



## المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل The Scientific Journal of King Faisal University

العلوم الإنسانية والإدارية  
Humanities and Management Sciences



### The Islamization of Islamic Architecture: Ibn Khaldounian-Based Problematization of the Discourse

Abeer Allahham  
College of Design, Imam Abdulrahman Bin Faisal University, Saudi Arabia

### أسلمة العمران الإسلامي: قراءة خلدونية لإشكالية المصطلح

عبير اللحام

كلية التصميم، جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل، الدمام، المملكة العربية السعودية

#### KEYWORDS

الكلمات المفتاحية

Authoritarian architecture, Islamic architecture, political modes, popular architecture  
أنماط الحكم، العمارة الإسلامية، عمارة سلطوية، عمارة شعبية، القوة

#### RECEIVED

الاستقبال

09/01/2020

#### ACCEPTED

القبول

03/05/2020

#### PUBLISHED

النشر

03/05/2020



<https://doi.org/10.37575/hjhs/2164>

#### ABSTRACT

Islamic cities with remarkable architecture and morphology have always attracted the attention of researchers, architects, and planners. They explored their architecture, copied its forms into the contemporary world and considered the means of protecting and perpetuating their heritage. But what architecture are we talking about here? Which buildings and cities are we admiring: the Alhambra palace in Granada, the Sultan Hassan and Al-Aqmar Mosques in Cairo, and the cities of Samarra and Wasit? These and other similar buildings and cities, which abound in the books of history of Islamic architecture, is what the Orientalists selected since the late 19th century and described, according to their Western perspective, as Islamic. They constitute the centerpiece of what is known today as "Islamic architecture /cities." However, are these buildings and cities truly the legacy of brilliant Islamic history and the basis for our "Islamic" architectural heritage which is looked at today with nostalgia and longing? This paper attempts to re-read the concept of "Islamic architecture" as established by the Orientalists in terms of its definition and content, and problematize its "Islamization." It will focus in its methodology on investigating the built environment's mechanisms of production, and linking it to the changes that occurred in the prevailing political system throughout Islamic history. To achieve this, the paper adopts in its methodology an Ibn Khaldounian perspective with the aid of the writings on the Islamic legal politics (*Assiyasah Alshariyah*) in looking at the political transformations and the cycles of the Islamic dynasties. The paper concludes that the political transformations in the Islamic rule led to the deviation of the mechanisms of built environment production from the Islamic ones derived from *Shari'a*. Following authoritarian rather than Islamic politics, rulers produced authoritarian, non-Islamic built environments which orientalist described as "Islamic architecture", a matter that resulted in faking the discourse of "Islamic architecture", as known today. Such built environments are the farthest from the Islamic production mechanisms, or from being "Islamic" as this paper argues. This confirms the necessity to rethink the conceptual discourse of the term.

#### المخلص

لطالما جذبت المدن الإسلامية ذات الهندسة المعمارية والمورفولوجية الفذة اهتمام الباحثين والمعماريين والمخططين فتغنوا بها ونسخوا أشكالها إلى عالم المعاصرة وتحذثوا عن تراثها وكيف السبيل إلى استمراره. ولكن عن أي عمارة نتحدث وبأي مباني ومدن نتغنى: قصر الحمراء في غرناطة، مسجد السلطان حسن ومسجد الأقرم في القاهرة، مدينتي سامراء وواسط؟ إن هذه المباني والمدن والتي تزخر بها كتب العمارة الإسلامية إنما هي ما انتقاه المستشرقون منذ نهايات القرن التاسع عشر ووصفوه، بحسب منظورهم الغربي، بالإسلامي فظهر معهم ما يعرف اليوم بـ "العمارة الإسلامية." فهل حقاً تشكل هذه المباني محور العمارة الإسلامية التي ننظر لها اليوم بحنين وشوق، باعتبارها موروثاً من التاريخ الإسلامي البراق، وكأساس لتراثنا المعماري "الإسلامي"؟ يهدف البحث إلى إعادة قراءة مفهوم "العمارة والمدن الإسلامية" كما أسس لها المستشرقون، وتقديمها كإشكالية في المصطلح والمضمون، وذلك بالنظر في آليات إنتاج المباني التي تشكل قوام العمارة الإسلامية وربط ذلك بالتحويلات في المنظومة السياسية التي كانت سائدة آنذاك. ولتحقيق ذلك يعتمد البحث في منهجيته على تبني منظور ابن خلدون وكتابات السياسة الشرعية لتشكيل إطار مفاهيمي تاريخي للنظر في تحولات الدول وتعاقدتها سياسياً، وأثر ذلك في إنتاج العمران عبر التاريخ الإسلامي. يخلص البحث إلى أن التحويلات السياسية في أنماط الحكم الإسلامي أدت إلى انحراف آليات إنتاج العمران عن الآليات الإسلامية التي أنتجتها الشريعة الإسلامية، ما أدى إلى إنتاج عمران سلطوي لا إسلامي باتباع سياسات سلطوية لا دينية، وهو ذات العمران الذي وصفه المستشرقون بالإسلامية. إنه بحسب هذا البحث عمراناً أسقطت عليه صفة الإسلامية فهو "مؤسلم" لا إسلامي، ما يؤكد ضرورة إعادة صياغة الخطاب المفاهيمي للمصطلح.

