام وأصبحت مجموعة طقوس وتطبيقات فردية غير إلزامية.

ورغم اختلاف المعطيات التاريخية للبلدان الإسلامية واختلاف الأنظمة السياسية والإدارية فيها فإن تبنّي قوانين البناء العصري التي تكرّس التكشّف والإطلال تكاد تكون السمة الغالبة والمشتركة بينها.

وهكذا ففي حالة الجزائر مثلاً التي خرجت من عهد الاحتلال بتركة

إدارية ضخمة لم يكن من شأن السلطة الوطنية والمحلية إلا أن أعادت استعمال قوانين بناء العمران الفرنسي لإدارة مدنها. وقد اكتفت بحذف بعض التعابير التي تمس السيادة الوطنية واستبدلتها بشعارات وطنية [34].

أما في حالة السعودية فقد كان لمشاريع التنمية التي صاحبت تطور الاقتصاد البترولي دور أساسي في استيراد المنظومة القانونية الغربية. فقد استعمل نظام التخطيط الشطرنجي للمدن الحديثة ونمط الفيلاّ كوسيلتين قاعديتين في تنمية البيئة المعاصرة منذ العقد الثالث من هذا القرن. وقد اكتسبت هاتان الوسيلتان الشرعية نتيجة لمصادقة المخططات الإرشادية ونظم تحديد المناطق ونظم البناء من قبل الوزارات المعنية. فأصبحت بذلك قطعة الأرض المربعة وقطعة الفيلاّ وحدة أساسية في تركيب المدينة العصرية في السعودية [35]. كما في غيرها من مدن الخليج. ومن ثمَّ أصبحت الفيلاّ نموذجاً وحيداً إن لم تكن النوع الأثير بالاختيار فقد أصبحت كذلك بقوة النظام (الشكل ٦) [36].



الشكل ٦: نموذج تخطيطي لنسيج عمراني مهلهل بسبب استعمال الفيلا كوحدة سكنية

ورغم تأكيد اللوائح والتنظيمات على ضرورة حفظ الخصوصية الأسرية من الإطلال، واعتبار ذلك من أهم المحدّدات التصميمية للمسكن ، إلا أن قوانين الارتداد وفتح النوافذ والشرفات تعاكس ذلك غالباً. و هكذا ففي اللوائح المتعلقة بالسكن الخاص أو الاستثماري بالإمارات العربية المتحدة لا نجد أي اعتبار يذكر لمسألة الخصوصية. أما في لوائح بلدية الريان بدولة قطر فلا يسمح مبدئياً بفتح شرفات من جهة الجار. وإلا فيجب أن يرفع حائط ساتر لها من جهة الجار بارتفاع ١,٨ م وعلى بعد ٣م عن السور الفاصل. وفي مادة أخرى يشترط أن تفتح الشرفة إن كانت مسافة الارتداد أزيد من ١٥م. و لنا أن نتساءل: هل هذه الإجراءات كافية لتحقيق الخصوصية المطلوبة. و هل تمنع هذه المسافة الإطلال والتكشف [37].

أما في التعديلات التي أجريت على اللوائح التنظيمية بالسعودية فقد استحدثت مواد تشترط مراعاة حقوق الجار من حيث الخصوصية. و من ذلك عدم إلزام السكان بقوانين الارتداد و اقتراح نوافذ و شرفات تكسر خط البصر المباشر بواسطة زجاج داكن أو ستائر مائلة . كما أنشئت معادلات رياضية تقيّد مواضع الفتحات و الشرفات و تفرض ارتفاعات ومسافات معينة توجب الالتزام بها لحفظ خصوصية الجار [38]. و رغم التطور الملحوظ في هذه اللوائح بالمقارنة مع الممارسات المعمارية في البلدان الإسلامية الأخرى فإن هذه الحلول لا تعدو أن تكون ترقيعية وجزئية [39]. وذلك يعود أساساً لمناقضة نموذجي الفيلاّ والعمارة العمودية المنفتحين على الخارج للمتطلبات الثقافية للمجتمعات الإسلامية.

وهم العمارة الإسلامية المعاصرة

تعتبر العمارة وعاء المجتمع الذي يعكس مجموع القيم التي تضبط سلوك الأفراد وثقافتهم المشتركة. وبالتالي فإن غياب التوافق بين هذا الوعاء ومطالب المجتمع سيؤدي حتما إلى الاصطدام بين الطرفين نظراً لعدم إمكانه استيعاب أنشطة ذلك المجتمع وأسلوب حياة أفراده.

ويكون هذا التصادم عادة ذا طبيعة صامتة، حيث يتجسد في الشكل إفرازات سلبية تظهر في المباني أو في سلوك الأفراد داخل مساكنهم وهو ما يحتاج إلى دراسة اجتماعية متفردة. ولعلّ إقامة الحواجز والستائر من مختلف مواد البناء على الشرفات والأسيجة والسطوح بغية حفظ خصوصية المساكن في مدننا، ظاهرة تغنينا عن التوسّع في هذا الموضوع وتقدّم لنا دليلاً كافياً على ذلك.

وإذا كانت عودة الوعي الإسلامي يتجلّى في تزايد المطالبة بالعمارة الإسلامية والاجتهاد في تعديل بعض تلك القوانين كما هو الحال في السعودية، فإن ذلك لا يعني أن مسألة التكشف والإطلال قد تمّ حسمها. بل إن ما تشهده حالياً العمارة في المدن الإسلامية من تحديث لا يعدو أن يكون تقليداً ساذجاً أو إبداعاً زائفاً.

ويتمثل هذا المنهج في استعادة عناصر العمارة التقليدية ذات الانتشار الواسع مثل القبب والعقود والبروزات والأجنحة والرواشن ، وإضفائها على العمارة . وبذلك يعطي التصميم صورة شبيهة بالعمارة القديمة من حيث الشكل والواجهات خصوصاً. غير أنها في جوهرها لا تلتزم بأدنى مبادئ العمارة الإسلامية ومن بينها حفظ الخصوصية ومنع الإطلال والتستّر. و بعبارة أخرى فإن معظم المباني المعاصرة في المدن الإسلامية لا تعدو في جوهرها أن تكون عبارة عن فيلاّ بمفهومها الإيديولوجي الغربي، حيث تتجسد فيها أساساً كل عناصر الجاذبية والتطاول على المحيط الاجتماعي والطبيعي -وهو أمر منهي عنه في الإسلام- ثم تضاف إليها بعض تلك العناصر التي تذكّرنا بالعمارة التقليدية. ولذلك ففي سياق تشبيهنا بين العمارة والمرأة ، يمكننا تمثيل ما يُسَمّى حالياً بالعمارة الإسلامية العصرية بتلك المرأة السافرة التي تخرج إلى الأسواق بكل أنواع العطور غير أنها تلتزم بالكحل واللباس التقليدي ومواد الزينة المحلية باعتبار ذلك جزءاً من الثقافة الإسلامية. ولعلّ أحسن نموذج لهذا الاتجاه هو ما تُرَوّجُ له مدرسة الأغا خان، حيث تقتصر في مفهومها للعمارة الإسلامية في الغالب على الجانب التراثي الفلكلوري وترصد الجوائز للمعماريين الذين ينجحون في إعادة إحياء الأشكال العتيقة في زي معاصر (40).

الخلاصـــــة

لقد عرفت أوربا في عصري النهضة و التنوير تحولاً جذرياً في الفكر والمعرفة. فقد انتقلت من المسلّمات الكنسية والمعتقدات اللاهوتية الغيبية إلى المنهج التجريبي الذي يعتمد على ملاحظة الظواهر الطبيعية وإعمال العقل في استنباط قوانينها وتفسيرها.

وقد كان لذلك أثره المباشر في اهتزاز الكثير من القيم الأخلاقية والسلوكية المرتبطة بالدين المسيحي والكنيسة والنظام الاجتماعي التقليدي آنذاك.

وهكذا فقد عرفت الفنون المرتبطة بالإدراك البصري مثل التصوير والتشكيل والبناء قيماً جديدة نتيجة اكتشاف قوانين الإظهار والمنظور، واتجهت إلى تجسيد عناصر الطبيعة وظواهرها والأنشطة البشرية المختلفة بما في ذلك جسم الإنسان وأعضاؤه دون مراعاة لأي ضابط أخلاقي باعتبار ذلك منهجاً علمياً وموضوعياً.

وقد تطور الفكر الغربي من هذا المنطلق نحو فصل القيم الدينية عن الحياة العامة والدولة وهو ما يسمّى بالعلمانية . وقد تكرّس ذلك الفصل بعدة نظريات حديثة لها جذور مشتركة من بينها نظرية العقد الاجتماعي الذي يعتمد على القوانين الوضعية، و نظرية التطور لداروين، ونظرية الدوافع الغريزية والنفسية في تفسير سلوك الإنسان.

ولكون هذه النظريات قد مسّت العديد من مجالات الأنشطة البشرية الفكرية منها والميدانية فقد كان لها كذلك ظلال مباشرة على المدارس المعمارية المعاصرة، حيث صيغت مبادئ العمارة العصرية مجسّدة المفهوم العلماني ليصب معظمها في الاستهلاك البصري وإشباع الغرائز و التحلل من القيود الأخلاقية.

وفي ضوء هذا التطور التاريخي نستشف أن مسألة التقييد الأخلاقي للبصر أو ما يسمى بضرر الإطلال والتكشف ليس لها مقابل في قاموس العمارة العصرية. و هي بالتالي من ضمن تلك القيم التي أهملت في العمارة العصرية كانعكاس للفكر العلماني. و قد اتخذ هذا الإهمال الشكل الانفتاح المطلق للعمارة العصرية على الخارج وتقلّص درجة الخصوصية والحرمة كما تتجسد في نموذجي الفيلاّ و العمارة العمودية .

كما اتضح في هذا الفصل انتشار النموذج المفتوح في البلدان الإسلامية لارتباطه بالظروف التاريخية التي عاشتها معظم البلدان الإسلامية من احتلال أو اقتباس غير واع من الغرب. ثمّ تكرس هذا النموذج بقوانين البناء واللوائح التنظيمية المعاصرة حيث أصبح النموذج الوحيد في بعض البلدان الذي لا يسمح بمخالفته، رغم ما يسبّبه من ضرر للمجتمع وعدم توافقه مع القيم الإسلامية. ورغم عودة الوعي التدريجي لأفراد المجتمع ومحاولات إحياء العمارة الإسلامية إلا أن معظم التجارب المعاصرة لا تزال سطحية بحيث تتشبث بعناصر التراث الفلكلوري في العمارة الإسلامية على حساب القيم الإسلامية الثابتة.

وبذلك تبقى مسألة منع ضرر الإطلال والتكشف إحدى هذه القيم المفقودة في مدننا المعاصرة. وسيركز الجزء القادم على عرض القواعد الفقهية التي كانت تتحكّم في العمارة التقليدية وتضبط مسألة القيم البصرية في العمارة.

هوامش الفصل الثالث

(١) يعود أصل هذا البحث إلى محاضرة ألقاها المؤلّف في معهد العمارة بجامعة البليدة بالجزائر حول ضوابط العمارة الإسلامية. ثم كانت الفكرة الرئيسية لهذا البحث موضوع مقال صحفي في جريدة الشعب اليومية بالجزائر نشر يوم ٧ مايو ١٩٨٧ تحت عنوان المرأة و العمارة و الحوار الصامت.

(2) Leonardo Benevolo the Architecture of the Renaissance Voll Routledge and Henley London 1978

(3) عن هذا الموضوع، انظر بالخصوص كتاب المستشرقة الألمانية زيغريد هونكا شمس الله تسطع على الغرب.

(4) Leonardo Benevolo Op Cit p83

(5) وهي المنهجية المتبعة و المشتركة لدى عدد من المهندسين المعماريين العالميين مثل الكوربيزي reisubroC و ميز فان ديرو ehorreD naV seiM و فرانك لويد رايت Frank Lloyd Right الذين و يقومون بتركيب المشروع ابتداء من عناصر أولية مفككة.

(6) Anthony O'hear Philosophy of Science Clarendon Press Oxford 19989 pp.51-21

(7) العلمانية مطبوعات الحوالي، سفر البحث 196

(8) Charles darwin The Descent of Man and Selection in Relation to Sex ed. by William Benton p457-480.

(9) William Benton (Ed) The Major Works of Sigmond Feeud Vol.7 p57-471

ويرى فرويد أن الدين نفسه من صنع البشر هدفه حفظ وجود المجموعة البشرية بإقامة قيود على أفرادها.

انظر نفس المرجع ص ٨٧٦ التي يرى فيها أن الإنسان قد صنع فكرة الإله على صورة الأب المثالي و القوي لأنه منذ طفولته كان يفتقد دائما قوة تحميه من الطبيعة.

(10) Roger Scruton The esthetics of Architecture p 54. وقد خصص المؤلف فصلا مستقلا عن نظريتي فرويد و ماركس لتحليل موقفهما من القيم الجمالية في العمارة، انظر ص ٧٥١-٧٣١ من نفس الكتاب.

(11) العلمانية الحوالي، سفر ص ١٩٦.

(12) انظر نظريات كانط في قضايا الفكر السياسي قربان، ملحم ص ٧٨.

(13) Le Corbusier The city of Tomorrow p89

(14) Le Corbusier The city of Tomorrow p 90 و تتلخص هذه الوظائف الاساسية التي أسس عليها العمران العصري فلسفته في العمل والنوم و الاستجمام و التناسل و الحركة. و هذا ما دفع ببعض نقاد العمارة المعاصرة إلى اتهام المهندس الكوربيزي ترويجه للفكر الشيوعي و تجسيده له الفن المعماري

(15) Giedon Space, Time and Architecture p75-88. Sir Banister Fletcher's A history of Architecture Buttersworths p34-89.

(16) من طرائف ما حدث للمؤلف حين كان طالبا مع مجموعة من الزملاء مطالبته لمثل المهندس العالمي البرازيلرأر Oscar Nemeyer في الجزائر تغيير الشكل المقترح لمسجد جامعة هواري بومدين (باب الزوار) للسبب المذكور. و من حسن الحظ أن المشروع لم يتم تنفيذه.

(17) نشر صاحب المقال جزءا مهما من هذا الموضوع على شكل بحث مختصر بعنوان الفيلاّ و المدينة هل هو زواج فاشل؟ في مجلة آفاق الثقافة و التراث مركز جمعة الماجد عدد ١٨/أغسطس ١٩٩٧ ص٥٨-٦٢,١

(18) عن الظروف العامة التي سبقت النهضة الأوربية، انظر . Leonardo Benevolo Architecture of the Renaissance p89

(19) Reinhard Bentman et al La Villa; Architecture de domination p25

(20) Reinhard Bentman et al La Villa; Architecture de domination p3 1

(21) Reinhard Bentman et al La Villa; Architecture de domination p38

(22) L.Benevolo Architecture of the Renaissance p35

(23) Reinhard Bentman et al La Villa; Architecture de domination p46

(24) Reinhard Bentman et al La Villa; Architecture de domination p64

(25) Reinhard Bentman et al La Villa; Architecture de domination p70

(26) Robert G putman et al A geogaphy of urban places p70

(27) Sigfried Giedo Space Time and Architecture p47. Sir Banister Flercher's A history of Architecture p65.

(28) Leonardo Benevolo Modern Architecture Vol 1p145.

(29) Reinhard Bentman et al La VILLa: Architecture de domination p45

(30) الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة مبارك، علي باشا ص١, ٢١٤.

(31) الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة مبارك، علي باشا ص١, ٢١٤ .

(32) الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة مبارك، علي باشا ص١, ٢١٦.

(33) الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة مبارك، علي ص١, ٢١٦.

(34) انظر مجموعة مداخلات المؤتمر الذي انعقد في المغرب Droit et environnnement social au Maghreb Nov12-14- 1989.1

(35) المدينة العربية الإسلامية الهذلول، علي صالح ص١, ١٧.

(36) المدينة العربية الإسلامية الهذلول، علي صالح ص١, ١٧.

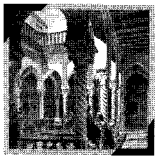
(37) اللوائح والنظم التخطيطية والتصميمية والتي للمباني السكنية إدارة التخطيط العمراني – وزارة الشئون البلدية والزراعة دولة قطر سبتمبر ١٩٩٦ .

(38) المدينة العربية الإسلامية الهذلول، علي صالح ص ٢٠٢ – ٢٠٥ .

(39) من ذلك أن الارتداد الخلفي اختياري في المناطق السكنية وإجباري في المناطق المختلطة بين السكني والتجاري وكأن سكان تلك المناطق ليسوا بحاجة إلى الخصوصية والتستّر.

(40) انظر المشاريع المعروضة في المجلة الشهيرة ramiM التي كانت تصدر من مؤسسة أغا خان. و لعل هذا الموقف يحتاج إلى بحث مستقل لتقييم الأعمال المعروضة في هذه المجلة من هذا المنظور.

الفصل الرابع



أحكام البصر في العمران الاسلامي

دراسة في نوازل ضرر الإطلال والتكشف

المقدمة

تضم النصوص التشريعية الإسلامية عدة أحكام تتعلّق بمسألة تقييد البصر وتحديد العلاقات بين الجنسين بالضوابط الأخلاقية . ولكون الفن المعماري هو في الأساس إسقاط للقيم الفكرية والسلوكية التي تتحكم في المجتمع على أرض الواقع و تعبير ملموس لها، فإن العمارة بما فيها من مساكن ومبان عامة وشوارع قد ارتبطت في مدننا العربية والإسلامية ارتباطاً عضوياً بهذه الضوابط البصرية.

البصر في التصور الإسلامي

لعل وضع مسألة تقييد البصر في إطار التصوّر الإسلامي العام يعطينا فكرة أكثر وضوحاً عن سبب تشريع مثل هذه الأحكام. فالإسلام يقرّ بدءاً أن العين هي إحدى الجوارح التي زُوِّد بها الإنسان ليدرك بها سبيلي الخير والشر. وهي بالتالي وسيلة للعبادة يمكن أن يتقرّب بها الإنسان ويصل إلى درجة الإحسان «قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق».[1] ويفسّر ذلك بكون البصر في عمومه أول خطوة في مسلسل الإدراك والتحليل العقلي الذي يؤدي إلى اكتشاف أسرار الخلق ومعرفة الخالق حق المعرفة. ويتمّ ذلك من خلال النظر إلى مختلف دوائر المحيط. ويتراوح هذا المحيط من حيث السعة ابتداءً من الإنسان نفسه الذي يصبح موضوعاً للنظر إلى أقصى دائرة وجود يتوقف عندها البصر ويرجع منها «خاسئاً وهو حسير»[2]. كما تندرج وظيفة البصر في عدة مجالات ثانوية تصب كلها في مفهوم العبادة بمعناه الواسع. ومن ذلك العلم بقوانين الخلق وسنن الوجود والعمل لتسخير الطبيعة والقدرة عليها وتوسيع دائرة الحرية، وتذوق الجمال. وبقول آخر، فإن جميع مجالات نشاط الإنسان من فنون وعلوم وأعمال تدخل في هذا الإطار.

وتأتي مسألة غض البصر في إطار هذا التصور الإسلامي العام كاستثناء للقاعدة. فالأسرار مرتبطة بسبب وجود هذه الحياة ومآلها، يفسّر

التصور الإسلامي وجود هذه الاستثناءات بحِكَم غيبية مثل مفهوم الابتلاء وخلق الأزواج وعدم التشجيع على التنافس الدنيوي «ولا تمدّن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم» [3]. وذلك حتى تستقيم الحياة وتنتظم شؤون الخلق.

ويتضح هذا الاستثناء أكثر في ظل تفسير المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. فتندرج مسألة استثناء البصر عن بعض مجالات التأمل في إطار حفظ إحدى كليات الشريعة الخمس من جانب العدم وهو النسل أو العرض - [4] فقد شرع غض البصر أصلاً لكون استعماله في غير محله قد يكون وسيلة لهدم إحدى ركائز الوجود البشري المتمثل في الزواج والنسب. ومن هذا المنظور فإن حكم غض البصر يندرج في باب الحاجيات، وهو بذلك عبارة عن سياج حام للمقصد الكلي المذكور أو بعبارة الأصوليين والفقهاء هو سدّ للذريعة [5].

وفي هذا الإطار يمكن تصنيف الأحكام التشريعية الكثيرة التي تضبط علاقة الجنسين والسلوك الاجتماعي للأفراد. ومن هذه الأحكام تفصيل آداب اللباس للنساء[6]. وغض البصر لكلا الجنسين [7]. وآداب الاستئذان عند دخول البيوت[8]. وكيفية طرق الأبواب [9]،. وتقييد الاختلاط في الأماكن العامة بما في ذلك أماكن العبادة [10]. والجلوس في الطرقات [11].

مسألة الإطلال في الفقه الإسلامي

تطرق الفقهاء المسلمون بمختلف مذاهبهم إلى مسألة التكشف والاطلال في صورتين أساسيتين هما حكم التعلّي في البنيان وحكم فتح الكوى اللذان يؤديان إلى الإطلال على حريم الجيران. وتتأرجح الأقوال في الغالب بين قاعدتين فقهيتين متضاربتين هما حرية التصرف في الملكية الخاصة من جهة، ومنع الضرر الناجم عن هذا التصرف من جهة أخرى.

ففيما يخصّ ضرر التكشف على الجيران يرى الحنفية أن للمالك الحق في التصرف في ملكه بما شاء وليس لأحد الحق في منعه. ويستند هذا الرأي إلى القياس على حرية التصرف في الملك. غير أن هذا الحكم يُترَك ويصار إلى الاستحسان إذا تعدى ضرر التصرف إلى غيره بشكل بيّن وأكيد حيث يمنع [12]. وقد ذهب الشافعية إلى أبعد من ذلك حيث توسعوا في إثبات حق التصرف حتى وإن أضر بغيره طالما كان التصرف على حسب العادة ودون الإسراف[13]. ويكون حينئذ على المتضرر التصرف في ملكه لمنع الضرر عن

نفسه. وفي مقابل هذا الرأي يرى المالكية ضرورة التفريق بين التصرفات حسب ثبوت المنفعة. وهم بذلك يفرقون بين ما هو ضرر يحدث نتيجة تصرف وراءه منفعة وما هو ضرار وهو التصرف الذي ليس من ورائه منفعة كما جاء في تفسير الخشني للحديث[14]. أما الحنابلة فإن من آرائهم ما يحتمل الموقفين السابقين.

ومع ما يبدو من تباين في هذه الآراء فإن الدخول في تفاصيل المسألة تؤدي إلى إدراك وجه من أوجه الإتفاق في منع الإطلال. ففي الشافعية يرى ابن حجر ان حكم المشرفة الجواز إذا أمن الإشراف على عورات المنازل. فإن لم يؤمن لم يجبر على سدّها بل يؤمر بعدم الإشراف، ولمن هو اسفل منه أن يتحفّظ [15]. وهذا الرأي يتفق مع قول المالكية في نفي الضرر. فالضرر الذي يقصد بتقبله ضرورةً هو سد الريح وضوء الشمس ولا يدخل في ذلك الإطلال لأنه ليس وراءه منفعة في الإطلال على الجار، والنظر إلى محارمه. وقد ذكر إبن الرامي ما يوضح ذلك حيث يقول في الذي يفتح باباً في سطحه ولا يخرج أو يدخل إلا بالتشرّف على الجار أنه لا يمنع من ذلك ويزجر عنده ويؤدب بعد التقدمة ولا يغلق بابه على كل حال»[16] ومن هنا ندرك مرونه الآراء الفقهية في عدم الاعتراض على كيفية البناء، وفي المقابل التحذير من استعماله في غير الوجه الشرعي. ويستند النظام الفقهي الإسلامي في منع هذا الضرر إلى عدّة أساليب متدرجة تتراوح بين الترهيب الغيبي والتدخل المباشر للقضاء الشرعي. ويمكن تصنيف هذه الوسائل في أربع درجات هي:

١- التركيز على التربية العامة والمراقبة الذاتية، وهو الجانب التعبّدي للآيات والأحاديث التي تأمر بغضّ البصر من جهة والتستر من جهة أخرى[17].

٢- سلب الشهادة وجرح عدالة الأفراد كعقوبة معنوية للذين لا يمتثلون لذلك. ولا شك في أن هذا الإجراء يكون رادعاً للأفراد الذي يقيمون وزنا لمكانتهم الاجتماعية [18].

٣- الزجر والتوبيخ من قبل القائمين على الحسبة. وهو ما نستشفه من قولي ابن حجر وابن الرامي السابقين.

٤- التدخل المباشر للسلطة في الحالات التي حكم فيه بالقضاء. حيث يمنع الإطلال والتكشف بالقوة.

صور معمارية لأثر تقييد البصر

يهدف هذا الفصل إلى إعطاء صور عن تأثير مبدأ تقييد البصر على الفضاء الحضري والشكل المدينة الإسلامية القديمة باعتبارها المكان الذي تَجسَّدَ فيه تطبيق الشريعة و أفرز محيطاً مادياً مناسباً لأحكامها.

فقد خضعت المدن في البلدان الإسلامية منذ بدء التشريع إلى أحكام كان لها الأثر في صياغة الفضاء المعماري والعمراني. ومع تنوع البيئات واختلاف الزمن وتطوّره تمّت الاستجابة إلى هذه الأحكام بطرق مختلفة ومتنوعة أثرى تراث تلك البلدان ورصيدها العمراني إلى حدّ لا يمكن حصره إلا في موسوعات متخصصة بهذا الميدان. وسنتعرض في هذا الفصل إلى أثر الموضوع الفقهي المذكور من خلال مستويين حضريين هما التصميم الداخلي للبيت والتصميم الحضري المباشر للسكن.

التصميم الداخلي للبيت

ا- الصحن المركزي

اشتهر تصميم البيت في البلدان الإسلامية بانغلاقه على الخارج وانفتاحه على نفسه من خلال وجود فضاء وسط تتمّ عن طريقه الإضاءة والتهوية وتوزيع الحركة إلى باقي عناصر البيت. ورغم تضارب الأبحاث عن أصول هذا النمط وسبب انتشاره الجغرافي الواسع، فإن ارتباطه في الثقافة الإسلامية بقواعد السلوك الاجتماعي أمر جازم لا يمكن التشكيك فيه. فقد وجد في المناطق الحارة والباردة، وفي مناطق ثقافات متباينة باختلاف تقنيات البناء المستعملة لدى مجتمعاتها واختلاف الأحكام السياسية والاقتصادية التي كانت تتحكم فيها.

ويكمُن سرّ نجاحه في استجابته لضرورة عزل البيت عن خارجه لاختلاف توزيع النشاط الاجتماعي بين الرجال والنساء. فيمثل داخل البيت المجال النسوي في الغالب بينما يمثل الشارع مجال الرجال.

ورغم وجود أنماط أخرى من المساكن في البلدان الإسلامية مثلما هو الحال في البيت اليمني والبيوت الماليزية والإندونيسية المنفتحة على الخارج فإن قاعدة فصل الجنسين تبقى سمة مشتركة مع البيت ذي الفناء الداخلي، حيث لا يمكن الإطلال من الخارج على ما في داخل البيت أبداً.

ب-المدخل المنكسر أو السقيفة

يمثل مدخل الدار عموماً تلك النقطة التي يتم الانتقال بواسطتها بين

العالمين المنفصلين، الخارج والداخل، ولذلك فقد حظيت كذلك باهتمام بالغ في تصميمها. وهي في أغلبها تكون على الشكل منكسر لا يسمح برؤية ما بالداخل ويكون الانكسار حسب مستوى معيشة العائلة مضاعفاً أو بسيطاً و حسب النمط كذلك، حيث يكون في الغالب أفقياً وأحيانا أخرى رأسياً بواسطة الدرج.

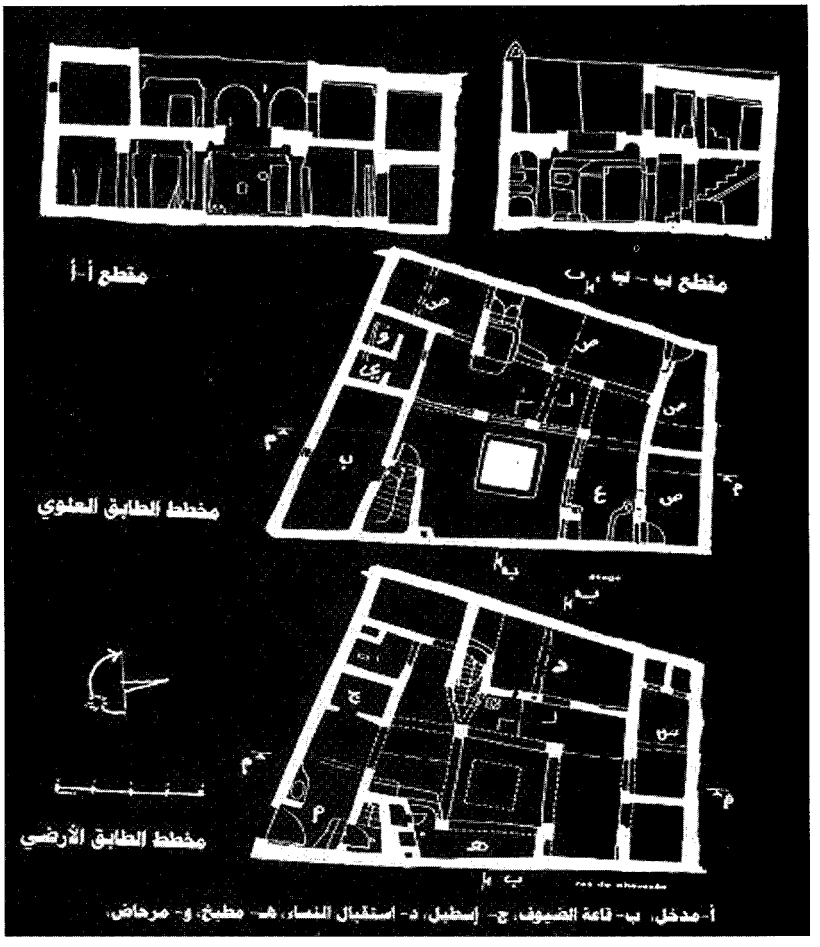
وفي الغالب يتمّ تصميم المدخل كممرّ أو فضاء انتقالي يسمح لأهل البيت بالتهيؤ للخروج أو للغريب بالانتظار ريثما يستعد أهل البيت لاستقباله، ولذلك يزوّد أحياناً بمقاعد وأثاث مناسب لهذه الوظائف.

ح-التوزيع الفضائي الداخلي

يستجيب التصميم الداخلي للبيت في البلدان الإسلامية إلى عدّة مطالب تكون أحياناً متضاربة . ومن ذلك مثلاً استقبال الضيوف وإكرامهم مع ضرورة الاحتفاظ بحرمة أهل البيت من نظر الغرباء. كما يجمع البيت أحيانا عدة عائلات وفقا لترابط الأنساب وفي الوقت نفسه يتمّ التصميم بحيث يسمح بتقييد العلاقات بين الجنسين وفق ضوابط الشريعة. ولذلك فقد غلب على تصميم البيوت عزل جناح الضيافة عن باقي الغرف من حيث المدخل والمرافق. كما تحظى تفاصيل البيوت بالعناية والدقة استجابة لمطلب السترة مثل وضع العتبات التي تبيّن مختلف المراحل الانتقالية في الفضاء الداخلي وتعديد السلالم التي تؤدي إلى الطوابق مثلما هو الحال في مدن بني ميزاب جنوب الجزائر (الشكل١).

كما يخضع التصميم الداخلي للجناح العائلي لتفرقة الجنسين على مستوى الأولاد وفق حديث «وفرقوا بينهم في المضاجع» [19]. وفي أحيان أخرى يتم اعتماد قوانين سلوكية وأوقات معينة للاستجابة لهذا الغرض كأن يُسْمَعَ الرجل صوته قبل الدخول إلى البيت الذي تشترك فيه عدة أسر «بالنحنحة» أو إلى غرفة غير غرفته عند الظهيرة مثلا. وقد يصبح مثل هذا السلوك عرفاً جارياً في المجتمع كأن تُخصص السطوح مثلا للنّساء دون الرجال كما هو الحال في قصبة الجزائر.

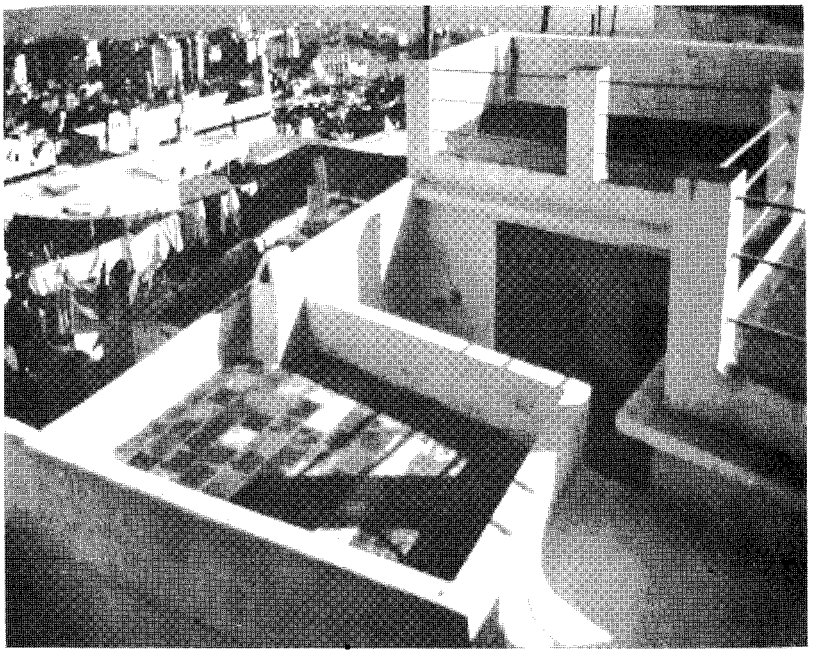
وفي تفاصيل معمارية أخرى تستعمل مثلا دواليب محورية لوضع الأكل عليها وتدويرها باتجاه فضاءات الرجال دون الحاجة إلى دخول النساء كما يعرف في بعض بيوت دمشق.



الشكل ١ : مخطط لبيت ببني ميزاب بالجزائر يبين فيه موقع جناح الضيافة في االطابق العلوي (دونـاديو ص ١٥٧ - ٢٢٦)

د-السطوح المستورة

يغلب على معظم الدول الإسلامية العربية المناخ الحار مما يضطر

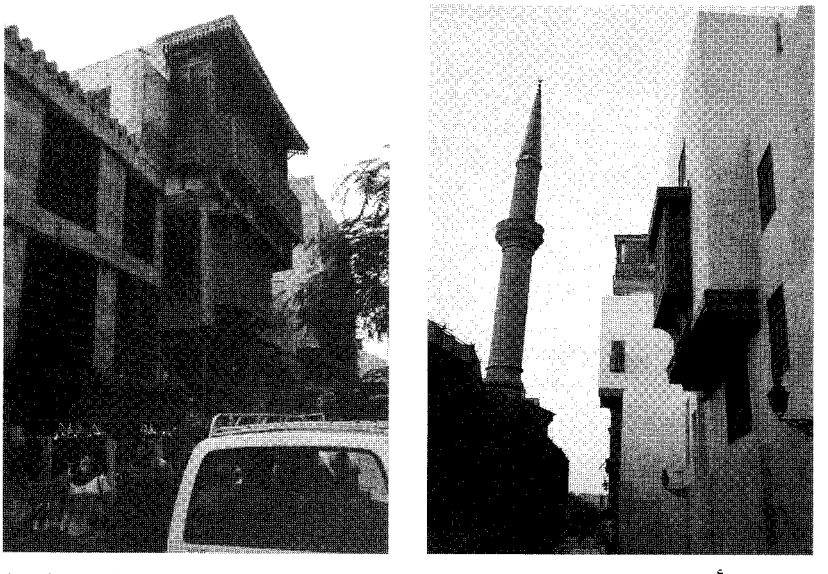


الشكل ٢: سطوح مدينة الجزئر التي تسمح لنساء الحي السكني بالاتصال ببعضهن (عدسة علي مروك)

السكان لاستعمال السطوح لمختلف الأنشطة المنزلية. و لذلك فإن حفظ خصوصية و حرمة تلك الفضاءات تقتضي حمايتها من الأنظار الخارجية بجدران يكون ارتفاعها مناسباً لمطلب السترة. و في بعض المناطق يقضي العرف المحلي أن تخصص السطوح للنساء تعويضاً لهن عن الخارج فيمنع الرجال من الصعود إليها و يؤدب من يخالف ذلك. و بذلك تنفتح السطوح بعضها عن بعض، وتزاح الستارات ليسهل الاتصال بين النساء، والتنقل أحيانا من بيت إلى آخر. و قد اشتهرت مدينة الجزائر في العهد العثماني بذلك (الشكل ٢).

التصميم الحضري

١- تصميم الشوارع و الفضاءات الخارجية



الشكل ٣ (أوب): المشربيات في شوارع مدينة القاهرة، عناصر شفافة تسمح بالانفتاح على االخارج والاحتفاظ بالخصوصية الداخلية

لعل أهم نتائج اعتماد نمط البيوت ذات الصحون الداخلية استغناءها عن المحيط الخارجي إلى حدّ كبير في الإضاءة والتهوية والاستمتاع بالمناظر. فالصورة الغالبة على البيوت في البلدان الإسلامية أن لها جدراناً مصمته تندر فيها الفتحات، وإن كانت فهي في الغالب مرتفعة وضيّقة. وفي حالات الأنماط الأخرى المنفتحة على الخارج في المناطق ذات الرطوبة العالية تكون الفتحات مزوّدة بشبابيك تسمح بالرؤية من الداخل دون أن يرى ما بداخلها، وتستعمل لذلك المشربيات والقمريات وغيرها من العناصر الشفافة (الشكل ٣ أوب).

كما يخضع وضع الأبواب الخارجية إلى اعتبارات السترة فيما بين الجيران، ولذلك يغلب على مواقعها ظاهرة التنكيب، بحيث يندر ان يتقابل بابان لبيتين مختلفين على طريق واحد.

كما يعتبر غياب أو ندرة أماكن الجلوس والتجمّع في الشوارع السكنية وضيقها صورة أخرى لهذا الاعتبار. وقد يعود هذا المطلب في أصله إلى حديث الرسول (ص) الذي ينهى عن الجلوس في الطرقات بسبب إشرافها على البيوت وعلى المارة وإخلالها بالسلوك الاجتماعي الإسلامي.

ومن الإسقاطات المباشرة للاهتمام بحرمة البيوت و حفظها من أبصار الغرباء لَفظُ الوظائف التجارية والصناعية عن المناطق السكنية وتقييد فتح الحوانيت فيها، فكثيراً ما يخضع فتح أي نشاط تجاري في المنطقة السكنية إلى ردود أفعال الجيران لكونه سبباً في جلب الغرباء إلى الحي السكني ومنبعاً لمضايقة الساكنين في خروجهم من بيوتهم ودخولهم إليها.

ب- تجانس الطراز المعماري

كما تملي خصوصية البيوت إظهار التواضع على شكلها الخارجي، وذلك بالامتناع عن زخرفة الواجهات الخارجية و معالجتها بعناصر لافتة للنظر. و لعل أهم السمات الناتجة عن هذه القيمة الفنية تميز شوارع المدن الإسلامية ببساطتها وتجرّدها. و يزيد في إبراز هذه القيمة الفنية توحيد الألوان ومواد البناء واشتراك المباني السكنية المتجاورة في أساليب المعالجة التقنية. ورغم عدم توصّل الأبحاث إلى وجود قوانين إلزامية لسكان المدن الإسلامية العتيقة لتوحيد الألوان وتجانس المعالجة الفنيّة إلا أن مبدأ التكافل الاجتماعي و منع التطاول الحسي والمعنوي في البنيان بين المسلمين يكون أساس هذا الالتزام. و ينطبق هذا المبدأ كذلك على أهل الذمة من يهود و نصارى. فعند مجاورتهم للمسلمين يشترط عليهم عدم تعلية بنيانهم عن بيوت المسلمين[20].

ولعل حادثة صاحب القبّة في المدينة المنورة صورة وفية لذلك. فالسيرة النبوية تذكر أن الرسول (ص) غضب على أحد سكان المدينة المنورة حين بنى قبّة لبيته وتميّز بها عن غيره من أهل المدينة وقد أعرض عن تحيته مراراً إلى أن قام صاحبه بهدمِها، والالتزام بالأسلوب الشائع في المدينة آنذاك [21].

ج- الطابع الأفقي

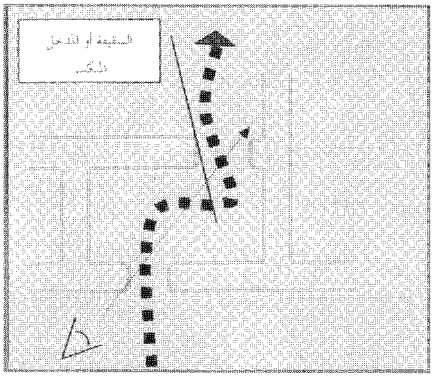
ومن مظاهر اعتبار منع التكشف في التصميم الحضري الطابع الأفقي الذي يغلب على معظم المدن في البلدان الإسلامية والتي قد تفسّر بعوامل أخرى مثل المناخ وتقنيات البناء وغيرها. فمن المؤكّد أن اعتماد النمط الانطوائي في تصميم البيوت يؤدي إلى تحديد عدد الطوابق الممكنة بسبب

الشكل ٤: الطابع الافقي بمدينة بونوررة - الجزائر بطاقة بريدية)

ضرورة التهوية والإضاءة . وثمة سبب آخر لعدم الارتفاع وهو النهي عن التعلّي في البنيان لكونه ذريعة إلى التنافس المادّي بين السكان وكذلك إلى تكاشف بعضهم للبعض. فرغم إباحة النصوص الشرعية للارتفاع عند الحاجة كما نجد ذلك في حديث الرسول لخالد بن الوليد. فقد ذكر السمهودي أن وُلدَ هذا الصحابي قد بلغوا أربعين رجلاً و أنه شكا ضيق منزله إلى رسول الله (ص) فقال له : إرفع البناء في السماء و سل الله السَّعَةَ» [22]. إلا أن الأعراف اقتضت أن يتقيّد أفراد المجتمع الحضري في المدن الإسلامية بعدد معيّن ومتعارف عليه من الطوابق. وفي ضوء هذا التفسير يمكن إدراك سبب تقليل عدد الطوابق والتوجه نحو التمدد الأفقي المكثف (الشكل ٤).

نوازل و فتاوى ضرر التكشف و التعلّي

يهدف هذا الفصل إلى عرض مجموعة نوازل و فتاوى تتعلق بضرر التكشف و الاطّلاع. و يقتصر البحث على منطقة جغرافية هي شمال إفريقية والأندلس و على المذهب الفقهي المالكي الغالب على المنطقة. و قد صدرت هذه الفتاوى والآراء الفقهية من فقهاء و قضاة عاشوا في مدن و عصور مختلفة. و هي موجودة في مؤلف ضخم للفقيه أحمد بن يحي الونشريسي [23] المسمى اختصاراً «بالمعيار المعرب» والذي يضم ثلاثة عشرة مجلداً. و قد اختير هذا المرجع لكونه آخر موسوعة جامعة لآراء السادة المالكية التي دونت قبيل سقوط الأندلس. و الملاحظ في هذه الفتاوى والآراء الفقهية أن كثيراً منها ذكر في كتاب المعلم التونسي البنّاء محمد بن الرامي المسمّى «الإعلان بأحكام البنيان». وقد أضاف إليها الونشريسي



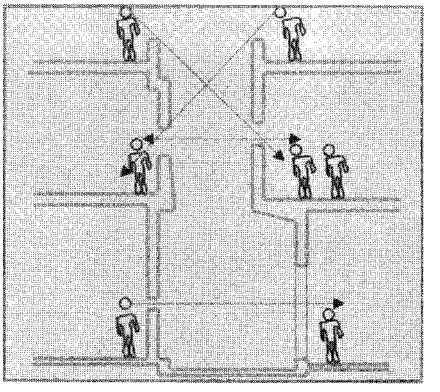
الشكل ٥

مسائل أخرى لفقهاء المالكية في الغرب الإسلامي، وذلك بحكم تأخر عصره و سعة إطّلاعه.

و يتمثل عملنا في جمع و تصنيف هذه الآراء والأقضية في مجموعات وفق أربعة مواضيع عمرانية تتعلق بالمحيط السكني في المدن العتيقة. و قد قمنا بإدراج بعض تراجم فقهاء المالكية لبيان مدى سعة هذه الأحكام جغرافياً وتاريخياً. ثم ختمنا البحث بمحاولة لاستخراج القواعد الفقهية التي تأسست عليها هذه الآراء والأحكام. و يهدف ذلك كله إلى تحضير مادة فقهية تصلح لإنشاء منظومة عمرانية معاصرة .

الأبواب و المداخل

لقد وضع الفقهاء ضوابط لفتح الأبواب الخارجية تهدف إلى منع الإطلال على ما بداخل بيوت الجيران. و قد صنّفوا المسألة في ثلاث حالات حسب وضع الباب؛ في الشارع النافذ الواسع و النافذ غير الواسع، و في غير النافذ. ففي رأي ابن أبي زيد[24] أنه إذا كان الزقاق سالكاً نافذاً يمكن للمالك أن يفتح ما شاء من الأبواب لأن الباب معرض باستمرار للمارة. لكنه أورد رأيا مخالفا له في حالة الزقاق الضيق مفاده أن ليس للجار أن يفتح قبالة جاره. فقد كان بعض الشيوخ يفتى بالتنكيب عن باب الجار (الشكل ٥).



الشكل ٦

فقد ذكر ابن الحاج[25] مشافهة حدثت بينه و بين (معلّمه) يونس بن عبد الله الصفار[26] الذي قال إنه «من أراد أن يفتح بابا في زقاق نافذ فإني أستحسن إذا كان الزقاق ضيّقاً أن ينكب [27] عن مقابلة دار جاره إن أمكنه، وإن لم يمكنه التنكيب لم يمنع من الفتح وإن كان الزقاق ضيّقاً». فسأله ابن الحاج: «لِمَ لَمْ يؤمر بالتنكيب في الزقاق الواسع إذا أمكنه؟» فأجاب بأن الزقاق الواسع يبعد الضرر فيه بسبب سعتِهِ، وأما الزقاق الضيِّق فيقرب الباب ويصل ذلك الضرر، ثم أورد له واقعة تعرّض فيها بعض جيرانه لمحنة في أهله بسبب باب في زقاق ضيِّق قابل بابه [28].

أما في حالة الطريق المسدود ففي رأي أصبغ أنه من كانت له دار في درب[29] أراد أن يحوّل بابها إلى موضع ثانٍ، فإن كان الموضع الذي يحوّل الباب إليه أقرب إلى باب الدار كان له ذلك، وإن كان أبعد فليس له ذلك لأنه يدخل من الدرب إلى موضع ليس كان يدخله [30] (الشكل ٦). و يوافقه في ذلك البرني [31] أنه في حالة الشارع غير النافذ ليس لأحد فيه إحداث باب و غيره إلا برضا الآخرين. وما هو موجود لا يزال إلا أن يثبت حدوثه.

وهناك حالات خاصة يقبل فيها وضع الباب كما هو عند كونه قديماً.

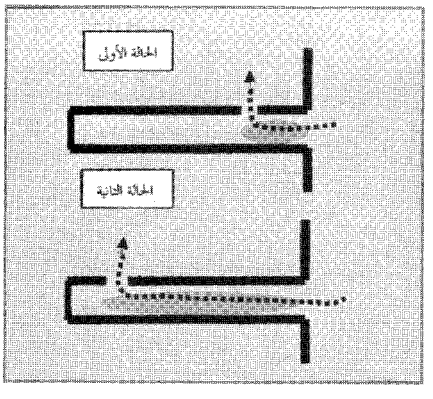
فقد سئل ابن الحاج عن درب غير نافذ فيه باب دار لرجل وكان إليه حائط لبعض الجيران ففتح إليه باباً فلم ينكر عليه جاره أو كان قديماً ثم طمسه ووهب الدار لابنته فأرادت الابنة فتح ذلك الباب لِعِلَّةٍ. فأجاب أن ذلك لها كما جاز للواهب ذلك. لكنه قيّد رأيه بقوله أنه إن كان طمسه بزوال شواهده. وبقي على ذلك زماناً، فالصواب أنه يمنع الواهب فضلاً عن الموهوب له لأن الجار حاز عليه ذلك بعد أن أسقط ضرره، وإن كان أغلقه وأبقى شواهده فالصواب جواز ذلك للموهوب له، لأن كل حق للواهب ينتقل للموهوب [32].

الفتحات و الشرفات

يذكر ابن الرامي منع الإطلال و الإشراف على ما في بيوت الجيران في قول مالك، واستناداً إلى ما أمر به الخليفة عمر بن الخطاب (ض) «من وضع سرير وراء الكوة و الصعود فوقه لمعرفة ما إذا كان ارتفاع الكوة كافيا لحفظ حرمة الجار» [33].

و قد أورد ابن الحاج في جوابه عن مسألة سابقة قول ابن زرب أنه من فتح باب غرفة على دار جاره لا يطلع عليه منها إلا بكلفة مثل أن يدخل رأسه وشبهه فإنه لا يسد ذلك عليه. إلا أنه استحسن أن يوضع على الباب شرجباً[34] لئلا يدخل رأسه منه. قيل له: «هل رأيت هذا لأحد؟ قال: لا، إلاّ أني أستحسنه وأفتيت به» [35].

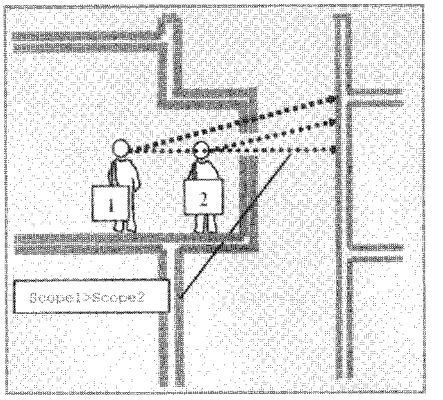
و قال ابن الحاج: إذا كان الإطلال لا يمكن إلا بواسطة مثل سلم يوضع فيرتقي عليه لموضع الإطلال، أو كرسي وشبه ذلك، فلا يهدم موضع الإطلال ولا يطمس. لكنه يمنع أن يطلع منه، وبذلك جاءت الروايات. ويؤدب على ذلك.



الشكل ٧

و يمنع إحداث الفتحات الصغيرة التي لا تتجاوز حجم الرأس و التي تطل على ما بداخل دور الجيران. و قد جرى العرف في بعض المدن اتخاذها للفرجة على الخارج. فهي تسمح بالرؤية دون التكشف. و لذلك يعتبر بعض الفقهاء ضررها أعظم من الباب و الفتحات الكبيرة . فابن الغماز[36] يمنع أن يحدث الجار كوة يطلع منها على ما في سقيفة جاره. فليس الكوة والباب سواء لأن الباب إنما يعمل للدخول والخروج لمن يدخل ويخرج وليس من ذلك بُدٌّ. والكوى لا يتحرز منها، وينظرك ولا تنظره، وكذلك المار يتحرز منه ولجوازه وسيره لا يتمكن من النظر، والكوة للقعود فهي مضرة كبيرة [37] (الشكل ٧)

و أما الفتحات التي لا يرى منها غير أنه يسمع الكلام منها فقد اختلف في ضررها، فمن الفقهاء من اعتبر الكلام وحركة اللسان ضرراً، ومنهم



الشكل ٨

من لم يعتبره. و قد ذكر ابن الرامي في حالة مدينة تونس أن العرف قد جرى فيها أن لا تُسَدّ [38].

و يبدو أن هذا الحكم يعتمد على مدى تحكم الوازع الديني في تصرف أفراد المجتمع. فإن غلب الظن أن يكون الموضع يسكن فيه من لا يُؤْمَنُ فإنه يطمس ولا يهدم. و قد نفذ الحكم في زمن ابن الحاج في حجرة كانت يُطَلع منها على حمام ترتاده النساء، فقد كان المطلع [39] يصعد على شيء و يطلع منها [40].

و لا يحكم بسد الفتحة المطلة إلى الخارج إلا إذا تبيّن ضررها. فقد سئل ابن زيادة الله [41] عمن له دار في شارع و اسع نافذ وفي حائطه منها طاق للشارع فعمد إلى إخراج أحدثه في حائطه دون ثلاثة أشبار في الشارع المذكور وجعل الطاق المذكورة فيه دون أن يزيد ذلك في النظر. فقام جاره المقابل له وادعى أنه يضرّه بقرب الطاق لداره عما كانت من موضعها الأول؛ فأجاب أنه «إذا لم يكن للقائم حجة إلا قُرْب الطاق فلا يظهر له زيادة ضرر لأن العلماء استحبُّوا التنكيب لئلا يرى ما وراء الباب، وهذا كلما قرب من حائط جاره زاد منعها من الضرر حتى لو قرب اقترانه من الحوائط لمنعه الرؤية من داخل الدار جملة وتفصيلاً» (الشكل ٨) [42].

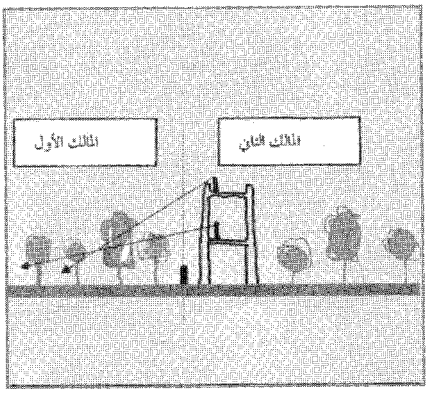
كما يسمح الفقهاء ببقاء الفتحات القديمة التي سبقت وجود المباني المحيطة بها وهو ما يعرف بحيازة الضرر بالقدم. و قد اجتهدوا في تحديد المدة التي يحاز بها الضرر. فقد ورد في المعيار أن رجلا فتح أبواب غرفة يطلع منها على دار جاره وكان حاضراً حين فتح هذه الأبواب منذ عشرة أعوام ولم يغير شيئاً من ذلك عليه ولا أنكره طول هذه المدة. لكنه اعتذر بأنه إنما سكت طول هذه المدة وترك القيام في ذلك لشغله بالهداية والخدمة، غير أنه لم يزل يذكر لشهوده أن فلاناً فتح على باب داره بابين يطلع منهما على بعض الدار والعيال. و قد استرعى جيرانه الشهادة في ذلك و أعلمهم أن المُحدِثَ كان يعده بسد البابين وإنه كان غير راضٍ بما أحدثه ولا ساكت عنه [43]. و قد جاءت أجوبة متعددة لهذه المسألة. فقد أجاب عبد الرحمن بن أحمد بن بقى بن مخلد [44] أن أهل العلم اختلفوا في أمر الحيازة، فقالوا بعشرة أعوام، وروى عن بعض المدنيين أن الضرر لا يستحق إلا بأزيد من عشرين عاماً. وأما ابن زرب [45]. فقد رأى أنه إذا ثبت أن المتضرر لم يزل منكراً على ما أحدثه عليه جاره من الإطلال، وإنه أشهد الناس على أنه غير راضٍ ولا ساكت عليه فله القيام في ذلك لأن العلة التي كان يستحق بها الجار ضرر الإطلال إنما هي سكوت جاره وترك اعتراضه في المدة التي

ذكرها. وأجاب سعيد بن عبد ربه [46] بمثله و رأى بعد إثبات الاسترعاء أن يحلّف المتضرر على صحة ما قاله. و حينئذ يحكم بقطع الضرر. وأجاب ابن أبي الفوارس [47] بغير ذلك فقد اعتبر أن بيّنة الشهود التي شهدت للمتضرر لا تنفعه في ذلك وإنما شهدت على كلامه، وأما اعتذاره بأنه كان في الخدمة فلا حجة له في ذلك لأنه كان قادراً على التوكيل طول هذه المدة فلا معنى للحيازة هاهنا لأنه قد ادعى خلف معرفة تلك الأبواب وأقر بذلك ولم يقم فيه وبالله التوفيق). و أجاب ابن مسور [48] بمثل ذلك، لأن السكوت مدة عشرة أعوام قِدمٌ. و استدلّ برأي مالك رحمه الله الذي يرى انقطاع حجة من رأى ماله يُمْلَكُ عليه طوال هذه المدة و هو حاضر لا يغيّر و لا يعترض منه.

و يرى الفقهاء أن حكم حيازة الضرر لا يختلف فيه الجيران الأقارب عن الأجانب. فقد سئل ابن الحاج عن رجل بنى قصبة يطلع منها على دار أخته نحو العشرين عاماً ثم إن الأخت أرادت القيام على أخيها فيها وإغلاقها عليه بسبب اطّلاعه. فأجاب أنه إذا سكتت هذه المدة لم يكن لها قيام وهذه المدة هي آخر ما قيل في الحيازة و هو قول أصبغ بن الفرج. وأكثر ما قال أهل العلم أن سبيل الاستحقاق للأملاك بالحيازة من الثمانية أعوام إلى العشرة. و الغريب والأجنبي في الحيازة في الضرر سواء في رأي أصبغ[49].

و يفهم من تحديد مدة الحيازة أنه يمكن للجار رفع الدعوى ضد جاره ما لم تنقض تلك المدة. غير أنه لا يجوز فتح كوة أخرى مقابلة للكوة الموجودة سواء بدافع الحاجة أو بدافع إرغام الجار إلى سدّ كوته، وهو ما يعرف بالإضرار. فقد أورد المعلم ابن الرامي مسألة من كتاب سحنون مفادها أن دارين بينهما زقاق نافذ، وفي إحدى الدارين كوة يرى منها ما في الدار الأخرى التي بينهما الطريق و قد فتحت منذ أربع سنين. فعمد صاحب الدار المقابلة إلى بناء غرفة و فتح فيها كوة قبالة الكوة القديمة، فقام صاحب الكوة القديمة على صاحب المحدثة بغرض سدها، فرفض صاحب الغرفة سدها إلا مقابل سد القديمة، فبعث سحنون من ينظر دَاريهِمَا فزعم أنه يرى من كوة هذا ما في غرفة هذا. فقال: (يحلف صاحب الكوة الجديدة بالله الذي لا إله إلاّ هو ما ترك هذه الكوة منذ أربع سنين أو خمس سنين إلاّ لِحُسنِ الجوار غير تارك لحقه ثم يسدّ بعضها على بعض إن أراد ذلك [50].

و قد اختلف العلماء في مسألة الإطلال من المباني التي تقام في البساتين خارج المدينة و هي ما تسمى بالأبراج. فقد سئل القاضي التونسي ابن عبد



الشكل ٩

الرفيع [51] عن رجل أراد أن يفتح في برجه كوى [52]. يكشف منها على كروم جيرانه هل يمنع من ذلك أم لا؟ . فأجاب أنه لا يمنع من ذلك أحد إلا إذا كان موضع السكنى مِثْل رباط أو غيره. وإذا كان يكشف منها على الكروم التي لا بناء فيها فلا يمنع.

غير أن ابن الرامي أورد رأي الفقيه أبي علي بن عبد السيد المخالف، حيث يرى وجوب سدّ كل كوة أحدثت على الكرم أو الجنان ومنع اتخاذ الكوى فيها، فلا فرق بين الكرم والجنان. و حجته في ذلك أن (الكرم الذي ليس فيه بناء يحتاج صاحبه إلى أن يمشي هو وعياله ويرقد تحت شجرة، أو يأكل، أو يقضي حوائجه، أو يضع ما أراد في موضعه وهو لا يدري من ينظر إليه أو يريد أن يتحرز ممن يكون الطاقة التي في البرج وذلك أمر عظيم وضرر بيّن) [53] وأضاف أن ابن زيتون [54] رحمه الله وابن عرفة [55] كانا يفتيان بالمنع، بخلاف ابن رشد الذي يرى قِصر المنع على الدور دون البساتين (الشكل ٩).

و قد ذكر ابن الرامي كذلك حادثة نزلت بتونس في عصره أخبره بها بعض شيوخه أن أحد التجار الكبار أحدث في برج جنانه طاقة يطلع منها على سطح حافته على جنان لقاضي الأنكحة حينئذ، فتحاكما إلى القاضي بن عبد الرفيع، فأبصر ابن الرامي من أثر حكم القاضي ساتر يحجب الطاق المذكورة يمنع من الإطلال على السطح المذكور. لكنه لا يدري هل كان بالحكم بينهما أو بتراضيهما؟ [56] علماً بأن القاضي بن عبد الرفيع يرى عدم المنع.

السطوح و المطالع و التعلّي في البنيان

تعتبر المطالع المكشوفة، كالدروج و السلالم، التي تؤدي إلى السطوح والغرف إحدى مصادر الضرر، وذلك بحكم موضعها في الغالب على أطراف البيوت و عند المداخل حيث تطل على الجيران ذوي الجنب. و تتفق أقوال الفقهاء في منع الإطلال غير أنها تختلف في الكيفية كما سيبدو من خلال النوازل المعروضة في هذا الباب. و لعل الاختلاف يعود في الغالب إلى الحالة المعمارية الخاصة لكل مطلع كما سنرى.

ففي مسألة نزلت بتونس مفادها أن رجلاً كان له مطلع إلى سطح داره، وكانت ستارة تستر المطلع والسطح فسقطت الستارة وصار كل من يطلع إلى السطح ينظر إلى ما في دار جاره، فطلب الجار المتضرر من صاحب السترة أن يعيد سترته كما كانت وتداعيا في ذلك إلى من كان قاضياً فلم يجبره على إعادتها فرأى أنه لا يلزمه ولكن يؤذن إذا طلع سطحه [57].

و في مسألة مشابهة سئل السيوري [58] عن دارين متلاصقين ليس بينهما سترة لمن يصعد على السطح فأراد أحدهما البناء للسترة وامتنع الآخر. فأجاب أنهما يبنيان جميعاً إذا كانا ينتفعان جميعاً. ففي أحد قولي مالك أنه إذا سقط حائط السترة بين الدارين فأراد أحدهما البناء دون الآخر أنه يجبر على البناء من أباه [59].

و يبدو أن المنع عند غالب الفقهاء المذكورين في كتاب الونشريسي يقتصر على الإطلال من السطوح و المطالع إلى ما بداخل البيوت. فإطلال السطح على آخر لا يعتبر ضرراً لكون ذلك ظَهْر للبيت. و الغالب أن ذلك يعود إلى عرف البلد و مناخه و عوائد الناس في استعمال السطح أو الاستغناء عنه. و قد يعود ذلك إلى أن معظم النوازل ظهرت في المدن الساحلية التي تغلب على بيوتها السقوف القرميدية [60] التي يستغنى فيها عن السطوح لاتساع الأحواش والساحات.

فقد سئل البرني [61] عمن بنى بنياناً وأحدث فيه كوى تشرف منها على ما في داره وعلى البر والبحر وسور البلد، فقام بعض من له دار في الجهة الأخرى من الشارع وقال له إن هذه الكوى تكشف ما على سطحي، فقال له الباني: قد كان حائطاً طويلاً ثم قصرته لقصر منفعتي - فقال.. لم أفعل ذلك إلا تخفيفاً لبنائي لا لقصد ضرر.. فهل للقائم مقال في ذلك أم لا؟. فأجاب أنه إذا لم يطّلع من تلك الكوة إلا على السطوح فلا مقال للقائم وليس عليه أن يسدها [62]. و يرى ابن الضابط [63] بأنه لا يمنع إلا ما يتوقع منه الكشف على محل السكنى والمبيت والمقام، وأما ظهر البيوت فلا يمنع وهو قول ابن القاسم وأصحاب مالك [64]. و قد أفتى القاضي أبو إسحاق بن عبد الرفيع [65] وأبو عبد الله بن الغماز [66] بالرأي نفسه في مسألتين مختلفتين عُرِضَتَا عليهما [67].

أما في مسألة التعلّي في البنيان فيرى الفقهاء المالكية أن ذلك في الأصل يجوز لكونه تصرّفاً في الملك الخاص. غير أنهم يقيّدون هذا التصرّف بمنع الارتفاع الذي يقصد به إلحاق الضرر بالجار دون ظهور الحاجة لذلك [68]. وهكذا فللمالك أن يرفع في ملكه ما شاء حتى و إن منع الشمس و الريح عن جاره إن كان ذلك بدافع الحاجة. وقد يكون إعلاء البناء سبباً في منع الشمس والريح و الإضاءة عن الجار وسد نوافذ بيته. ففي مسألة الريح والشمس يرى المعلم ابن الرامي استناداً إلى قول القاضي ابن عبد الرفيع أن جميع الضرر يجب قلعه إلا ما كان من رفع بناء يمنع من هبوب الريح وضوء الشمس إلا أن يثبت أن محدث ذلك أراد الضرر [69].

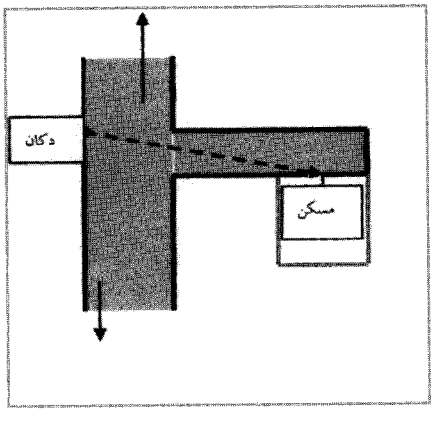
وهكذا فقد سئل ابن الحاج عمن له غرفة لها باب غربي يقابله سطح بيت لجاره ولا يرى منه شيء غير السطح والسطح متصل بالغرفة [70] غير أنه تحت الباب، فبقي ذلك دهراً حتى باع صاحب البيت داره، فأراد المشتري أن يرفع في البيت حتى يعلو كالغرفة فيسدّ عليه بابه ومنعه صاحب الغرفة، فأجاب بأن له رفع البيت ما أحب ما لم يضر بجاره [71].

الحوانيت و الصوامع

تعتبر المحلات التجارية والمساجد من المرافق العامة التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية في الأحياء السكنية، خاصة إذا علمنا أن كل حي سكني كان يستقل إلى حدّ مّا في حياته اليومية عن باقي المدينة و الأحياء الأخرى. غير أنه في بعض الأحيان تكون هذه المرافق سبباً في إزعاج السكان بسبب ارتداد الناس عليها و مكث أصحابها عند أبوابها على الدوام أو كونها تشرف على البيوت المجاورة. و لذلك فقد كان وضعها بقرب البيوت و الدور موضوع منازعات في الكثير من الأحيان. و قد أورد الونشريسي حكماً لابن الحاج يقضي بهدم منصة حانوت كان بجدار الحمّام، وكان يجلس فيه أهل الفضول لاعتراض من يخرج من الحمام من النساء [72]. و من الواضح هنا أن الأمر اقتصر على هدم تلك المنصة دون غلق الحمّام.

هذا و قد اختلف الفقهاء المالكية في المغرب و الأندلس [73] في حكم الحانوت الذي يقابل الدور. فمنهم من يرى التسوية بين باب الدار و باب الحانوت، و منهم من يرى شدة ضرر الحانوت. فابن زرب يرى جواز فتح الحانوت قبالة باب الجار و ملازمة الجلوس في إسطوانه [74] إلاّ أن يعلم أنه لا حاجة له إلى الجلوس فيه وإنما يفعل ذلك مُضَارَّةً. و لم يعتبر كثرة الارتداد على الحانوت ضرراً يؤدي إلى غلق الحانوت [75].

وسئل ابن الحاج عمن فتح حانوتاً قبالة باب دار لرجل آخر وأنه يطلع منه على أسطوان الدار المقابلة له فأجاب أن (الواجب أن يؤمر باني الحوانيت أن ينكّب عن قبالة باب جاره لأن ضرر الحوانيت أشد وقد نهى الرسول عليه السلام عَنِ الضّرَارِ. قيل وهذا حكم القاضي ابن عبد الرفيع في رجل أحدث حانوتاً ففتح بابه للقبلة في شارع يمر فيه من مشرق إلى مغرب وقبالة الحانوت زقاق غير نافذ يفصل بينهما الشارع وفي الزقاق دار تفتح للشرق على يمين الداخل إليها، فشكا صاحبها ضرر الحانوت فتداعيا إلى القاضي ابن عبد الرفيع فشهدت عنده بينة أن الجالس في الحانوت لا يرى ما يكون في السقيفة وإنما يرى من يكون بين أبواب الدار إذا مر خارجاً.

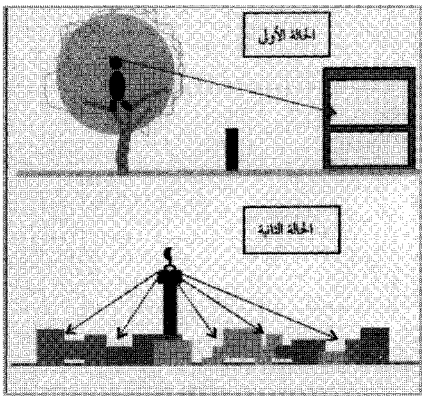


الشكل ١٠

فحكم بينهما بإنفاذ الحانوت) (الشكل ١٠)[76].

أما رأي السيوري و غيره من القرويين، فإن الحانوت أشد ضرراً من باب الدار لكثرة ملازمة الجلوس فيه وأنه يمنع على كل حال [77]. و يفصّل أبو القاسم خلف بن أبي فراس القروي [78] في ردّه على من يرى الجواز بوجود الفرق البيّن بين الساكن و المار في ضرر الإطلال في حالة البيوت المتقابلة في الزقاق النافذ. و من ذلك يقول:(وأما الحوانيت فكشفها أعظم وأكثر، وعمدة ضررها من غير وجه واحد أبيَنُ وأظهر، وإذا منعنا من باب الديار كانت الحوانيت أحرى لوجوه يكثر تعدادها) (79).

أما المسجد فإن ضرره يصدر أحياناً من استعمال سطوحه للصلاة(80) و مئذنته للآذان، حيث يؤدي ذلك إلى الإشراف على ما بداخل البيوت المجاورة له. و كثيراً ما تحدث في المدن الكبرى مثل قرطبة التي يتقارب فيها البناء. و هكذا فقد سئل ابن رشد عن صومعة [81] أُحدِثت في مسجد، فشكا منها بعض الجيران الكشف، فأجاب أن (الرواية في سماع أشهب عن مالك بالمنع من الصعود إليها والرقي عليها منصوصة (...) والمعنى فيها صحيح وبه أقول. وإن كان يطلع منها على الدور من بعض نواحيها دون بعض فيمنع من الوصول منها إلى الجهة التي يطلع منها بحاجز يُبْنَى بين تلك الجهة وغيرها من الجهات، وهذا عندنا بقرطبة في كثير من صوامعها، وبالله تعالى التوفيق)[82].



الشكل ١١

وقد اعتقد السائل الفقيه أن المئذنة يمكن قياسها بالشجرة التي أباح الفقهاء الصعود عليها لجمع ثمرها بشرط الإنذار بالطلوع وذلك لكون أوقات الطلوع لِلأذَانِ معلومة و مدتها قصيرة. هذا مع العلم أن الآذان يتولاّه في الغالب أهل صلاح ومن لا يقصد المضرّة. فأجاب ابن رشد أن الصومعة في المسجد ليست كالشجرة في دار الرجل لأن الطلوع لجني الثمرة نادر والصعود في الصومعة للأذان يتكرر مراراً في كل يوم من الأيام (الشكل١١) [83].

قواعد فقهية لمنع ضرر التكشف

إن أهم ما تبيّن لنا مختلف الحالات الفقهية التي تمّ عرضها الحساسية العالية للمجتمع الإسلامي لِضرر التكشف الذي ترادفت فيه النصوص الشرعية في النهي عنه. وتبيّن لنا هذه الحالات في الوقت نفسه مختلف الصور التي ينبع منها هذا الضرر وكيفية استخراج العلماء الأحكام الفقهية وفقا لمختلف أوجه المعاملات والوقائع . وسنحاول في هذا الباب حصر أهم القواعد التي يرجع إليها الفقهاء لاستخراج الأحكام الفقهية وصياغتها في

الشكل مواد قانونية يسهل استيعابها كمادة خام للتشريع العمراني المعاصر. وهي بعد ذلك تحتاج إلى قرار سياسي يلزم كلاً من الإدارات المحلية و السكان و أصحاب التخصص في ميدان التخطيط و البناء بمراعاتها في مدننا المعاصرة. فالله سبحانه يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن (84).

المادة الأولى: حقوق الله و حقوق العباد

يمكن تقسيم مسألة التكشف إلى تداخل حقين مختلفين هما حق الله سبحانه وحقوق الآدميين. ويفرّق بين الحقين في كون الأول مرتبط بنواهي الشرع وأوامره دون أن يكون للعبد حق أن يسقطه أو يتسامح فيه . فحق الله سبحانه في مسألة الكشف هي نهيه عن الإطلال على عورات المسلمين والنظر إلى حريمهم. ومن هنا نستنتج حكمين مختلفين أحدهما أن ليس للمسلم أن يتسامح في هذا الحق بفتح نوافذه وعدم حرصه على السترة وهي كحكم المرأة السافرة في بلاد الإسلام. فتؤمر بالحجاب حتى وإن أكرهت على ذلك، وكذلك الساكن الذي يعرّض بيته للاطّلاع يكون من واجب السلطة في بلاد المسلمين منعه وإكراهه على التستر.

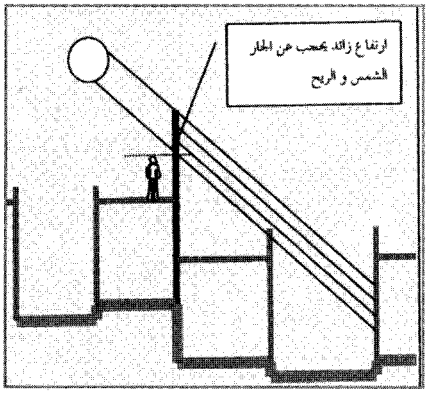
وأما حق الإنسان في مسألة الإطلال فهو ما يحتاج إليه من التصرف والحركة في بيته من قيام وقعود وجلب منافع ودفع مضار . فيمكن للجار أحياناً أن يتنازل عن حقّه بأن يترك الجزء المعرّض للتكشف خالياً أو يأمر أهله بالستر دومًا عند المرور بذلك الموقع. فله ذلك من قبيل التنازل عن الحقوق الآدمية.

المادة الثانية : لا ضرر و لا ضرار

تدخل مسألة التكشف في باب الضرر الذي منعه الشارع بالنصوص وأهمها حديث عمر بن يحيي الذي أخرجه مالك في الموطّأ (لا ضرر ولا ضرار) (85). وقد فسّره علماء المالكية بمعنيين. فقد قال أبو الفضل عياض أن الضَرَرَ والضِرَارَ معنيان مختلفان. فالضرر أن يقوم الرجل بعمل يضر غيره بقصد جلب منفعة. بينما يكون الضرار نوعاً من التعسّف في استعمال الحق بحيث يقصد الإضرار بالغير بالقيام بفعل ظَاهِرُهُ مشروع و قصده غير ذلك.

وفي ضوء هذه القاعدة يكون للجار حسب بعض حالات الملكية أن يفعل في ملكة ما يشاء حتى لو أضرّ بجاره إذا كان في ذلك منفعة بيّنة. ويمنع عكس

ذلك إذا عُرف بدليل قرائن أن فعله إنما يقصد به إلحاق المضرة دون مصلحة بينة. ومثل ذلك أن يرفع المالك جداره عالياً زيادة عن لزوم التستّر مع علمه أن ذلك يحجب الهواء والضوء عن جاره (الشكل ١٢).



الشكل ١٢

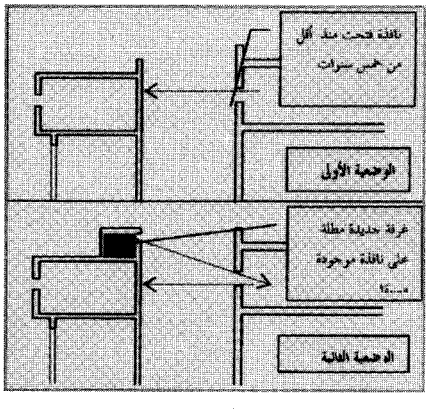
وهنا إشارة عكسية إلى أن منع الرجل من استعماله حقّه بدافع منع ضرره على الجار يكون -هذا المنع- هو عين الضرر أو هو أكبر ضرراً. و لذلك يسمح الفقهاء المالكية للرجل بالتعلّي في ملكه حتى وإن أضر بجاره إن كان في حاجة ظاهرة إلى ذلك وفقاً للقاعدة الفقهية (إذا اجتمع ضرران نفي الأصغرُ الأكبرَ) [86]. وحينئذ يقال لجاره «استر على نفسك».

المادة الثالثة : حيازة الضرر بالتقادم

تدخل مسألة الإطلال أحياناً في حيازة الضرر بالقدم حيث يحوز الرجل حق الضرر بالسبق و التقادم كأن يكون الباب موجوداً في السابق فيريد الجار الجديد فتح باب مقابل له. فيكون الإحداث ممنوعا إذا رفض الجار القديم ذلك. ونتيجة ذلك أن البناء المحدث يخضع دائماً لاعتبار ما هو موجود من البنايات المجاورة بما فيها من أبواب وسطوح ونوافذ وغيرها من المنافع. وقد حدّد فقهاء المالكية مدّة معيّنة لحيازة الضرر في حالة طول الأمد وهي ما بين عشر سنوات وعشرين سنة في النّوافذ والأبواب (الشكل ١٣). ولهذه القاعدة استثناءات حيث تتعلق بالمعاملات بين الأفراد المالكين فقط. وهي بالتالي لا تصلح للاستدلال في حالة المصلحة العامة. ومن أمثلة ذلك أن تكون صومعة وسط الأحياء السكنية، حيث يمكن للمؤذن أن يطلّ على ما بداخل البيوت. فذلك يمنع لعدّة أوجه أهمها أن الضرر لا يحاز لمن لا يملك ولا على العام.

المادة الرابعة : باب سد الذرائع

تتعلق مسائل الإطلال كذلك بباب سدّ الذرائع. وهو أن يمنع فعل إذا ما كان يتوقع منه الضرر ولو لم يظهر في الحاضر. ففتح كوّة في أعلى الحائط بقصد زيادة الإضاءة لا يتحقق بها الكشف والإطلال عموماً غير أنها يمكن أن تكون ذريعة للاطّلاع على حرم الجار. وحتى إن لم يستعملها في ذلك لحين فإن حيازة الضرر بالقدم قد يؤدي إلى الإضرار بالجار إذا سكت عنها. ولذلك يحقّ له أن يطلب من السلطة غلقها.



الشكل ١٣

كما أن سدّ الكوى بعد الحكم عليها قضاءً يتم بأن تُطمس جميع معالمها لئلا تكون ذريعة في المستقبل للادعاء بحيازة الضرر. وقد فصّل ابن الرامي

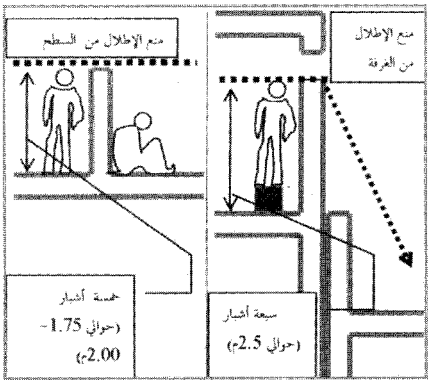
هذه المسألة بضرورة سدّ الكوّة مواد البناء نفسها التي تتجانس مع باقي الحائط.

وقد اختلف الفقهاء الشافعية والمالكية في الأخذ بهذا المبدأ. حيث يرى الشافعية مثلا ألا يمنع الرجل من إحداث شيء بمجرد توقع الضرر غير أنه يمنع من استعماله إذا ثبت الضرر كمن يبني شرفة، حيث لا يمنع من بنائها غير أنه يمنع من استعمالها[87].

وكُلَّمَا ضعفت الذريعة كان الفعل مباحاً، وذلك كأن يفتح الجار كوة للإنارة في أعلى جداره بحيث لا يمكن الوصول إليها إلا بسلّم ، فالإطلال بهذا الأسلوب بعيد عن شيم المسلمين، واحتماله ضعيف جداً ولذا أبيح الفتح.

المادة الخامسة : لا يزال ضرر بضرر آخر

و ذلك أن يقوم الرجل بفعل مضرّ لجاره لكون جاره قد قام بالفعل نفسه والدافع في ذلك أن يضطّره إلى التنازل أو التراجع عن فعله. ومثال ذلك أن يفتح الرجل بابا أو نافذة بيته ليقابل بها الفتحة الموجودة ببيت جاره، وذلك إرغاما له على غلقها. فإذا ثبت ذلك يُجْبَرُ الجانبان على التراجع بأن يُسَدّ كلا الفتحتين مثلاً.



الشكل ١٤

المادة السادسة : قياس الضرر

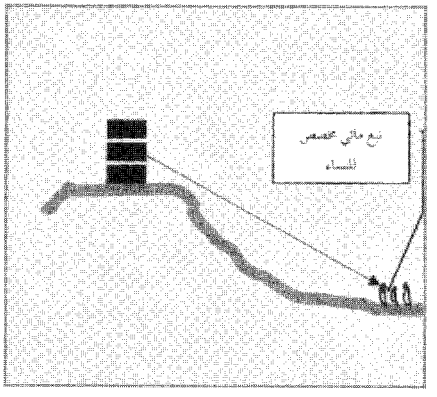
لقد وضع الفقهاء مقاييس لتقدير الضرر تعتمد في معظمها على خصائص حاسة البصر. فقد قدّروا ارتفاع ستائر السطوح على أن تكون بقامة الإنسان قائماً وهي ما يقرب من سبعة أشبار أو المترين (الشكل ١٤).

أما الفتحات التي يسمح بها بقصد الإنارة فيشترط أن تكون في أعلى الحائط بارتفاع لا يسمح للناظر أن يرى منها شيئاً حتى ولو كان على سرير. ويرجع أصل ذلك إلى حادثة في عهد الخليفة عمر (ض) حين فتح رجل كوة في جداره فطلب عمر (رضي اله عنه) من أحد أعوانه أن يصعد فوق سرير ليتحقق من انتفاء الضرر [88]. وبذلك يكون تقدير الارتفاع بحوالي ٢,٢٥م.

كما لا يسمح الفقهاء للذي يريد أن يفتح كوى في برج له مشرف على أملاك غيره. وكذلك الأمر للذي يملك موقعاً يشرف على مباني غيره مثل الهضبة إلا إذا تأكّد من عدم رؤية التفاصيل . وقياس ذلك أن يكون البُعد كبيراً لا يتبيّن معه الأشخاص والهيئات ولا الذكران من الإناث . وقد اشترط

فقهاء المالكية مثل ابن الماجشون ومطرّف وأصبغ أن يكون ذلك البعد مقدار الغلوة أو الغلوتين [89] وهو مقدار رمية سهم وتكون بحوالي ٨, ١٨٤م وضعفها ٦, ٣٦٩ م (الشكل ١٥).

ويصلح هذا القياس كذلك لبناء الصوامع التي تشرف على البيوت. وقد اهتدى بذلك بعض البنائين إلى رفع المئذنة ارتفاعاً عالياً بحيث لا يمكن للناظر منها أن يرى ما بقرب المسجد من مبان.

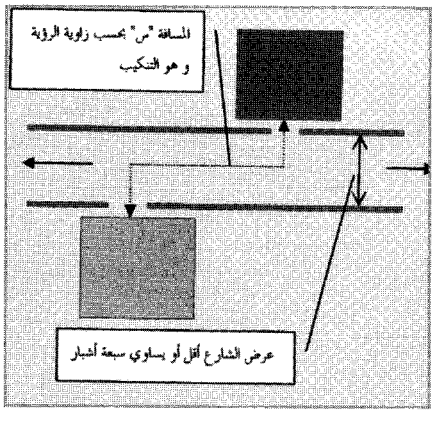


الشكل ١٥

أما عن فتح الأبواب على الطرق العامة فقد قيّد الفقهاء فتح الأبواب في الطرق المسدودة برضا السكان الشركاء. أما في حالة الطريق النافذ فيكون حسب اتساعه. فإن كان الطريق أقل من سبعة أذرع أو ٣,٥٠م وجب التنكيب بقدر ما يمنع رؤية ما وراء الأبواب المقابلة أما إن زاد عن ذلك وكثرت فيه حركة السير فيكون مستحبّاً.

أما عن حدّ التنكيب فقد سأل ابن حبيب سحنوناً: هل يكون ذراعاً أو ذراعين؟ فأجاب: إن ذلك يعتمد على زوال الضرر. فيفتح الباب أقصاه، ويقال لصاحب الباب الجديد نَكِّبْ حتى لا يرى داخل الباب المفتوح شيئاً ولا يرى الشخص إلا عند خروجه (الشكل ١٦).

نستنتج من هذا الرأي الفقهي كذلك قاعدة أخرى لكيفية تحديد الضرر في غياب المقاييس والمعايير، و ذلك بطلب أهل الخبرة لمعاينة الموقع و إبداء الرأي التقني.



الشكل ١٦

الخلاصة

إن الفن المعماري ليس مجرّد تشكيل للأحجام وتزيين للواجهات كما هو سائد لدى غالب أفراد المجتمع بَلْ وَحتى عند بعض المهندسين. إنه قبل كل شيء تعبير مجسّد لقيم المجتمع وثقافته. ومن ذلك أن ما نعانيه في بيوتنا ومدننا من عدم تلاؤمها وطريقة حياتنا تعود في الأصل إلى استيرادنا للنماذج المعمارية الغربية التي تولّدت في محيط فكري وتاريخي وجغرافي مخالف لما نحن فيه.

ولعل مسألة السترة أو الخصوصية هي أهم قيمة اجتماعية وثقافية نحسّ بفقدانها من خلال التصادم بين نماذج مبانينا المستوردة وسلوكنا اليومي. فالعمارة العصرية قد نشأت وتطوّرت في ظل الفكر العلماني الذي قلّص أو غيَّب دور القيم الأخلاقية في حياة المجتمع لكونها مؤسسة على الدين. ولذلك فقد جاءت العمارة العصرية نموذجاً مفتوحاً على الخارج لا يعير اهتماماً كبيراً لمسألة السترة والخصوصية.

وقد تسلّل هذا النموذج إلى مدننا ابتداءً نتيجة الاحتلال العسكري الغربي لمعظم بلداننا الإسلامية. لكنه ما لبث أن وجد مُصَوِّغَات أخرى في مجتمعاتنا أهمّها مسايرة الحضارة واللحاق بالغرب في تقدّمه. ولعل مقولة ابن خلدون في أن المغلوب مولع أبداً بتقليد الغالب تلخّص لنا حالة مجتمعاتنا الإسلامية تجاه هذه المسألة.

ورغم عودة الوعي الإسلامي التدريجي إلى مجتمعاتنا الذي يمكن الاستدلال عليه باختصار بانتشار الحجاب ونَبذ السفور من السلوك الاجتماعي العام فإن البيئة الحضرية سواء الموروثة من عهد الاحتلال أو المنتجة حاليا لا تقدّم الوعاء المناسب لهذا السلوك. بل إن المحاولات المعاصرة لإحياء العمارة الإسلامية تكاد تقتصر على الجانب الفلكلوري من التراث.

ولذلك، فإن معالجة هذه الأزمة القائمة بين سلوكنا الاجتماعي وبيئتنا المعاصرة تتطلّب اهتماماً جادّاً واجتهاداً عميقاً لإيجاد الأنماط المعمارية المناسبة.

ويقدّم لنا تراثنا بوجهيه؛ المادّي عبر بقايا مدننا العتيقة، أو الفكري من خلال كتب التاريخ والفقه والقضاء، مادّة صالحة لدراسة المسألة المطروحة ومعرفة كيفية الاستجابة لهذا المطلب الاجتماعي والثقافي.

فبيئتنا الحضرية التقليدية تزخر بالحلول المعمارية التفصيلية منها والعامة التي يمكن الاقتباس منها لهذا الغرض. ولكي يكون هذا الاقتباس واعياً يجب أن يمرّ عبر تحليل وفهم الآليات التي أنتجت هذه الحلول والأشكال المعمارية. لذلك فقد كان الفقه الإسلامي الإطار الرئيسي الذي يحدّد قواعد الممارسة الاجتماعية بما في ذلك الشكل البيئة الحضرية والأنماط المعمارية. وتتمثل تلك القواعد في الضوابط الفقهية التي وضعها العلماء لتقويم سلوك المجتمع وترشيده.

ولعل من مزايا هذا المنهج الاجتهادي أنه يسمح لنا باستخراج تلك القواعد العامة باعتبارها ثوابت مرتبطة بالعقائد والشريعة الإسلامية دون أن يقيّدنا بأشكال ثابتة قد يكون الزمن تعدّاها.

ومن هنا نخلص إلى القول أن حل مسألة التكشف – وهي صورة جزئية من أزمتنا الحضارية – يقتضي مراجعة المنظومة القانونية المعمارية والحضرية الحالية لكونها مستمدّة في غالبها من النماذج المعمارية الغربية، واستبدالها بمنظومة ترتكز على تهذيب التراث الفقهي الإسلامي المتعلّق بالمسألة وفتح باب الاجتهاد فيها يكون العمل فيه مشتركاً بين الفقهاء والمختصّين في البيئة الحضرية من معماريين و مخططين.

هوامش الفصل الرابع

(1) آية ٢٠ من سورة العنكبوت.

(2) آية ٤ من سورة الملك.

(3) آية ١٣١ من سورة طه.

(4) للاطّلاع على مقاصد الشريعة و التوسع في ترتيبها أنظر مثلا: الموافقات في أصول الشريعة الشاطبي، أبو إسحاق ج٢. و قد استعمل الشاطبي مفهومي جانب الوجود للتعبير عن كل ما يقيم المقاصد و جانب العدم عن كل ما يفسدها و يهدم أركانها.

(5) يرتب الشاطبي مقاصد الشريعة ترتيباً تنازلياً حسب الأهمية في ثلاث درجات هي : الضروريات و الحاجيات و التحسينيات. الموافقات في أصول الشريعة الشاطبي، أبو إسحاق ج٢. أما باب سد الذريعة فهو قاعدة فقهية مفادها منع التذرع بالفعل الجائز الذي يؤدي إلى عمل غير جائز. فالأصل في ذلك العمل المشروعية لكنه منع لكون مآله غير مشروع. أنظر بالتفصيل الموافقات الشاطبي، أبو إسحاق ج٤/ص١٩٨. و كذلك فصل سد الذرائع في إعلام الموقعين ابن القيم ج٣/ص١٣٥ و ما بعدها.

(6) آية ٣١ من سورة النور «و قل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن و يحفظن فروجهن و لا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها، و ليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ، و لا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن ، و توبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون». و كذلك حقوق المرأة في الشريعة الاسلامية النجار ، ابراهيم عبد الهادي أحمد دار الثقافة عمان ١٩٩٥.

(7) نفس الآية في سورة النور.

(8) آية ٥٨ من سورة النور.

(9) الترغيب والترهيب من الحديث الشريف المنذري، عبدالعظيم بن بدالقوي المجلد االثاني بيروت ١٩٩١

(10) ومنه شرع صلاة النساء في المسجد خلف الرجال، وقد اشتهرت المساجد في بلدان المغرب ببناء سدة وتخصيصها للنساء.

(11) حديث أبي سعيد الخدري عن النبي (ص) قال: اياكم والجلوس على الطرقات فقالوا: ما لنا بد إنما هي مجالسنا نتحدث فيها. قال فاذا أتيتم إلى المجالس فأعطوا الطريق حقه. فقالوا: وما حق الطريق؟ قال غض البصر وكف الأذى ورد السلام وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر متفق عليه. رياض الصالحين النووي، يحي بن شرف ص ٥٦٢ حديث ١٦٣١.

(12) عن آراء السادة الحنفية في مسألة الإطلاع والتكشف، انظر مخطوط « رياض القاسمين، أو فقه العمران الإسلامي «للقاضي الحنفي كامي محمد بن أحمد بن إبراهيم الإدرنوي (١٠٥٩ هـ - ١١٣٦ هـ) مخطوط رقم ٨٩، تحقيق د. مصطفي أحمد بن حموش دار البشائر بدمشق ١٩٩٩، وعن المقارنة بين مختلف آراء المذهب، أنظر فقه البناء في الإسلام الفائز، محمد إبراهيم ص ٣٩٠ وما بعدها جامعة الملك سعود الرياض ١٤٠٦ / ١٩٨٦

(13) عن آراء السادة الشافعية واختلاف المذهب في المسألة، أنظر فقه البناء في الإسلام الفائز، محمد إبراهيم ص ٣٩٠ وما بعدها جامعة الملك سعود الرياض ١٤٠٦ /١٩٨٦.

(14) هو محمد بن عبدالله القرطبي المعروف بالخشني (ت ٣٦١) حيث يقول «الضرر هو ما لك فيه منفعة وعلى جارك فيه مضرة» ويقول في ذلك ابن الرامي مفسرا يريد أن الضرر ما قصد الإنسان به منفعة فكان فيه ضرر على غيره وأن الضرر ما قصد به الإضرار بغيره قال تعالى: «الذين اتخذوا مسجدا ضراراً وكفراً» وأضاف ابن الرامي نقل عن القاضي ابن عبدالرفيع في كتابه معين القضاة والحكام: تفسير الضرار أن تضر نفسك ليتضرر بذلك غيرك. أنظر الإعلان بأحكام البنيان نشر في مجلة الفقه المالكي التراث القضائي بالمغرب إعداد ٢ و ٣ و ٤ السنة الثنية سبتمبر ١٩٨٢. ص ٢٩٩ .

(15) فتح الباري بشرح صحيح البخاري العسلاني، الحافظ أحمد بن علي بن حجر ج ١١٦/٥، نشر وتوزيع رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

(16) الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي، محمد ص ٣١٣.

(17) أنظر الآيات ٣٠ و٣١ من سورة النور.

(18) وقد ذكرالفقهاء أمثلة شبيهة بهذه المسائل حيث يرى الإمام حمد بن حنبل مثلاً (أن الرجل إذا خرج من طريق المسلمين الإسطوانة والكنيف لا يكون عدلاً ولا تجوز شهادته) كتب ورسائل وفتاوي ابن تيمية ابن تيمية، أحمدعبدالحليم الحراني ج ٣٠/ص٤٠٢ . انظر كذلك ابن الرامي حيث خصص فصلاً بعنوان «في تجريح من يخرج بنيانه في طريق المسلمين.. «الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي، محمد ص ٣٣٨

(19) رياض الصالحين الإمام النووي، يحي بن شرف ص ١٦٦/ الحديث ٣٠٦

(20) أنظر مجموعة وثائق الأرشيف العثماني الذي ترجمها الأستاذ يراسيموز،ستيفان Yérasimos, Stéphane في بحث لم ينشر عن قوانين البناء و الإدارة المحلية العثمانية جامعة باريس الثامنة La Réglementatin Urbaine Ottomane (XVI-XIX siécles) .

(21) الحديث: عن أبي طلحة الأسدي عن أنس بن مالك أن رسول الله (ص) (خرج فرأى قبة مشرفة (أي عالية) فقال ما هذه؟ قال له أصحابه: هذه لفلان رجل من الأنصار. قال فسكت و حملها في نفسه، حتى إذا جاء صاحبها رسول الله (أعرض عنه. صنع ذلك مراراً حتى عرف الرجل الغضب فيه و الإعراض عنه، فشكا ذلك إلى أصحابه فقال : و الله إني لأُنكر رسول الله، قالوا خرج فرأى قبتك. قال فرجع الرجل إلى قبته فهدمها حتى سواها بالأرض فخرج رسول الله ذات يوم فلم يرها قال ما فعلت القبة ؟ قالوا : شكا إلينا صاحبها إعراضك عنه فأخبرناه فهدمها. فقال أما إن كل بناء وبال على صاحبه «يعني ما لا بدّ منه. سنن أبي داود أبو داود،

سليمان الأشعث السجستاني الأزدي (٢٠٢-٢٧٥هـ)، مراجعة محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر للطباعة و النشر ، بيروت (د.ت) (ج٥/ص٤٠٢-٤٠٣) و التفسير للمستثنى في الحديث، أورده أبو داود. قال المقدسي و الحديث إسناده جيد.

(22) وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى السمهودي، نور الدين علي بن أحمد، دار إحياء التراث العربي بيروت ١٩٨٤ ج١/ص٧٣٠-٧٣١ . و الحديث رواه كذلك ابن شبّه، إلاّ أنه قال «فقال له النبي (ص) «اتسع في السماء».

(٢٣) هو أبو العبّاس أحمد بن يحي الونشريسي التلمساني ثم الفاسي توفي في صفر ٩١٤ هـ أنظر شجرة النور الزكية في طبقات المالكية مخلوف، محمد بن محمد بيروت دار الفكر بدون تاريخ ص ٢٧٤-رقم ١٠٢٢. سنقتصر ابتداء من هنا على كلمة شجرة.

(24) لعله أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن النفزي القيرواني صاحب الرسالة المشهورة في الفقه المالكي (٧٣٣-١٣٣٣هـ). شجرة ص ٩٦-رقم ٢٢٧.

(25) لعله أبو عبد الله محمد بن أحمد الذي يعرف بابن الحاج كان يدور القضاء في وقته بينه و بين أبي الوليد بن رشد في خلافة يوسف بن تاشفين (٤٥٨-/١١٣٤-٥٢٩ هـ) شجرة ١٣٢- رقم ٣٨٨.

(26) يونس بن عبد الله بن محمد بن مغيث بن محمد بن عبد الله قاضي الجماعة بقرطبة و يعرف بابن الصفار (٣٣٨-٤٢٩) الصلة ص ٦٣٦/ رقم ١٥١٢.

(27) في لسان العرب ج١/ص٧٧٠ : قال الجوهري : نكبه تنكيباً أي عدل عنه و اعتزله. و في الحديث قال (لوحشي: تنكب عن وجهي أي تنحّ و أعرض عني . وهي عبارة معمارية تستعمل لتشبيه الانعطاف و عدم تقابل الأبواب لمنع الرؤية المباشرة كما هو حال المنكب. و في حاشية الدسوقي ج٣/ص٣٧١: نكّب أي حرّف عن باب جاره.

(28) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٩/ص ٢١.

(29) أصبغ بن محمد بن يوسف (توفي سنة ٣٠٠ هـ)

(30) الدرب في الأصل البوابة التي توضع على فوهة الزقاق بغرض حفظ الأمن و الخصوصية. أما في معناها الشائع فهي الطريق الضيقة أو المسدودة.

(31) لم أعثر على ترجمته.

(32) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٩/ص ٢٠.

(33) الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي، محمد ص٣٠٨.

(34) قد يكون شباكا أو حاجزا يوضع على الفتحات و يمنع إخراج الرأس منها.

(35) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٩/ص٢٠.

(36) هو قاضي الجماعة أبو عبد الله محمد بن قاضي الجماعة أحمد الغماز عمر حتى جاوز التسعين توفي سنة ٧٨٥ أنظر شجرة /ص ٢٢٥/ رقم ٨٠٦.

(37) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٨/ص٤٥٢.

(38) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٨/ص٤٥٢.

(39) الدرج المؤدي إلى السطح و هو ينتهي عادة بباب.

(40) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٩/ص٢٠.

(41) لم أعثر على ترجمته

(42) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٨/ص٤٤٦.

(43) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٩/ص ٥٦.

(44) أبو زيد عبد الرحمن بن أحمد بن بقي بن مخلد الأندلسي من أهل قرطبة توفي سنة ٣٦٦ شجرة ص ٩٨-رقم ٢٣٧. كتاب الصلة لابن بشكوال أبو القاسم خلف بن عبد الملك (٤٩٤-٥٧٨) مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٩٤.ص ٣٣١-رقم ٧٤٦.

(45) أبو بكر محمد بن بقي بن زرب القرطبي قاضي الجماعة تولى القضاء سنة ٣٦٧ (٣١٧-٣٨١ هـ) شجرة ص ١٠٠-رقم ٢٤٩.

(46) لم أعثر على ترجمته و يكون قد عاصر ابن زرب.

(47) لم أعثر على ترجمته و يكون قد عاصر ابن زرب.

(48) لم أعثر على ترجمته و يكون قد عاصر ابن زرب.

(49) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٩/ص ٢١-٢٢.

(50) الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي، محمد ص ٣١٢. و كذلك المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٩/ص ٣٧-٣٨ بصيغة أخرى.

(51) أبو إسحاق إبراهيم بن حسن بن عبد الرفيع الربعي التونسي قاضي القضاة بتونس ولد و توفي بها (٦٣٧- ٧٣٣هـ/١٣٣٣). شجرة ص٢٠٧/ رقم ٧١٩.

(52) مفردها كوة و هي الخرق في الجدار يدخل منه الهواء و الضوء المعجم الوسيط ج٢ ص ٨٠٦ . وفي بعض الفتاوى ٨/ ٤٥٠ و ٨/٤٥٢ نستشف أن الكوة إنما هي للقعود و الفرجة.

(53) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٨/ص ٤٥١ و كذلك الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي، محمد ص ٣١٧-٣١٨.

(54) تقي الدين أبو القاسم بن أبي بكر بن مسافر اليمني التونسي و يقال أبو أحمد المعروف بابن زيتون تولى القضاء مرتين شجرة ص١٩٣/رقم ٦٥٠.

(55) أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي (٧١٩-٨٠٣) شجرة ٢٢٧/رقم٨١٧.

(56) الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي، محمد ص٣١٨.

(57) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٨/ص٤٥٢.

(58) أبو القاسم عبد الخالق بن عبد الوارث السيوري القيرواني توفي بها سنة ٤٦٠ أو ٤٦٢. شجرة/ص ١١٦/ رقم ٣٢٣.

(59) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٨/ص٤٣٥.

(60) في رأي الكاتب أن البيوت ذات السطوح لم تنتشر إلا أثناء العهد العثماني لانتشار العمران في المناطق الساحلية و اكتظاظ السكان في المدن خاصة بعد سقوط الأندلس. أنظر دراسة المؤلف عن «السياسة العمرانية العثمانية تجاه الهجرة الأندلسية» في المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية العدد ١١-١٢/ أكتوبر ١٩٩٥.

(61) لم أعثر على ترجمته.

(62) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٨/ص٤٤٩.

(63) أبو عمر عثمان بن أبي بكر حمود الصفاقسي المعروف بابن الضابط رحل إلى المشرق و أخذ عن الطبري ثم إلى الأندلس مات عند و جهته إلى القسطنطينية سنة ٤٤٤ هـ شجرة/ ص١٠٩/ رقم٢٨٦

(64) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ص٤٤٩/ج٨.

(65) سبق ذكره

(66) سبق ذكره

(67) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ص٤٤٩/ج٨.

(68) الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي، محمد ص٣١٥.

(69) الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي، محمد ص٣١٤.

(70) و يقصد بها الحجرة الموجودة في الطابق العلوي من البناء.

(71) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٩/ص١٩.

(72) أورد الونشريسي مسألة عرضت على فقهاء قرطبة فيمن فتح حانوتا قبالة أسطوان دار جاره و ذكر فيها آراء عديدة تتراوح بين المنع و وجوب التنكيب و الجواز . المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٩/ص ١٢-١٧.

(73) الدهليز المؤدي إلى البيت و قد يكون معناه السقيفة.

(74) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٩/ص٢٠.

(75) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٩/ص ٤٥٤. و قد أفتى ابن رشد بالتنكيب في مسألة حانوتين مقابل باب للجار بينهما زقاق. غير أنه قال: وإن لم يجد سبيلاً ترك ولا يحكم عليه بغلقهما (المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٩/ص١٩). و ابن رشد هو محمد بن أحمد بن رشد قاضي الجماعة بقرطبة يكنى أبا الوليد (٤٥٠-٥٢٠ هـ) الصلة ص٥٤٧/ رقم ١٢٧٠. و بمثل هذا القول أجاب أصبغ بن محمد بن يوسف (توفي سنة ٣٠٠ هـ) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٩/ص٥٦.

(77) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٩/ص١٩.

(78) لم أعثر على ترجمته.

(79) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٨/ص٤٥٣.

(80) هذا ما نقله ابن الرامي من كتاب ابن سحنون عمن بنى مسجداً على جدار جاره و عمل سطحاً فكان من صار في السطح رأى ما في دار رجل إلى جانبه فأفتى سحنونٌ بأن يمنع الناس من الصلاة في المسجد حتى يستر جاره ، الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي، محمد ص ٣٢٠.

(81) المنارة أو المئذنة.

(82) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٩/ص٢٣.

(83) المعيار المعرب الونشريسي، أحمد ج٩/ص٢٣.

(84) قول منسوب للخليفة الثالث عثمان بن عفّان رضي الله عنه.

(85) سبق تخريجه.

(86) أنظر كذلك شرح القواعد الفقهية الزرقاء، أحمد بن الشيخ محمد ص١٩٩ المادة ٢٧.

(87) أنظر قول ابن حجر في فتح الباري في شرح صحيح البخاري ج٥/ص١١٦

(88) الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي، محمد ص٣٠٨.

(89) الغلوة حسب رأي ابن الرامي هي طلق الفرس، وهي حوالي مئة ذراع الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي، محمد ص ٣١٩ . في تفاسير أخرى هي رمية السهم. الإعلان بأحكاام البنيان دراسة أثرية عثمان، عبدالستار ص٢٤.

الفصل الخامس

المدينة والسلطة في الإسلام

من المنظور التاريخي الفقهي

تقديم

تبيّن مقولة ابن خلدون المشهورة في «كون الظلم مؤذن بخراب العمران» وجود تلازم و اطّراد بين العمران والسلطان. فبالمفهوم العكسي لمقولة ابن خلدون نستنتج أن ازدهار العمران يكون أساساً بعدل السلطان وخرابه بسوء استعمال السلطة والتعسف فيها. ولعل الصياغة المعاصرة لهذا التلازم هو علاقة الجهاز الإداري والمنظومة القانونية العمرانية بالمدينة وتصرفات الممارسين الحضريين [١]. فرغم تسنّر الجهاز الإداري وراء الروتين اليومي وخفاء تلك القوانين بحكم طبيعتها التخصصية فإن الكثير من مشكلات المدن المعاصرة ترجع إلى هذين العاملين.

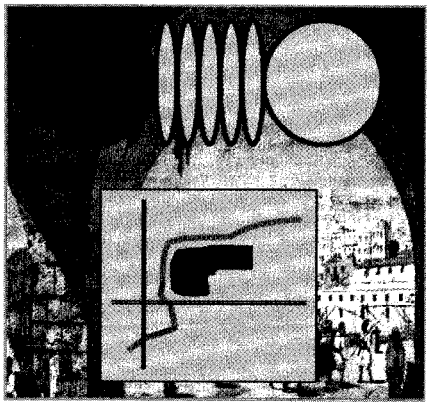
والسلطة بمفهومها الواسع هي قدرة الشخص المعنوي أو الحقيقي على تنفيذ قراره شاء الغير أم أبى . وقد تعرّض فقهاء الإسلام بالتعريف لها من خلال مفهوم الولاية بشقيها العامة والخاصة، و وضعوا لكل من الطرفين دورا محدّدا في المجتمع أو المدينة بواسطة قواعد مستخرجه من الشريعة تميّز كل طرف عن غيره، وتضمن له في الوقت نفسه تكامله مع الطرف الآخر.

المدينة والسلطة

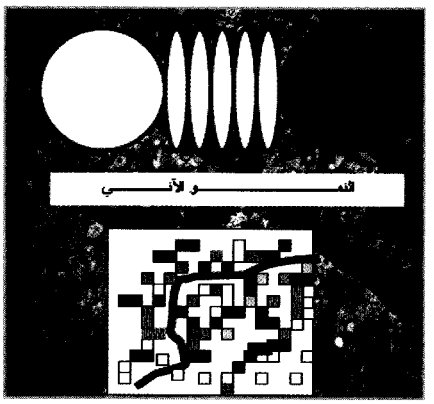
يمكننا نمذجة [٢] هذه العلاقة بين المدينة والسلطة من خلال أدوار الولاية بمختلف أوضاعها القانونية و الإدارية في تشكيل صورة المدينة (الشكل ١). فدور الولاية العامة في المدن العتيقة كان يتجسد في أغلب الأحيان في صورة المنجزات الكبرى من جوامع وأسوار المدينة وأبوابها، وكذلك العناصر الهيكلية فيها مثل الشوارع والساحات العامة وغيرها (الشكل٢). أما دور الولاية الخاصة فكان يرتبط عموماً بالتفاصيل المتعلقة بالحياة الفردية من مساكن ومداخلها وفتحاتها وغير ذلك (الشكل٣). أما الولاية الجماعية التي تقع بين الطرفين وتتمثل في مختلف الوحدات الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد من أسرة و عائلة و عشيرة و قبيلة فهي تظهر في الهياكل الحضرية الوسيطة مثل الأحياء السكنية والتنظيمات الحرفية والدروب المشتركة والملكيات الجماعية وغير ذلك (الشكل٤) .

وحتى نطمئن إلى صلاحية هذا النموذج التمثيلي، فلنحاول ربط بعض الصور الواقعية في المدن بحالات نظرية من النموذج تُستخرج بتحريك إحدى

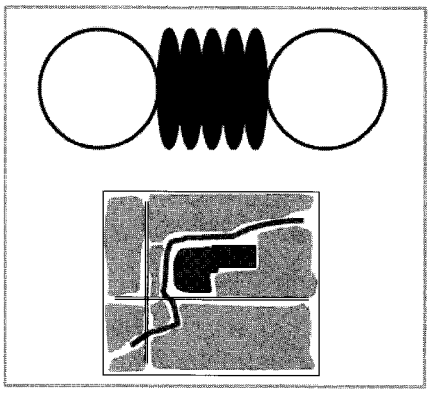
الشكل ١ النموذج التمثلي - للبيئة الحضرية والممارسين فيها



الشكل ٢ الولاية العامة وأثرها في هيكلة البيئة الحضرية



الشكل ٣ الولاية الخاصة وأثرها على البيئة الحضرية



شكل ٤ الولاية الجماعية وأثرها على البيئة الحضرية

الولايات وتجميد الأخريين. ففي حالة هيمنة الولاية العامة على المدينة دون غيرها ينجم عن ذلك نشأة ما يمكن تسميته بالعمران الفرعوني ذي الأشكال الضخمة والفاقدة للتفاصيل، وهو ما نشاهده غالباً في مدننا المعاصرة الخاضعة لتخطيط الدولة والتي يغيب فيها دور الفرد كلياً، وأجلى مثال لذلك مدن المعسكر الشيوعي سابقاً. أما في حالة انفراد الولاية الخاصة في تنظيم البيئة الحضرية فستكون النتيجة صورة ذرية متجزئة وعشوائية. ولعل أصدق مثال على ذلك هو الأحياء العشوائية المحيطة بالمدن الكبرى في العالم الثالث التي يغيب فيها دور السلطة العمومية كلياً [3].

وهناك حالات متميزة من العمران تحضر فيها السلطتان وتغيب فيها الولاية الجماعية. ففي هذه الحالة تنشأ بيئة بصورة ذات وجهين متناقضين وجه يمثل العمران الفرعوني ذي الأشكال الضخمة مثل الطرق السريعة وخزانات الماء وغيرها في مدننا المعاصرة، والوجه الثاني عمران ذُرِي تكثر فيه التفاصيل المتنافرة في الألوان والأشكال والأنماط ويغيب فيها الطراز المشترك. ولعل صورة المدينة العصرية هي أوفى مثال على ذلك حيث الانقسام الحاد بين الحياة العامة والحياة الخاصة.

ومن شواذ الحالات أن تحضر الولاية الجماعية وتغيب السلطتان الرئيسيتان. وقد نجد ذلك في المجتمعات التي تتغلب عليها الروح القبلية والجماعية. ومن أمثلة ذلك التجمعات الحضرية في وسط إفريقية التي تتميز بطراز معماري موحد وأسلوب إنشائي مشترك يطغى على الصورة العامة للمدينة أو القرية. ومن الواضح – إذن – أن لكل حالة تمثيلية في هذا النموذج نظاماً سياسياً مطابقاً لها أو على الأقل مناسباً لها.

وفي ظل هذا النموذج التمثيلي يمكننا – إذن – تفسير التوازن البيئي الذي ميّز مدننا العتيقة بتفاعل وتكامل السلطات الثلاث وقيام كل واحدة بدورها حسبما تقتضيه الحياة الحضرية (الشكل٥). بل وفي اعتقادنا أن هذا التوازن لا يرتبط بالتجربة التاريخية والإطار الزمني والمكاني الذي نشأت فيه البيئة الحضرية التقليدية وإنما هو نتيجة لنموذج السلطة المتكامل مستقلاً عن الظرفية الزمانية و المكانية.

الولاية العامة في المدينة الإسلامية

تهدف السلطة في الإسلام –التي ترادف الخلافة أو الولاية العامة– إلى حفظ الدين و سياسة الدنيا به. فقد ذكر الماوردي في «أحكامه السلطانية» أن الإمامة الكبرى ما هي إلا صورة من صور الإنابة عن النبوة «فالإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا» [4]. و بالتعبير الفقهي

والتطبيقي تمثل السلطة في الإسلام تصرفات الحاكم في شؤون الأمة الإسلامية وفق مبادئ الشريعة [5]. و لذلك سميت بالسياسة الشرعية. فالسياسة الشرعية تكون بالتالي مجموعة الصلاحيات و الضوابط التي تستخرج من الأدلة

		الضروريات		الحاجيات		التحسينيات	
الترتيب	الكلية	جانب الوجود	جانب العدم	جانب الوجود	جانب العدم	جانب الوجود	جانب العدم
١	حفظ الدين	بناء المساجد		المبضأة		المئذنة	
٢	حفظ النفس	المستشفيات		الرعاية الصحية		المراقبة الصحية	
٣	حفظ النسل	الإسكان المأوى	حد الزنا	السكن اللائق		زينة البناء و القيم الجمالية	
٤	حفظ العقل	التعليم	حد الشرب			الأندية الثقافية و الترفيهية	
٥	حفظ المال	المصارف و البنوك	حد السرقة	إقامة الأسواق			

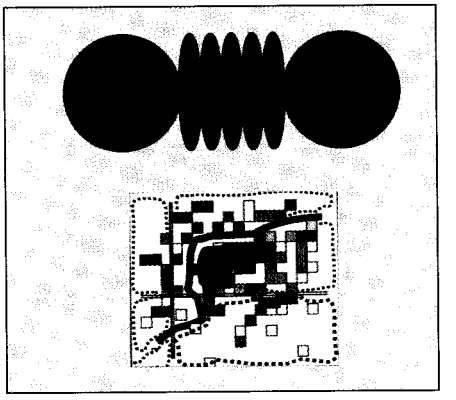
الشكل ٦ مصفوفة مقاصد الشريعة

الشرعية المباشرة أو الاجتهادية والتي تخضع لها ممارسات الحاكم في شؤون الأمة.

و لكون النصوص الشرعية محدودة العدد مقابل التجدد المستمر للقضايا العامة، فإن السياسة الشرعية تستند في أغلبها على الاجتهاد [6] و قد ساهم علماء أصول الفقه في ضبط مصالح الإسلام و المسلمين بتحديدها وفق مقاصد الشريعة التي تتمثل بالترتيب في حفظ الدين و النفس و العقل و النسل و المال (الشكل ٦). و لذلك فإن تصرفات الحاكم في هذا الميدان هي من قبيل السياسة الشرعية التي تهدف إلى حفظ المقاصد الشرعية الخمسة. و يتم هذا الحفظ حسب قول الإمام الشاطبي من جانبين؛ جانب الوجود بجلب المنافع، و جانب العدم بدفع المفاسد [7].

وإذا كان هذا التقسيم الاصطلاحي قد درج عليه علماء الأصول، فإن من المعاصرين من ينادي بمراجعة صياغة المقاصد كي يتجاوب مع مقتضيات العصر و هو ما يدفعنا إلى مؤازرة هذه الرؤية. فالكثير من مسائل العمران المتعلقة بالتصرفات الفردية الجماعية غير العامة يصعب تصنيفها في واحد من المقاصد الخمسة، بل إن بعضها قد يصلح ليكون مقصداً قائماً بذاته (8). ولذلك يمكن تصنيف مهام الحاكم في ثلاث رتب هي:

- ❖ دفع الضرر عن المجتمع المدني.
- ❖ جلب المصلحة العامة أو الاستصلاح.



الشكل ٥البيئة الحضرية المتوازنة بتفاعل الولايات الثلاث

❖ حفظ حقوق و حريات الأفراد و الجماعات.

والواقع أن هذا الترتيب يعبّر عن سُلَّم الأولويات في تصرفات الحاكم، كما نستشف ذلك من القواعد الفقهية المتعلقة بنظرية المصلحة في الفقه الإسلامي. فعند تواجد المضرة و المنفعة يكون دفع المضرة أولى من جلب المصلحة [9]. وكذلك عند تعارض المصلحة الفردية و المصلحة الجماعية حيث تقدم الأخيرة.[10]

وسنحاول في هذا الفصل إيضاح هذه المهمات التي تسند إلى الولاية العامة.

دفع الضرر

لقد اعتبر الفقهاء هذا المبدأ نظرية تندرج تحتها عدة قواعد فقهية، أشهرها و أوسعها ثلاث قد صنفت في مجلة الأحكام العدلية [11]. و أولى هذه القواعد هي ذات الحديث النبوي الشريف «لا ضرر و لا ضرار» [12].

فعند الرجوع إلى شروح هذا الحديث يقدّم لنا فقهاء المذهب المالكي مثلاً معنيين مختلفين. فابن حبيب (ت٣٢٨/٩٤٠) يعتبر الضرر و الضرار معنى واحداً، و يفيد ترادفهما التأكيد على نفي الضرر. فمن حيث المعنى الأدبي يعتبر الضرر اسماً والضرار مصدراً. و لهذا يمكن إعادة صياغة الحديث على أنه «لا يجوز إحداث الضرر لأي كان و كيفما كان» [13].

أما المعنى الثاني لهذا الحديث فيذكره محمد بن عبد السلام القرطبي حيث يفرّق بين الضرر الذي يفيد التصرف المضرّ بالغير بقصد جلب منفعة لصاحبه و الضرار الذي يفيد التصرّف قصد إلحاق الضرر بالغير و هو ما يسمّى بنظرية التعسف في استعمال الحق. و بذلك يمكن إعادة صياغة الحديث في ضوء هذا المعنى أنه لا يجب إحداث الضرر للغير وإن كان وراء ذلك منفعة.

ومهما يكن من معنى راجح فإن أحد أهم المقاصد من هذا الحديث هو اتخاذ الوسائل الممكنة لمنع حدوث الضرر. و هو بذلك يحدد قاعدة تفيد الاحتياط من الضرر [14].

أما القاعدة الثانية و هي (الضرر يزال) [15] فتتعلق بالضرر الواقع حيث تجب إزالته. و تجري هذه القاعدة مجرى العموم على كل أنواع الضرر، و يستثنى منها بعض الضرر الذي يحدث بين الأفراد و لا يُعرف له وقت لبدايته حيث تنص قاعدة أخرى على أن (الضرر يحاز بالقدم).

و أما القاعدة الثالثة فتتعلق بكيفية تقييم الضرر و معايير الموازنة بين إبقائه و إزالته في حالات الإشكال. و من جملة القواعد التي تدور حول هذا المحور أن (الضرورة تقدر بقدرها)، و كذلك أن (الحاجة تنزل منزلة الضرورة، خاصة كانت أم عامة) [16]

والملاحظ أن هذه القواعد تجد أكثر مجالات تطبيقاتها في ميادين التصرفات الفردية و المنازعات في مقابل العدد الضئيل من المسائل التي تتعلق بالمجال العمومي. و سنتطرق فيما يلي إلى ظلال هذه القواعد على تصرفات الحاكم في بعض مسائل العمران.

ففيما يخص إزالة الضرر يمكن إعطاء المثال باهتمام الفقهاء بحركة المرور و حق الطريق. و يعد هذا الموضوع محور نصوص سنية عديدة. فابن نافع مثلا يذكر حديث الترهيب التالي (من اقتطع شبراً من أرض أو طريق أو فناء بيت وضع الله له طوقا بسبعة أذرع يوم القيامة» [17]. ومن أشهر النصوص الشرعية التي تتطرق إلى مسألة المرور ذلك الحديث الذي يضبط اتساع الطريق بسبعة أذرع (إذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبعة أذرع)[18]. و قد كان هذا التحديد يتم حسب وسائل النقل حيث يسمح بمرورها محملة دون مشقة. و كان العرف الجاري في المدن العتيقة أن القياس يتم بتقاطع جملين محملين. غير أن ابن الإمام يذكر أنه بالنسبة للثيران و الغنم يكون القياس حوالي عشرين ذراعاً، بينما يمكن الاكتفاء في بعض الممرات غير الشوارع العامة بأربعة أذرع. و لعل هذا الاختلاف في معنى الحديث يسمح لنا بالقول أن ذكر ذلك القياس لم يكن على سبيل الإلزام بل هو احتياط يؤخذ عند الاختلاف، ثم هو كذلك يرجع إلى العرف الجاري في المجتمع من حيث البناء و وسائل النقل. و يقدم لنا تاريخ إنشاء المدن الجديدة في العهد الإسلامي الأول سنداً لذلك. فقد ذكر الطبري في وصفه مراحل إنشاء الكوفة أن عمر رضي الله عنه أرسل كتاباً [19] إلى عتبة بن غزوان رضي الله عنه يفصل فيه قياسات الشوارع، و يأمر أن يكون أقل عرض لتلك الشوارع سبعة أذرع [20].

ومن الأعراف الجارية في المدن الإسلامية العتيقة تقدّم البنايات على حساب عرض الشوارع التي تصبح مع طول الزمن متعرجة و متشابكة. و يمكن الاستدلال على ذلك بمدينة الفسطاط كنموذج لهذا التطور حيث يذكر المقريزي أنه عند وصول المدد إلى مصر جعل سكان المدينة يأوون إليهم أقاربهم و يوسعون بذلك في البنيان حتى اكتظت المدينة و تشابكت المنازل و تشكلت بذلك الطرقات [21].

و بغض النظر عن اختلاف الفقهاء في حكم تقدم البناء على حساب الشارع فقد وضعوا للإدارة معايير لعرض الطرق ارتفاع الأجنحة و الشرفات فوقها تضبط تلك الزيادات و تضمن سيولة الحركة و حق المرور، سواء .

وتتعدى قاعدة إزالة الضرر إلى مجالات الأنشطة الحضرية كذلك. فقد كانت الإدارة تضطر أصحاب المدابغ إلى التحول من داخل المدينة إلى أسوارها أو إلى خارجها كلما توسع العمران لتجنب الروائح الكريهة التي تنبعث منها. وقد اتخذ أندري رايمون من التحويل المتتابع للمدابغ في القاهرة وسيلة لتحديد

مراحل تطور المدينة [22]. و ينطبق هذا الحكم كذلك على دخان الأفران و غبار الأندر. و لكون سبب تحويل هذه الأنشطة يرتبط عضوياً بقضية الضرر، فإنه إذا انتفى ذلك الضرر انتفى الحكم. فإذا تمكن أهل تلك الصنعة مثلاً من منع حدوث الضرر بأن يتحايلوا على الرائحة أو الدخان فإن السلطة ليس لها أن تضطرهم للتحوّل [23]. و هذا ما يبين دقة الحكم الفقهي في هذه المسألة حيث يشير إلى إمكانية تقبل تلك الأنشطة في المدينة إذا ما تمكن أصحاب الصنعة من إزالة الضرر النابع منها.

وإذا كانت القاعدة الفقهية تقرّر أنه «يتحمل الضرر الخاص في سبيل تجنب الضرر العام»، فإن تطبيقها ليس مطلقاً. فتجنب الضرر العام إذا كان يسبب ضرراً للأفراد لا يتم إلا بدارسة الحالة و ظهور رجحان ذلك. و بقول آخر، تتم الموازنة بين هدر حقوق الأفراد و ممتلكاتهم و بقاء الضرر العام في ظل مقاصد الشريعة. فقد تكون المصلحة الفردية أقوى من المصلحة العامة عندما تصنف كل واحدة منها في المراتب الثلاث للمقاصد. فالمصلحة الفردية الضرورية أولى من المصلحة الجماعية الحاجية ، والمصلحة الفردية الحاجية أولى من المصلحة الجماعية التحسينية. و على هذا الأساس فإن تصرف السلطة لتحقيق المصلحة لا يمس مجال الملكية الفردية إلا مرتبطاً بالقواعد المذكورة في كيفية الترجيح[24].

ففي مثال عن هذا الترجيح يرى خليل بن إسحاق أن توسيع المسجد عند ضيقه إذا كان على حساب البيوت الخاصة المحيطة به ليس مطلقاً. فالرخصة في ذلك تتعلق بقاعة الصلاة فقط و لا يتعدى الحكم لملحقات المسجد الأخرى مثل المقصورة و الميضأة و غير ذلك. فلا يمكن إجبار أصحاب البيوت المجاورة على بيعها في هذه الحالة لكون الوضوء في المسجد غير ضروري [25].

وتستلزم قاعدة الضرر كذلك اتخاذ الإجراءات الاحتياطية التي تمنع وقوعه. و أوضح صورة لذلك في مجال تنظيم الأسواق و تموقع الصنائع في المدينة الإسلامية. فالأنشطة الحضرية التي تستعمل النار تشكل خطراً دائماً على الحياة المدنية. و لذلك فهي في الغالب تقصى من مركز المدينة و تدفع إلى أسوار المدينة أو خارجها، كما تمنع من مجاورة الأنشطة الأخرى احتياطاً من الحريق.

الاستصلاح أو المصلحة العامة

من حيث التعريف تعتبر المصلحة العامة أو الاستصلاح إحدى ركائز الفقه الإسلامي في غياب النصوص الشرعية المباشرة [26]. و من القواعد الفقهية التي تضبط تصرفات السلطة في تعيين المصلحة تلك المذكورة في المجلة تحت رقم ٥٨ التي تنص على أن «التصرف على الرعية منوط بالمصلحة» وتعني أن

كل فعل صادر من السلطة يجب أن يتأسس على المصلحة العامة و تكون هدفه ابتداءً وانتهاءً.

وعند تصادم المصلحة العامة بمصلحة الأفراد، و هو أمر شائع في مسائل العمران والإدارة الحضرية، فقد سبق ذكر الهيكل الفقهي الذي يسمح باستخراج الحكم في تغليب المصالح على بعضها. و تجدر الإشارة هنا إلى أن الترجيح من الناحية التاريخية كان لا يتم إلا إذا طرحت المسألة على المؤسسات القضائية لإصدار الفتوى في ذلك. و لتنوع المصالح العامة واستحالة حصرها حيث تتجدد في الزمان و المكان، فإن تصرف السلطة لتحقيقها يتنوع كذلك إلى أشكال لا يمكن حصرها، أكثرها شهرة هي نزع الملكية الخاصة أو الاستملاك وثانيها تقييد أصحابها بتصرف معين بها وفق ما تمليه المصلحة العامة. و منها تقييد حرية الملكية الخاصة للصالح العام. و يتمثل هذا النوع من التدخل في إلزام المالك بنوع محدد من التصرف في ملكيته حسب ما تقتضيه المصلحة العامة. و هنا يمكننا ذكر طريقة الأحزمة الخضراء التي تستعمل في عصرنا حول المدن لأغراض شتى. و من تاريخ الجزائر نذكر كذلك الفرمان السلطاني الذي كان يقضي بإزاحة أي بناء أو شجرة أو عناصر تقع حول المدينة لأنها تشكل خطرا كبيرا على الأمن العام حيث تمكّن الأعداء استعمالها كوقاء عند هجومهم على المدينة [27].

كما يمكن للسلطة مثلا عند حلول أزمة سكن و وجود أموال عند أفراد سواء كانت سائلا أو عقارا، كمساكن غير مستعملة، إجبار الملاّك على استغلالها وفق المصلحة العامة [28].

الولاية الخاصة

لقد سبق لنا أن ذكرنا أن من مقاصد الشريعة حفظ حرية الأشخاص- أفرادا وجماعات- في التصرف في أملاكهم. وهذا المقصد من حيث الترتيب يندرج -و لو ببعض التعسف- تحت المقصد الخامس للشريعة، وهو حفظ المال، و إلا فهو قائم بذاته. فكل تصرفات الأشخاص التي لا تتعارض مع المصلحة العامة هي في الأصل مشروعة [29]. بل إن هذه التصرفات التي تكون عموماً في الشكل استعمال مباشر للأشياء أو استغلالها أو إبرام عقود بشأنها توجب على السلطة حمايتها و حفظها من كل ما يعطلها.

وعلى العكس من ذلك، فإن التصرف في الملك إذا أدى إلى إخلال بالمقاصد العامة سواء بصورة مباشرة كفتح حانة أو مرقص، أو بيت قمار، أو غير مباشر -و هو متروك للاجتهاد- يستدعي السلطة لمنعه.

مفهوم الولاية الخاصة

عند التعرض لمفهوم الولاية في اصطلاح الفقهاء يمكننا الاكتفاء بتعريفها بالسلطة الشرعية أو الأهلية التي تمكن صاحبها من التصرف في الأشياء وإنشاء العقود و تنفيذها [30]. و بذلك تسلب الولاية من الأشخاص الذين لا تتوفّر فيهم هذه الأهلية و هم: الصبي و المجنون و السفيه و المرهون [31]. و يعتبر مفهوم الولاية بمكانتها في التشريع الإسلامي نظرية قائمة بذاتها لكونها أصلاً لعدة قواعد فقهية ذكر معظمها في المجلة [32].

ومن ضمن هذه القواعد التي لها أثرها المباشر في تنظيم العلاقة بين السلطة و الأفراد، و بالتالي الإدارة الحضرية، القاعدة رقم ٥٩ التي تنص على أن «الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة» [33]. وبتعريف أبسط كلّما نقص عدد الشركاء في ملكية معيّنة ازدادت سلطة المالك على الشيء المملوك. و على هذا الأساس فإن الولاية الخاصة تكون في صورتها التامة عندما تكون الملكية الخاصة في يد صاحبها.

وتبعاً لذلك تنص القاعدة رقم ٩٦ على أنه «لا يحق لأي شخص التصرف في ملكية آخر دون رضا المالك» [34] وبالتالي فإن «أي تصرف يتم دون رضا المالك يكون غير شرعي [35]. ومن الواضح من تكاتف هذه القواعد أنها ترمي إلى حفظ حرية التصرف الفردي و الدفاع عنها من كل تدخل خارجي لا يستند إلى سبب مشروع .

ونخلص إلى القول: إن حرية تصرف الشخص في ممتلكاته و استغلالها ما هي إلا صورة من صور الولاية الخاصة، ففي الوقت نفسه الذي تقرّ فيه تلك القواعد حرّية التصرّف و الاستغلال و الاستعمال تضمن لها الحماية من أي تدخل خارجي يرمي إلى تقييدها أو إلغائها. و نستثني هنا التقييد الشرعي الذي يرتبط بعوارض الأهلية التي تتمثل في انعدام الحرية أو الرشد أو الكفاءات العقلية و الجسمية الضرورية للتصرف أو الاستعمال أو الاستغلال [36].

حالات الولاية الخاصة

وللولاية الخاصة حالات قانونية مختلفة تعود للعلاقة بين الأهلية و الملكية. و لكل من هذه الحالات حكمها القضائي الذي له كذلك أثر على تصرف الشخص في الملكية.

فالولاية التامة أو الطبيعية تعتبر أشهر الحالات على الإطلاق، و تسمّى أحياناً الولاية الذاتية حيث يكون الشخص مالكا للشيء و كامل الأهلية. و لذلك تكون له السلطة التامة على الأشياء من حيث التصرف و الاستعمال و الاستغلال

. ففي هذه الحالة يكون مجال التصرف مفتوحاً و لا يتحدد إلا بما لا يجب فعله. و لنا أن نتخيل مقدار الحرية التي يتمتع بها المالك كممارس حضري في المدينة في ظل هذه الوضعية القانونية، حيث لا يمكن تحديد عدد الفرص المتاحة له في التصرف بملكيته.

وإذا نظرنا من الناحية الإدارية، فإن نسبة كبيرة من مساحة المدينة تخضع لهذه الحالة، حيث معظم المباني هي ملكيات خاصة و أصحابها مستوفون لشروط الأهلية. و بالتالي فإن إدارة المدينة باعتمادها على هذا المفهوم يكون لها أسلوب غير مباشر و مسؤولية محدودة في تسيير المحيط الحضري.

أما الولاية الناقصة فتكون عند افتراق مفهومي الملكية و الولاية و توزعهما، حيث يفقد المالك مؤهلات التصرف و يحلّ محلّه متصرّف آخر. فالأب و الجد مثلاً لهما حق التصرف في أملاك الابن الذي لم يبلغ بعد سن الرشد. و في غيابهما يمكن للقاضي أن يكلف شخصا تتوفّر فيه الأهلية ليقوم مقامهما في التصرف طيلة فترة ما قبل الرشد ووفق مصلحة القاصر. ويفرق الفقيه المالكي القرافي هنا بين حالتين من هذه الولاية و هما؛ تمليك الانتفاع التي يتعين فيها الانتفاع للمنتفع دون غيره - مثل العمرى، و تمليك المنفعة التي لا يتحدد فيها المنتفع بعينه [37].

و هناك حالات أخرى للولاية الناقصة تتمثل في الأشخاص الذين لا يمكنهم التصرّف في أملاكهم بسبب وضعيتهم القانونية الطارئة أو المؤقتة. و من أمثلة ذلك أن يمنع شخص من التصرف في ملكه لظهور علامات الجنون عليه، أو السفه، أو أن تتراكم عليه ديون تستغرق أملاكه، و تصبح بالتالي تصرفات هؤلاء في أملاكهم غير سارية، وتحتاج دوما إلى موافقة القاضي طيلة فترة الحجر أو الرهن. و تكون في الواقع هذه الحالات نادرة أو قليلة، حيث يمكن للإدارة أن تحصيها و تتكلف بها مباشرة. ويكون دور السلطة في هذه الحالة مراقبة تصرفات القائمين على مصلحة القصّر مثلا، ومنع هؤلاء الأشخاص من التصرف حفظاً لممتلكاتهم. ومن البديهي أن يكون عدد هؤلاء الأشخاص محدودا وهو ما يجعل من السهل تعدادهم وقيام السلطة بمهام المراقبة والرعاية تجاههم.

الولاية الجماعية

يقصد بهذا المفهوم تلك السلطة التي تخوّل لجماعة معينة دون غيرها من أفراد المجتمع التصرف في الشيء و استعماله و استغلاله. و قد لجأنا إلى هذا التعريف لاعتقادنا أن كتب الفقه قد أغفلت هذه الحالة بأن أدرجتها في الولاية الخاصة. فالتركيبة الفضائية للمدينة التي تتميز بالتدرج تبيّن لنا أن هناك عناصر و فضاءات غير خاصة و لا عامة وإنما هي لجماعة معيّنة دون غيرها.

ومن هذه العناصر، فضاءات الأحياء السكنية و الطوائف الحرفية و المباني الجماعية و الأوقاف الأهلية [38]. و الواقع أن هذا النظام الحضري يترجم التركيب الاجتماعي الذي أفرزته الروابط العرقية و الحرفية.

و إذا ثبت وجود هذه الحلقة بين الولايتين الخاصة و العامة، فإن ذلك لا يعني أنها ثابتة و وحيدة بل هي في الحقيقة مرنة ومتعددة التركيب. و تتحدد طبيعة هذه الحلقة حسب اعتقادنا بعوامل أهمها المفهوم المذهبي للسلطة وطبيعة المجتمع المدني.

أما مجال الولاية الجماعية و دورها في إدارة المدينة فقد يختلفان من مدينة إلى أخرى نتيجة للعوامل المذكورة . وعن مصادر هذه الولاية وتوالدها في المجتمع يمكن القول إنها كانت نتيجة تداخل عاملين هما التركيب الاجتماعي والأحكام الشرعية. فالملكية الجماعية والوقف الأهلي و حق الشفعة والأعيان المشتركة كلها آليات فقهية تنشأ منها الولاية الجماعية غير العامة.

صور الولايتين الخاصة و الجماعية في المحيط الحضري

من الصعب حصر مظاهر ممارسة السلطة لدى الأفراد و الجماعات فيما يخص التصرف في ممتلكاتهم و استغلالها واستعمالها، و ذلك لسعة مجال حركة التعمير الذي أقرته الشريعة الإسلامية لهم. و سنقتصر - هنا - على مظهرين من مظاهر هذه الولاية اللذين يلقيان ظلالهما المباشرة على نموذج الإدارة المحلية بالمدن الإسلامية ألا و هما حرية التصرف في الملكية و إمكان إنشاء الاتفاقات و العقود بين الجيران والشركاء بعيداً عن السلطة العامة.

حرية التصرف

يمكن للشخص الذي يتمتع بالولاية الخاصة أن يبرم أي عقد يتعلق بممتلكاته بشرط انتفاء الجهالة و الغرر، و منه إيجار أو بيع حق المرور على طريق خاص أو حق غرز خشب في الجدار أو الفراغ الموجود فوق البناء بقدر معلوم، و هو ما يسمى عند المالكية ببيع الهواء.

كما يمكن لعين الملكية أن تتجزأ إلى أصغر عناصر يمكن استعمالها أو استغلالها. فيستطيع المالك مثلاً أن يؤجر جداره أو غرفة في بيته أو حتى سقفه . و قد قرر الفقهاء لذلك قاعدة فقهية قربية من هذا المعنى مؤداها أن من ملك الشيء ملك ما هو من توابعه [39].

كما نجد لحرية التصرف في الملك في الشريعة الإسلامية ظلالها المباشرة على نوع المالك نفسه، حيث يمكن له أن يكون فرداً أو جماعة أو سكان المدينة بأكملها. فكثيراً ما تكون في المدينة عيون للشرب خاصة بالسكان المسلمين دون

غيرهم من أهل الذمة. و نخلص إلى القول إن الملكية في الإسلام لها أثرها المباشر على نوعية الفضاء الحضري. فهي لا تتوقف عند حدود الوحدات الفضائية المعروفة مثل المسكن أو الأرض بل تتراوح في مجال يمتد بين المفهوم الاشتقاقي الذي يجزئ تلك الوحدة إلى عناصرها الأساسية و المفهوم التكاملي الذي يربط الملكية بمحيطها المباشر.

إنشاء الاتفاقات و العقود

اعتبر الفقهاء الاتفاقات و العقود أنها مجموعة الشروط التي يضعها المتعاملون و يتراضون بها زيادة عن الضوابط الشرعية المعلومة في التصرف في ممتلكاتهم (40). و علينا أن نذكر هنا أن الفقهاء لا يعتبرون في صحة التعاقد عدد أفراد الأطراف المتعاقدة. فقد يكون الطرف المتعاقد واحداً أو جماعة.

وتهدف تلك الاتفاقات إلى تبادل المنافع بين الجيران. و بالنظر إلى كثافتها و استمرارها، فإنها تتحول إلى شبكة لا تزال تتطور و تتعقد على مر الزمان. وهذه الشبكة من الاتفاقات تلقى ظلالها على المحيط الحضري في صورة نسيج حضري مركّب و معقد الهندسة و ذي حيوية مستمرة (الشكل ٧).

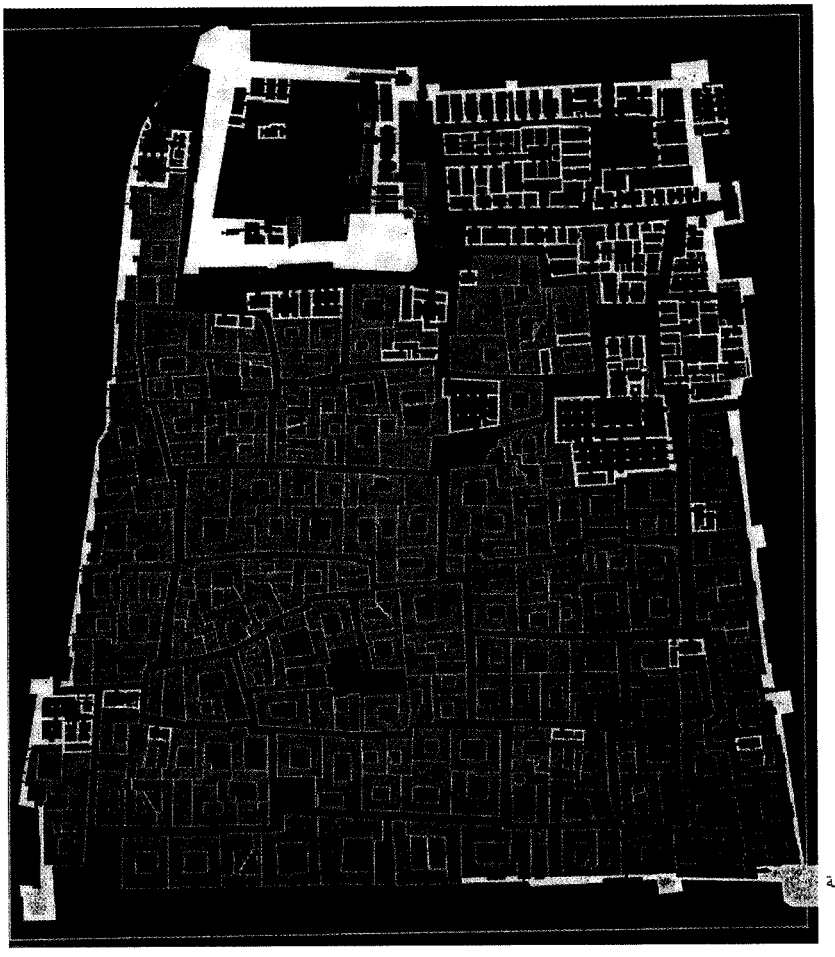
وما يهمنا هنا هو أن العدد الهائل من هذه الاتفاقات التي تجري بين الجيران بعيداً عن السلطة المركزية و التي تؤدي إلى تراكم الاتفاقات و الحقوق على العقارات لا يمكن للإدارة المحلية حصرها.

ويستدعى الأمر - هنا - الوقوف على الحركة العمرانية المستمرة التي تتغذى من نشأة الاتفاقات و اندثارها. فإضافة غرفة أو فتح نافذة أو باب على طريق أو دفع جدار لا يتم إلا بعد اعتبار معطيات الموقع و عوائق ارتفاق الجوار أو الاشتراك. و لهذا فإن كل حركة في مجال البناء تصبح عبارة عن حل لمجموعة عوائق و استجابة لشروط قائمة يمليها المحيط المباشر .

وعلى هذا الأساس يستوجب إنجاز أي حركة الدخول في سلسلة من المفاوضات مع الجيران و ذوي الحقوق لتغيير الوضع والحصول على المنفعة المرجوة. و هذا يؤدي إلى أوضاع جديدة تتميز بشروط و اتفاقات جديدة.

أما عن اندثار الاتفاقات فقد تكون نتيجة تراضي الجهات المعنية عن إسقاطها أو بسبب عوامل خارجية . فالاتفاقات التي تتقيد بزمن مقدر تندثر تلقائيا عند انقضاء الأجل.

و هكذا، فإن علاقة الجوار تصبح عبارة عن شبكة من الاتفاقات و كذلك الخصومات التي تنشأ و تندثر باستمرار حسب معطيات الموقع و احتياجات المتعاملين إلى تغيير الوضعية القائمة.



الشكل ٧ مخطط لمدينة الحمامات بتونس ذي الهندسة المعقدة نتيجة تراكم القرارات والاتفاقات عبر الزمن IERAV-PARIS

أنواع الاتّفاقات

لقد منحت الشريعة الإسلامية المالك المؤهل حرية تامة في جميع أنواع التصرف و الاستعمال و الاستغلال طالما أن هذه لا تعارض نصوصها و مقاصدها العامة [41]. و لذلك فإن الاتفاقات ما هي إلا مظهر من مظاهر هذه الحرية.

ويقسم الفقهاء الاتفاقات -أو العقود-إلى قسمين؛ عقود مسماة و أخرى غير مسماة. فالأولى تشمل جميع العقود الجارية والمعروفة مثل البيع والهبة والعمرى[42] والحبس وغيرها .

أما الثانية فهي العقود الجائزة شرعاً و لكنها لم تَرْقَ إلى درجة المعيارية و الاشتهار باسم معيّن. و هي كذلك غير محدودة العدد و الكيف مما يدلنا على مجال الحرية الذي أقرته الشريعة الإسلامية للممارسين الحضريين في التوصل إلى اتفاقات لم تكن موجودة من قبل. ومن ذلك تلك التي تتعلق بإدارة المدينة والعمران و الجوار السكني مثل الاشتراك و الارتفاق.

فاتفاقات الاشتراك تتمثل في ذلك التفاهم الذي يقع بين الشركاء فيما

يخص التصرف في الملكية المشتركة من حيث استعمالها و استغلالها. فلا يمكن لأحدهم أن ينفرد بذلك دون استشارة الآخرين و رضاهم. ففي حالة الجدار المشترك بين جارين لا يمكن لأي أحد منهما البناء عليه أو إسناد خشب أو أي شيء آخر دون رأي الآخر [43]. وعلى هذا الأساس فإن الاتفاق في مسائل التصرف و الاستعمال و الاستغلال بين الشركاء يمثل الإطار القانوني الذي ترجع إليه السلطة لفض الخصومات إذا ما حدثت بينهم.

أما في حالة ظهور نزاع بين الشركاء و فشلهم في تحقيق اتفاق، فإن ذلك يؤدي إلى إجبارهم على الافتراق و فض الشراكة. ففي الملكية القابلة للقسمة تتم القسمة وجوباً. و في ذلك يذكر يحي بن يحي الأندلسي (ت٢٣٩/٨٤٩) أنه عرض على ابن القاسم (ت ١٩١/٨٠٧) مسألة تتعلق بدالية [44] يملكها عدة أشخاص، و قد انهدم الحائط المحيط بها في عدة نواح، و قد أراد البعض إصلاحه قبل أن تزداد حالتها سوءاً لكن البعض أعرض عن ذلك. فأجاب ابن القاسم أنه إذا كان لكل واحد من الشركاء موضع معروف في الدالية و أن اشتراكهم يقتصر على الحائط، فلا أحد يستطيع أن يرغم الآخر على بنائه، وأما إذا كانت الدالية مشتركة فنقول للشركاء : اقتسموا فتصبح القسمة حينئذ واجبة [45].

وتظهر هذه الاتفاقات في البناءات العمودية حيث ترتبط الملكيات ببعضها بفعل العناصر الهيكلية المشتركة، وهو ما يستدعي المفاوضات المستمرة بين الشركاء في كل ما يمس البناء. فليس لصاحب العلوي مثلاً أن يضيف غرفاً دون رضا المالك السفلي لما قد ينجم عن ذلك من زيادة في الثقل. و كذلك ليس لصاحب السفلي أن يفتح شباكاً أو باباً أو يغرز أخشاباً في الحوائط الحاملة دون رضا صاحب العلوي كما يرى ذلك ابن الرامي [46]. و يعتبر السقف الفاصل بين الطابقين إحدى المسائل التي اشتهرت في هذا الباب.

أما اتفاقات الارتفاق فتنشأ عادة نتيجة العوائق التي توجد بين ملكيات متجاورة. ويمثل حق السبق الذي يقر أولوية الحالة القديمة على كل حالة طارئة حجر الزاوية في هذه الوضعيات .

ولذلك، فإن المتعاملين يلجأون إلى تغيير تلك الوضعيات بإبرام الاتفاقات. فاقتسام عقار إلى عدة حصص مستقلة يستدعي في كثير من الحالات دخول المتعاملين في مفاوضات لإعادة تهيئة العقار من ناحية المداخل و حدود الحصص وطريقة استعمال واستغلال العناصر المشتركة. ففي حالة إيجار حائط مشترك للإسناد يمكن أن يتحدد الارتفاق بزمن معين يتم بعده نزع الأخشاب من الحائط [47].

دور السلطة

ما هو دور السلطة العمومية تجاه الولايتين الخاصة و العامة؟

في مسائل الارتفاق و الاشتراك كان دور السلطة يتمثل في حفظ حقوق الأفراد و ضمان شرعية التعاقد. و يتم ذلك بالحكم بين الأطراف المتعاقدة في ضوء المبادئ العامة للشريعة و الشروط التي تضمنتها الاتفاقات و كذلك توثيق تلك الاتفاقات للعودة إليها في حال النزاع.

و في مثل هذه النزاعات كثيراً ما كان يستعين القضاة بأهل الخبرة الذين يعاينون المواقع و يشيرون على القضاة برأيهم التقني. و إذا كانت الاتفاقات تتم بعيداً عن السلطة، فإن الأطراف كثيراً ما تلجأ إلى إحضار الجيران كشهود لإبرام الاتفاق. و هؤلاء هم أول من يتدخل في فض النزاع إذا ما حدث.

و يمكننا القول إن الفصل في النزاعات كانت تستند إلى أربع قواعد رئيسية و هي نفسها قواعد الممارسة الحضرية التي كانت تخضع لها تصرفات و معاملات السكان في المدينة و هي: مبدأ الولاية الخاصة، دفع الضرر، ومبدأ المسؤولية بشقيه التعاقدي و التقصيري.

الخلاصة

تتحدد علاقة المدينة بالسلطة في المدينة الإسلامية في إطار المبادئ العامة للمقاصد الشرعية. و يمثل مفهوم الولاية حجرالزاوية في هذه العلاقة. فقد وضع الفقهاء الإطار الشرعي لكل من الولايتين مما جعل المدينة نتيجة للممارسة المتوازنة للسلطة بين السكان و الإدارة المحلية.

و هكذا فقد تحدد نطاق تصرفات الحاكم أو الولاية العامة في مجال العمران وإدارة المدن بضوابط السياسة الشرعية التي تهدف إلى مراعاة المصلحة العامة و دفع الضرر وحفظ حقوق و حريات الأفراد و الجماعات. و لكون عدد النصوص الشرعية محدوداً أمام الطبيعة المتجددة لمسائل العمران، فإن أغلب مسائل الولاية العامة اجتهادية. وقد قيّد لذلك الفقهاء تصرفات الحاكم بتحقيق مقاصد الشريعة الخمسة، وهي: الدين، النفس، العقل، العرض و النسل بمختلف مراتبها الثلاث و هي: الضرورية و الحاجية و التحسينية.

أما الفرد فكان يمارس دوره كممارس حضري في المدينة في ظل مفهوم الولاية الخاصة الذي حددته الشريعة الإسلامية. و مع تعدد الحالات القانونية للولاية من الناحية الفقهية، فإن الولاية الطبيعية التي تنشأ نتيجة اجتماع الأهلية والملكية في الشخص كانت الغالبة في المجتمع، وهو ما يعبر عن سعة مساحة المدينة التي كانت تحت التصرف المباشر للسكان كأفراد و جماعات.

و تمثل الولاية الجماعية جانباً آخر من توزيع السلطة في النظام الإداري الإسلامي، و هي تمثل الحلقة الوسيطة بين الولاية الخاصة و الولاية العامة. فمن جانب الواقع كانت الولاية الجماعية صورة للتركيبة العرقية و القبلية التي تسود المجتمع. و يفسر مجموع الولايتين الخاصة و الجماعية درجة و مساحة المسؤولية المباشرة للسكان على محيطهم الحضري ومدى مشاركتهم السلطة العامة في إدارة المدينة.

هوامش الفصل الخامس

(1) يقابل هذا الإصطلاح في اللاتينية: .Urban Actors

(2) يقابل هذا الإصطلاح في اللاتينية: .Simulation, Modeling

(3) يصادق هذه الفرضية الكتاب المشهور .Joel Migdal Strong Societies and Weak States 1988

(4) الماوردي الأحكام السلطانية القاهرة ١٩٦٦ ص ٥.

(5) ابن خلدون (ق ١٣) المقدمة ص ٣٣٨ بيروت بدون تاريخ .

(6) و لذلك يذكر القرافي في الفروق -الفرق ٢٢٣- بين قاعدة ما ينفذ من تصرفات الولاّة والقضاة ومالا ينفذ: أن كل من ولّي ولاية الخلافة فما دونها إلى الوصية لا يحلّ له أن يتصرف إلاّ بجلب مصلحة أو درء مفسدة لقوله تعالى, «و لا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن» شهاب الدين الصنهاجي القرافي الفروق الفرق٢٢٣.

(7) أبو إسحاق الشاطبي (ت ١٣٨٨/٧٩٠) الموافقات ج ٢ ص ١٠ .

(8) كما يرى ذلك الشيخ الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية تونس ١٩٧٨ ص ١٣٠-١٣١. و نعتقد بالإضافة إلى ذلك أن مسألة السلطة و حماية البيئة أو الأرض لا تقل أهمية في عصرنا عن الكليات المعروفة، و هي تحتاج إلى دراسة مستقلة.

(9) مصداقا للقاعدة الفقهية (دفع الضرر أولى من جلب المصالح) أنظر أحمد الزرقاء شرح القواعد الفقهية ص ص ١٤٣-١٤٤.

(10) مصداقا للقاعدة الفقهية (تقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة) نفسه سابقا ص ص ١٤٣-١٤٤.

(11) نفسه ص ص ١١٣-١٦٠.

(12) حديث مرفوع إلى النبي (ص) الموطأ من كتاب الأقضية رقم ١٢٣٤، و مسند أحمد برقم ٢٧١٩، و سنن ابن ماجه برقم ٢٣٣١

(13) ابن الإمام عيسى بن موسى (ت ٩٩٦/٣٨٦) الجدار ترجمة Barbier في مجلة Revue Algeriénne 1900 ص ١٨ . و كذلك إبن الرامي الإعلان بأحكام البنيان ص ص ١٩٢-١٩٣.

(14) أحمد الزرقاء ذكر سابقا ص ١١٤.

(15) القاعدة الفقهية (الضرر يزال) أحمد الزرقاء سابقا ص ص ١٢٥-١٣٠.

(16) نفسه .

(17) إبن الإمام ذكر سابقا ص ٦٥.

(18) نفسه ص ٦٧.

(19) الطبري (ت ٩٢٣/٣١١) تاريخ الأمم و الملوك ح ٢ ص ص ٣٣٢-٣٣٤.

(20) أنظر دراسة هشام جعيط الكوفة:نشأة المدينة العربية الإسلامية. الفصل الثامن.

(21) S.A.Hathloul Tradition, continuity and change... pp37- 40 Thèse MIT, 1984

(22) Raymond A Lconquéte ottomane et le developpement des grandes villes arabes in ROMM27/1979 p124

(23) فقد سئل القاضي ابن عبد الرفيع عن ذلك فأجاب أنه على الصناع أن يتحايلوا على الضرر حتى لا يشتكي منهم أحد. ابن الرامي الإعلان ص ٣٠٢.

(24) الشاطبي ذكر سابقا ج٢ ص ٨ .

(25) A.Barny Du régime des eaux en Algerie p11 Alger 1860.

(26) للمطالعة أكثر على المفهوم المصلحة أنظر كتاب سعيد رمضان البوطي ضوابط المصلحة الشرعية الجزائر ١٩٨٧. أنظر كذلك A.H.Waqar Islamic environment sytems engeneering

(27) مهمة دفتري ٢٢/ ٣٦٠ مركز الأرشيف الوطني الجزائري.

(28) وحيد الدين سوار النزعة الجماعية في الفقه الإسلامي الجزائر ١٩٨٦ ص ص ١٥٢-١٥٥.

(29) الشاطبي (أبو إسحاق) الموافقات في أصول الشريعة ج٢ ص١٠.

(30) علي حسب الله الولاية على المال ص ص ٤-٢٠ القاهرة ١٩٦٧ و كذلك م. القاضي الولاية على المال ص ص ١٤٨-٢١٨ القاهرة ١٩٦٦.

(31) شلبي م. المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ص ٥١٨ بيروت ١٩٨٣.

(32) الكردي أ. القواعد الفقهية ص ص ٨٦-٧١ دمشق ١٩٨٤.

(33) شلبي م. الفقه الإسلامي بين المثالية و الواقعية ص ص ٤٢-٧١ كذلك أ. الزرقاء سابقا ص ص ٢٤٩-٢٥٢.

(34) الزرقاء سابقا ص ص ٣٩٣-٣٩٦ وكذلك شلبي ز المدخل في الفقه ... ص ١٣ .

(35) الزرقاء سابقا ص ص ٣٩١-٣٩٢ .علي حسب الله ص ص ٤-١٣

(36) شلبي م. المدخل في الفقه ٥٢٢ . حسب الله علي ذكر سابقا ص ص ٤-١٣ م . ك . القاضي ذكر سابقا ص ص ١٤٨-٢١٨

(37) القرافي شهاب الدين الفروق حيث يذكر ذلك في الفرق الثلاثين ج١ ص١٨٧.

(38) أنظر العقود الشرعية ٣٢-(٢٦) و ٣٤-(٨٦) و ٩٧/٩٦-(٠٨) مركز الأرشيف الوطني الجزائري.

(39) الزرقاء ذكر سابقا ص ص٦٧٣-٦٧٦.

(40) الكردي أ. ذكر سابقا ص ٩٣.

(41) نقصد هنا بطبيعة الحال الوضعية الولاية التامة.

(42) و هي تمليك منفعة مملوكة بغير عوض حياة المعطى: كأن يقول إنسان لآخر أسكن داري هذه مدة حياتك، دون عوض و دون أن يرثها ذووك.

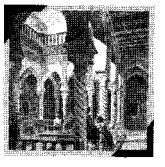
(43) ابن الرامي ص ٥٩.

(44) شجرة العنب.

(45) ابن الإمام ص ٢٠.

(46) ابن الرامي ذكر سابقا ص ٣٠٩.

(47)الفائز أ.م. البناء و أحكامه في الفقه الإسلامي ص ٤٦٢ .



الفصل السادس

أزمة محيط أم أزمة سلطة؟

صياغة جديدة لمشكلة المدن المعاصرة

مقدمة

ما هو السرّ وراء إعجاب الناس بمباريات كرة القدم، أو كرة اليد، أو أية لعبة من الألعاب الجماعية؟

هل هي مهارة اللاعبين وملكاتهم؟ أم هي قواعد اللعبة وصفارة الحكم التي لا يولي لها المتفرّجون أي اهتمام؟ كيف تكون المباراة إذا ألغيت تلك القواعد أو إذا كان اللاعبون يجهلونها؟ أو بالعكس، كيف ستكون المباراة إذا أملينا لكل لاعب حركاته وحددّنا مسبقا نتائج المباراة؟ إلام سيؤول اللعب إذا كان الحكم غائباً و متحيزاً إلى فريق؟

قد يبدو مجموع هذه الأسئلة تافهاً لكون الألعاب مجرّد نشاط ترفيهي في حياة المجتمع بل هو بعيد كل البعد عن حياة الجدّ والواقع أحياناً أخرى. لكنّ المتأمّل فيها سيجد أنّها تتشابه في الكثير من الأوجه مع وقائع الحياة الجماعية اليومية، من حيث أدوار الأفراد والجماعات من جهة، والقوانين والمؤسسات العامة من جهة أخرى.

ومن هذا الجانب، تتجلّى أهمية الإدارة والتسيير وتوزيع الأدوار بين الممارسين والقوانين التي تضبط ذلك، وهو ما نسميه جملة بمسألة السلطة - في الحياة الجماعية الحضرية - وذلك رغم طبيعتها الخفيّة، حيث تقف أغلب الأحيان وراء الواقع الملموس والمادّي.

وعلى هذا الأساس، فإن هدف هذا البحث هو إثبات أولوية مسألة السلطة في فهم أزمة العمران التي تعيشهامدننا المعاصرة. فبالقياس إلى المباراة الرياضية، نجد أن سبب هذه الأزمة ليس غياب مهارات الممارسين أو تبدل الأحوال بقدر ما هو غموض قواعد «اللعبة العمرانية» ورداءة التحكيم، فالمدينة فقدت ماهيتها بسبب اختلال التوازن في توزيع السلطة بين الإدارة العامة والسكان، ويتجلّى ذلك من خلال عدة جوانب سلبية في المنظومة العمرانية أهمها التضخم القانوني والإزدواجية المرجعية ثم اختلال مفهوم العدالة الاجتماعية [1].

التضخم القانوني

للمنظومة القانونية العمرانية قسطها الكبير في طريقة توزيع السلطة، وبالتالي في نوعية المحيط الحضري بمدننا المعاصرة يقول الأستاذ Gerard Conac في تعليقه عن دور القانون في المجتمعات المعاصرة: «لقد اعتبرت الحكومات الأفريقية بعد الاستقلال مباشرة القانون وسيلة أساسية في التغيير الاجتماعي وبناء الدولة، وبذلك فقد بالغت في الاعتقاد فيما يمكن للقانون أن يحدثه من تغيير. فقد أدّى هذا الاعتقاد إلى ربط القانون بالإستراتيجية السياسية وإفراغه من تعاليمه وبيداغوجيته، وأصبح بالتالي سلطوياً أكثر مما هو تحريري» [2]. وقدحدث الشيء نفسه في أمريكا اللاتينية [3]. وينطبق هذا الوصف تماماً على المنظومة العمرانية، حيث فصّلت النصوص بإفراط بغية تنظيم المدينة حسب معايير معيشية محددة (ومستوردة من المجمعات المتقدمة) ويبدو ذلك أكثر وضوحاً في البلدان التي ورثت إدارة احتلالية ابتداءً ثم تبنّت نظاماً اشتراكياً. بينما يرى Migdal أن هذه الظاهرة موجودة في الكثير من دول العالم الثالث التي تتمّيز في الغالب بمجتمعات قوية (التنظيم والعلاقات) ونظام إداري ورث من الاحتلال الأجنبي الكثير من خصائصه [4].

وقد أدّى هذا الاعتماد على القانون إلى تكاثر نصوصه وتفاصيله بشكل يمكن تسميته بالتضخّم القانوني. ولعل أبرز مظاهر هذا التضخم ذلك العدد الهائل من المواد والمراسيم والملحقات التي تتعلق بالعمران والبناء التي أصبحت منبعاً للتعقيدات للموظف الإداري نفسه، ناهيك عن المواطن البسيط [5].

ولعل أكبر مصدر لهذا التضخم تلك المراجعات المستمرة التي تجري على المنظومة القانونية بسبب تغيّر وزارة أو تحوّل سياسي في نظام البلد، فتوضع نصوص جديدة لاغية بذلك سابقتها أو معدلة لها. وفي الغالب تأخذ هذه المراجعات الشكل لوائح تعديلية متراكمة مع بقاء القوانين والمواد [6].

وفي الكثير من الأحيان يكون الوقت عاملاً في الارتباك، فَتُبَلَّغ الإدارة المحلية بانتساخ نصوص بأخرى جديدة في مدّة وجيزة لا يتناسب والتطبيق الميداني بسبب قصر فترة التعميم الإداري. وفي أحيان أخرى لا يتم إبلاغ البلديات النائية إلا بعد زمن لضعف أجهزة الاتصال والتوعية.

ولا يتوقف هذا التضخم على حجم النصوص، بل يتعداه إلى الأسلوب اللغوي والاصطلاحي الذي يتوخى فيه المشرعون الإسهاب أحياناً لغرض الدقة والتقتير بالمصطلحات الجامعة والمانعة أحياناً أخرى. وهكذا يفقد القانون وضوحه ويصبح عرضة للتأويلات البعيدة أو التعطيل [7].

وإذا كان هذا التضخم يؤدي في الغالب إلى البيروقراطية التي يعاني منها المواطن العادي، فإنها أحياناً أخرى تفرز حالات عكسية، حيث يصبح تضارب النصوص وكثرتها ذريعة للاستثناءات ومستنداً للوساطات، حيث يستدلّ بها أحياناً بطريقة تعاكس مقاصدها. فالمنظومة القانونية أصبحت بذلك شبيهة بشبكة الصيد الهينة التي لا تسمح بمرور فأر بينما لا يجد الفيل صعوبة في اجتيازها [8].

ومن النتائج المباشرة لهذا التضخم القانوني على المحيط، ذلك التنميط الحضري للبناء والاختزال المفرط في التصميم والتخطيط استجابة لتلك النصوص [9]. ولعل العمارات المجهزة صناعياً صورة لذلك سواء في أسلوب إنجازها أو شكلها النهائي. وأسوأ من ذلك نتيجة، ذلك الشلل الذي يصيب الفضاء الحضري بسبب تصلّب القوانين وكثرة التقاييد والممنوعات في وجه أي تغيير أو تحوير [10]. وإذا ما حاولنا استقصاء أسباب هذا التضخم، فإن إرادة الإدارة في التحكم في المدينة والتسلط على جميع مظاهر الحياة المدنية بالتوجيه والتنظيم والتأطير هي الدافع الرئيسي لذلك [11]. ويمكن اختصار ذلك كله في تكريس مفهوم المركزية الإدارية. أما الوجه الآخر لهذا المفهوم فهو الإقصاء الكلّي للحريات الفردية وعدم إسناد أي دور لها في العمران.

وإذا كان هذا الباب يهدف إلى طرح مشكلة القانون من جانبها الشكلي، فإن الأبواب اللاحقة ستخصصّ لجانب المضمون من المشكلة القانونية، فظاهرة التضخم قد برزت في البلدان الغربية ثم في غيرها من البلدان ممّا يضفي عليها بعداً عالمياً. والواقع أن ذلك يعود إلى عوامل ذاتية في المنظومة القانونية نفسها التي تتمثل أساساً في الفلسفة العصرانية. فالرجوع إلى مصادرها التاريخية يؤكد لنا أنها جاءت مرادفة للعمران العصري الذي يقوم على نبذ الماضي والانقطاع عن التاريخ والتقاليد والأعراف مما أدّى إلى ملء كل ذلك الفراغ بقوانين اصطناعية أنتجتها الإدارة المركزية بعيداً عن المجتمع وهي ما سماها بعض الكتاب الغربيين[12] The Authoritarian tradition. ولذلك سنحاول إلقاء الضوء على أثر هذا التصوّر على علاقة الإدارة بالمجتمع ومن ثم إسقاطها على نوعية المحيط الحضري..

الإزدواجية المرجعية والقانون

لعل أوضح صورة لهذه المشكلة ما تعانيه مجتمعاتنا الحضرية من تواجد الأضداد في مجالات الحياة اليومية بين كل ما هو عصري وما هو تقليدي وبين الشرعي واللا شرعي والحكومي والشعبي، ففي المدينة المعاصرة كثيراً ما

تصادفنا المفارقة بين الأحياء العتيقة والأحياء العصرية والأنشطة التقليدية مقابل الأنشطة العصرية وفي مستوى أدنى بين المسكن التقليدي والمسكن العصري، وتمتد هذه الإزدواجية إلى داخل البيوت أحياناً في الشكل تنافس بين الصالون وبيت الضيف بل وإلى طريقة الأكل جلوساً حول المائدة أو على الكراسي وحول الطاولة العصرية.

وفي البلدان الإسلامية يبدو المشكل أكثر وضوحاً في المجال القضائي والقانوني عن غيرها من البلدان، حيث تنعكس هذه الإزدواجية في الحياة الثقافية في الشكل نزاع جلي أحياناً وخفي أحياناً أخرى بين الشريعة الإسلامية والقانون العصري. وإذا كانت جذور هذه الإزدوجية تعود إلى حقبة الاحتلال التي عاشتها بلداننا، فإن استمرارها يرجع إلى الاعتقاد في مفهوم العصرنة ومسايرة «التقدم». وأيا كان المنطلق، فإن هذا الإزدواج لم يرق إلى درجة الالتحام بل بقي على الشكل تصادم مستمر [13].

ولا تستثنى البلدان الغربية من هذه الإشكالية رغم كونها هي مصدر الفكر العصراني، حيث تأخذ الإزدواجية في مجتمعاتها الشكل التنافري بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي [14]. ولعل كتاب سطولجار Legal & Moral Reasoning أحسن مثال على هذا التضارب، حيث يسرد نماذج من الفكر الغربي على ذلك [15]. وسنكتفي - هنا - في إطار دراستنا لعلاقة العمران بالسلطة بإلقاء الضوء على مسألة الشرعية.

الشرعية واللاشرعية في قانون العمران

من أهم مظاهر الإزدواجية في المدينة المعاصرة اختلاف المفاهيم بين السلطة والمجتمع. ففي القاموس الرسمي يرتبط مفهوم الشرعية بمطابقة أفعال الأشخاص للمنظومة القانونية التي تستعملها الإدارة في تسيير المدينة وتوجيه العمران. أما عند أفراد المجتمع فإن ممارستهم كثيراً ما تستند إلى مفاهيم أخرى مغايرة للتي عند الإدارة مثل مفهوم الحق في التصرف بالملكية ونفي الضرر والتعاقد العرفي وغيرها. وينشأ التنافر بين الجانبين حين لا يوجد في المنظومة القانونية العمرانية مكان لهذه المفاهيم الشعبية، وفي مقابل ذلك حين يعتبر المجتمع تلك القوانين الرسمية مجرّد عائق إداري يتخطاه الأفراد كلما سمحت الفرصة أو ضعفت شوكة السلطة. فماذا يعني مثلاً حكم دفع غرامة أو دخول السجن للّذي يبني مسكناً على أرضه دون ترخيص كما هو معروف في قانون البناء. فالمواطن البسيط يرى في الحالة الأولى نوعاً من المتاجرة بين السلطة والأفراد، وفي الحالة الثانية ظلماً وتعدياً على حق الملكية [16].

ولعل حالات البناء «الفوضوى» أو «العشوائي» أحسن نموذجاً لهذا التضارب، حيث تعتبر السلطة تلك الأحياء لا شرعية لافتقارها إلى تراخيص ومواصفات

المنظومة القانونية العمرانية بينما لا يرى سكان تلك الأحياء أي ضرر في ذلك طالما أن تلك الأراضي المستعملة ملك عام، وفوق ذلك، فإن الحكومة قد عجزت عن توفير السكن اللائق لهم كحق طبيعي لهم مثل باقي أفراد المجتمع (17) هذا مع العلم أن في أقوال الفقهاء المسلمين ما يسمح باستعمال الأراضي المتروكة أو الميتة وإحيائها بالبناء [18]. وقد انحصر الاختلاف بينهم في اشتراط إذن الحاكم [19].

وقد تزداد حدّة التضاد بين الجانبين حيث تلجأ السلطة إلى إزالة تلك البناءات بحجة اللاشرعية وتطهير المدن من البناء الفوضوي، فيصف أحد سكان البناء الفوضوي في الجزائر عملية التطهير التي تقوم بها البلديات فيقول: (حين يأتي إلى هنا عمال البلدية بشاحناتهم لهدم البنايات أو الاستحواذ على مواد البناء أو جمع الغرامات، أرى الناس تجري هنا وهناك لإخفاء الأشياء، فأتذكر أيام الاحتلال حين ينزل جنود العدو في احيائنا) [20].

ومن الطريف أن الكثير من البلدان التي تعاني من «البناء الفوضوي» قد تبنت قرارات وسياسات تهدف إلى إزالة هذه الأحياء، وشرعت تطبقها بحجّة تنظيف المحيط الحضري وتجميل المدن. غير أنّها تراجعت عن تلك العمليات أمام المقاومة الشعبية كما حدث في بلدان أمريكا اللاتينية.

وأطرف من ذلك أن سياسة التطهير في الجزائر مثلاً التي شرعت فيها الإدارة سنة ١٩٨٥ قد استبدلت بسياسة الإدماج القانوني، حيث أصبحت تلك البناءات الفوضوية بواسطة نصوص استثنائية أو بعد دفع غرامات رمزية من أصحابها بنايات شرعية ومعترفاً بها لدى السلطة [21] (الشكل ١)!

المعايير والأعراف: التطابق والافتراق

تتجلى الإزدواجية المرجعية في المدن المعاصرة كذلك في «قواعد اللعبة العمرانية» بتعايش المعايير والأعراف التي تؤطر ممارسات الأفراد والجماعات في مجالي البناء أوالتعمير. فمن الناحية الاجتماعية، فإن هذه القواعد سواء كانت معايير

الشكل (١) البناء الفوضوي في مدينة - الحراش الجزائر الذي اصبح قانونيا بفعل إجراءات إدارية وغرامات مالية

أو أعرافاً يقصد بها ضبط تصرفات الأفراد والاتفاقات التي تحدث بينهم في ضوء القيم التي يؤمن بها ذلك المجتمع والتي تحفظ وحدته وانسجامه. فيتعرف كل فرد حينئذ على حدود حريته ودرجة مسئولياته تجاه الآخرين. وسنحاول تحليل مساحات التطابق والافتراق بين المفهومين. فنقصد بالمعايير مبدئياً تلك الضوابط الرسمية التي تضعها السلطة وبالأعراف تلك الضوابط التي يتبناها المجتمع [22]. فمن طبيعة المعيار أن يكون صادراً من سلطة خارجية [23]. وبالتالي يكون في الغالب ذا طبيعة قسرية، فالغريب في مجتمع معين تجده يحترم قواعد وسلوكيات ذلك المجتمع ويسايرها في الغالب بالتكلف ودون اقتناع تجنباً للعقوبة المتوقعة و الضغط الاجتماعي. ومن مقتضيات هذا التعريف أن قسرية المعايير تعود في غالبها إلى حداثة عهدها في المجتمع، أو أنّها نشأت خارج إجماع ذلك المجتمع، وأسوأ من ذلك أن تكون منافية لقناعات ذلك المجتمع.

أما الأعراف فهي مجموعة القواعد التي تؤطر أنشطة أفراد مجتمع ما، والتي تمكّننا من التنبؤ بتصرفاتهم وسلوكهم في إطار معين من الشروط وإصدار الحكم فيها حسب قيم ذلك المجتمع [24]. وهي بمعنى آخر تمكننا من بناء النموذج الاجتماعي الذي يرجع إليه الأفراد في سلوكهم ومعاملاتهم الطبيعية فيما بينهم، وهذا يعني أن تلك الأعراف محلّ اتفاق بين أفراد ذلك المجتمع. وزيادة على شيوعها في المجتمع، فهي تنتقل عبر الزمن من جيل إلى آخر عن طريق التلقين [25]. ومن مميزات الأعراف كذلك أنها منغرزة في الذاكرة الجماعية أو في منطقة اللاوعي لدى الأفراد، حيث تترجم في الغالب إلى تصرفات ذاتية دون تكلّف فكري.

ويلتقي المفهومان المذكوران على المحور الزمني في كون العرف قبل أن يتبنّاه المجتمع ويلتزم به في سلوكه الطوعي يعرف حتماً بداية معيّنة مرتبطة بقرار سياسي أو اتفاق جماعي أو حادث تاريخي (مثل تبنّي فكر أيدويولوجي جديد) أو اختراع تكنولوجي (اختراع طرق جديدة للاستعمال).

وفي هذه المرحلة يكون لحداثته طبيعة قسرية ويحتاج إلى وقت معيّن ليرسخ في ضمائر أفراد المجتمع. وبذلك فهو معيار. فالزمن عامل مهم في تحويل المعيار إلى عرف نتيجة للتعوّد والممارسة.

غير أن عامل الزمن غير ضامن ليتحول المعيار إلى عرف. فالمعيار عموماً لا يخلو من قيم ثقافية واجتماعية تؤهّله للانسجام مع قيم المجتمع أو تقصيه عنها. ولهذا فالمعيار الجديد الذي لا يجد سنداً قيميّا ثقافياً للاندماج في الوعي الجماعي لا يقوم إلا على أساس التدخل الخارجي (للسلطة الحاكمة) وتطبيقه يعتمد على الجانب الاحتياطي (خوفاً من العقوبة).

وإذا كان هذا على المستوى النظري، فإن الفصل بين المفهومين في الواقع يكون أحياناً محرجاً.

ومن أمثلة ذلك ما يذكره Stoljar عن اللافتة الإنجليزية التي تمنع المرور على عشب الحدائق العامة حيث تقول (السادة والسيدات لا يمرّون تأدباً على العشب، أما الآخرون فلا يمرّون قانوناً على العشب!) [26]. فهناك شريحة تتصرّف بالقناعات الحضارية بينما الفئة الثانية تتصرف تحت طائل السيف والعقوبة. ورغم أننا في الواقع لا يمكننا التفريق في المجتمع نفسه بين من يرضخ للقانون طوعاً وآخر كرهاً، فإن احترام محتوى اللافتة بفعل الحضور الدائم للحارس أو الشرطة أو الكاميرا سيكون مؤشراً لكون ذلك القانون قسرياً. أما إذا تحققت سلامة الحديقة في غياب أية وسيلة للمراقبة، فإن ذلك مؤشر للالتزام الطوعي للأفراد. ولعل المثل الإنجليزي يفسّر ذلك حيث يقول «المجتمع السعيد يحيا كأن لا وجود للقانون فيه» [27]. وذلك لأن الكل يعرف المعايير/ الأعراف ويلتزم بها.

والواقع أن أغلب الضوابط التي كانت تؤطر المجتمعات ما قبل الصناعية كانت ذاتية وباطنية لكونها ترتكز على الدين والاتفاق الجماعي. كما كانت في الغالب لا تكتب على الشكل نصوص قانونية بل إنها كانت تعرف عن طريق المشافهة وتنتقل عبر الأجيال بالتطبيق التلقائي.

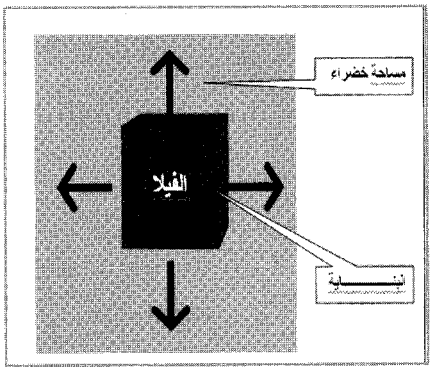
ففي التراث الإسلامي نماذج كثيرة من ذلك، ومنها القول العربي المأثور «أن القضاء يتعطّل بالعدل» [28] الذي قد انطبق من الناحية التاريخية على زمن الخليفة أبي بكر الصديق (ض) وقاضيه عمر بن الخطاب (ض) حيث لم ترفع إليه قضية و شكوى طيلة سنتي الحكم وتعطّل بذلك القضاء لسواد العدل.

كما يقدّم لنا الفقة الإسلامي نموذجاً حيّاً للانضباط الطوعي وأثره على الإدارة الحضرية ونوعية المحيط. فيُذكر أن أبا حنيفة (ض) كان حين يريد تبييض جدار بيته الخارجي وتلبيسه يعمد إلى القشرة القديمة فيزيلها كّلها وحين سئل عن ذلك أخبر السائل أنه إذا لم ينزع تلك القشرة فإنه مع طول السنين سيزداد سمك الجدار على حساب الشارع وهو ما نهى عنه النبي (ص). [29]

وفي نماذج أخرى من التراث الاسلامي ما ينمي الفكر المعياري الطوعي، حيث يرى بعض الفقهاء سحب شهادة الذي يرتكب ما يسمّى بخوارم المروءة، أو يخرج عن الأعراف. فالذي يخْرِج شرفاته وأجنحته نحو الخارج بطريقة تعيق حركة المرور يكون مردود الشهادة في الفقه الحنبلي حتى يزيل ذلك الضرر [30]. هذا مع أن الفقهاء يرون جواز تدخل السلطة في مثل هذه الحالات. فمخاطبة الضمير كان له الدور المهم في الإدارة الحضرية.

أما الضوابط الحضرية المعاصرة التي تتحكم في أساليب التصميم والبناء - وذلك مثل مؤشرات تشغيل الأرض في القسائم الأرضية، وارتداد البناء عن حدود الملكية، وقياسات الحجرات حسب وظائفها فَغَالِباً ما تكون قسرية،

فرغم أنها استندت إلى مقتضيات صحية من إضاءة وتهوية إلا أنها كثيراً ما تهمل قيماً اجتماعية معتبرة، فارتداد [30] أربعة أمتار عن حدود الملكية لفتح شبّاك لا يأخذ بعين الاعتبار حرمة تلك الغرفة ولا الجار المقابل، ومن هنا يكون عرضة للتجاوز. هذا بالإضافة إلى أن تلك المساحة المفتوحة الناشئة عن الارتداد قد لا تصلح للاستعمال مما ينقص من نسبة توظيف الفضاء (الشكل).



الشكل ٢ الارتداد في بناء الفيلا الإنفتاح على الافاق الأربعة (المؤلف)

وبموازاة هذه المعايير كثيراً ما تكون هناك أعراف محلية و طرق غير رسمية لتنظيم الفضاء وإنشاء المباني تتداول بين أفراد المجتمع بعيداً عن الإطار القانوني الذي وضعته الإدارة. ومن هنا ندرك إحدى أهم أبعاد «ثقافة الرفض» التي تكمن في الأحياء الشعبية البعيدة عن رقابة السلطة. حيث تصاغ الكثير من القيم والمعايير الذاتية التي لم تلتفت إليها المنظومة العمرانية الرسمية أو لم تفسح لها المجال للظهور. ولعلّ تسمية البناء الفوضوي والعشوائي أو اللا شرعي صيغة لهذا الشرخ القائم بين السلطة الرسمية والمجتمع في مجال العمران. ولا يتوقف هذا الافتراق عند حد اختلاف المفاهيم بل يتعداه في الغالب إلى المصادمة بين السلطة التي تلجأ عند فشلها في حمل المواطنين على تطبيق معاييرها إلى العنف ومختلف وسائل الإكراه [31].

في صنع القرار

لقد قامت أبحاث عديدة - ولا تزال - عن طرق صنع القرار وعلاقته بنوع المحيط الحضري. ومن مميزات هذه الأبحاث أنها تعرج كلها على مفهوم السلطة، وهو ما يبين لنا مدى الارتباط العضوي بينهما، وقد تحولت إشكالية العمران في ضوء هذا الطرح من أزمة محيطة إلى أزمة قرار. وبمعنى آخر فقد أصبح الاعتقاد السائد لدى بعض الباحثين أن سبب تدهور نوعية المحيط الحضري ليس في المدينة ذاتها وإنما في آليات صنع القرار كصورة مجسّدة لتوزيع السلطة داخل المجتمع [32].

ولعل هذا التصوّر الجديد للأزمة له ما يسانده في العلوم السياسية والاجتماعية من أبحاث حول مفاهيم السلطة والقرار والذاتية Autonomy والقسرية Heteronomy بالنظام السياسي وعلاقة الإدارة بالمجتمع. ولكون العمران أحد المجالات الذي تتجلّى فيه تلك العلاقة، فسنحاول إسقاط بعض تلك الأبحاث عليه لتفسير مدى ارتباط أزمة المحيط المعاصر بأزمة السلطة، ولعل كتاب Steven.Lukes أحسن نموذج لهذه الدراسات [33].

فرغم الاعتراف بعدم قطعية هذه التعاريف، يعتقد الكاتب بوجود ثلاث رؤى مختلفة للسلطة، فهناك من يعتبرها تلك القوة التي تسمح لصاحبها باتخاذ القرار في حال نزاع بين مختلف المصالح المتضاربة بقصد وضع الأولويات بينها،

وتعتبر هذه الرؤية أحادية الأبعاد لكونها تؤمن بصدور القرار من جهة واحدة.

غير أن الواقع يثبت أن صاحب القرار لا يسلم من معارضة ومقاومة خارجية فيكون قراره حافزاً لردّ الفعل من هذه الجهة، بل إن المعارضة قد تتحرّك قبل صدور القرار بغرض إحباطه، حيث تنتقل الوضعية من حالة قرار إلى اللا قرار. فهذه الحالة الأخيرة هي إذن صورة أخرى للسلطة.

وفي تصور ثالث يعتقد صاحب الكتاب أن للسلطة أبعاداً أخرى، حيث يبين الواقع أنها لا تقتصر على تلك الثنائية بين القرار واللا قرار وعلى لحظات الأحداث التي ينجح فيها أحدهما. فممارسة السلطة عملية مستمرّة وكامنة في المجتمع. فالقرار كمظهر لتلك الممارسة كثيراً ما ينتج كمحصّلة لقوى جماعية لا يملك الأفراد زمامها ولا التنبؤ بها، فالجلوس على قمة هرم السلطة لا يعني بالضرورة تملك القرار والتحكم في المجتمع (34).

ولعلّ مفهوم جماعة التأثير والضغط أحسن أمثلة لهذا التصور. فهذه الجماعة أو الجماعات كثيراً ما تستعمل وسائل الإعلام والدعاية وقد تدفع الرشاوى لتوجيه الرأي العام وتحضيره للاقتناع بقرار معين. وهي بذلك تؤثر على البنية الفكرية للأفراد بما فيهم الإداريون بغرض تغيير تركيبتهم الاعتقادية وأهدافهم ورغباتهم (35).

ورغم الصبغة الليبرالية التي نستشفها من خلال هذا التفسير - حيث يعتمد على مفهوم صراع الطبقات - فإن الصور المذكورة للسلطة تجد أشكالها المباشرة في العمران.

فعندما نتساءل عمّن يقرر الأشياء في مدننا المعاصرة نجد الجواب -حسب J.F.C Turner (١٩٧٤) في هيمنة الإدارة المركزية على مختلف ميادين العمران ورؤيتها الأحادية لمفهوم السلطة،، ففي الغالب تتخذ القرارات الرسمية فيما يخص تصاميم البناء وإنجاز المشاريع حتى الإدارة إلى مجرد أرقام تمثل احتياجات تتعهد الدولة بتوفيرها.

والنتيجة المباشرة لهذا الإقصاء، إهمال الساكن لمحيطه المباشر، حيث أصبح يعتقد حسب رأي (١٩٧٢) Newman أن حدود مسئولياته تنتهي عند عتبة الباب وعلاقته بالخارج تقتصر على ما تقدمه شرفته من مناظر. ولعلّ هذا ما يفسر أعمال التخريب والكتابات الحائطية التي تتكاثر في الأحياء العصرية (36).

وقد يقول قائل أن هناك أحياء عصرية نظيفة ومصونة لا أثر للتخريب فيها. ولكن المحقق في ذلك يجد أن ذلك المستوى من النوعية يكون في الغالب على حساب الميزانية العامة حيث تخصص مصاريف ضخمة للصيانة والمراقبة(٣٧).

أما الصورة الثانية للسلطة فتتمثل من الناحية العمرانية في مقاومة قرارات

الإدارة وإبطال مفعولها، وقد سبق أن ذكرنا أمثلة السياسات التطهيرية و التجميلية التي تبنّتها دول تجاه الأحياء العشوائية ثم تراجعت عنها بسبب تلك المقاومات. وسواء نجحت فيها أو لم تنجح فإن النتيجة على مستوى المدينة والمحيط الحضري سلبية لاعتبارات عديدة. فنجاحها الذي يعتمد في الغالب على قوة الشرطة (والجيش أحياناً) يؤدي بالسكان المعنيين إلى الإحساس بالحرمان والظلم [38]. كما أن فشلها غالباً ما يؤدي إلى تبرؤ الإدارة من تلك الأحياء ممّا يزيد في رداءة المحيط والظروف المعيشية في تلك الأحياء.

أما صورة السلطة في الشكل التأثير والضّغط المعنوي المستمر أو وجود الصراع الكامن أدق حالة تنعكس على العمران. ففي الكثير من المشاريع الخاصة - سكنية أو غيرها - يستجيب أصحابها لضوابط الإدارة لمجرد الحصول على رخصة البناء وتجنب العراقيل الإدارية. وأحياناً يخضع الإنجاز للمواصفات الرسمية لتجنب المراقبة والحصول على شهادة المطابقة، ومن المواطنين من يدفع الرشوة للحصول على الرخصة أحياناً أخرى، ثم لا يلبث أن يقوم بتحويرات على التصاميم، أو على البناء بعد الإنجاز. وهي بمفهوم آخر إعادة صياغة المحيط حسب الاحتياجات الحقيقية ما أمكن. ثم إن كثرة هذه التحويرات واستمرارها عبر الزمن كثيراً ما يؤدي إلى تدجين الإدارة وإقناعها بسلبية تدخلها وضرورة التغاضي عنها، ولا يخفى علينا ما لهذا الصراع الكامن من سلبيات على صورة المدينة. فمن أبرز نتائجها تحويل المدينة إلى ورشة لا نهاية لها [39] بسبب تتابع أعمال التحوير والتحويل الفضائي لغرض تأقلم السكان بمحيطهم المفروض عليهم. ومنها إرهاق الإدارة بمصاريف الصيانة والمراقبة نتيجة إهمال السكان لمحيطهم بل ومعاداتهم له كما يبدو من خلال أعمال التخريب التي تتعرض لها ممتلكات الدولة.

ونخلص إلى القول عن آليات صنع القرار في كونها تعاني من أحادية التصوّر لمفهوم السلطة وما ينتج عنه من انعدام التكامل بين الإدارة والمجتمع وهو ما سميناه باختلال التوازن بين الذاتية والقسرية. وقد كان لهذا الاختلال أثره في نوعية المحيط الحضري في مدننا المعاصرة.

العدالة الاجتماعية المفقودة

لعل أهم ركيزة في المنظومة القانونية العمرانية بل لأي نظام سياسي هي كيفية صياغة مفهوم العدالة الاجتماعية ثم تحقيقها ميدانياً [40]. فالسياسة العمرانية والتخطيط بمختلف مستوياته وأنواعه وكذا النصوص والمعايير القانونية والممارسات الإدارية من المفروض أن تتأسس على هذا المفهوم وترمي إلى تحقيقه.

وإذا كان هذا المفهوم أمراً شبه بدهي على المستوى النظري باعتبار أن العدالة الاجتماعية هي هدف كل نظام، فإن إنزاله على أرض الواقع لا يحتفظ بالوضوح

نفسه وغاية يصعب إدراكها. ففي الكثير من الدساتير والمواثيق الوطنية والدولية تنص المواد القانونية على أن من حق الفرد الحصول على ضروريات الحياة المدنية من تغذية وصحة ولباس ومأوى وتعليم [41] وغيرها مما تتعهد السلطات في سياساتها الاجتماعية بتوفيره. ولكنه في تلك البلدان نفسها تكون الفوارق الاجتماعية بين الفقراء والأغنياء هائلة، تجسدها في الغالب أنماط السكن المتنافرة التي تتراوح ما بين القصور والفيلات والعمارات الشاهقة من جهة، والبيوت القصديرية والأكواخ والخيام من جهة أخرى. وتمثل المدينة بالتالي المختبر الذي تمتحن فيه نظريات العدالة الاجتماعية وتطبيقاتها التفصيلية حيث تقاس بتوزيع فرص العمل وتوفير المأوى وباقي الاحتياجات المتنوعة والمتدرجة [42].

وحتى لا ندخل في موضوع متشعب عن أسباب الفقر والفروق الاجتماعية وعلاقتها بالأنظمة السياسية ونماذج التنمية الاقتصادية والاجتماعية، نكتفي بإلقاء الضوء على بعض وسائل السياسة العمرانية المتداولة في العالم وعلاقتها بالعدالة الاجتماعية. ففي حين تفرض الإدارة في مجال البناء معايير ومؤشرات لتوفير الظروف الصحية والأمنية للسكان، تكون تلك الوسائل هي نفسها سبيلاً لإقصاء العدد الكبير من السكان الذين لا يملكون الإمكانات للاستجابة لتلك الشروط ولإفساح المجال لطبقة معينة ومحظوظة من المجتمع للتمتع بتلك الخدمات.

وفي حين تهدم الأكواخ والمساكن الفوضوية حول المدن بحجة التطهير وتحسين نوعية المحيط في المدن تكون شريحة كبيرة من السكان التي جاءت لتستفيد من المرافق والخدمات المتوافرة في المدينة والمفقودة في المناطق النائية، قد أقصيت من حقوقها الطبيعية في الحياة الجماعية التي فقدتها في الأرياف النائية.

الشكل ٣ تجاورالاسكان الحكومي مع السكن العشوائي في مدينة البليدة - الجزائر -.

وفي حين تبنى مساكن حكومية جاهزة لتواجه أزمة السكن وتستجيب لمطالب المحتاجين تكون تلك المشاريع سبيلاً للإجحاف حيث تستنزف العائدات المالية العامة المحدودة في تلك الإنجازات المكلفة ثم لا يستفيد منها إلا العدد القليل «والمحظوظ» بينما تنتظر الحشود الكبيرة دورها في القائمة دون أمل كبير أو تلجأ للبناء العشوائي (الشكل ٣).

بين المساواة والاستحقاق

رغم كون العدالة محور التفكير الاجتماعي والسياسي للقرن العشرين، فإن المفهوم من حيث التجسيد لا يزال يعاني من غياب الوفاق بين مختلف التعاريف. ولا ندعي - هنا -الوصول إلى التعريف القاطع، وإنما نكتفي بعرض بعض التعاريف التي كان لها الواقع السلبي المباشر على العمران والتي نعتبرها وجهاً من أوجه أزمة السلطة. وسنقتصر بالتالي على مبدأ توزيع الثروات والخدمات بين سكان المدينة أو مواطني بلد ما.

فقد غلب على فلسفة السياسات العمرانية مفهومان مختلفان لكنهما متلازمان وهما المساواة والاستحقاق [43]. فكلاهما في اعتقادنا يصلحان تفسيراً لمبدأ العدالة الاجتماعية في جوانب معينة. لكن عدم اعتبارهما أو إطلاقهما قد يؤديان إلى نوع من الإجحاف والظلم الاجتماعي الذي يغذي الصراع الداخلي في المجتمع ويلقي بسلبياته على المحيط [44].

فمن حيث التعريف ترتبط العدالة الاجتماعية بمستويات الاحتياجات أو المطالب، ففي الحد الأدنى تتعلق العدالة بالجانب التوزيعي في السياسة الاجتماعية للمطالب الضرورية للحياة المدنية مثل المأوى والغذاء والستر والملبس والشغل. وأعلى من ذلك تكون المطالب في الشكل حاجات ماسة من تعليم ومواصلات وغيرها. وأعلى من ذلك تكون مطالب أخرى من قبيل الترفيه والتوسع في النعم حيث يتم الحصول عليها بالاستحقاق [45].

ولذلك، فإن دور السلطة في وضع السياسة العمرانية من المفروض أن يتكيّف مع كل من هذه المستويات. فالحد الأدنى باعتباره حقاً طبيعياً وضرورة يتطلب الأولوية في التنفيذ ويتساوى فيه جميع المواطنين. وصورة ذلك في السياسة الإسكانية أن تجتهد السلطة في إيجاد أسلوب لتوزيع الثروة يحقق الحد الأدنى من المأوى لجميع المواطنين كضرورة لتحقيق العدالة الاجتماعية.

أما في المستويات الاجتماعية الأعلى، فإن الأمر يختلف، ففي مستوى الرفاهية قد تكون المساواة هي عين اللاعدالة لكونها تعسفية ومخالفة لقوانين الطبيعة باعتبار أن الفوارق الاجتماعية فطرة بشرية مرتبطة باختلاف الأفراد عن بعضهم من حيث الإمكانات والقدرات والكسب، فكل فرد يأخذ ما يستحق حسب سعيه وقدراته.

وهنا أيضاً نفتح قوساً للتنبيه عن تقييد الشريعة الإسلامية للتنافس في ميدان التعمير والسكن والاستهلاك المادي باعتباره مُخِلاً لصحة المجتمع ومنذراً لخرابه .

وإذا ما أردنا الآن ربط هذا التنظير بإشكاليتنا المتعلقة بأزمة السلطة وأثرها في المحيط الحضري، فإننا سنجد الكثير من الصور السلبية في مدننا المعاصرة تعود إلى الخلط بين المفهومين أو إهمالهما أو وضعهما في غير محلهما.

فإهمال المساواة في الحقوق القاعدية هي أجلى في السياسات العمرانية، حيث يظهر في التوزيع المختل لوسائل العيش بين المواطنين وفي أمثلة ذلك مستوى الرفاهية أو التناقض الصارخ بين سكان المدينة الواحدة، حيث توجد الأكواخ بجانب القصور، والأحياء الراقية ذات الشوارع المزيّنة مقابل الأحياء الشعبية المكتظة والوسخة أحياناً. ومن أمثلتها كذلك اختلال التوازن بين الريف والمدينة من حيث الخدمات العامة كالتعليم والاستهلاك والصحة وغيرها.

ومن نماذج السياسة العمرانية التي تغيب فيها العدالة الاجتماعية، ذلك المفعول العكسي للإسكان العمودي الجاهز والمنمّط الذي اعتبر وسيلة لتحقيق المساواة. فقد كان أثره السلبي من جوانب عديدة أهمّها تلك التكاليف الباهظة التي تمتص الميزانية العامة دون أن تغطّي ولو نسبة صغيرة من قائمة الطلب.. أما من الناحية الاجتماعية فإن ذلك التكرار والتساوي في المساحات يتصادم في الغالب مع فوارق التركيبة العائلية. فقد يسكن الزوجان الجديدان الشقة نفسها التي تمنح للعائلة ذات الأزواج المتعدّدة.

ومن النتائج السلبية على المحيط المرتبطة بسوء استعمال مبدأ المساواة أن تلجأ السلطات إلى فرض نموذج معين من القسائم الأرضية أو عدد من الطوابق، أو نسبة معينة من معامل تشغيل الأرض (نسبة البناء إلى الفضاء المفتوح) وهو ما يناقض مبدأ الاستحقاق ولعل هذا المنحي السياسي هو الذي ساد السياسات الإسكانية والعمرانية في البلدان الشيوعية والاشتراكية باعتباره نتيجة لأيديولوجية المساواة المطلقة [47].

أما النتائج السلبية لإطلاق مبدأ الاستحقاق كصورة للعدالة الاجتماعية، فتتمثل في السياسة الليبرالية التي تطبق في الإسكان والتعمير، حيث يعتبر السكن الفردي قضية خاصة بالمواطن لا دخل للسلطات العامة فيه، ولعل مجتمع العالم الرابع الذي نشأ في البلدان الرأسمالية صورة لذلك، حيث يعيش الفقراء في سراديب المباني العامة وقنوات الصرف الصحي والأماكن العمومية. [48]

ومن هنا، يمكننا تفسير بعض المظاهر العمرانية السلبية التي تعج بها مدننا العصرية والتي مردّها اختلال مفهوم العدالة الاجتماعية. وبقول آخر أصبحت

المدينة التي أفرزتها المنظومة القانونية والسياسية العمرانية المعاصرة صورة صادقة للاعدالة وتجسيداً للفوارق الاجتماعية، ولعل قول ابن خلدون في «أن الظلم مؤذن بخراب العمران» ينطبق على ما ذكرنا. بل لعل تسميتنا المدينة المعاصرة «بالمدينة الظالمة» سيغني تصنيف الفارابي الذي وضعه لأنواع المدن في كتاب «المدينة الفاضلة».

الخلاصة

لقد حاولنا في هذا البحث طرح إشكالية العمران في مدننا المعاصرة على أنها أزمة سلطة قبل أن تكون أزمة محيط، وقد اتخذت هذه الأزمة أشكالاً متعدده تبعاً للأبعاد المختلفة لمفهوم السلطة. وتلتقي تلك الأشكال عموماً في كونها مظهراً لسوء توزيع الأدوار بين الممارسين الحضريين وفقدان التكامل بين الإدارة العامة والمجتمع. وقد حصرنا ذلك في ثلاث صور هي: التضخم القانوني للمنظومة العمرانية، الإزدواجية المرجعية، واختلال التوازن في مفهوم العدالة الاجتماعية. فالتضخم القانوني كجانب شكلي من الأزمة جاء نتيجة الاعتماد المفرط على النصوص القانونية كوسيلة للمراقبة الاجتماعية والتحكم في المدينة وتنظيمها، فقد تكاثرت تلك النصوص بشكل تسبب في تشابك صلاحياتها وغموضها سواء لدى الموظف أو المواطن البسيط.

أما من الجانب النوعي للمنظومة، فإن فلسفتها العصرية القائمة على معاداة التاريخ والأعراف والتقاليد الراسخة في المجتمعات قد أدّى إلى نشأة أزمة الإزدواجية المرجعية في القانون. وصور تلك الازدواجية تباين المفاهيم بين الإدارة والمجتمع فيما هو شرعي وغير شرعي، وتأرجح الممارسات الحضرية بين المعايير والأعراف والذاتية والقسرية.

أما الجانب الثالث من الأزمة فيتمثل في اضطراب مفهوم العدالة الاجتماعية في السياسة العمرانية، فالعدالة الاجتماعية التي تتجسد غالباً من حيث الممارسة في أسلوب توزيع الثروات كثيراً ما تفشل السياسات الحضرية في إيجاد الصيغة المناسبة والمتوازنة بين مبدأي المساواة والاستحقاق. ولعل الإسكان بما يعاني من الفوارق بين مختلف الشرائح الاجتماعية وعدم الاستجابة للطلب العريض للمحتاجين صورة لهذا الاختلال.

ولهذا كله، فإن أزمة المحيط التي نعيشها تستدعي بالدرجة الأولى إعادة النظر في الجهاز الإداري والقوانين المستعملة للتحكم في الظاهرة العمرانية بشكل يؤدي إلى إعادة توزيع السلطة بين الممارسين الحضريين من المجتمع والإدارة المركزية.

هوامش الفصل السادس

(1) يمثل هذا البحث جزءا من دراسة للباحث عن التشريع الحضري في الجزائر. و لذلك فإن الأمثلة و الاستنتاجات لها الارتباط الوثيق بمدن الجزائر في المقام الأول ثم بمدن شمال إفريقية التي ورثت أساليب الإدارة الفرنسية الاحتلالية ابتداء و التي تتميز حاليا بسلطة إدارية مركزية مطلقة.

(2) المنجرة مهدي الحصة الخامسة من المناقشة في ملتقى:

Droit & Environnement Social Au Maghreb الدار البيضاء (١٩٨٩) :٢٦٩

(3) Migdal J. Strong Societies and Weak States (1988) p7.

(4) Idem p9

(5) Danan Y M (1987) Essai de typologie de la complexification en droit de l'urbanisme in La regle et l'urbanisme ADEF, p73-75

(6) من الناحية التوثيقية و في الغالب لا يعاد طباعة المنظومة العمرانية بسبب تغيّر في لوائح تنفيذية أو حتى في مادة أو أكثر نظرا لحجمها الكبير. و بذلك فإن النص المعدّل يضاف على شكل وثيقة ملحقة منفصلة. و هو ما يصعب مهمة الإداري عند مراجعتها حيث لا يدري مع طول الزمن أي المواد نسخت و أيها لا زال صالحا.

(7) Danan Y.M. المرجع السابق ص ٢٥١.

(8) نفس المرجع ص ٢٥١

(9) يقصد بالتنميط الحضري التحديد المسبق لأشكال البناء عن طريق نظام المناطق Zoning و تحديد الكثافات و الإرتدادات و معاملات تشغيل الأرض بحيث تصبح المباني متشابهة ومكررة لبعضها. أما الاختزال فيتمثل في التصميم النهائي للمبنى دون اعتبار لأي احتمال للتغيير أو التوسيع في المستقبل مما يتنافى مع الديناميكية الحضرية.

(10) يتمثل ذلك على الخصوص في اللوائح التنفيذية المرافقة لمخططات المناطق الحضرية التي تمنع أي نشاط حضري آخر غير المذكور في اللوائح. أنظر

(11). Porter D R (1988) Flexible Zoning in Urban land 5-

(11) Migdal. J P41

(12) تتجسد هذه الفلسفة في الثقافة الغربية في المسار الهروبي utopia الذي ميّز الفكر العمراني و المعماري منذ نهاية القرن الثامن عشر و كرد فعل لتجاوز مشكلات المدينة الصناعية. و هكذا ظهرت مشاريع حالمة لمدينة المستقبل المغايرة للمدينة القديمة. و من أمثلتها:

Ebenezer Howard (1989) Tomorrow : A peaceful Path to real Reform, Le Corbusier (1935) The City of the Future, Burtenshow (1991) The European City : A Western Perspective p13-43.

(13) Nacirik "L'ambivalence juridique des institutions politiques maghrebines" Doit et environnement social au Maghreb Casablanca (1989) p69.

(14) راجع تعريفات ملحم قربان لمفهوم القانون الطبيعي في كتاب قضايا الفكر السياسي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ١٩٨٢

(15) Stoljar S. Moral and Legal reasoning (1980) p62.

(16) Hafiane A Les défis à l'urbanisme ; Cas de Constantine(1989)

(17) هناك إنتاج أدبي عالمي ضخم عن ظاهرة البناء الفوضوي وكيفية استغلالها لمواجهة مشكلة السكن ، انظر مثلا مؤلفات J. F. C. Turner و C. Abrams وغيرها.

(18) يـرى الإمـام القرافي (ت ٦٨٤هـ) مثـلا أن الأفنية أو الأراضي المتروكـة داخل العمران إنما هي بقية الموات الذي كان قابلا للإحياء. شهاب الدين الصنهاجي القرافي الفروق ص ١٦.

(19) أنظر رسالة دكتوراه الفائز م. فقه البناء الباب الخامس.

(20) Hafiane A Op.cit

(21) تشير بعض الدراسات إلى أن نسبة سكان الأحياء الفوضوية في مدن البلدان المتخلفة يتراوح ما بين ٤٠ و ٥٠ ٪ من المجموع. و لذلك فقد برزت سياسات واقعية تقوم على إدماج هذا القطاع و تأطيره بدل إقصاءه. أنظر

Devas N and Rakodi C. (ed) Managing Fast Growing Cities (1993). Schwab A.W. The Sociology of Cities (1992) 87-95.

(22) استعمل مفهوما الأعراف و المعايير وفق ملاحظة المُحكّم الأول للمقالة. و ليجد شكري هنا.

(23) نقصد بالسلطة هنا كل قوة لها تأثير خارجي تنظيمي على الأفراد و ليس بالضرورة السلطة السياسية.

(24) Stoljar S Op.cit pp 6-14.

(25) نفس المرجع ص ٦٤

(26) Stoljar S OP.cit p 17

(27) Ben Achour (1989) Droit et environnment politique au Maghreb op.cit.

(28) بنعبد الله ع. معلمة الفقه المالكي ١٩٨٣ ص ٧

(29) ذكرها أكبر ج. في كتابه عمارة الأرض في الإسلام ١٩٩٢.

(30) م. الفائز البناء و أحكامة في الفقه الإسلامي رسالة دكتوراه، معهد العالي للقضاء، الرياض جامعة الملك سعود ١٤٠٦ ص٤٧٧.

(31) Migdal Joel Strong Societies and Weak States (1988) p36.

(32) أنظر مثلا كتاب

Batley R. Political Control of Urban Planning and Management in Managing Fast Growing Cities (1993).

Turner J. F. C. Housing By People (1984)

آليات الإبداع في العمارة الإسلامية أكبر، جميل عبد القادر المدينة العربية عدد٧٨ (١٩٩٦) ٢٦-٣٧

(33) Richard Lindley Autonomy (1986) Lukes S. Power; A Radical View (1974)

(34) يرى Migdal (1988) أن الكثير من بلدان العالم الثالث لا تزال تحتفظ بهياكل اجتماعية تقليدية قوية يتزعمها رؤساء محليين .(Strongmen) و هي بذلك تنازع الحكم الرسمي في قيادة المجتمع و صنع القرار. و لذلك فإن أي محاولة لتقوية نظام الحكم يشترط أن تهدف إلى تحطيم تلك المؤسسات. Migdal J. Op.cit p296.

(35) نفس المرجع السابق

(36) Newman O. Defensible Space (1972)

(37) عن تكاليف الصيانة العامة و مشكلاتها أنظر مجموع ورقات ندوة تشغيل و صيانة المنشآت العامة العين ٩-١٢/١١/١٩٩٧ تنظيم المعهد العربي لإنماء المدن و بلدية العين الإمارات.

(38) Honderich T. Violence For Equality (1989)

(39) تميزت مجلة Open House International بنشر الكثير من المقالات العلمية عن موضوع التحولات الفضائية . والمجلة يغلب عليها فكر الأستاذ N.F. Habraken الذي مهد لهذا النوع من الدراسات .

(40) Campbell T. Justice 1988

(41) انظر بتوسع مفهوم I Strategy for Shelter to the Year 2000 و ذلك في كتاب UNCHS National Experiences With Shelter Delivery For The Poorest Groups 1994.

(42) Harvey D. Social Justice and the City (1975).

(43) **للتوسع** اكثر في التفسير انظر كتاب Campbell T. Justice 1988

(44) Honderich T. Op.cit

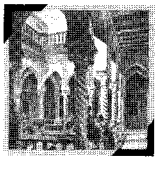
(45) **نفسه ص ٣٨-٥٨**

(46) لعل أوفي صورة تطبيقية في التاريخ الإسلامي لهذا الحكم رسالة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لعتبة بن غزوان في شأن بناء الكوفة بالحجارة بعد أن احترقت . فقد أمره ألا تزيد البنايات عن ثلاث غرف و أردف رسالته بقوله « ولا تطاولوا في البنيان و الزموا السنة تلزمكم الدولة» أبو جعفر بن جرير الطبري (ت٣١١هـ/٩٢٣) تاريخ الأمم و الملوك ج٢، ١٩٠٤

(47) هذا مع العلم أنه قد يكون في الإسلام وجه شرعي لتحديد التوسع في البناء بغرض الحد من التنافس المادي الاستهلاكي. و قد يستند هذا الرأي إلى مجموعة الأحاديث التي جاءت في ذم البناء و التطاول. أنظر مثلا الأحاديث سنن ابن ماجه ٤١٥١ (حديث القبة)، سنن الترمذي ٢٤٠٤ و ٢٤٠٦ (البناء وبال على صاحبه).

(48) لقد ظهر مثلا في فرنسا مفهوم Sdf (Sans Domicile Fixe) أي الشخص بدون سكن ثابت. و كذلك مفهوم Homeless في كتاب Schwab A.W. The Sociology of Cities. (1992) 409-416.

الفصل السابع



التشريع العمراني و المعماري

عند المسلمين [1]

مقـدمة

لقد تميزت الحضارة الإسلامية بحركة عمرانية و معمارية مزدهرة تجسدت في مختلف مستويات المنجزات الحضرية ابتداءً بعيون الماء لسقي المارة و انتهاءً بالمدن و المستوطنات البشرية مروراً بالمساجد والأسواق و الحصون والقلاع و قصور الحكم و غيرها من المباني العامة. و إذا كانت هذه المنجزات المادية حاضرة و شاهدة على هذه الحركة، فإنه يوجد كذلك من الوثائق و المصنفات ما يضاهيها قيمة و كمًّا تبيّن لنا الجانب النظري التي تأسست عليها هذه الحركة. و رغم أن العمران البشري أو التمدين لم يعرف تقنيناً و تشريعاً متكاملاً و متميزاً إلا في القرن الماضي إلا أن المستقرئ لمجموع هذه الوثائق و المصنفات في تراثنا يكاد يجزم أن إرساء أسس المنظومة العمرانية والمعمارية قد بدأ منذ قرون عند المسلمين و تجسد أكثر في العهد العثماني.

و لذلك، فإن هدف هذا المقال عرض أهم المخطوطات و المصادر الأدبية التي تحتوي علي نصوص و مواد قانونية تتعلق بتنظيم فنون العمران و العمارة التي اكتشفت أخيراً على يد أجيال من الأكاديميين.

تطور التشريع العمراني

لعل الباحث في الحضارة الإسلامية سيدرك أن أولى التشريعات قد ولدت مع نشأة دولة الإسلام في المدينة المنورة. فهناك أحاديث نبوية و أفعال للجيل الأول من الصحابة تدل على الاهتمام بتنظيم المدن منذ ذلك العهد. فقد روي عن النبي (ص) قوله: «إذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبعة أذرع»[2] كما شدد على حرمة تجاوز المباني الخاصة حدودها على حساب الأراضي العامة حيث قال: «من أخذ شبراً من الأرض بغير حق طوّقه يوم القيامة من سبع أرضين»[3]. كما جاءت أحاديث كثيرة توصي برعاية الجيران و تحذر من التسبب في الضرر إليهم. و من ذلك عدم الإطلال على ما في أفنيتهم من الأعلى أو من خلال الأبواب و النوافذ و كذلك تقديم يد المساعدة -أو ما يسمى في الفقه بالإرفاق- عند الحاجة. فقد جاء في حديث رواه أبو هريرة أن النبي قال: «لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبه في

حائطه».[4] و قد حمل المالكية هذا الأمر على سبيل الإحسان و ليس الإلزام، لتعارضه مع مبدأ الملكية. و في حديث آخر ذكره البخاري أن حق الجوار يمتد إلى أربعين داراً من كل جانب مما يعطي البعد العمراني لمفهوم الجوار.[5] كما ورد في السنّة النبوية ما يتعلق بالجانب الجمالي في المدينة. فقد جاء في كتاب الآداب الشرعية أن رسول الله (ص) خرج فرأى قبة تعلو بيتا فغضب فذكر ذلك للرجل صاحب القبة، فرجع الرجل إلى قبته فهدمها فخرج رسول الله (ص) يوما فلم يرها فقال : ما فعلت القبة؟ قالوا شكا إلينا صاحبها إعراضك عنه فأخبرناه فهدمها ، فخرج رسول الله (ص) وقال : «أما إن كل بناء وبال على صاحبه إلا ما لا إلا ما لا»[6].

و يبدو أن هذه الإعراض يندرج تحت التوجيه النبوي الشريف بعدم التميّز والتعلّي على الآخرين، و تكون بذلك وحدة الطراز نتيجة لهذا التوجيه. فمخالفة صاحب القبة الأسلوب المتبع في المدينة و انفراده بذلك الشكل عن غيره، يمس تلك الوحدة وتدفع بصاحبها إلى الخروج عن العرف السائد.

أما أولى التطبيقات العمرانية للمسلمين، فقد كانت كذلك في المدينة، حيث انتقلت من مجرد قرى متباعدة إلى مدينة منظمة يرتكز في وسطها المسجد النبوي و بيته باعتباره داراً للحاكم، و كذلك الأسواق. و قد ذكر السمهودي الكثير من الروايات عن بعض ما قام به الخليفة عمر بن الخطاب لتنظيم المدينة مثل توسيع المسجد النبوي و نزع الميزاب الذي كان يصب في الشارع العام. كما جاءت كذلك روايات مفصلة عن كيفية بناء مدينة الكوفة استنادا إلى معايير هندسية معينة تتعلق بعرض الشوارع، واختيار موقع المسجد، و دار الإمارة، وتقسيم الخطط على القبائل للسكن[7].

أما في العهد المتأخر، فإنه بقدر ما توسع العمران في البلاد الإسلامية كذلك تكاثرت المواد القانونية و الفقهية الضابطة للحياة المدنية مثل تلك المتعلقة بتنظيم الأسواق، وعلاقات الجوار، و إدارة الأوقاف، والملكيات العامة. و من أمثلة هذه المخطوطات تلك المتعلقة بالحسبة مثل «معالم القربة في أحكام الحسبة» لمحمد بن محمد بن أحمد القرشي المعروف بابن الأخوة (٦٤٨/١٢٥٠-٧٢٩/١٣٢٩) و «نهاية الرتبة في أحكام الحسبة» لعبد الرحمن بن نصر الشيزري (ت٥٨٩هـ) و «نهاية الرتبة في طلب الحسبة» لابن بسام المحتسب و غيرها.

كما جاءت رسائل متخصصة في البناء و العمران كتبت على يد فقهاء وقضاة و بنائين. و من ميزة هذه الرسائل كلها أنها مذهبية، حيث كانت تعتمد على أقوال مدرسة فقهية معينة دون غيرها. و قد اكتشفت إلى يومنا ما يقل عن عشرة مخطوطات من هذا النوع و قد كانت الريادة (بحسب ما هو متوافر حاليا) للمذهبين المالكي و الحنفي. ففي الفقه المالكي نذكر رسالة عيسى بن موسى الأندلسي المشتهرة باسم «كتاب الجدار» والتي تحتفظ المكتبة الوطنية الجزائرية بنسخة منها[8]. وكذلك «الإعلان بأحكام البنيان» لمحمد بن الرامي التونسي الذي كتب في العهد الحفصي. و لا تقل موسوعة يحي بن عباس الونشريسي «المعيار المعرب» أهمية من حيث المادة المتعلقة بالبناء والعمران.

أما في المذهب الحنفي، فنذكر رسالة باسم «كتاب الحيطان» للشيخ المرجي الثقفي. و قد اطّلعْتُ على مجموعة رسائل صغيرة في مكتبة السليمانية بإسطنبول تدور كلها حول الموضوع نفسه هي: «مراصد الحيطان» لصنع الله النقشبندي، و «رسالة في الوقف» للإمام حسن الشرنبلاني، و «كتاب الحيطان» لقاسم بن قاتلوبغا، و «الحيطان في شرح الجامع الصغير» للإمام الدامغاني[9]. وفي أثناء تحقيقي للرسالة الأهم «رياض القاسمين» عثرت على مراجع لا تقل أهمية عن هذه الرسالة أهمها «جامع الفصولين» لابن قاضي سماوى، و «البحر الرائق في شرح كنز الدقائق» لابن نجيم الحنفي، و«بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع» للكاساني و غيرها.

كما نشر في العشريات الأخيرة كتاب مهمّ في المذهب الإباضي يعود أصله إلى القرن الخامس الهجري بعنوان «القسمة و أصول الأرضين» لصاحبه الشيخ أبي العباس أحمد بن محمد بن بكر الفرسطائي النفوسي (٤٢٠هـ-٥٠٤هـ)[10].

التشريع في العهد العثماني

من البديهي أن يرادف حركة التمدين الواسعة التي شهدتها الدولة العثمانية تشريع عمراني يتناسب و المتطلبات التفصيلية لإنشاء المدن و إدارتها. و هكذا فقد نشرت مئات الوثائق التي تتعلق بالتشريع منذ بداية هذا القرن يعود أغلبها إلى الأوامر السلطانية العثمانية (مهمة دفتري). و من ذلك ما كتبه أحمد رفيق ما بين سنتي ١٩٣٠ و ١٩٣٥ عن الحياة اليومية في إسطنبول (١١٠٠-١٢٥٠هـ) و كذلك عصمان نوري عن «الأمور البلدية»

سنة ١٩٢٢. و قد صنف الأستاذ يراسيموز ستيفان وثائق تعود إلى القرنين السادس و التاسع عشر، أي قبل حدوث التنظيمات سنة ١٨٣٩ التي دخلت فيها السلطة العثمانية في مرحلة تغريب الإدارة بحجة العصرنة. و ما يتأكد لدى المطلع على هذه الوثائق مدى شمولها للمواضيع العمرانية التي تتداول في أيامنا. و من هذه العناوين ما يلي:

* مميزات المباني: مثل الارتفاعات المسموحة و الأجنحة و المظلات و المحلات.

* أسلوب البناء و مواد البناء و المعايير المستعملة.

* أجراءات أشغال البناء و المتابعة.

* تبليط الشوارع و الأماكن العامة و الأرصفة و تنظيفها.

* منع البناء حوالي المساجد و على أسوار المدينة.

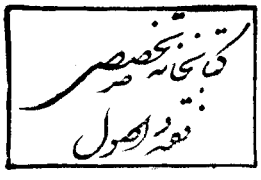
* بيع القطع الأرضية لغير المسلمين.

* مسألة تصنيف الأحياء للمسلمين و غيرهم.

* مسائل المياه: توريد مياه الشرب، و توزيعها و تصريف المياه المستعملة.

* مسائل الأمن: تخصيص مناطق سكنية للعزاب و منع الهجرة و أمن الأحياء السكنية.

و بالإضافة إلى تلك الوثائق فقد نشرت في السنوات الأخيرة مذكرات لمشاهير المعماريين العثمانيين مثل «تذكرة البنيان» و «تحفة المعماران» و كلاهما يتعلق بالمعماري سنان باشا، وكذلك «رسالة معمارية» المتعلقة بسيرة المعماري محمد آغا الذي يكون قد توفي قبل سنة ١٠٣٢/١٦٢٢.[11] وتتعلق هذه الأخيرة في غالب محتواها بسيرة المعماري الحِرَفية. غير أنها تحمل ابتداءً من الفصل الثامن إلى غاية الفصل الثالث عشر معلومات مهمة عن الفن المعماري و العمران بشكل عام. فالفصول الثامن إلى العاشر تشرح بإسهاب مختلف وسائل القياس و الوحدات المستعملة في الحرفة. أما الفصول الحادي عشر إلى الثالث عشر فتتعلق بالمصطلحات المعمارية المتداولة في كل من اللغات التركية و العربية و الفارسية.



التراث التشريعي الحنفي

رغم اهتمام المستشرقين بالفقه و أثره في التمدن الإسلامي (12) ونشرهم للعديد من الكتب المذهبية إلا أنه لم يصلنا أن نشروا كتابا عن المذهب الحنفي في الموضوع. و أول ما نشر في هذا السياق «كتاب الحيطان: أحكام الطرق والسطوح و الأبواب والمسيل والحيطان في الفقه الإسلامي»

للشيخ المرجي الثقفي (القرن الرابع الهجري).[13] وقد نقل الكتاب على يد أجيال من الفقهاء الحنفية كما يبدو دون تغيير مهم يذكر. ففي كتاب ألّفه محمد بن علي بن محمد بن الحسين الدامغاني الكبير، أبو عبد الله (ت:٤٧٨هـ) بعنوان «كتاب الحيطان شرح الجامع الصغير» نجد أن المصنف قد احتفظ بالعناوين والمسائل نفسها، وأحدث تعديلات طفيفة في صياغة العناوين. و قد نُقل الكتاب نقلا كليا لكنه نسب إلى قاسم بن قاتلوبغا السودوي (ت:٨٧٩هـ) باسم «كتاب الحيطان لقاسم بن قاتلوبغا». و يبدو أن كاتب الرسالة الأول قد استعان برسالة أخرى بعنوان «الفتاوى الصغرى» لصاحبها الصدر الشهيد عمر بن عبد العزيز بن مازه المعروف كذلك باسم الحسام الشهيد (ت:٥٣٦هـ). و الكتاب عبارة عن رسالة صغيرة لا تتجاوز المائة من الصفحات، تجمع مسائل متفرقة تتعلق بالحوائط المشتركة، و الملكيات المتلاصقة أو المتراكبة و أحكام المسيل والطرق و غيرها.

وفي رسالة أخرى لصنع الله النقشبندي بعنوان «مراصد الحيطان» نجد المسائل السابقة نفسها تتكرر، لكن المصنف أضاف فصلين مهمين عن قواعد قسمة العقارات وعن أنواع القسمة وحالاتها، وكذا عن كيفية حساب مختلف مساحات الأشكال الهندسية. و قد استهل المصنف بمقدمة تفيد القارئ عن وظيفة المصنف و زمنه والدافع لكتابة هذه الرسالة، حيث يقول: «كان يختلج في صدري و يجول في فكري أن أجمع ما ظفرت من المسائل المنقولة الفقهية ليسهل على الطالبين استخراج الأحكام الشرعية الحنيفية لكن قد غلب علينا الكسل و التواني من غلبة الأماني ورأيت الهمم قاصرة في التتبع و التفقه في الدين، وسألت الهداية و التوفيق من رب العالمين، ثم إنه لما ابتليت بقضاء دار السلطنة السنية قسطنطينة المحمية في سنة ثلاثين و مائة و ألف، و استعصت الوقائع المتعلقة بالقسمة ودعوى الحيطان صرفت العنان إلى تتبع الأحكام الشرعية، فجمعت نبذة من المسائل المتعلقة بهذا العنوان في أثناء القضاء ويعده من الزمان، وسميته «مراصد الحيطان».

و قد تكللت هذه الجهود برسالة ضخمة لقاض عثماني آخر هو كامي محمد بن أحمد بن إبراهيم الأدرنوي أفندي (١٠٥٩/١٦٤٩-١١٣٦/١٧٢٣) بعنوان «رياض القاسمين».[14] و قد تولى المصنف القضاء بمصر، وتوفي في حصار روميليا. و رغم ما يتميز المخطوط من ركاكة في التعبير و أخطاء في النقل إلا أن محتواه لا يكاد يضاهيه كتاب في التراث في

الموضوع نفسه. و قد يتجاوز كتاب «الإعلان بأحكام البنيان» من حيث كم المسائل و نوعها و الذي اشتهر منذ زمن في الأوساط الأكاديمية.

و يبدو من الرسالتين الأخيرتين أن أمر كتابة هذه النصوص القانونية و الفقهية لم تكن بأمر من السلطة المركزية و إنما هي مبادرة قام بها القضاة لحاجتهم إلى المرجع عند دراستهم لمسائل العمران. و لذلك يمكن القول أنه لم تكن منظومة رسمية معتمدة لدى السلطة بقدر ما هي مرجع أكاديمي.

المحاور الكبرى للتشريع

و نستعرض فيما يلي مجملاً للمحاور الكبرى التي تعرض لها فقهاء المدرسة الحنفية و التي ساهمت في تكون نواة التشريع العمراني بالمفهوم العصري. و لعل أهم هدف من هذا العرض بعد نفي تهمة الفوضوية و غياب النظام عن المدن الإسلامية التي تطفح بها كتب بعض المستشرقين الأوائل، هو المساهمة في إرساء منهجية جديدة لتحليل و قراءة مورفلوجية المدن الإسلامية من خلال النصوص التشريعية، و بعد ذلك جمع المادة العلمية التي تساعد المشرّعين والمخططين و أصحاب التخصص في بلداننا الإسلامية في وضع منظومة عمرانية عصرية لمدننا تستمد روحها من المعطيات الثقافية و التاريخية و الاجتماعية لمجتمعاتنا.

مسائل قسمة العقارات

تحتل مسائل القسمة حيزاً مهماً في الكتب الفقهية الحنفية. و قد كانت الباب الفقهي الأول الذي استهل به مخطوطان من تلك التي ذكرناها سابقاً. و من الوظائف الإدارية العامة المتعلقة بهذا الموضوع منصب القاسم، و هو الشخص الذي يقوم بحساب مساحات العقار و قسمتها وفق حصص المعنيين بالقسمة. و قد اهتم الفقهاء بتحديد صفات لصاحب هذا المنصب من حيث العدل والخبرة. كما ناقش الفقهاء مسألة أجرة القاسم، هل تكون من بيت المال أم هي من أصحاب العقارات التي يطلب قسمتها؟. فيرى بعض الفقهاء أنه من واجبات القاضي تنصيب قاسم يأخذ أجره من بيت المال. غير أنه يمكن لأصحاب العقارات أن يستأجروا قاسماً ويدفعوا له بقدر عددهم.

أما عن العقارات المقسمة، فقد كانت كذلك موضوع تصنيف إلى ما يقسم و ما لا يقسم. و من الصنف الأخير البئر و الحائط و الروشن. كما

تعرض الفقهاء إلى ما يدخل في القسمة من حقوق و حدود و مرافق و ما لا يدخل إلا بذكره بالتفصيل. و يكون الأصل في ذلك أن يتوصل كل واحد من المقتسمين إلى الانتفاع بنصيبه. و قد تفسخ القسمة نتيجة إخلال بقواعدها. و من ذلك أن يُستحق العقار أو جزء منه من طرف لم يعتبر في أثناء القسمة، أو أن يكون فيها غبن فاحش، أو غلط في عملية القسمة، أو منازعة في أثناء القسمة بالتراضي. و قد يلجأ القاسم في بعض الأحيان إلى استعمال القرعة لتوزيع الأسهم على المستحقين. و في أحيان أخرى يلجأ الورثة إلى استعمال مبدأ المهايأة للانتفاع بحقوقهم. و يتمثل هذا المبدأ في إبقاء العقار على ما هو عليه و الانتفاع به بطريق المناوبة أو بتفاهم معيّن، كأن يسكن أحدهما أعلى الدار و يسكن الآخر أسفلها.

و يدخل في هذا المحور كذلك الوسائل المستعملة لتحديد العقار و المساحة و كيفية الحساب. فقد كان القضاة والقاسمون يلجأون في تحديد العقارات إلى وصف حدودها و محيطها. و لذلك كثيراً ما يلجأون إلى عناصر ثابتة مثل سور المدينة و الشوارع و كذلك الملكيات الملاصقة لها. وقد نشأ نتيجة لذلك تخصص في التوثيق يسمى «علم الشروط».

كما يلجأ القاسمون إلى تقنيات رياضية لحساب الحصص و الوصايا و في تحديد المساحات. و يتصل هذا الفرع الفقهي بعلوم الحساب و الهندسة. و قد ألحق المصنف لذلك أشكالاً هندسية تشرح بوضوح بعض المصطلحات الهندسية المتداولة.

حقوق الجوار و الاشتراك

يعكس اهتمام الفقهاء بهذا المحور من التشريع العمراني ما أولاه الإسلام لعلاقة الجوار التي ذكرت في القرآن الكريم و في السنة النبوية. و لذلك فإن مصنفي رسائل التشريع العمراني قد تعرضوا بالتفصيل لأنواع علاقات الجوار و ما ينشأ عنهما من تشابك الحقوق و الواجبات.

و يوجد في الأساس نوعان من علاقات الجوار، تعودان إلى طريقة تجاور الملكيات. فهناك العلاقة العمودية بأن تكون إحداهما في العلو والثانية في السفل فيكون السقف بينهما. و في الحالة الثانية تكون العلاقة بينهما أفقية بأن تكون الملكيتان متلاصقين و يكون الوسيط بينهما الحيطان و السكك و الشوارع. و لذلك فقد كانت المسائل تجمع حسب النوعين احداهما ترتبط بالسقوف و الثانية بالحيطان المشتركة.

و من القضايا التي تنجرّ من علاقات الجوار مسائل وضع الجذوع و فتح النوافذ للتهوية و الاطلاع، وكذلك سد الريح و ضياء الشمس التي تتضارب فيها آراء الفقهاء في المذهب الواحد بسبب الحالات الكثيرة و الاحتمالات المتعددة الواردة. كما تنشأ من علاقات الجوار حالات استعمال أعيان مشتركة مثل الحوائط و السقوف و الآبار مما يؤدي أحيانا إلى سوء التفاهم حول مدى انتفاع الشركاء بالعين المشتركة و كذا صيانتها و ترميمها. و يكوّن مبدأ نفي الضرر التي توسع فيها التشريع الإسلامي إحدى القواعد الرئيسة في الفصل في المسائل المتعلقة بهذا الباب.

كما يرتبط بمحور الجوار مسائل الشيوع، و هي الملكيات المشتركة التي لم تقسم، وما ينتج من ارتباط الشركاء من حيث الانتفاع. و من الأبواب الفقهية التي تتعلق بالشيوع مسألة الشفعة التي ينفرد فيها فقهاء المذهب الحنفي بتوسيعها لتشمل الجيران.

حقوق المرور و صرف المياه و المسيل

لقد اهتم الفقهاء بمسائل الشبكات المختلفة من مرور و صرف للمياه المستعملة و جلب لمياه الشرب و السقي. و قد صنفوا شبكة السير إلى نوعين: شوارع عامة و شوارع خاصة. و وضعوا لكل منهما قواعد خاصة. و قد حرصوا فيما يتعلق بالشارع العام على حفظ سيولة الحركة و منع العوائق فيها. وفصّلوا نتيجة ذلك، أحكام وضع الأجنحة والشرفات والظُلل (جمع الظلة) التي يُخرِجها السكان و أصحاب الدكاكين نحو الشارع.

و إذا كان الأصل في هذه الأحكام ضرورة حفظ حركة السير العام، فإن من الفقهاء من يرى أنه يمكن للحاكم المسلم أن يُقطع إنسانا من طريق الجادة إن لم يكن ذلك يضر بالمارة، و إذا رأى في ذلك مصلحة للمسلمين.

أما موضوع التصرف في الطريق الخاص و السكك المسدودة، فإن الفقهاء يرتبونه ضمن مسائل الملكية المشتركة أو المشاع. و هي بذلك بعيدة عن تدخل الحاكم إلا إذا نشب نزاع في ذلك. و هكذا فإذا كانت القاعدة في الشارع العام منع ضرر عرقلة السير، فإن القاعدة في الطرق الخاصة و السكك المسدودة مراعاة حقوق الجيران باعتبارهم شركاء في ملكيتها.

و يدرج الفقهاء كذلك مسائل الميزاب و مسيل مياه الأمطار ضمن هذا التصنيف. فالميازيب و مسيلات المياه تجري عليها الأحكام وفق موقعها في الشارع العام أو الخاص بحسب التصنيف المذكور أعلاه. غير أن الملاحظ

في أغلب المسائل المذكورة عن المسيل والميزاب أنها تتعلق بالحقوق الخاصة والتجاور و الاشتراك نتيجة تداخل الملكيات.

الحسبة و المراقبة الحضرية

لقد نشأت وظيفة الحسبة في البلاد الإسلامية تجسيداً لمبدأ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. ولذلك، فإن لهذه الوظيفة علاقة قوية بمسائل العمران. فبجانب مراقبة الأسواق و الأخلاق العامة يعتبر ضمان سيولة حركة السير وسلامة المارة ضمن مهمات المحتسب. و يرى الأحناف أن الحسبة لا تقتصر في بعض الحالات على ممثلي الحاكم، و إنما هي للمسلمين جميعاً، و ذلك بالنص القرآني الذي يحث على الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر كمهمة الأمة الإسلامية.

و إذا أردنا ترجمة هذا الموضوع إلى لغة عصرنا، فإنه يمكن توزيعها على مصطلحات المسؤولية التقصيرية، والمراقبة الحضرية، والضمانات، ومراقبة الجودة في التنفيذ والإجراءات، والاحتياطات اللازمة للأمن العام، والصحة العامة. و من ذلك أن موضوع الحسبة يتعلق بتضمين الصناع في مسائل البنيان مثل مواد البناء المستعملة، و إتقان الشغل و غير ذلك مما يتعلق بالحِرف. و يدخل في ذلك الحرف التي تستعمل فيها النار، وكذلك الحوائط المائلة التي تؤول إلى السقوط و تهدد حياة المشاة.

أحكام الأوقاف

فصّل فقهاء الحنفية مختلف الصيغ التي يتحوّل فيها الملك الخاص إلى وقف، سواء بالفعل أو القول. و قد وقع بين الأئمة الأوائل أبي حنيفة و أبي يوسف و محمد اختلاف كبير في ذلك. فمحمد يرى مثلا أن للوقف أربعة شروط لصحته، و هي: التسليم إلى المتولي أو الوكيل، و أن يكون مفرزاً عن غيره من الملكيات و الشيوع، و ألا يوقف على الواقف نفسه، و أن يكون مؤبداً بأن يجعل آخره للفقراء مثلا. لكن أبا يوسف لا يرى من ذلك شيئاً. و قد أخذ مشايخ بخارى بقول أبي يوسف ترغيباً للناس في إنشاء الأوقاف. و نتيجة لهذا الاختلاف النظري فقد تعددت الآراء كثيراً بين فقهاء الحنفية. و من المسائل التي تعرض لها الفقهاء الحنفية إمكان استبدال الوقف بغيره من العقارات إذا ظهرت المصلحة في ذلك. و لعل أكبر ما دفع لبروز هذه المسائل خراب الأوقاف بعد طول زمن من استغلالها و عدم الانتفاع بها. كما تعرض الفقهاء كذلك لمسألة إيجار الأوقاف و ضبطها من حيث الزمن،

وكذلك كيفية تصرف المستأجر والمتولي وفق العقود المبرمة و أحكام الوقف. و لعل ما ينتج من إيجار الأوقاف مسألة التصرف في الغلة من حيث ترميم أصول العقارات الموقوفة. و من أوسع المسائل الفقهية عدداً تلك المتعلقة بالأوقاف التي ترتبط بالمساجد. ففي كل المدن الإسلامية كانت شؤون المساجد تقوم على مؤسسات الوقف. ولذلك، فإنه يمكن معرفة أهمية أي مسجد في مدينة ما أو بين بلد و آخر من حيث عدد أوقافه. .

العقـود

يقسم الفقهاء العقود إلى مسماة و غير مسماة. فالأولى هي التي اشتهرت بين الناس و كانت مادة للتداول اليومي، و ذلك مثل البيوع و الهبة و الإجارة و المزارعة و المساقاة و غيرها. ولكون الشريعة الإسلامية قد أطلقت العنان لتصرف المالك في ملكه بأنواع الاستغلال و التعاقد، فقد تعرض الفقهاء إلى كثير من حالات التعاقد الفعلية أو الافتراضية، وأسسوا بذلك قواعد يرجعون إليها عند تكرار تلك المسائل في مجالس القضاء. و لعل أكثر تلك العقود تردّدًا هي البيوع المتعلقة بالعقارات و الإجارات. و لذلك فقد وضع الفقهاء قواعد لما يدخل في بيع العقار و ما لا يدخل. و من ذلك بيع البستان التابع للدار و الأثاث الثابت مثل الرحى، و غير الثابت مثل الأسِرّة. كما حدّدوا لذلك الصيغ الكلامية الجامعة و المانعة و الموضحة لبنود العقد و شروطه. كما تعرضوا لعيوب العقار التي تكتشف بعد إبرام العقد و نتيجة ذلك على نفاذ العقود. و من أمثلة ذلك ظهور النمل و تغوّر الماء في البئر و غير ذلك. و ما يلاحظ في هذه العقود اعتماد الكثير من الأحكام فيها على عُرف البلد أو المدينة التي تجرى فيه سواء بالفعل أو القول.

المنـازعات

من البديهي أن يكون لحرية التملك و التعاقد التي أقرتها الشريعة الإسلامية آثار جانبية سلبية في الميدان التطبيقي تتمثل في المنازعات و تدافع المصالح التي تنبع من الغرائز البشرية من جهة، ومن مقتضيات الحياة الجماعية المدنية من جهة أخرى. و قد كانت هذه المنازعات تتفاقم أو تقلّ بحسب تماسك المجتمع و التزام أفراده بالمبادئ الأخلاقية المشرّعة مثل الجوار و التكافل و التواضع و الصدق و الوفاء و غيرها. و لذلك فقد قيل أن القضاء قد تعطل في عهد الخليفة الأول أبي بكر حين تولى عمر بن الخطاب العدل وذلك لسواد العدل و ندرة المنازعات [15].

ومن أشهر مسائل المنازعات في المدن الإسلامي التي تتكرر في كتب الفقه مسائل الغصب [16]. و قد يطلق الفقهاء على مسائل هذا الموضوع أحيانا «أحكام العمارة في أرض الغير» لكون الفعل ليس له مستند عقدي أو إذن من المالك. كما ناقش الفقهاء حالات ما بعد الغصب، و ذلك بأن يكون الغاصب قد بنى و استثمر في العقار المغتصب. وقد تفرع النقاش بين الفقهاء في مسألة نقض البناء في الأرض المغصوبة و قلع الأدوات و الأشجار. و من فروع هذه الباب الفقهي مسألة غرز الخشب في جدار الجار من دون إذنه. و تتعلق بمسألة الغصب كذلك أحكام تقويم العقار نتيجة للأشغال المحدثة وكيفية القلع و ما ينجم عنها.

ومن أوجه المنازعات كذلك الدعاوى المتعلقة بالعقار من حيث التملك أو الإيجار أو الإرث. و كذلك التنازع في العقار وادعاء تملكه بحجة وضع اليد عليه. و من أمثلة ذلك ما يحدث في الحوائط المشتركة التي تفصل بين المباني. فقد رتّب الفقهاء وضع اليد على الحائط على ثلاث مراتب بحسب طبيعة أخشاب البناء: اتصال التربيع، و اتصال الملاصقة و مجاورة، و وضع الجذوع، ثم محاذاة البناء.

ومن مصادر المنازعات دعاوى القدم والحدوث التي تتعلق بحق السبق أو التقادم. و قد عرف الفقهاء الحنفية حد القديم بأن لا يحفظ الأقران وراء وقت معيّن كيف كان الوضع، وذلك بأن وجدوه كما هو منذ نشأتهم. و يمس هذا الباب عناصر معمارية كثيرة مثل حق المرور في طريق خاص، و فتح النوافذ نحو الجيران و إسالة الميزاب و مياه الأمطار على ملكيات الغير. غير أن هذا الحق يتعلق بالعلاقات بين الجيران و الأفراد و لا يتجاوز الحق العام. فيرى بعض الفقهاء في ذلك أنه لا عبرة بالقديم و الحادث في الضرر العام، حيث يجب على المحتسب التدخل لرفعه.

ومن مصادر المنازعات في المدن الإسلامية كذلك، دعاوى الاستحقاق، و هي بأن يظهر بعد قسمة الميراث أو المشاع وارث أو مالك بعد غياب مثلاً، أو أن يتم البيع ثم يظهر شفيع يريد استرداد العقار المباع. و من فروع هذا الموضوع عند الحنفية مسألة «الكفالة بالدرك و ضمان العقار»، و هي التزام تسليم الثمن عند استحقاق العقار المبيع. كما أدرج الفقهاء الحنفية في باب الاستحقاق جملة من المسائل الفرعية التي تتعلق بنفي الملك و الإقرار بالعقار، و هي أن ينفي الذي في يده العقار ملكيته أو جزءاً منه، أو أن يقرّ بملكيته لشخص آخر حيث يحكم القضاء في المسألة استنادا إلى الإقرار أو النفي.

وفي العادة تنتهي هذه المنازعات إما بالقضاء أو بالصلح. فعندما ما تكون الدعاوى باطلة باستنادها إلى حجج واهية أو منعدمة أو تساوي الحجج تنتهي القضية بحكم القاضي. وفي أحيان أخرى يتوصل المتخاصمان سواء أمام القضاء أو بعيداً عنه إلى صيغة توافقية أو بالتنازل.

الأراضي و المياه

لقد كان لمسألة الأراضي اهتمام بالغ لدى الفقهاء المسلمين، وقد أخذ الاهتمام بها يتزايد مع الفتوحات الإسلامية نتيجة لوضع المسلمين أيديهم على أراضٍ واسعة و متنوعة من حيث وضعها القانوني. و كان أول تقسيم للأراضي اعتبار الأرض من حيث دخول أصحابها تحت حكم الإسلام؛ هل كان عنوة أم صلحاً. و قد ظهر نتيجة هذه الوضعيات القانونية المختلفة مصطلحات عديدة و متنوعة بدأ النقاش الفقهي الواسع يدور حولها منذ زمن طويل قبل تسلم العثمانيين مقاليد الحكم. و يكفي في ذلك ذكر التصنيف الذي أورده أبو الحسن الماوردي منذ القرن الخامس الهجري في أنواع الأراضي[17].

و لعل من أشهر مواضيع الفقه المتعلقة بالأراضي مسائل الخراج والأراضي الموات. فالأولى تتمثل في تلك الأراضي التي يقطعها الحاكم المسلم للأفراد بغية استغلالها دون تملك رقبتها و مقابل خراج معلوم يدفع إلى بيت مال المسلمين، و الثانية هي التي لا أثر للتملك لها أو الإحياء. و قد استند الفقهاء في استخراج الكثير من الأحكام المتعلقة بالصنف الأخير إلى قول النبي (ص): «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له»[18]. ومن أحكام هذا الموضوع مسألة إذن السلطان، و وسائل الإحياء المعتمدة كحجة مثل التحجير، وشق القنوات، وإقامة البناء، والغرس وغير ذلك.

و من أهم المسائل المتعلقة بالأراضي الحمى و الحريم. فالحمى هي المنطقة التي يمنع إحياؤها و يفرض استعمال خاص لها لمصلحة المسلمين كنبت الكلأ و رعي المواشي و الخيل. أما الحريم فهو الذي يدخل في بعض الأحيان تحت موضوع الإرفاق[19]. (هو ما تمس الحاجة إليه من أرض لتمام الانتفاع بالعقار، و هي بمعنى آخر المنطقة المحيطة به و التي يضيق بدونها و يصيبه الضرر باستعمالها لغيره [20]. و من أمثلة ذلك حريم البئر و العين و القناة و النهر و الشجر وفناء الدار الخارجي الذي يستعمل لربط الدواب و إلقاء الثلج و الطين و غير ذلك. و قد وضع الفقهاء معايير لقياس الحريم حسب كل حالة استنادا إلى نصوص شرعية من جهة و إلى ضوابط معمارية

و عمرانية من جهة أخرى. فللقناة حريم بقدر ما يمر مالكها لإصلاحها، و للبئر حريم يتراوح ما بين الستين والأربعين ذراعا بحسب نوعها، وللشجر حريم قدره خمسة أذرع[21].

و يدخل في موضوع الأراضي تلك التي تستعمل كمقابر و ما يتعلق بها من أحكام فرعية كتسنيم القبور و استعمال المقابر المندثرة، و استعمال الحشيش و غلات الأشجار المثمرة التي توجد فيها، وإمكان استعمال الفضاء الذي لم يستعمل فيها بعد لوظائف أخرى كالسكن أو التجارة.

و في حالة الأراضي المستعملة للزراعة و الغرس أو ما يمكن أن يسمى بالعمران الريفي كثيراً ما تنجم قضايا تتعلق بالأشجار و الثمار و الحطب و تداخل الأغصان و العروق و امتدادها.

و يرتبط بموضوع الأراضي مسائل المياه و مصادره و الحقوق المترتبة عليه. و تظهر أهمية هذا الموضوع في اعتماد الاقتصاد الأساسي عليه في الفترة ما قبل الصناعية. و من ذلك أن مصادر المياه قد قسمت إلى ثلاثة رئيسة هي الأنهار، العيون و الآبار. و قد فرع الفقهاء كل صنف من هذه الأصناف، وبنوا على هذا التفريع أحكاماً خاصة لكل فرع. و تحظى مسائل توزيع حِصص الماء للسقي و حق الشِرب بأهمية خاصة أصبحت في بعض البلدان عِلما قائماً بحد ذاته يرتبط بعلم الفلك من حيث مطالع النجوم والمواقيت، وكذلك بالمواريث من حيث حصص الورثة بعد اقتسام الأرض.

كما يدخل في مسائل المياه كذلك أحكام فرعية كثيرة تتعلق بالآبار، فقد تعرض الفقهاء لأجرة الحفر باعتبار صلابة الأرض و عمق الماء، و مشكلة اختلاط الماء الصافي بالنجاسات نتيجة حفر البالوعات و الأخطار المترتبة عن حفر الآبار، و غير ذلك من المسائل الفرعية.

و لم يخل التشريع الإسلامي العمراني من اعتبار لمسائل كثيرة متفرقة لا تدخل في الأبواب السالفة الذكر، ومن بين ذلك حكم الكنائس التي توجد في المدن الإسلامية، و حقوق أهل الذمة، وما يباح لهم من التصرفات، وما يمنع عنهم، وغير ذلك من المتفرقات.

الخـلاصة

عرف العهد العثماني نشاطاً تشريعياً عمرانياً ومعمارياً لم يكن أقل قيمة من المآثر المادية التي لا تزال قائمة في شتى البقاع الإسلامية التي حكمها العثمانيون. و رغم عدم بلوغ هذا التشريع مرحلة إرساء منظومة تشريعية عمرانية رسمية كالتي تتداول في عصرنا و التي تتعلق بتنظيم المدن و النشاط العمراني الحضري و الريفي، فإن المتطلع على محتوى المخطوطات العثمانية في هذا المجال يكتشف مجالاً علمياً واسعاً تمثل في مناقشة مسائل العمران البشري بمختلف مستوياتها ابتداءً بإنشاء المدن، وانتهاءً بأدق تفصيلات الحياة المدنية اليومية.

و إذا كان الاهتمام الأكاديمي الحالي ينصب كثيراً، بل و يقتصر، على الآثار العمرانية و المعمارية للعهد العثماني، فإن توسيع مجال البحث في موضوع التشريع سيلقي أضواءً ناصعة على مقومات المدينة الإسلامية في العهد العثماني و آليات نشأة تلك المآثر العمرانية. و أبعد من ذلك أنه يمكن استغلال نتائج هذه البحوث في إغناء و مراجعة التشريع العمراني المعاصر على المستوى العالمي، أو على المستوى العربي و الإسلامي الذي يتميز بهيمنة المنظومات الغربية الموروثة من عهد الاستعمار.

هوامش الفصل السابع

(1) مقالة نشرت سابقا بعنوان «التشريع العمراني و المعماري في العهد العثماني» بن حموش، مصطفى أعمال المؤتمر العالمي الرابع لمدونة الآثار العثمانية حول: التأثيرات الأوربية على العمارة العثمانية أغسطس ٢٠٠١.

(2) انظر التعليق عن هذا الحديث في كتاب الإعلان بأحكام البنيان محمد ابن الرامي البناء ١٤١٦/١٩٩٥، ج١/ص٣٠١-٣٠٢.

(3) نفس المصدر ص ٣٠١.

(4) نفس المصدر ص١٤٥.

(5) التمهيد ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري (٣٦٨هـ-٤٦٣هـ) ١٣٨٧، ج٢١/ص٤١. الدراية في تخريج أحاديث الهداية أحمد بن علي بن حجر العسقلاني أبو الفضل (٧٧٣-٨٥٢هـ) ج٢/ص٢٩٣. تلخيص الحبير أحمد بن علي بن حجر العسقلاني أبو الفضل (٧٧٣-٨٥٣هـ) ١٣٨٤-١٩٦٤، ج٣/ص٩٣. كشف الخفا و مزيل الإلباس ج١/ص٣٢٧.

(6) الآداب الشرعية و المنح المرعية شمس الدين أبو عبد الله بن مفلح المقدسي الحنبلي (ت٧٦٣هـ) ج٣/ص٤٢٦. و قد جاء الحديث بصيغة أخرى في سنن الترمذي الحديث ٢٤٠٤.

(7) الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية جعيط، هشام ١٩٨٦.

(8) و العنوان الدقيق هو القضاء بالمرفق في المباني و نفي الضرر لصاحبه عيسى بن موسى بن أحمد التطيلي. و قد ذكره Fagnan ص٣٤٩، و هو في المكتبة الوطنية الجزائرية تحت رقم ١٢٩٨. و يحتوى المخطوط في فهرسه على ما يقرب من ٣٠ عنوانا لأبواب فقهية مختلفة تتعلق كلها بالعمران.

(9) توجد هذه الرسائل متفرقة في مكتبة السليمانية بأسطنبول تحت الترقيم التالي: مراصد الحيطان للقاضي صنع الله النقشبندي مخطوط ٩٧٢، خزانة أسعد أفندي، و ميكروفيلم رقم ١٣٦١. و كذلك المخطوط ٢٨٥ خزانة رشيد أفندي. كتاب دعاوى الحيطان و الطرق و مسيل الماء للصدر الشهيد حسام الدين عمر مخطوط رقم ٢٠٨٨ خزانة بغدادي وهبي أفندي. و توجد مجموعة هذه الرسائل في مخطوط واحد بعنوان رسائل في الحيطان تحت رقم ٨٩ خزانة حفيظ أفندي.

(10) من تحقيق الشيخ بكير بن محمد الشيخ بلحاج و د.محمد صالح ناصر، الطبعة الثانية، المطبعة العربية، غرداية، ١٩٩٧. أنظر كذلك:

Cuperly P. Un document ancien sur l'urbanisme au M'zab in I.B.L.A no 148.p. 305-320.

هذا و قد أخبرني أحد الزملاء في جامعة البحرين بأن هناك كتاب على المذهب الشيعي في نفس المادة، نشر في العراق، و لم أطلع عليه إلى حد الآن.

(11) نشرت هذه الرسالة مترجمة إلى اللغة الإنجليزية و ملحقة بها أنظر:

Crane H. (1987) Risale Mimariyye: An Early -Seventheenth-Century Ottoman Treatise On Architecture Brill: Leiden, New York

* 1 Branschvig R. Urbanisme Medieval et droit Muslulman in Etudes d' Islamologie Ed. Branschvig Paris R (12). Maisonneuve et Larose (1976) V.II p7-35 . Oleg Grabar Cities and Citizens in The World of Islam: faith, people and culture Lewis B. (ed.) 1976, pp89-100.

(13) من منشورات مركز جمعة الماجد للثقافة و التراث بدبي، تحقيق محمد خير رمضان يوسف، ١٩٩٤.

(14) رياض القاسمين: أو فقه العمران الإسلامي لصاحبه كامي محمد بن أحمد بن إبراهيم الأدرنوي الحنفي أفندي (١٠٥٩/١١٣٦-١٦٤٩/١٧٢٣) ١٤٢١-٢٠٠٠.

(15) معلمة الفقه المالكي بن عبد الله عبد العزيز ١٩٨٣.

(16) كُتِبتْ رسالة بأكملها في موضوع الغصب و درست فيها مختلف آراء المذاهب زيادة على القانون الوضعي. أنظر أحكام الغصب في الفقه الإسلامي بحث موازن بين المذاهب الإسلامية السبعة مقارن بالقانون الوضعي شرارة، عبد الجبار حمد، ١٤١٤هـ.

(17) كتاب الأحكام السلطانية و الولايات الدينية الماوردي، علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن (ت٤٥٠هـ) ص١٦٧-١٧٧.

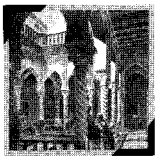
(18) انظر بالتفصيل التعليق على هذا الحديث و تخريجه في كتاب الأحكام السلطانية و الولايات الدينية الماوردي، علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن (ت٤٥٠هـ) ص١٩٨.

(19) أنظر في ذلك كتاب الأحكام السلطانية و الولايات الدينية الماوردي، علي بن محمد بن حبيب أو الحسن، (ت٤٥٠هـ)، ٢٠٠٠، ص٢٠٨.

(20) انظر فقه العمران الإسلامي: من خلال الأرشيف العثماني الجزائري بن حموش مصطفى ٢٠٠٠، ص٦٠.

(21) حديث الرسول (الذي جاء في رجلين اختصما في حريم نخلة). أنظر سنن أبي داوود دار الفكر ج٣/ص٣١٦/رقم٣٦٤٠.

الفصل الثامن



المعايير الهندسية والتخطيطية

في

المدن الإسلامية العتيقة [1]

مقدمة

إن المطّلع على الدراسات التي تجري على التراث العمراني والمعماري الإسلامي يكاد يصنفها في اتجاهين مختلفين؛ أحدهما يتعلق بالدراسات الأكاديمية الاستشراقية و الآخر يجمع التجربة الإحيائية التطبيقية في البلاد الإسلامية. فالاتجاه الأول يتسم في الغالب بنزعته الاستعلائية التي نشأت في أحضان الاحتلال الغربي للبلدان العربية و الإسلامية [2]. و هي ترى المدينة الإسلامية تجسيدا للفوضى، و النزعة القبلية، و غياب السلطة عن تنظيم المجتمع. و يستدل أصحابها على ذلك بمورفولجية المدينة ذات الشوارع المتعرجة و الأحياء السكنية التي تقوم على التركيبة الطائفية و المباني المتراكبة و المتداخلة. أما الاتجاه الثاني فيتسم أصحابه بمحاولة إعادة صياغة التراث المادي المورفولوجي في صورة عصرية. و مثل ذلك إعادة استعمال أو تحديث مصطلحات التراث المعماري و العمراني في المشاريع المعاصرة [3].

غير أن ما يلاحظ على كلا الاتجاهين هو غياب ربط التراث العمراني بالفكر الإسلامي و مقوماته. ففي الاتجاه الأول تستند الدراسات في الغالب على الفكر الغربي -وسائل و مقومات- دون الالتفات إلى التشريع الإسلامي والعقائد والأخلاق [4] بينما يتغلب الطابع الشكلاني على الاتجاه الثاني حيث يكتفي رواده و أتباعه بتكرار الأشكال القديمة أو تحديثها دون الاهتمام بالقيم التي جاءت لتحافظ عليها و تجسدها.

ولذلك، فإن هذه المقالة تهدف إلى إبراز بعض الأوجه الخفية للتراث التي يجب على المعماري و المتعامل مع التراث المعماري و العمراني الإسلامي معرفتها. و تقوم على فرضية أن العمارة الإسلامية هي قبل كل شيء مجموعة مبادئ مستقاة من العقيدة والشريعة يطبقها المجتمع المسلم في ظروف مكانية وزمنية معيّنة. و بالتالي، فإن ما نتج من أشكال هو إفراز لذلك التطبيق، وهو مقيد بالزمان والمكان اللذين تم تطبيقها فيهما. وقد يكون أو لا يكون صالحاً لعصرنا. والحكم في ذلك للدراسة والتجربة. و من

الجوانب الخفية في تراثنا العمراني تلك المعايير الهندسية التي كانت تخضع لها المدن القديمة.

المعايير الهندسية

بمفهوم عصرنا، هي مجموعة المقاييس والمقادير التي يعود إليها المتخصصون في مجال البناء والتعمير للاستجابة لمتطلبات المجتمع من حيث استهلاك الأرض و الخدمات و المرافق العامة و في تنظيم البناء و مختلف استعمالات الأرض، و كذلك في تحديد طرق وكيفيات استعمال مواد البناء وتقنياتها وترشيد استهلاك المصادر الطبيعية المتوافرة. و تضع السلطاتُ هذه المعايير لإدارة المدينة ومراقبة الأنشطة فيها، ويلتزم بها أفراد المجتمع في معاملاتهم بينهم. و لذلك يمكن إجمال غاياتها كالتالي:

١. حفظ أمن وسلامة وصحة السكان.

٢. ضمان نوعية البيئة الحضرية والتحسين المستمر لها.

٣. الاستجابة للمتطلبات الاجتماعية والثقافية للمجتمع الحضري.

و كانت هذه المعايير مرتبطة بالجانب الديني في المدن العتيقة. و لذلك فقد كان الالتزام بها في الغالب طوعًا حيث لا تتدخل السلطة في تطبيقها إلا نادراً مثل حالات المنازعات أو لحفظ المصلحة العامة من تعدي الأفراد[5]. و لعل هذا ما دفع بأحد الباحثين المعاصرين إلى تأكيد أن من الفروق الجوهرية بين الحضارة الإسلامية و التقدم الغربي، هو عدم اعتماد المدن الإسلامية كثيراً على الإدارة والبيروقراطية، و هو ما يفسر كذلك قلة عدد الموظفين في الشؤون البلدية بتلك المدن [6]. ففي رأي هذا الباحث أن من مميزات المدنية الإسلامية -بالمقارنة مع الغرب- قلة المؤسسات الإدارية، وذلك للاعتماد الأساسي على البعد الضميري الداخلي في إدارة المجتمع، ومن ثم عدم أو قلة الحاجة إلى أجهزة المراقبة الخارجية. و من مميزات هذه المعايير كذلك سريان الكثير منها في المجتمع و توارث الأجيال لها بحيث أصبحت أعرافاً غير مكتوبة. و لذلك، فإن الباحث الغريب عن ذلك المجتمع لا يمكن له معرفتها إلا بالاحتكاك المباشر بالأفراد و معرفة ممارساتهم عن قرب. فيكاد يكون من غير الممكن إدراكها بمجرد تحليل الأشكال الهندسية بعيداً عنها.

و سنستعرض - هنا - ثلاثة أصناف من هذه المعايير من خلال دراسة بعض كتب التراث العمراني و التاريخ من جهة و النصوص التشريعية من جهة أخرى.

نظام المعايير و وسائله

لعل أهم دافع للمسلمين للاهتمام بمسائل القياس و المقادير ما جاء في القرآن الكريم من حث على إيفاء الكيل والميزان، وكذا تحديده الدقيق لحقوق الورثة في التركات. و من الناحية التاريخية، فقد تكاثرت الأراضي على المسلمين نتيجة للفتوحات و التعمير ووجب التصرف فيها سواء بالاقتطاع أو بالإحياء أو بغيرها، مما دفع بهم إلى تطوير المقاييس و أنظمتها. و قد تطور تبعاً لذلك الكثير من العلوم المتعلقة بها، مثل الحساب و الهندسة والجبر والمساحة والقسمة و الشروط [7]. كما وضع في كتب الحسبة باب خاص لما يلزم للمحتسب معرفته فيما يتعلق بالمقاييس والأذرع. فقد عرض ابن الأخوة جملة من وسائل قياس الأرض، منها الأذرع التي تنوعت في عصره إلى سبعة أنواع؛ ذراع القصبة، و ذراع اليوسفية، و ذراع السواد، و الذراع الهاشمية الكبرى، و الذراع الزيادية، والذراع العمرية، والذراع الميزانية [8]. و في الأرشيف العثماني الذي يشمل وثائق شرعية و قرارات سلطانية و رسائل معمارية كذلك مادة غنية بالتفاصيل التي يمكن بها إعادة تركيب نظام المقاييس الذي استعمله العثمانيون. و هكذا ففي الرسالة المعمارية لمحمد آغا تلميذ المعماري سنان باشا و رئيس المعماريين ما بين ١٦٠٦ و ١٦٢٣ نجد الشروح المفصلة عن أصناف المقاييس سواء المتعلقة بأطوال البناء، مثل حبة الشعير و الأصبع والشبر والذراع و الباع، أو المتعلقة بالمسافات، مثل القدم أو الخطوة و الغلوة و الميل والفرسخ والمسافة و المنزل والمرحلة. فالذراع اثنتان وتسعون ومائة حبة شعير، و هي كذلك ثماني قبضات. و ذلك يعني أن كل قبضة تساوي أربعاً وعشرين حبة شعير. أما الميل من الأرض فهو منتهى مد البصر، و هو أربعة آلاف ذراع و الفرسخ ثلاثة أميال. أما البريد فهو أربعة فراسخ. أما الباع فهو انفتاح الذراعين مع الصدر[9].

كما تعربت عدة مصطلحات أعجمية و أدخلت في نظام القياس العربي. فقد استعمل في قياس المساحات كل من الدونم و الجريب و القفيز. فالجُريب قدره أربعة أقفزة. أما الدونم فهو قطعة الأرض ذات الأبعاد المتساوية و التي يمكن لزوج دواب (بغال، ثيران) أن تحرثها في اليوم. و يطلق كذلك على الدونم مصطلح الفدان. كما استعملت الحصة و النصيب و الحظ و الشقص و القسم و الشطر لأجزاء المساحات التي تستعمل عادة أثناء تحديد الحصص بين الورثة [10].

و سنستعرض فيما يلي مجموعتين من المعايير؛ إحداهما تتعلق بمستوى البناء و المعمار، والأخرى تتعلق بالتخطيط الحضري.

معايير البناء و المعمار

يمكن تصنيف هذه المعايير إلى نوعين؛ أحدهما تقني يهدف إلى ضبط جودة البناء ونفي الغش والجهالة ومنع الضرر المادي، و الآخر يهدف إلى ضبط و ترشيد الاستهلاك المادي للفرد، و الاحتفاظ بوحدة المجتمع والتكافل الاجتماعي بين أفراده، و صقل الذوق الجمالي وفق التصور الإسلامي. و لكون الشريعة جاءت لحفظ مصالح الأنام وفق المقاصد الخمسة، و هي: الدين و النفس و النسل و العقل و المال، فإنه يمكن التأصيل لهذه المعايير باعتبار الصنف الأول مشتقاً من حفظ المقصدين الشرعيين الثاني و الخامس، و هما النفس والمال، بينما يرتبط الصنف الثاني بحفظ المقصدين الأول و الرابع؛ الدين و العقل [11].

مواد البناء و تقنياته

لعل أهم ما يتعلق بموضوع البناء الحسبة على مواد البناء ومقاومتها وتقنيات استعمالها. وهكذا فقد جاء في كتاب الفقيه الأندلسي ابن عبدون ضرورة اهتمام القاضي والمحتسب بمقاييس الحوائط الحاملة؛ «لكي تحمل الأثقال وتمسك البنيان، فيجب أن تكون جهة ألواح البنيان في عرضها شبرين ونصفا لا أقل من ذلك ... ويجب أن تكون الآجر وافرة ، معدة لهذا المقدار من عرض الحائط . ويجب أن يكون عند المحتسب أو معلق في الجامع قالب في غِلظ الآجر وسعة القرمدة ، وعرض الجائزة وغلظها ، وغلظ الخشبة ، وغلظ لوح الفرش، هذه القوالب مصنوعة من خشب صلب لا يستاس معلقة في مسامير في أعلى حائط الجامع، يحافظ عليها كي يرجع إليها متى ما نقص منها أو زيد فيها، ويكون عند الصناع آخر لعملهم، وهذا من أحسن شيء ينظر فيه ويؤكده» [12].

وفيما يخص تقنيات البناء ومنع الأخطار، فقد كان المحتسب يقوم بالمراقبة اليومية للمباني. فإذا كان هناك حائط مائل يوشك أن يسقط أُمِرَ صاحبه بهدمه مباشرة، وقد حدث ذلك لابن الرامي، حيث لاحظ حائطاً مائلاً في مدينة تونس قبيل صلاة المغرب فاستشار في ذلك القاضي ابن عبد الرفيع، فأمره بهدم الحائط، ودفع أجور العمال ببيع مواد ذلك الحائط؛ لأن صاحب الدار كان غائباً [13].

كما كانت هناك نقابة تجمع البنائين وأصحاب الحرفة يستعان بهم في الحكم على إتقان البناء وجودته، وكانوا يسمون بأهل الخبرة وأهل البصر،

وكان ذلك في مدن تونس [14]. والجزائر [15]. والقاهرة [16]. و المدينة المنورة [17] وبغداد [18].

وفي مدينة القسطنطينية بالعهد العثماني صدر مرسوم من السلطان سنة ١٥٧٢ موجه إلى المهندس المعماري سينان باشا يأمره بمنع بنائين جاءوا من منطقة روميليا من مزاولة مهنة المعمار؛ وذلك بسبب جهلهم بالصنعة وضوابطها ومعاييرها [19].

معايير الأضرار

لقد اهتم الفقهاء المسلمون بوضع ضوابط ومعايير للحكم بوجود ضرر ناتج من الأنشطة الصناعية والتجارية والحرفية. و من هذه الأضرار الاهتزاز الموهن للحوائط والروائح الكريهة مثلما يصدر من الدباغة والدخان الكثيف والقمامة و الحرائق و غيرها. ففيما يخص الاهتزاز مثلا يذكر ابن الرامي في تونس أنه تخاصم جاران بسبب الاهتزاز الناتج عن دق النوى عند أحدهما مما خيف أن يؤدي إلى تصدع البناء. فذهب إلى عين المكان وأمر بقصبة وورقة وحبات القصبر ، فرشق القصبة في الجدار وعلق إليها الورقة أفقياً بواسطة خيوط من أطرافها ووضع حبات القصبر وسط الورقة ثم أمر صاحب الصناعة أن يشغّل آلته. و العبرة في ذلك أنه إذا اهتزت حبات القصبر عند التشغيل يثبت الضرر، وإلا لم يكن هناك حجة لتوقيف تلك الصناعة [20].

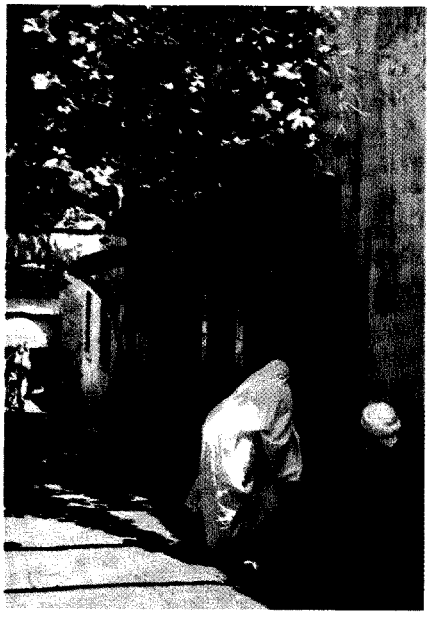
أما فيما يخص ضرر الرطوبة والإزعاج الصوتي فيرى ابن عبد الرفيع في كتابه معين القضاة والحكام أنه يمنع إحداث إسطبل عند بيت الجار لما فيه من ضرر البول على الحوائط وحركة الدواب بالليل والنهار . وقد حدث ذلك في تونس ، فأمر ابن الرامي صاحب الإسطبل بناء حائط آخر لمنع نفاذ الرطوبة والإزعاج الصوتي [21].

أما عن الدخان فقد قسم إلى نوعين؛ منه ما يمنع ومنه ما لا يمنع. فالذي يمنع منه في الأحياء السكنية دخان الحمامات والأفران والحدادين والفخارين والطواحين. بينما لا يمنع ضرر دخان المطبخ والتنور للخبز الذي يحضر للبيت. ويأتي الضرر لسببين؛ أحدهما ذات الدخان، والثاني هو خطر الحريق [22]. وحتى في المناطق المخصصة لهذه الأنشطة في المدينة فقد كان هناك قانون يحمي المجتمع من الأضرار المحتملة. ففي القاهرة كان هناك أمر يقضي بأصحاب هذه الصناعات توفير كمية من

الماء بغرض الاحتياط لإطفاء الحرائق [23].

كما ناقش فقهاء الحنفية مسألة ضرر الماء المستعمل على مياه الآبار فوضعوا معايير لبناء بالوعة بجنب بئر الماء. فقد قدر بعض الفقهاء مسافات مختلفة لمنع الضرر، و رأى آخرون أن العبرة بوصول النجاسة إلى البئر، و ذلك يختلف بصلابة الأرض و رخاوتها [24].

أما عن النظافة العامة ، فقد كانت تقوم بها الإدارة المحلية في بعض المدن العثمانية، بينما يكلف المحتسب السكان والصناع بنظافة الشوارع والمحيط في مدن أخرى. وهكذا ففي بعض مدن شمال إفريقية مثل تلمسان كانت هناك علامات مثل العتبات تقسم الفضاء العام المشترك، فيتولى كل محل نظافة الجزء المقابل له بين علامتين (قوسين أو خشبتين). أما في المحلات السكنية فقد كان لكل حي بوابة تحدد المجال الذي يقع تحت مسؤولية الجيران من حيث النظافة الشكل (١).

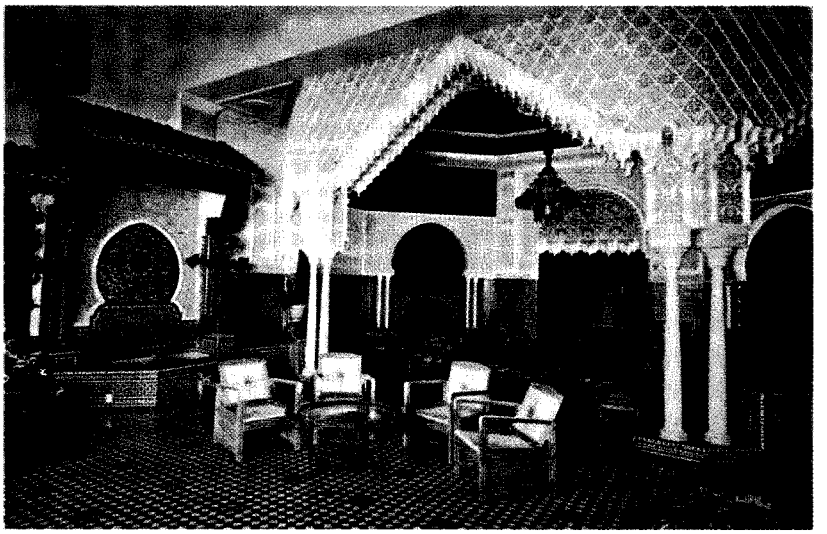


الشكل ١: الاقواس في احد شوارع تلمسان كمناصر للحديد

المعايير الوظيفية

تهدف هذه المعايير إلى ترشيد استهلاك أفراد المجتمع لمواد البناء و الأرض و ضبط ذلك بالاحتياج من جهة وبوحدة المجتمع والتكافل الاجتماعي بين أفراده من جهة أخرى. ولذلك ففي الوقت نفسه الذي جاءت فيه أحاديث تحث المسلم على اقتناء المسكن الواسع واعتباره من سعادة الدنيا [25] جاءت أحاديث أخرى تذم التطاول في البنيان والإسراف في النفقة عليه باعتبار ذلك مخلاً بالنظام الاجتماعي و الأخلاقي [26]. فقد جاء في الحديث أنه من علامات الساعة التطاول في البنيان [27]. كما جاء في حديث عن أنس بن مالك قال : قال رسول (ص) «النفقة كلها في سبيل الله إلا البناء فلا خير فيه» [28]. وفي حديث آخر لإبراهيم النخعي عن النبي (ص) أنه قال: «البناء كله وبال، قلت أرأيت ما لا بد منه؟ قال لا أجر ولا وِزر» [29]. و قد جاء في تاريخ الطبري أن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (ض) لما أذن للمسلمين ببناء مساكنهم بالحجر في الكوفة قال «افعلوا و لا يزيدن أحدكم على ثلاثة أبيات و لا تطاولوا في البنيان و الزموا السنة تلزمكم الدولة» [30].

وقد يفسر هذا التوجيه بضرورة عدم الإسراف من جهة والاكتفاء بالحاجة، ومن جهة ثانية بمنع المنافسة لئلا تتّجه هِمم المسلمين إلى الركون للمادة فيتكاسلوا عن العبادة و الجهاد. ولذلك يمكن الاستدلال بهذه الحادثة في ثبوت حق الحاكم المسلم للتشريع في تقييد استهلاك البناء



شكل ٢ الزخرفة والتشكيل الفني داخل البيت المغربي (بطاقة بريدية)

بالاحتياج وضرورة منع الناس من السرف والتنافس والمباهاة بينهم والتطاول.

المعايير الجمالية

لقد جاء في صحيح مسلم أن الرسول (ص) قال «إن الله جميل يحب الجمال» [31] و لذلك فقد أباح الإسلام إضفاء القيم الجمالية على المسكن و الاستمتاع بها كباقي النعم مثل الملبس و المأكل (الشكل ٢). لكن إطلاق العنان لسكان المدينة في تجميل مبانيهم و زخرفتها قد يؤدي إلى التنافر في الهندسة و غياب الوحدة، وهو عين التنافس المادي الذي ينهى عنه الإسلام. و لذلك ففي التاريخ الإسلامي و كذا في التراث العمراني ما يوحي أنه كانت هناك ضوابط تقضي بعدم السماح للأفراد بالتظاهر في المجتمع و بالتنافس المادي، و ذلك لتحقيق وحدة الأمة، و الذي يترجم من الناحية المعمارية بالالتزام بطراز جماعي مشترك. (الشكل ٣) و لعل الأحاديث العديدة التي جاءت في ذم التطاول في البنيان تصب في هذا الجانب الاجتماعي. و في حادثة فريدة في المدينة المنورة عمد أحد المسلمين إلى بناء قبة فوق مسكنه أصبحت تظهر من الخارج و تميّز المبنى عن غيره، و ربما تكون الوحيدة في المدينة المنورة. فلما رآها الرسول (ص) غضب عن صاحب المبنى و أصبح يمتنع عن رد السلام عليه. ففهم ذلك المسلم سبب غضب الرسول (صلى الله عليه و سلّم) فقام وهدمها. فمر النبي (ص) بعد ذلك فلم يرها فسأل عنها فأخبر «إنه وضعها لما بلغه عنك فقال: يرحمه الله يرحمه الله» [32]. و في رأينا أن ذلك لا يعني تحريم القبة بل يعني منع التنافس والانفراد عن الأعراف و الأنماط السائدة في المجتمع.

كما جاءت سوابق تاريخية في عهد الخليفة عمر (ض) في منع أهل الذمة من رفع بنيانهم والاستطالة على المسلمين. وقد جاء في أوامر

شكل ٢ الإلتزام بطراز جماعي مشترك (المكتبة الوطنية الجزائرية)

السلطان العثماني سنة ١٧١٩م منع الذميين من تجاوز طابقين في القسطنطينية، ويقصد بهذا المعيار إظهار الجانب العقيدي كعنصر تفرقة[33].

المعايير العمرانية

إن الإسلام دين تحضر وحضارة كما قال جورج مارسي [34]. و يذهب بعض الباحثين أبعد من ذلك، حيث يعتبرون أن الإسلام قد جاء بثورة تمدن في تاريخ البشرية، كونه أضاف نحو ٤٥٠ مدينة إلى رصيد المستوطنات البشرية [35]. ولم تكن هذه المساهمة مجرد إضافة عددية. فقد اهتم المسلمون بتصنيفها وِفْقَ بعض المعايير والمواصفات، مثل وجود الأسواق و سعتها و المسجد الجامع و دار الحكم و القضاء و سور المدينة و غير ذلك. و هكذا فقد عرّف بعض الفقهاء المدينة بكونها المكان الذي يكون فيها سلطان يقيم الحدود وقاض ينفّذ الأحكام. وعرفها آخرون مثل الماوردي بكونها الوطن الذي تجتمع فيه المنازل؛ أي المكان الذي يستقر به وتقام فيه صلوات الجمعة والأعياد [36]. و رغم أنهم لم يصلوا إلى تصنيف المدن عدديا بحسب الكثافة السكانية مثلاً أو المساحة، كما هي الحال اليوم، إلا أن آداب الرحلات و الكتابات الجغرافية والتاريخية حافلة بمصطلحات حضرية تعبر عن فهم ظاهرة التمدن و تصنيفها. و من هذه المصطلحات ما استعمله المقدسي في تصنيف أقاليم البلاد الإسلامية، و هي الإقليم و المصر والبلد والديار والمدينة والكورة والفسطاط والربض والقصبة والقصر والقرية [37].

و لذلك، فلا غرو أن يهتم المسلمون بوضع معايير لتخطيط المدن وتنظيم الحياة المدنية بقدر ما اهتموا بتفاصيل البناء. و الدارس للتراث يجد إشارات متفرقة في الكتب لمعايير هندسية تخطيطية وضعت لتنظيم المدينة، تكرر بعضها في المدن وعبر مختلف العصور، مما يدفعنا إلى القول إنها تكون قد انقلبت إلى أعراف وتقاليد في فن تخطيط المدن.

معايير الجوار

يعتبر معيار منع ضرر التكشف والاطلال من أقوى ضوابط العمارة الإسلامية السكنية. وسبب ذلك أن حفظ عرض المسلم وحرمته مقصد من مقاصد الإسلام. وقد كانت أول حادثة في ذلك ما ذكره الإمام مالك عن ابن لهيعة أنه كتب إلى عمر بن الخطاب في رجل أحدث غرفة على جاره ففتح فيها كوة (فتحة / نافذة) فكتب إليه عمر (رضي الله عنه) أن يضع

وراء تلك الكوة سريراً يقوم عليه رجل، فإن كان ينظر إلى ما في دار الجار مُنِعَ من ذلك، وإن كان لا ينظر لم يمنع. وقال فقهاء المالكية: إن السرير هو الكرسي وما شاكله (38).

ولذلك فقد قرر الفقهاء منع فتح النوافذ على الجيران و ضرورة رفع ستائر الأسطح إلى متوسط قامة الإنسان (الشكل ٤) (39). وقد ذكر ابن الرامي، وهو المحتسب والبناء التونسي، رأيا للفقيه المالكي سحنون يرى فيه منع صعود المؤذن إلى المنارة إذا كان ذلك يؤدي إلى معاينة ما فيه الدور المطلة بالمسجد (الشكل ٥) (40) كما يجب على الذي يملك أرضا مشرفة على المدينة أو الموردة (الذي ترتاده النساء للسقي) و ذلك مثل الكدية، ألا يفتح نوافذ بنائه نحو تلك الأماكن إلا بمسافة الغلوة التي تقدر بطلقة الفرس التي يصعب بعدها تبيّن ملامح المرأة من الرجل (41).

كما جاء في السنة النبوية الشريفة النهي عن رفع البناء الذي يحجب الهواء والشمس عن الجيران، بقصد الضرار. ويستثنى من ذلك البناء للحاجة الماسة حيث يعتبر الفقهاء المالكية أن منع المالك من التصرف في ملكه أكثر ضرراً من حجب الشمس والهواء. كما ناقش الفقهاء الحنفية مسألة منع الجار من الريح و الشمس بإسهاب (42).

مقاييس الشوارع و الأماكن العامة

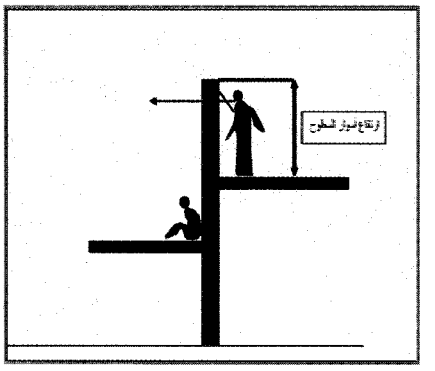
من أوائل ما جاء في مقاييس الشوارع حديث الرسول (صلى الله عليه و سلّم): «إذا اختلف الناس في الطريق فحدها سبعة أذرع» (43). و لعل لفظ الحديث يفيد أن المقصود بهذا القياس ليس تحديداً مطلقاً لكل الشوارع وإنما هو أقل المقاييس التي تحفظ حق الطريق و تسمح بالمرور(44). (الشكل ٦) فباختبار تطبيقي يكون هذا القياس هو عرض الطريق المناسب لمرور دابتين متخالفتين محملتين سواء من حيث الارتفاع أو العرض (45). ويمكن الاستئناس لهذا التفسير بما جاء في رواية الطبري عن رسالة الخليفة الثاني حول تحديد أقل الشوارع في كل من الكوفة والبصرة. ففي تاريخ بناء مدينة الكوفة تذكر المصادر أنه «لما أجمعوا على أن يضعوا بنيان الكوفة أرسل سعد إلى أبي الهياج فأخبره بكتاب عمر في الطرق أنه أمر بالمناهج أربعين ذراعاً، و مما يليها ثلاثين ذراعاً، و ما بين ذلك عشرين، وبالأزقة سبعة أذرع ليس دون ذلك شيء» (46). وهكذا فإن سعة الشارع تختلف باختلاف وظيفتها الحضرية و مكانها في تصنيف شبكة المرور (47).

كما تطرق فقهاء مختلف المدارس إلى تحديد ارتفاع أجنحة و شرفات المباني المطلة على الشارع العام في إطار ما يسمى بمسألة الإشراع إلى الطريق العام. فقد أجاز بعضهم ذلك بشرط انتفاء الضرر المتمثل في إعاقة المرور [48]. و قد اعتبر البناء فوق ذلك نوعا من إحياء بقايا الموات. [49] و قد حدد بعض الفقهاء ارتفاع العساكر والرفوف على وجه الأرض قدر ما يجوز تحته الراكب على أعظم محمل. و من أمثلته الهودج الذي يوضع فوق الجمل للعروس [50]. و في حالة تراكم الأتربة تحت الساباط بحيث ينقص الارتفاع المطلوب و يصيب أجنحة المنازل رؤوس الراكبين، فإنه على المالك أن يعيد حفر الطريق ليعود إلى المقياس المطلوب أو يهدم الجناح و يبني آخر أعلى منه [51]. كما حكم الفقهاء الحنفية بمسؤولية صاحب البناء لأي جرح يحدث نتيجة دُنُوِّ الشرفة أو خروج نتوءات إلى الشارع العام. [52] و بقول آخر فإن السلطة العامة في المدن الإسلامية كانت تراعي في تدخلها هذه المعايير التي تجسد نفي الضرر، ومراعاة المصلحة العامة، و تترك الحرية للسكان في تشكيل هندسة الشوارع و المباني [53]. وهكذا فإن عدم استقامة الشوارع وانعراجها في الكثير من المدن الإسلامية العتيقة لم يكن يعني الفوضى بقدر ما كان يعني وجود نقطة توازن حرجة بين تدخل السلطة و حرية السكان [54] (الشكل ٧).

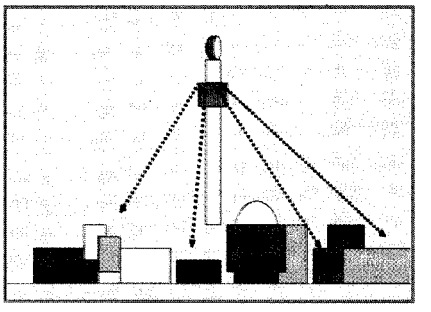
و في نص الطبري السابق كذلك وصف لإنشاء مركز المدينة الذي ضم المسجد الجامع و دار الإمارة و السوق، والذي أطلق عليه اسم الصحن. و قد تحددت مساحة هذا الصحن برميات سهام إلى الجهات الأربع التي تقدر كل واحدة منها بغلوتين [55]. ثم أنشئ خندق يفصل ما بين هذا الصحن و باقي الأحياء السكنية التي ستنشأ فيما بعد.

معايير تنظيم الأسواق و نظام التنطيق Zoning

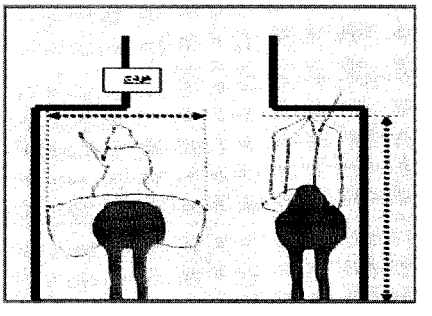
لعل أهم ميزة عرفتها المدن الإسلامية مع اختلاف مواقعها الجغرافية وتاريخها هو تنظيم الأسواق وفق مبادئ حددتها الحسبة في الإسلام. يقول في ذلك أبو نصر الشيزري (ت ١١٩٢م) «وعلى المحتسب أن يجعل لأهل كل صنعة منهم سوقاً يختص بهم. وتعرف صناعتهم فيه، فإن ذلك لقاصدهم أرفق ولصانعهم أنفق. ومن كانت صناعته تحتاج إلى وقود نار كالخباز والطباخ والحداد، فالمستحب أن تبعد حوانيتهم عن العطارين والبزازين، لعدم المجانسة بينهم وحصول الأضرار» [56]. وقد تجسدت هذه المبادئ في معايير تنظيم التوزيع المكاني للأسواق. (الشكل ٨) فقد كانت الصناعات المتجانسة تجمع في مكان واحد. و قد تطورت على مر التاريخ الحضري



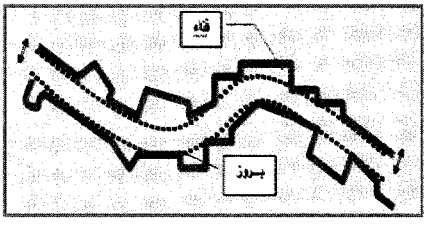
شكل ٤ قامة لإنسان معيار لارتفاع اسوار السطوح.



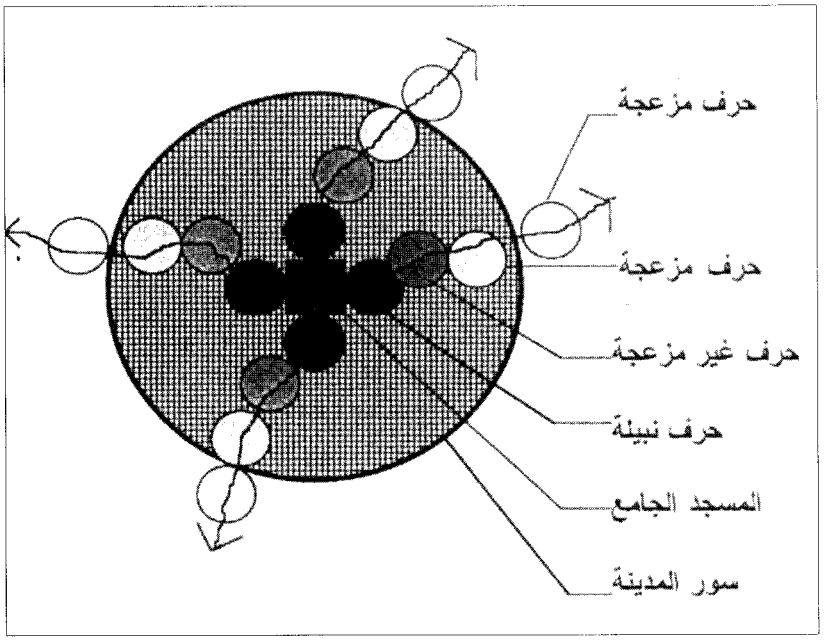
شكل ٥ المئذنة تصبح أحيانا عنصر ضرر



شكل٦ مرور دابتين محملتين متقابلتين في شارع كوسيلة لتحديد العرض



هندسة الشوارع بين حرية التصرف وحق المرور.



الشكل ٨: نموذج تمثيلي لتوزيع الحرف في المدن الإسلامية القديمة

الإسلامي، وتعقدت بفعل تكاثر الحرف و الصناعات، وكذا بتوسع المدن و تحولها إلى أمصار [57]. كما كان لتوسع المدن المستمر أثر في تحرك هذه الحرف و تغيّر أماكنها. فقد كانت الحرف التي تقع خارج الأسوار مثلاً تتحرك كلما توسعت المدينة و أنشئ سور جديد. وقد اتخذ الباحث الفرنسي أندري ريمون تحول صنعة الدباغة في القاهرة على مر الأزمنة مؤشراً لقياس توسع المدينة [58].

ونستنتج من ذلك عدة معايير هندسية تخطيطية، منها:

- التجانس بين الصناعات المتشابهة والمتكاملة.

- الضرر الذي يقتضي إبعاد الأنشطة بسبب أثرها السلبي على المحيط وعلى الإنسان (الدخان، الرائحة، الإزعاج الصوتي، التلوث، العرقلة).

- الحاجة اليومية للسكان بتسهيل إيجاد المكان المخصص و إمكانية المقارنة المرتبطة بالجودة.

- المراقبة بالنسبة للمحتسب الذي يسهر على منع الغش والجهالة والغرر، وقد كان يساعده في ذلك عرفاء المهن وخبراؤها.

و يمكننا أن نستنتج من خلال المراجع والنصوص الكثيرة المتعلقة بتنظيم الأسواق أن المدن الإسلامية قد عرفت منذ بداية التمدن الإسلامي التنطيق (أو نظام المناطق) الذي يقضي بوضع كل نشاط حضري في منطقة معينة من المدينة. غير أنه لم يكن يمتد إلى المناطق السكنية، بل اقتصر على الجانب التقني و الحرفي. أما الفضاء السكني فقد كان يخضع إلى

منطق التوزيع القبلي وفق مبدأ التجانس الاجتماعي، و ليس الطبقي.

الخطط أو القطائع

لقد عرفت المدن العتيقة الخطة كوحدة هندسية ووسيلة لتخطيط المدن ابتداءً من المدينة المنورة مروراً بالكوفة والبصرة ثم الفسطاط إلى غاية أواخر العهد العثماني، كما يبيّنه نموذج مدينة البليدة بالمغرب الأوسط[59]. فالخطة من حيث التعريف قسيمة أرض يحددها الحاكم ويمنحها لأفراد المسلمين بغرض بنائها أو تعميرها. أما القطيعة فهي كذلك هبة من السلطان، لكنها مرتبطة بإقامة المستفيد منها. و بقول آخر، فإنها مؤقتة، و يضاهيها ما بالأسواق بحيث إنه عندما يغادرها الشخص يفقد ملكيتها له [60]. و فيما يتعلق بالفضاء السكني في الكوفة يذكر أنه بعد تحديد الصحن المركزي قسمت الأراضي المحيطة به إلى خِطَط أو قطائع. فقد ذكر الطبري في وصف الكوفة أن القطائع ستّون ذراعا إلا الذي لبني ضبة، و أن الأنهج كانت تفصل بين هذه الخطط. ولكون تركيبة السكان آنذاك كانت تعتمد على القبيلة كوحدة تنظيم فقد أنزلت القبائل في هذه الخطط (أو أقرع بينها): «..فأنزل في ودعة الصحن سليما و ثقيفا مما يلي الصحن على طريقين، وهمدان على طريق، وبجيلة على طريق آخر، و تيم اللات على آخرهم، (...) و بنوا مناهج دونها تحاذي هذه ثم تلاقيها، و أخر تتبعها، و هي دونها في الذرع المحال فيما بينها ومن ورائها و جعل هذه الطرقات من وراء الصحن» [61]. و بغض النظر عن طريقة التوزيع فإننا هنا أمام فرضيتين بالنسبة لهذه الوسيلة الهندسية في كيفية تحديد مقاييسها. فإما أن تكون الخطط كلها متساوية القياسات بحيث تأخذ القبيلة الكبيرة أكثر من خطة أو قسيمة. وتشترك القبائل الصغيرة، أو العائلات، أو الأفراد في خطة واحدة، وهي التي ينطبق عليها ما أطلق عليه الطبري خِطة الأخلاط. و إما أن تكون كل خطة وحدة هندسية مختلفة المقاييس يحددها عدد أفراد القبيلة الواحدة [62].

الحريم و الإرفاق

وهو ما تمس الحاجة إليه من أرض لتمام الانتفاع بالمعمور، و إن حصل الانتفاع بدونه [63]. و هي بمفهوم آخر المنطقة التي تحيط بالعقارات و الملكيات و تختص بها و التي تضيق بدونها أو يصيبها الضرر إذا استعملت لغيرها. فحريم البئر ما يضيق صاحبه عن شربه أو سقيه. قال القاضي عياض: «حريم البئر ما يتصل بها من الأرض التي من حقها أن لا يحدث

فيها ما يضرّ بها، لا باطناً من حفر بئر ينشف ماءها أو يذهبه أو يغيّره بطرح نجاسة يصل إليها وسخها و لا ظاهراً كالبناء والغرس (64). و قد ذكر فقهاء الحنفية أن هناك إجماعا على خمسة عناصر لها حريم، و هي: البئر العطن، و البئر الناضح، و العين، و القناة، و الشجر (65). و قد حددها الفقهاء بناء على أحاديث نبوية واردة و تقديرات للمساحة الضرورية لها، بينما اكتفى آخرون بالقول بأن الحريم يكون بقدر الحاجة من كل جانب. فبئر العطن التي تبرك بقربها الإبل أربعون ذراعاً من كل الجوانب عند أبي حنيفة، وستون عند آخرين. أما العين الفوارة فقد ذكر الزيلعي أن حريمها يقدر بخمسمائة ذراع. أما الشجر فإن الفقهاء يقدرونه بخمسة أذرع بحسب ما جاء في الآثار النبوية.

و في بعض العناصر التي لا يمكن تحديد حريمها بالأذرع، اجتهد الفقهاء في التقدير. فجعلوا للقناة حريماً بقدر ما يصلح القناة عند فسادها، و للبيوت الأفنية التي تيسر لصاحبها إلقاء الثلوج و الطين و وضع الخشب و ربط الدابة. و في مستوى أوسع يكون كذلك للمدن و القرى حريم يحتاجه أهله للرعي و الاحتطاب و نبت الكلأ. و قد رأى في ذلك فقهاء الحنفية ضرورة منع إحياء ما قرب من العمران؛ لكونه مرعى أهل القرية و مطرها لحصائدهم، لتعلق حقهم به. و أما تحديده فيكون كل أرض يبلغها النداء؛ إذا نادى رجل أدنى الأرض المملوكة (66).

الخلاصـــة

يستقي موضوع المعايير الهندسية في المدن الإسلامية القديمة أهميته من جانبين مهمّين؛ الأول يتعلق بالدراسات الأكاديمية التي تغمر مكتباتنا والتي قام بمعظمها المستشرقون، حيث يرى البعض منهم غياب النظام والعقلانية في المدن الإسلامية وخضوعها إلى الفوضى والآنية spontaneity التي تنافي التخطيط.

ومِن جهة أخرى، تظهر أهمية موضوع المعايير في تزويد المعماري المسلم المعاصر الذي يحاول جاداً إحياء التراث العربي الإسلامي. ففي الكثير من الأحيان يقع هذا المهندس أو المخطط في منهجية تقليدية تعتمد على إعادة الأشكال المعمارية القديمة دون وعي بالمعايير التي أفرزتها.

وما يمكن استنتاجه من المعايير التي عرضت سابقاً هو ارتباطها الوثيق بالتشريع الإسلامي الذي يقوم على الاستجابة لمقاصد الشريعة التي حددها الفقهاء والأصوليون. ولذلك فإن أي محاولة لاستنباط المعايير الهندسية، سواء من الماضي عبر تاريخنا الحضري أو في الحاضر عبر اقتباس المنظومات المعيارية المعاصرة، يجب أن تخضع للاجتهاد الشرعي وتحقيق المصلحة حسبما حددها الإسلام.

و بالمقارنة مع المعايير المعاصرة، فإن المعايير الهندسية في المدن العتيقة لم تكن إملائية وقسرية، بل كانت في غالبها نوعية وطوعية. فهي تحدد للسكان ما يمنع عليهم فعله لحفظ المصلحة العامة وتترك الحرية في الباقي. ولارتباطها بالقيم الأخلاقية والدينية، فقد كانت ضميرية في الأساس. وقد تحولت بفعل الزمن إلى أعراف يتداولها الناس. ولذلك لم يكن تدخل السلطة إلا أثناء النزاعات والتجاوزات التي تمس الحقوق العامة.

الخلاصة العامة

يقدم هذا الكتاب قراءة للبيئة العمرانية سواء القديمة أو المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، ويهدف إلى إيجاد الترابط بين العقائد و الأحكام و السلوك الفردي و الجماعي من جهة، و الهندسة الحضرية من جهة أخرى. و لفهم منهجية الكتاب، فقد استعرنا نموذجاً هندسياً يتمثل في الشكل مثلثي يعبّر كل رأس منه عن بعد من أبعاد هذه المنهجية و هي الإسلام، و البيئة الحضرية التقليدية، و العمران العصري.

فالبعد الممثل للإسلام يؤكد وجود الكثير من الأحكام الفقهية و مقاصد الشريعة و القواعد السلوكية المتعلقة بحركة التمدن، فرغم محدودية نصوص السنة النبوية و القرآن الكريم من حيث العدد التي تتعلق بشؤون العمران فإن الفكر المقاصدي و التنظير الفقهي يقدم مصدرا غير ناضب للعمران البشري. فقد تعرض الإسلام إلى مسألة السلطة و الحكم السياسي، كما اهتم بالبيئة الحضرية والأرض، و أوصى بالعناية الصحية و الرعاية الاجتماعية والتنمية الاقتصادية، و هي كلها منطلقات النشاط العمراني البشري.

كما يمثل التراث العمراني و المعماري و الفني الذي تزخر به مدننا القديمة صورة وفية لكنها غير مقدسة للتطبيق الميداني للإسلام المرتبط بالشروط الزمانية و المكانية التي نشأ فيها. و يكون فهمه الأسلم وفق هذا المنظور معتمدا على استقراء المخزون الثقافي الإسلامي، واستخراج الأحكام الشرعية، والقيم الإسلامية، والعقائد التي أملته أو ساهمت في تشكيله. و من أمثلة ذلك، أن التكييف الهندسي للمسجد في المدن الإسلامية ينتج من تصادم الإملاءات المناخية و الطبوغرافية بمطلب اتجاه القبلة الذي يجسّد قيمة التوحيد، و تشكّلُ الأحياء السكنية وفق التجانس الاجتماعي و العائلي يعود في أصله إلى أحد مقاصد الشريعة الخمسة و هو حفظ النسل، و هكذا جميع أوجه العمران التقليدي سواء التفصيلية منها أو العامة يمكن تفسيرها وفق مقاصد الشريعة والعقائد و أحكام الفقه و القواعد السلوكية للفرد و المجتمع.

أما البيئة المعاصرة فتمثل مجالاً آخر لهذا الاستقراء. فمن جهة يكون غياب الإسلام و اندثاره - في الحياة العامة على الأقل- مصدراً مهمّاً لفهم الاستغراب الثقافي المعماري و العمراني الذي نعاني منه في بيئتنا المعاصرة

ابتداءً من الشكل المدن الحالية إلى أركان غرف بيوتنا. فتصادم هذه البيئة المبنية و قناعاتنا الذاتية المستقاة من الإسلام أساساً يأتي نتيجة غزو الأنماط العمرانية و المعمارية الأجنبية لنا. فقد تسلطت علينا بداية نتيجة الاحتلال الأجنبي، ثم بالهيمنة الحالية على منظوماتنا السياسية و الإدارية و الفكرية و التعليمية. و من جهة أخرى، فإن التجربة البشرية العمرانية و المعمارية ثم التقدم العلمي الذي شهدته الدراسات العمرانية و ما تقدمه لنا من نتائج في سبيل تحسين البيئة الحضرية سيتناسب حتماً مع الإسلام باعتباره دين فطرة جاء لصلاح البشرية كافة، و ديناً خالداً يتجاوز الشروط الجغرافية و الزمانية للإنسان. فالمحافظة على البيئة، والبحث على التنمية المستديمة، والاهتمام بالفرد كمحور التنظير للعمران، وتقوية الروابط الاجتماعية، وإسهام المواطن في السياسة العمرانية كلها توافق المبادئ الإسلامية. و أبعد من ذلك فإنه يمكن أن ننطلق من الإسلام كرسالة سماوية لوضع أسس التمدن البشري السليم الذي يتناسب و الفطرة البشرية، و يراعي البيئة، و يعكس العبودية المطلقة لله رب العالمين.

هوامش الفصل الثامن

(1) يعود أصل هذا البحث إلى محاضرة ألقيت بمناسبة يوم المهندس بجامعة الإمارات العربية المتحدة بمدينة العين يوم ٢٣ مارس ١٩٩٨.

(2) لا يعني هذا الكلام أنه ليس هناك أعمال منصفة في الدراسات الاستشراقية. و عن الاتجاهات في دراسة المدن العربية الإسلامية انظر ناجي عبد الجبار دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية ص٢٣-٥٤، جميل أكبر «هل هناك مدينة إسلامية؟» مجلة جامعة الملك سعود، م ٦ و

(3) لعل أحسن مثال لذلك هو مدرسة الآغاخان التي تأسست لتشجيع إحياء التراث المعماري. وقد منحت جوائز لمعماريين عرب مثل حسن فتحي و سراج الدين و راسم بدران و غيرهم؛ تقديرا لمشاريعهم ذات الصبغة التراثية.

Raymond A. (1994) Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views British Journal of Middle Eastern Studies Vol. 21, No 1, p3-19.

(4) نستثني هنا بعض الدراسات التي نجحت في ربط النظام الإسلامي بالتراث مثل

Branschvig R. Urbanisme Medieval et droit Muslulman in Etudes d' Islamologie Ed. Branschvig Paris R. Maisonneuve et Larose (1976) V.II p7-35 .

Grabar O. Cities & Citizens in the World of Islam Ed. Lewis B., London: Thames & Hudson, 1976.

(5) بن حموش مصطفى أزمة محيط أم أزمة سلطة؟ صياغة جديدة لمشكلة المدن المعاصرة في مجلة جامعة الملك سعود -العمارة و التخطيط، مجلد ١١، ص ١-٢١، الرياض، (١٤١٩/١٩٩٩)

(6) Bianca S. (2000) urban Forms in the Arab World Zürich: ETH-Honggerberg.

(7) هو العلم الذي يمكن صاحبه من كتابة النصوص الجامعة و المانعة في العقود، و في تحديد العقارات بالطرق المهنية السليمة. و قد توسع فيها الحنفية كثيرا. انظر محمد بن أبي سهل السرخسي. المبسوط. ٣٠جزءا، الجزءان ٨ و ١٥. بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٦هـ. هذا و قد جمعت أثناء تحقيقي لكتاب القاضي كامي محمد أفندي (١٠٥٩/١١٣٦-١٦٤٩/١٧٢٣م) رياض القاسمين أو فقه العمران الإسلامي. تحقيق: بن حموش مصطفى ص١٠٣-١٣١ فتاوى فقهاء المذهب الحنفي في كتاب واحد بعنوان في تحديد العقار و الحساب والمساحة.

(8) ابن الأخوة، محمد بن محمد القرشي (٧٤٨/١٢٥٠-٧٢٩/١٣٢٩) معالم القربة في أحكام الحسبة تحقيق: محمد محمود شعبان و صديق أحمد عيسى ١٩٧٦، ص ١٤٨-١٥١.

(9) Risale-I Mi`mariyye an Early Seventeen-Century Ottoman Treatise on Architecture Translated and annotated by Crane C. Brill E.J. Editions, Leiden, 1987.

ص٧٦-٨٧

(10) المرجع السابق

(11) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي (ت٧٩٠هـ) الموافقات في أصول الشريعة (بدون تاريخ) الجزء الثاني.

(12) ثلاث رسائل في الحسبة: رسالة ابن عبدون في آداب الحسبة و القضاء ليفي بروفنسال ١٩٥٥، ص٤٤.

(13) الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي، محمد التونسي البناء (ق ١٤م) ١٤١٦هـ/١٩٩٥.ج٢/ص٤٦١.

(14) المرجع السابق ج١/ص١٢٣،ص١٥٣ص٣٤٢.

(15) المدينة و السلطة في الإسلام نموذج الجزائر في العهد العثماني بن حموش، مصطفى ٢٠٠٠، ص٩٢-٩٣.

(16) النجوم الزاهرة في ملوك مصر و القاهرة الأتابكي، جمال الدين أبي المحاسن يوسف (٨١٣-٨٧٤). (دون تاريخ) ج١/ص٥٦ و ٦١.

(17) المدينة العربية الإسلامية الهذلول، صالح بن علي ١٩٨٦ ص١١٣-١١٥.

(18) كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية و الصلاحية المقدسي، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل (٥٩٩-٦٦٥) ١٩٩٧،ج٣/ص٢٣٠. مآثر الخلافة في معالم الخلافة القلقشندي، أحمد بن عبد الله (ت٨٢١) أ ١٩٨٥ج٣/ص٣١٤-٣١٥.

(19) Yerasimos S. (1992) La réglementation Urbaine Ottomane Institut francais d'Urbanisme, Universite de paris VIII. (Unpublished Document).

(20) الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي، محمد التونسي البناء (ق ١٤م) ج١/ص٢١٨.

(21) المرجع السابق، ص٢١٢-٢٢٥.

(22) المرجع السابق، ،ج١،ص٢٠٤-٢٠٩.

(23) Raymond A. Grandes villes Arabes à l'époque Ottomane 1985.

(24) رياض القاسمين أو فقه العمران الإسلامي القاضي كامي، محمد أفندي (١٠٥٩/١١٣٦-١٦٤٩/١٧٢٣م) ص٤٧١.

(25) قال عليه الصلاة و السلام: «من سعادة المرء الجار الصالح و المركب الهنيء و المسكن الواسع» مسند الإمام أحمد الحديث رقم ١٤٨٣٠.

(26) فقد جاءت الأحاديث التي تذكر أن «البناء كله وبال إلا مالا و مالا» كما أنه من أشراط الساعة «أن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان». كما جاء عن عمار بن أبي عمار أنه قال : «إذا رفع الرجل بناءه فوق سبعة أذرع نودي يا أفسق الفاسقين إلى أين؟» و في الجانب الميداني خرج أبو داود من حديث أنس «أن النبي (ص) خرج فرأى قبة مشرفة فقال ما هذه ؟ قالوا: هذه لفلان، رجل من الأنصار فجاء صاحبها فسلم على رسول الله صلى الله عليه و سلم فأعرض عنه، فعل ذلك مرارا فهدمها الرجل. و في روايات عن بيوت النبي (ص) «أن الداخل إليها يمكنه تناول سقفها بيده» عن تخريج هذه الأحاديث انظر البناء و أحكامه في الفقه الإسلامي الفائز، إبراهيم محمد. ١٤٠٦،ص٢٣٩-٢٥٤.

(27) المرجع السابق.

(28) سنن الترمذي الحديث رقم ٢٤٠٤.

(29) سنن الترمذي الحديث رقم ٢٤٠٦.

(30) تاريخ الأمم و الملوك الطبري محمد ابن جرير (٢٢٤-٣١٠هـ). ١٤٠٧هـ ج٤-ص٤٤.

(31) صحيح مسلم الحديث رقم ١٣١.

(32) سنن ابن ماجه الحديث رقم ٤١٥١.

(33) Yerasimos S. La réglementation Urbaine Ottomane (unpublished document) 1992.

(34) Marcais G (1945) La Conception des cités dans L'Islam Revue d' Alger pp517-533 -

(35) التراث الجغرافي الإسلامي محمدين، محمد محمود الرياض ١٤١٩/١٩٩٩ ،ص٢٩١-٢٩٢

(36) دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية ناجي، عبد الجبار ٢٠٠١، ص٦٧-٧٦.

(37) التراث الجغرافي الإسلامي محمدين، محمد محمود ١٤١٩/١٩٩٩، ص٣٣٥-٣٩٠. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم المقدسي، شمس الدين أبو عبد الله محمد (٣٣٥هـ-٣٩٠هـ)، ١٩٨٠، ص٢٩١-٤٤٤.

(38) الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي، محمد التونسي البناء (ق ١٤م) ص٢٢٨.

(39) في بعض المدن الإسلامية حلت مشكلة السترة بمنع الرجال من الصعود إلى الأسطح و تخصيصها للنساء . و لذلك فإن السور المحيط بالسطوح ليس عاليا لكي يسمح بالتواصل بين النساء و حتى بالانتقال من بيت إلى آخر عبر السطوح.

(40) الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي، محمد التونسي البناء (ق ١٤م) ص٢٦١.

(41) الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي، محمد التونسي البناء (ق ١٤م) ص٢٥٧-٢٥٩، ص٢٣٨،

(42) Ben Hamouche M. The Impact of Sight Restrictions on the Maghrib Architecture Intellectual Discourse Vol 7/ No (1999), p133-154.

(43) رياض القاسمين أو فقه العمران الإسلامي القاضي كامي محمد أفندي (١٠٥٩/١١٣٦-١٦٤٩/١٧٢٣م) ص١٦٩-١٧٤.

صحيح البخاري الحديث رقم ٤٨.

(44) يقول في ذلك السرخسي الفقيه الحنفي : «و قد ظهر عمل الناس بخلافه فإن الصحابة عندما فتحوا البلاد لم ينقل عن أحد أنه أخذ بهذا الحديث في تقدير الطريق المنسوب إلى الناس بسبعة أذرع». و في مكان آخر من النص يذكر حديثا آخر نصه «إذرعوا الطريق سبعة أذرع ثم ابنوا» مما يفيد أن هذا الحديث ينطبق كذلك على حالة البناء الجديد الذي يقع على حافة طريق العامة. المبسوط السرخسي، محمد بن أبي سهل ج١٥/ص٥٥.

(45) يرى ابن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢) أن: الحكمة في جعلها سبعة أذرع لتسلكها الأحمال و الأثقال دخولا و خروجا و يسع ما لا بد لهم من طرحه (...)، و يلتحق بأهل البنيان من عقد للبيع في حافة الطريق ، فإن كانت الطريق أزيد من سبعة أذرع لم يمنع من القعود في الزائد، و إن كان أقل منع لئلا يضيق الطريق على غيره نهاية الرتبة في طلب الحسبة الشيزري، عبد الرحمن بن نصر (ت٥٨٩هـ) ١٩٦٩.

(46) تاريخ الأمم و الملوك الطبري، محمد ابن جرير (٢٢٤-٣١٠هـ) ١٤٠٧هـ ج٤،ص٤٤ . الكوفة نشأة المدينة العربية الإسلامية جعيط، هشام ١٩٨٦، ص١٦٢-١٨.

(47) Banschvig R. Urbanisme Médieval et droit Muslulman in Etudes d' Islamologie Ed. Branschvig (1976) V.II p7-35

(48) في آراء الفقهاء الحنفية اضطراب كبير في مسألة إشراع الجناح و بناء الظلة في طريق العامة بين المنع و الإجازة. أنظر رياض القاسمين أو فقه العمران الإسلامي القاضي كامي محمد أفندي (١٠٥٩/١١٣٦-١٦٤٩/١٧٢٣م) ص٢١٦-٢١٧. أما عند الحنابلة فقد منع ابن رجب إخراج السباطات سواء أضر ذلك أم لم يضر بالمارة. انظر ،ص٢٦٤.

Colonel Trumelet Blida Selon la Legende , les Traditions et l'Histoire 1887.

(49) الفروق القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي المالكي (٦٢٦-٦٨٤هـ) (د.ت).

(50) الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي محمد التونسي البناء (ق ١٤م). ص٤٤٩.

(51) المرجع السابق، ص٤٥٠.

(52) المرجع السابق، ص٤٥٠.

(53) من وظائف المحتسب إزالة الفواصل و الأجنحة و كل ما يعيق المارة، أنظر معالم القربة في أحكام الحسبة ابن الأخوة، محمد بن محمد القرشي (٧٤٨/١٢٥٠-٧٢٩/١٣٢٩) ١٩٧٦، ص١٣٥.

(54) من التفسيرات المخالفة لما هو مذكور هنا قول د.جميل أكبر «أن الذي صاغ علو الطريق هو تراكم أفعال الفرق المستوطنة من خلال الاتفاقات و ليست قوانين السلطات» . و نحن نرى -بالاستناد إلى روايات الكوفة و أقوال الفقهاء و طبيعة وظيفة الحسبة- أن هذا ليس صحيحا بإطلاق، فهو ينفي دور السلطات العامة في الإدارة الحضرية في المدن الإسلامية، و يجعل من هذه المدن مجالا للأفراد و الجماعات دون الولاة و الحكام. للإسهاب في موضوع دور السلطة العامة في إدارة المدن انظر: المدينة و السلطة في الإسلام نموذج الجزائر في العهد العثماني بن حموش، مصطفى ٢٠٠٠.

(55) لا يوجد إلى حد الآن تفسير لسبب رمي السهام إلى الجهات الأربع. لكن ذلك لا يمنع من استنتاج وجود مقياس معيّن لتحديد هذه المساحة العامة. و قد استنتج هشام جعيط أن الغلوة تقدر بحوالي ٢٤٠ مترا مما يجعل الصحن مربعا طول ضلعه حوالي نصف كلم. الكوفة نشأة المدينة العربية الإسلامية جعيط، هشام ص١٢٧-١٣.

(56) نهاية الرتبة في طلب الحسبة الشيزري، عبد الرحمن بن نصر (ت٥٨٩هـ) ١٩٦٩.

(57) Marcais G (1945) La Conception des cités dans L'Islam Revue d' Alger pp517-533 - 1

(58) Raymond A. (1987) Les residences des artisans et commercants turcs au Caire au XVIII siecle Revue d Histoire Maghrebine 47-48/dec., pp209-217.

(59) Colonel Trumelet Blida Selon la Légende , les Traditions et l'Histoire Jourdon Alger 1887 .

المدينة و السلطة في الإسلام نموذج الجزائر في العهد العثماني بن حموش، مصطفى ٢٠٠٠.

(60) الكوفة نشأة المدينة العربية الإسلامية جعيط، هشام ١٩٨٦ ص١٧٢.

(61) المرجع السابق.

(62) المدينة العربية الإسلامية الهذلول، صالح بن علي ١٩٨٦.

(63) Ben Hamouche M. Souqs et métiers d'Alger a l'époque ottomane in Actes des Symposiums sur Les Provinces Arabes a l'Epoque Ottomane: La Marine et les routes commerciales ottomanes No 12, FTERSI, Tunis 2000 p177.

(63) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج الشربيني، محمد الخطيب (د.ت)، ج٢٣،ص٣٦٣. فقه العمران الإسلامي من خلال الأرشيف العثماني بن حموش، مصطفى ٢٠٠٠، ص٦٠-٦١.

(64) الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك الصاوي، أحمد بن محمد المالكي ١٩٨٩ ج٤/ص٨٩.

(65) رياض القاسمين أو فقه العمران الإسلامي القاضي كامي، محمد أفندي (١٠٥٩/١١٣٦-١٦٤٩/١٧٢٣م) ص٤٣٩.

(66) المرجع السابق ص٤٣١.

مراجع البحوث

المراجع العربية

- ابن خلدون حياته و تراثه الفكري، محمد عبد الله عنان مؤسسة مختار القاهرة ١٩٩١

-أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء الخن مصطفى سعيد مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٥ .

- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم المقدسي، شمس الدين أبو عبد الله محمد (٣٣٥هـ-٣٩٠هـ) دمشق: وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، ١٩٨٠.

- الأحكام السلطانية الماوردي (ت ٤٥٠هـ/١٠٥٧) دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٢

- الأحكام السلطانية و الولايات الدينية الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت ٤٥٠هـ) القاهرة، ١٩٦٦.

- الأحكام السلطانية و الولايات الدينية الماوردي، علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن (ت٤٥٠هـ) تحقيق سمير مصطفى رباب، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢١/٢٠٠٠.

- أحكام الغصب في الفقه الإسلامي بحث موازن بين المذاهب الإسلامية السبعة مقارن بالقانون الوضعي شرارة، عبد الجبار حمد، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٤هـ.

- إحياء علوم الدين الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ) جزءان، دار إحياء الكتب العربية، مصر، (د.ت).

- الآداب الشرعية و المنح المرعية شمس الدين أبو عبد الله بن مفلح المقدسي الحنبلي (ت٧٦٣هـ) مؤسسة قرطبة القاهرة.

- أزمة محيط أم أزمة سلطة؟ صياغة جديدة لمشكلة المدن المعاصرة بن حموش، مصطفى مجلة جامعة الملك سعود -العمارة و التخطيط، مجلد ١١، ص ١-٢١، الرياض، (١٤١٩/١٩٩٩).

- إعلام الموقعين ابن قيّم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي، أبو عبد الله، أربعة أجزاء دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد.

- الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم اللخمي التونسي، مجلة الفقه المالكي والتراث القضائي المغربي أعداد ٢ و ٣ و ٤ ذو القعدة ١٤٠٢ ، سبتمبر ١٩٨٢.

- الإعلان بأحكام البنيان دراسة أثرية عثمان، عبد الستار دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨.

- الإعلان بأحكام البنيان ابن الرامي محمد التونسي البناء (ق ١٤م). تحقيق: عبد الرحمن بن صالح الأطرم، الرياض: دار إشبيليا، ١٤١٦هـ/١٩٩٥.

- الأقليات و الاستقرار السياسي في الوطن العربي نيفين عبد المنعم مسعد، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٨٨.

- آليات الإبداع في العمارة الإسلامية أكبر، جميل عبدالقادر المدينة العربية عدد٧٨ (١٩٩٦)

- أوراق ندوة تشغيل و صيانة المنشآت العامة العين ٩-١٢/١١/١٩٩٧ تنظيم المعهد العربي لإنماء المدن و بلدية العين الإمارات.

- البناء و أحكامه في الفقه الإسلامي الفائز ، إبراهيم محمد رسالة دكتوراة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المعهد العالي للقضاء، الرياض، ١٤٠٦هـ.

- تاريخ ابن خلدون - المقدمة ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد (ت ٨٠٨هـ) دار إحياء التراث العربي بيروت (بدون تاريخ)

- تاريخ الأمم و الملوك الطبري ابن جرير (ت٣١١/٩٢٣) سبعة أجزاء،مؤسسة عز الدين، بيروت، ١٩٨٦.

- تاريخ الأمم و الملوك الطبري، محمد ابن جرير (٢٢٤-٣١٠هـ) خمسة أجزاء، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ.

- تاريخ الأمم و الملوك أبو جعفر بن جرير الطبري (ت٣١١هـ/٩٢٣) ج٢، دار إحياء التراث العربي بيروت ١٩٠٤

- تاريخ العرقية جان بواريه ترجمة نسيم نصر منشورات عويدات بيروت باريس ١٩٨٣.

- تبصرة الحكام في أصول الأقضية و مناهج الأحكام بن فرحون برهان الدين محمد، المالكي جزءان، دار الكتب العلمية بيروت ١٣٠١ هجري.

- تبيين المسالك الشنقيطي، محمد الشيباني دار الغرب الإسلامي بيروت، ١٩٩٥.

- التراث الجغرافي الإسلامي محمد ين، محمد محمود الرياض: دار العلوم للطباعة و النشر، ١٤١٩/١٩٩٩.

- الترغيب و الترهيب من الحديث الشريف المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي، مكتبة دار الحياة، بيروت، ١٩٩١.

- التشريع العمراني و المعماري في العهد العثماني بن حموش، مصطفى أعمال المؤتمر العالمي الرابع لمدونة الآثار العثمانية حول: التأثيرات الأوربية على العمارة العثمانية و آليات الحفظ و الترميم منشورات مؤسسة التميمي، زغوان، تونس، أغسطس ٢٠٠١.

- تلخيص الحبير العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (٧٧٣-٨٥٣هـ) تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني المدينة المنورة ١٣٨٤-١٩٦٤.

- التمهيد ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري (٣٦٨هـ-٤٦٣هـ) وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب ١٣٨٧، ج٢١/ص٤١.

- ثلاث رسائل في الحسبة في آداب بروفنسال القاهرة: مطبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٥.

- جامع العلوم و الحكم تأليف البغدادي، زين الدين أبي الفرج بن عبد الرحمن بن شهاب الدين بن أحمد ابن رجب الحنبلي.

- الجدار: القضاء بالمرفق ابن الإمام، عيسى بن موسى (ت ٣٨٦/٩٩٦) ترجمة Barbier في مجلة Revue Algeriénne 1901 ص١٠٥-١٤٤.

- حاشية الدسوقي الدسوقي، عرفة محمد تحقيق محمد عليش ٤ أجزاء، دار الفكر، بيروت،(د.ت).

- حسن المحاضرة السيوطي جلال الدين القاهرة ١٢٩٩.

- حقوق المرأة في الشريعة الإسلامية النجار، أحمد إبراهيم عبد الهادي، دار الثقافة عمّان، ١٩٩٥.

- الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة مبارك، علي باشا جزءان، طبعة مصورة عن الطبعة الثانية (١٩٧٩)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠.

- خلدونيات : السياسة العمرانية قربان، ملحم المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - ١٩٨٤.

- دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية عبد الجبار، ناجي شركة المطبوعات للتوزيع و النشر، بيروت ٢٠٠١.

- الدراية في تخريج أحاديث الهداية العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل (٧٧٣-٨٥٢هـ) تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني دار المعرفة بيروت (دون تاريخ)

- رسائل في الحيطان مخطوط رقم ٨٩ خزانة حفيظ أفندي، مكتبة السليمانية، إسطنبول.

- رياض الصالحين النووي، يحي بن شرف، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٢.

- رياض القاسمين: أو فقه العمران الإسلامي لصاحبه كامي محمد بن أحمد بن إبراهيم الأدرنوي الحنفي أفندي (١٠٥٩/١١٣٦-١٦٤٩/١٧٢٣) تحقيق بن حموش، مصطفى دار البشائر، دمشق، ١٤٢١-٢٠٠٠.

- سلوك المالك في تدبير الممالك ابن الربيع تحقيق ناجي التكريتي دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٧ ص ١٩٢.

- السياسة العمرانية العثمانية تجاه الهجرة الأندلسية بن حموش، مصطفى أحمد المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية العدد ١١-١٢/ أكتوبر ١٩٩٥.

- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية مخلوف، محمد بن محمد بيروت دار الفكر (د.ت).

- الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك الصاوي، أحمد بن محمد المالكي أربعة أجزاء، أبو ظبي: المطبعة العصرية، ١٩٨٩.

- شرح القواعد الفقهية الزرقاء، أحمد دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣.

- شرح القواعد الفقهية الزرقاء، أحمد محمد دار القلم دمشق ١٤٠٩/١٩٨٩.

- شمس الله تسطع على الغرب هونكا، زيغريد المكتب التجاري للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ١٩٦٤.

- ضوابط المصلحة الشرعية البوطي، سعيد رمضان مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢.

- العلمانية الحوالي، سفر مطبوعات البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي (د. ت).

- عمارة الأرض في الإسلام أكبر، جميل الطبعة الثالثة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨.

- عوائد السوق ١٦٤١-١٧٦٧ لمؤلف مجهول مخطوط رقم ١٣٧٨ بالمكتبة الوطنية الجزائرية - الجزائر.

- فاس قبل الحماية لوطورنو روجي ترجمة محمد حجي دار الغرب الإسلامي. بيروت ١٩٩٢ .

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري العسقلاني، الحافظ أحمد بن علي بن حجر ج٥/ص١١٦، نشر و توزيع رئاسة إدارة البحوث العلمية و الإفتاء و الدعوة و الإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

- الفروق القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي المالكي (٦٢٦-٦٨٤هـ) ٤ أجزاء، دار المعرفة، بيروت: (د.ت).

- فقه العمران الإسلامي من خلال الأرشيف العثماني بن حموش، مصطفى دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية و إحياء التراث، ٢٠٠٠.

- الفيلا و المدينة: هو زواج فاشل بن حموش، مصطفى أحمد مجلة آفاق الثقافة و التراث - مركز جمعة الماجد عدد ١٨/أغسطس ١٩٩٧ ص٥٨-٦٢.

- القبائل: دور العرق و الدين و الهوية في نجاح الاقتصاد العالمي كوتكين جويل - ترجمة مازن حماد - دار البشير عمان ١٩٩٢ .

- القسمة و أصول الأرضين أبو العباس، أحمد بن محمد بن بكر الفرسطائي النفوسي (٤٢٠هـ-٥٠٤هـ) من تحقيق الشيخ بكير بن محمد الشيخ بلحاج و د.محمد صالح ناصر، الطبعة الثانية، المطبعة العربية، غرداية، ١٩٩٧.

- القضاء بالمرفق في المباني و نفي الضرر لصاحبه التطيلي، عيسى بن موسى بن أحمد - المكتبة الوطنية الجزائرية مخطوط رقم ١٢٩٨.

- قضاة قرطبة و علماء إفريقية الخشني أبو عبد لله محمد بن حارث بن أسد القيرواني الأندلسي (ت ٣٠١ هـ) مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٩٤.

- قضايا الفكر السياسي قربان، ملحم المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ١٩٨٢.

- القواعد الكلية والمؤيدات الشرعية الكردي، محمد دار الإنشاد، دمشق، ١٩٨٤.

- القيم الثقافية و دورها في نقل التكنولجيا مقداد، محمد مؤتمر الثقافة و العلم جامعة السلطان قابوس، مسقط ٢١-٢٣ أكتوبر ٢٠٠١.

- القيم بين الخصوصية و العمومية الأسد، ناصر الدين - مؤتمر الثقافة و العلم - جامعة السلطان قابوس، مسقط ٢١-٢٣ أكتوبر ٢٠٠١.

- القيم في الإسلام رسلان، صلاح الدين دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، ١٩٩٠

- القيم في عصر المعلومات باشا أحمد فؤاد - مؤتمر جامعة قابوس - مؤتمر الثقافة و العلم ٢١-٢٣ أكتوبر ٢٠٠١.

- القيم و العادات الاجتماعية دياب، فوزية دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٦.

- كتاب الحيطان: أحكام الطرق و السطوح و الأبواب و المسيل و الحيطان المرجي الثقفي (القرن الرابع الهجري) تحقيق محمد خير رمضان يوسف، مركز جمعة الماجد للثقافة و التراث بدبي، ١٩٩٤.

- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية و الصلاحية المقدسي، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل (٥٩٩-٦٦٥). بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧.

- كتاب الصلة ابن بشكوال، خلف بن عبد الملك أبو القاسم (٤٩٤-٥٧٨هـ) مكبتة الخانجي القاهرة ١٩٩٤.

- كتاب دعاوى الحيطان و الطرق و مسيل الماء للصدر الشهيد حسام الدين عمر مخطوط رقم ٢٠٨٨ خزانة بغدادي وهبي أفندي، مكتبة السليمانية، إسطنبول.

- كتب و رسائل و فتاوى ابن تيمية ابن تيمية، أحمد عبد الحليم، أبو العباس (٦٦١-٧٢٨) مكتبة ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم العاصمي النجدي الحنبلي.(د.ت).

- كشف الخفا و مزيل الإلباس العجلوني، إسماعيل بن محمد (ت ١١٦٢هـ)، دار إحياء التراث، ١٣٥١هـ، بيروت.

- الكوفة: شأة المدينة الإسلامية جعيط، هشام مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت ١٩٨٦.

- لسان العرب للعلامة ابن منظور (ت٧١١) تحقيق يوسف خياط و نديم مرعشلي، ثلاثة أجزاء، دار لسان العرب، بيروت.

- اللوائح والنظم التخطيطية والتصميمية للمباني السكنية - إدارة التخطيط العمراني - وزارة الشئون البلدية والزراعة، دولة قطر، سبتمبر ١٩٩٦ .

- مآثر الخلافة في معالم الخلافة القلقشندي، أحمد بن عبد الله (ت٨٢١). ٥ أجزاء، الكويت: مطبعة الحكومة الكويت ١٩٨٥.

- المبسوط السرخسي، محمد بن أبي سهل ٣٠جزءاً، الجزءان ٨ و ١٥. بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٦هـ.

- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد، مكتبة المعارف، الرباط (بدون تاريخ).

- مجموعة رسائل إخوان الصفا المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ١٩٨٥.

- المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي شلبي، محمد دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٣.

- المدينة الاسلامية عبد الستار، عثمان سلسلة عالم المعرفة الكويت ١٩٨٨.

- المدينة العربية الاسلامية الهذلول، صالح على دار السهن الرياض ١٩٩٦.

- المدينة الفاضلة الفارابي، أبو نصر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ١٩٨٥.

- المدينة الفاضلة عبر التاريخ ماريا لويزا برنيري، ترجمة عطيات أبو السعود، سلسلة عالم المعرفة، إصدار المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، ١٩٩٧.

- المدينة و السلطة في الإسلام: نموذج الجزائر في العهد العثماني بن حموش، مصطفى دار البشائر مع مركز جمعة الماجد للثقافة و التراث بدبي، دمشق ١٩٩٩

- مراصد الحيطان للقاضي صنع الله النقشبندي مخطوط ٩٧٢، خزانة أسعد أفندي، و ميكروفيلم رقم ١٣٦١، مكتبة السليمانية، إسطنبول.

- المسألة الطائفية و مشكلة الأقليات غليون، برهان، دار الطليعة بيروت ١٩٧٩

- المصباح المنير الفيومي أحمد بن محمد بن علي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٦.

- معالم القربة في أحكام الحسبة ابن الأخوة، محمد بن محمد القرشي (٧٤٨/١٢٥٠-٧٢٩/١٣٢٩) تحقيق: محمد محمود شعبان و صديق أحمد عيسى القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.

- معجم البلدان الحموي، ياقوت خمسة مجلدات، بيروت، ١٩٥٥.

- المعجم الوسيط قام بإخراجه إبراهيم مصطفى و آخرون، مجمع اللغة العربية، العربية، القاهرة، (د.ت).

معلمة الفقه المالكي بنعبد الله، عبد العزيز دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣.

- المعيار المعرب و الجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية و الأندلس والمغرب الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحي التلمساني ثم الفاسي (ت ٩١٤ هـ) اثنا عشر جزءاً، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية للملكة المغربية، الرباط، ١٤٠١.

مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج الشربيني، محمد الخطيب أربعة أجزاء، بيروت: دار الفكر، (د.ت).

- مقاصد الشريعة ابن عاشور، محمد الطاهر الشركة التونسية، تونس، ١٩٧٨.

- المقدمة: من كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الطبعة الخامسة، دار القلم، بيروت، ١٩٨٤.

- من معالم العمران الإسلامي : قرابة النسب و قرب المكان بن حموش، مصطفى مجلة الأحمدية العدد الثاني/١٩٩٨ ص ٣١١-٣٣٦.

- الموافقات في أصول الشريعة الشاطبي، أبو إسحاق (ت٦٩٥هـ/١٣٨٨م) أربعة أجزاء، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

الموسوعة البريطانية على القرص المدمج، طبعة ١٩٩٩.

- النجوم الزاهرة في ملوك مصر و القاهرة الأتابكي، جمال الدين أبي المحاسن يوسف (٨١٣-٨٧٤) القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و الطباعة و النشر (دون تاريخ).

- نحو مدخل إسلامي لمعالجة صراع القيم في الحياة التنظيمية عطاري، عارف مؤتمر، مؤتمر الثقافة و العلم جامعة السلطان قابوس، مسقط ٢١-٢٣ أكتوبر ٢٠٠١.

- النزعة الجماعية في الفقه الإسلامي سوار، وحيد الدين المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦.

- نصاب الاحتساب السنامي، عمر بن محمد بن عوض (ت٧٣٤) تحقيق موئل يوسف عز الدين، دار العلوم، الرياض، ١٤٠٣.

- نهاية الرتبة في طلب الحسبة الشيزري، عبد الرحمن بن نصر (ت٥٨٩هـ) بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٩.

- هل هناك مدينة إسلامية؟ أكبر، جميل في مجلة جامعة الملك سعود، مجلد ٦ العمارة و التخطيط بالعربية، الرياض (١٤١٤/١٩٩٤م).

- وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى السمهودي، جزءان، نور الدين علي بن أحمد دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٤.

- وقائع ندوة الوقف و التنمية ٦-٧ ديسمبر ١٩٩٧ جامعة الإمارات العربية المتحدة.

- الوقف ودوره في إدارة و تخطيط المدن الإسلامية القديمة بن حموش، مصطفى مؤتمر الوقف الإسلامي ٦-٧ ديسمبر١٩٩٧، العين، جامعة الإمارات العربية المتحدة.

- الولاية على المال القاضي، محمد المطبعة المصرية، الإسكندرية، ١٩٦٦.

- الولاية على المال و التعامل بالدين في الشريعة الإسلامية حسب الله، علي مطبعة الجبلاوي، القاهرة ١٩٦٧

المراجع الأجنبية

Anthony Oíhear Philosophy of Science Clarendon Press, Oxford, 1989.

Barbier Les servitudes de voisinage traduction de l'ouvrage d'Ibnou'l Imam Isa Bnou Mousa (mort 386/996AD) Revue Algerienne 1900.

Barny A. Du régime des eaux en Algerie Alger 1860

Ben-Hamouche M. Gestion Urbaine de Dar Es-Soltane Essai de ressourcement These de Doctorat, Université de Paris 8 1994

Ben-Hamouche M. Les quartiers résidentiels Alger l'époque ottomane in Mélanges Charles-Robert Ageron FTERSI Tunis 1996 pp 515-529.

Ben-Hamouche M. The Impact of Sight Restrictions on the Maghrib Architecture Intellectual Discourse Vol 7/No 2 (1999), p133-154.

Ben-Hamouche M. Souqs et métiers d'Alger a l'époque ottomane in Actes des Symposiums sur Les Provinces Arabes a l'époque Ottomane: La Marine et les routes commerciales ottomanes No 12, FTERSI, Tunis 2000.

Bianca S.(2000) Urban Form in the Arab World Zurikh, ETH, 2000.

Branschvig R. Urbanisme Médieval et droit Muslulman in Etudes d' Islamologie Ed. Branschvig Paris R. Maisonneuve et Larose (1976) V.II p7-35 .

Burtenshaw D. et al. The European city : a Western Perspective London :Tulton Publishers (1991)

Campbell T. Justice London Macmillan (1988)

Charles Darwin The Descent of Man and selection in relation to sex ed. by William Benton, Encyclopedia Britannica , London, 1988.

Colonel Trumelet Blida Selon la Légende , les Traditions et l'Histoire Jourdon Alger 1887.

Crane H. (ed.) Risale Mimariyye: An Early Seventheenth-Century Ottoman Treatise On Architecture Brill: Leiden, New York (1987)

Cuperly P. Un document ancien sur l'urbanisme au Mízab in I.B.L.A. no 148, p. 305-320.

Danan Y.M Essai de typologie de la complexification en droit de líurbanisme In La Régle et l'Urbanisme Paris: ADEF (1987)

Devas N and Rakodi C. (ed) Managing Fast Growing Cities London: Longman (1993).

Droit et environnement social au Maghreb Casablanca 1989.

Duffy K. and Hutchinson J. Urban policy and the turn to community in Town Planning Review 68 (3) 1997 pp 347-361

Grabar O. Cities and Citizens in The World of Islam: faith, people and culture Lewis B. (ed.) London: Tames & Hudson, 1976, pp89-100.

Hafiane A. Les défis à l'urbanisme ; Cas de Constantine Algiers: O.P.U. (1989).

Harvey D. Social Justice and the City London Edward Arnold (1975).

Hathloul S.A Tradition, continuity and change in Arab Muslim City PhD Thesis MIT 1984

Hoexter M. Endowments, Rulers and Community; Waqf al Haramayn in Ottoman Algiers ed. Ruud P. and Weiss B. Studies in Islamic Law and Society Vol. 6 (Leiden, Boston & Koln), 1998.

Hoexter M. Taxation Des Corporations Professionnelles à Alger à l'époque Turque in Revue .de l'Occident Musulman et Méditerranéen . 36/1983-2.

Honderich T. Violence For Equality . London Routledge, (1989)

Inalcik H. Istanbul : An Islamic City in Journal Of Islamic Studies 1 (1990) pp. 1-23.

Kubiak W. B. Al-Fustat The American University in Cairo Press Cairo 1988

Lagardere V. Structures étatiques et communautes Rurales in Studia Islamica (80) 1994 pp 57-95.

Le Corbusier The city of Tomorrow Architectural Press, London, 1988.

Benevolo L. Architecture of the Renaissance Voll Routledge & Henley London 1978.

Lukes S. Power; A Radical View London Macmilian (1974)

Marcais G. L'urbanisme Mediéval Musulman Paris 1953.
Marcais G. La Conception des cite´s dans l'Islam Revue d' Alger (1945) pp517-533
Migdal J. Strong Societies and Weak States Princeton Princeton University Press 1988.
Naciri K L'ambivalence juridique des institutions politiques maghrebines in Doit et environnement social au Maghreb Casablanca 1989.
Newman O. Defensible Space London Architectural Press 1972.
Porter D.R Flexible Zoning in Urban Land April (1988) 5-11
Power D. S. The Maliki Family Endowment in International Journal of Middle Eastern Studies . 25 (1993) - pp 379-406
Rabbat N. The Ideological Significance of the Dar-Al-Adl in the Medieval Islamic Orient International Journal of Middle Eastern Studies 27 (1995), 3-28.
Rapoport A. House, Form and Culture N.J. Prentice Hall, 1969.
Raymond A. La conque´te ottomane et le developpement des grandes villes arabes in Revue de l'Occident Musulman & Me´diterraneen 27/1979
Raymond A. Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views in British Journal Of Middle Eastern Studies Vol 21, no1, 1994, p3-19.
Raymond A. Les Grandes villes arabes à l'e´poque ottomane Sindbad Paris 1985.
Raymond A. Les résidences des artisans et commercants turcs au Caire au XVIII sie´cle Revue d' Histoire Maghrebine 47-48/dec.(1987), pp209-217.
Reinhard Bentman et al. La Villa; Architecture de domination Pierre Mardaga, Bruxcelles, 1975
Richard Lindley Autonomy London Macmillan 1986.
Robert G. Putman et al. A geography of urban places Methuen, Toronto, 1970.
Scruton R. The esthetics of Architecture Metheun, London, 1979.
Sauvaget J. Esquisse d'une histoire de la ville de Damas in Revue des Ètudes islamiques VIII (1934) pp441-452 .
Schwab A.W. The Sociology of Cities New Jersey: Prentice Hall. 1992.
Giedon S. Space, Time and Architecture Harvard University Press 1977.
Fletcher Sir Banister A history of Architecture Buttersworths, London, 1987.
Stoljar S. Moral and Legal reasoning London: Macmillan Press 1980
Turner J. F. C. Housing By People London Architectural Press 1984
UNCHS National Experiences With Shelter Delivery For The Poorest Groups Nairobi 1994
Waqar A.H. Islamic environment systems engineering Macmillan London 1980.
Ward C. Vandalism Architectural Press London 1972.
Benton W. (Ed) The Major Works of Sigmond Freud Encyclopedia Britannica, London, 1952
yerasimos S. Hommes et idées dans L'eapace Ottoman Editions Isis, istanbul. (xvi - xix siécles)1997 pp 217 -288.

الفهرس

الموضوع صفحة

مدخل لا بد منه ـــــ 9
عرض للمحتوى ـــــ 11

الباب الأول: قيم وسلوك

الفصل الأول: من معالم العمران الإسلامي: قرابة النسب وقرب المكان ـــــ 15
مقدمة ـــــ 15
بين القرابة والعصبية ـــــ 16
آليات تولد وتعدد القرابة في العمران الإسلامي ـــــ 18
المواريث ـــــ 18
الملكية الجماعية ـــــ 19
الوقف الأهلي ـــــ 19
الشفعة ـــــ 20
القرابة وأثرها في التمدن الإسلامي ـــــ 20
من قرابة النسب إلى قرابة المكان ـــــ 21
المدن الإسلامية الأولى ـــــ 22
المدن الإسلامية المتأخرة ـــــ 25
الإسقاطات السلبية للقرابة على التمدن ـــــ 27
فقدان القرابة وانعكاساته على العمران ـــــ 28
غياب العصبية عند ابن خلدون ـــــ 29
مدينة الغرباء أو أثر اندثار القرابة ـــــ 29
هل تتجدد القرابة في الأحياء الشعبية؟ ـــــ 31
الخلاصة ـــــ 32

الفصل الثاني: القيم الروحية في العمران الإسلامي بين التراث والحاجة الى التجديد ـــــ 39
مقدمة ـــــ 39
القيم والعمران عبر التاريخ ـــــ 41
القيم والعمران الإسلامي ـــــ 43

القيم الربانية ـــــــ 43
بين المعايير القسرية والمعايير الباطنية ـــــــ 44
الحكم بما أنزل الله ـــــــ 44
العبودية لله في الشعائر الإسلامية ـــــــ 45
بين الزخرف والزهد ـــــــ 46
القيم الإنسانية ـــــــ 48
الجوار ـــــــ 48
التفريق بين الجنسين ـــــــ 49
التكافل الاجتماعي أو مفهوم الأمة ـــــــ 51
الحرية الفردية وحق الاختلاف ـــــــ 52
القيم البيئية ـــــــ 53
إحياء الأرض الموات ـــــــ 54
الاقتصاد والإحسان ـــــــ 55
المحافظة على البيئة ومبدأ التدوير ـــــــ 57
- النظافة والقيم الجمالية ـــــــ 57
-المدينة في غياب القيم ـــــــ 59
الخلاصة ـــــــ 61

الفصل الثالث: مشكلة الإطلاع في مدننا المعاصرة ـــــــ 67
القيم البصرية في الفكر الغربي: عرض تاريخي نقدي ـــــــ 68
القيم البصرية في عصر النهضة ـــــــ 68
العلمانية ومسألة الأخلاق ـــــــ 70
مسألة الخصوصية في النظريات المعمارية المعاصرة ـــــــ 72
نماذج من الفن المعماري العصري ـــــــ 74
الفيلا ـــــــ 74
التعبير الفني في الفيلا ـــــــ 75
العمارة العمودية ـــــــ 78
عمارة التكشف في العالم الإسلامي ـــــــ 79
المباني الرومية في القاهرة كنموذج ـــــــ 79
تكريس النموذج المفتوح بقوانين البناء ـــــــ 80

وهم العمارة الإسلامية المعاصرة ____ 82
الخلاصة ____ 83

الفصل الرابع: أحكام البصر في العمران الإسلامي ____ 87
دراسة في نوازل ضرر الإطلال والتكشف ____ 89
مقدمة ____ 89
البصر في التصور الإسلامي ____ 89
مسألة الإطلال في الفقه الإسلامي ____ 90
صور معمارية لأثر تقييد البصر ____ 92
التصميم الداخلي للبيت ____ 92
التصميم الحضري ____ 95
نوازل وفتاوى ضرر التكشف والتعلي ____ 97
الأبواب والمداخل ____ 98
الفتحات والشرفات ____ 99
السطوح والمطالع والتعلي في البنيان ____ 102
الحوانيت والصوامع ____ 104
قواعد فقهية لمنع ضرر التكشف ____ 105
المادة الأولى: حقوق الله وحقوق العباد ____ 106
المادة الثانية: لا ضرر ولا ضرار ____ 106
المادة الثالثة: حيازة الضرر بالتقادم ____ 107
المادة الرابعة: باب سد الذرائع ____ 107
المادة الخامسة: لا يُزال ضرر بضرر آخر ____ 108
المادة السادسة: قياس الضرر ____ 108
الخلاصة ____ 110

الباب الثاني: إدارة وسلطة ____ 115
الفصل الخامس: المدينة والسلطة في الإسلام ____ 117
المدينة في المنظور التاريخي الفقهي ____ 117
تقديم ____ 117

المدينة والسلطة 117
الولاية العامة في المدينة الإسلامية 118
دفع الضرر 120
الاستصلاح أو المصلحة العامة 122
الولاية الخاصة 123
حالات الولاية الخاصة 124
الولاية الجماعية 125
صور الولايتين الخاصة والجماعية في المحيط الحضري 126
حرية التصرف 126
إنشاء الاتفاقات والعقود 127
أنواع الاتفاقات 128
دور السلطة 130
الخلاصة 131

الفصل السادس: أزمة محيط أم أزمة سلطة 135
مقدمة 137
التضخم القانوني 138
الإزدواجية المرجعية والقانون 139
الشرعية واللاشرعية في قانون العمران 140
المعايير والأعراف: بين التطابق والافتراق 141
في صنع القرار 144
العدالة الاجتماعية المفقودة 146
بين المساواة والاستحقاق 148
الخلاصة 150

الباب الثالث: تشريع وضوابط 153
الفصل السابع: التشريع العمراني في التاريخ الإسلامي 155
مقدمة 155
تطور التشريع العمراني 155
التشريع في العهد العثماني 157

التراث التشريعي الحنفي ـــــ 158
المحاور الكبرى للتشريع ـــــ 160
مسائل قسمة العقارات ـــــ 160
حقوق الجوار والاشتراك ـــــ 161
حقوق المرور وصرف المياه والسيل ـــــ 162
الحسبة والمراقبة الحضرية ـــــ 163
أحكام الأوقاف ـــــ 163
العقود ـــــ 164
المنازعات ـــــ 164
الأراضي والمياه ـــــ 166
الخلاصة ـــــ 168

الفصل الثامن: المعايير الهندسية والتخطيطية في المدن الاسلامية القديمة ـــــ 171
مقدمة ـــــ 173
المعايير الهندسية ـــــ 174
نظام المعايير ووسائله ـــــ 175
معايير البناء والمعمار ـــــ 176
مواد البناء وتقنياته ـــــ 176
معايير الأضرار ـــــ 177
المعايير الوظيفية ـــــ 178
المعايير الجمالية ـــــ 179
المعايير العمرانية ـــــ 180
معايير الجوار ـــــ 180
مقاييس الشوارع والأماكن العامة ـــــ 181
معايير تنظيم الأسواق ونظام التنطيق Zoning ـــــ 182
الخطط أو القطائع ـــــ 184
الحريم والأرقاق ـــــ 184
الخلاصة ـــــ 186
خلاصة الكتاب ـــــ 187
الفهرسة ـــــ 203

کتابخانه تخصصی
فقه و اصول