البحث المطروح يدور حول إسلامية العمارة والمدن "الإسلامية" فهل هناك مقياس للحكم على هذه العمارة والمدن من حيث كونها إسلامية من عدمه؟

#### 2. إشكالية البحث

ظهرت الدراسات الحضريّة التي تعنى بالعمارة والفن والمدن الإسلامية منذ نهايات القرن التاسع عشر على يد مجموعة من المستشرقين ممن اهتموا بدراسة المشرق العربي، حيث أسست توجهاتهم وطروحاتهم ما يمكن تسميته بالخطاب الرسمي للعمارة والمدن الإسلامية، فتبناها الباحثون من المسلمين وغيرهم في دراساتهم خلال القرن الماضي. إلا أن اللحام (2004) تذكر أن هذه الدراسات الاستشراقية إنما انطلقت في أسسها من المفاهيم والمنهجيات والنظريات الغربية والتي أسقطت على قراءة المدن والعمارة الإسلامية وتحليلها. أي أنها إسقاط للفكر الغربي على تشكيل مفهوم

#### 1. المقدمة

يحمل عنوان البحث سؤالاً حول "إسلامية" العمارة الإسلامية بما في ذلك المدن الإسلامية التي تضمها، أو بشكل أدق تساؤلاً حول نسبة الإسلامية إلى العمارة التي أطلق عليها المستشرقون وصف "الإسلامية". ولكن كيف يمكننا اليوم الرامي طرح هذا التساؤل بينما تزخر كتب العمارة الإسلامية بالمباني الجميلة ذات الزخارف والقباب والمقرنصات الخلابية والتي تُدرّس لطلاب العمارة في مختلف الجامعات العالمية ويقتبس منها العديد من المعماريين في محاولة لإحياء العمارة الإسلامية اليوم؟ وكيف يمكن التشكيك بإسلامية المدن الإسلامية بينما تتسابق الدول والحكومات اليوم للاهتمام بتراثها "الإسلامي" وتأكيد كجزء من هويتها الوطنية للانضمام إلى سباق قائمة التراث العالمي؟ فهل هذه المدن والمباني إسلامية فعلاً؟ وإذا كان سؤال

تماماً عنها في القرن الثامن عشر. أما جرابار (Grabar) فيتساءل في مقالته الشهيرة "الرموز والعلامات في العمارة الإسلامية" (Islamic architecture) (1980) عن وجود "العمارة الإسلامية" بدايةً. فيقول بأن العمارة الإسلامية لا تتضمن نظاماً موحداً للرموز البصرية، فقد ظهرت عبر التاريخ الإسلامي بطرز وجماليات مختلفة، وبالتالي يصعب التثبت من وجود ما يمكن تسميته بالعمارة الإسلامية بالمعنى المرئي الموحد للمصطلح (ص. 3). فمن غير الممكن تحديد نوع مبنى ما كالمسجد مثلاً من خلال النظر له فقط، أي من خلال صفاته المرئية. فما الذي يميز مآذن القاهرة عن برج سانت جيمينيارو في إيطاليا أو عن ساعة بيج بين في لندن بصرياً، يتساءل جرابار. ما الذي يجعل الأولى إسلامية والأخيرة غير إسلامية؟ (Grabar, 2005: 73). وهنا يصف جرابار (Grabar) النهج الشمولي (الاستشراقي) العالمي لتعريف العمارة الإسلامية بـ "الحداثة الجديدة" التي يتم التعبير عنها بشكل نمطي "typology" (Grabar, 2002: ix).

في مقابل هذه النظرة الاستشراقية للعمارة الإسلامية، أو "التوجه الثابت" (Static approach) بحسب اللحام (2004)، والتي تنظر إلى العمارة الإسلامية بالتركيز على مفرداتها المادية التي تميزها عن عمارة غير المسلمين لصيغها بطابع عالمي بغض النظر عن الاختلافات المعمارية المكانيّة والزمانية، ظهر منذ الثمانينات من القرن الماضي عددٌ من الدراسات ذات التوجه الديناميكي التي أظهرت ارتباط الإسلام كدين بإنتاج العمارة في التاريخ الإسلامي (اللحام، 2004). ولكن وعلى الرغم من وجود هذه الدراسات فلا يزال السؤال حول ارتباط الإسلام بالعمارة الإسلامية (إن وجدت) مثار جدل، كما في دراسات بلير وبلوم (Blair and Bloom, 2003) والشوا (Al-Shawa, 2010). وللإجابة عن هذا السؤال، وعلى الرغم من التشكيك بمفهوم العمارة الإسلامية ابتداءً فإن معظم مقترحات الباحثين انتهت إلى التأكيد على وجود ما يمكن تسميته بالعمارة الإسلامية ولكن بتعريف جديد يربط العمارة الإسلامية بالإسلام، ليس كدين بل كحضارة (Blair and Bloom, 2003)، أو أسلوب حياة ونمط ثقافي وروحي (Spahic, 2008)، أو نظام قيم (Bartsch, 2005)، أو كمحدد معرفي وثقافي اجتماعي (Rabbat, 2012). فجرابار مثلاً يجيب على السؤال أعلاه بقوله بأنه "من الممكن اقتراح أن العمارة الإسلامية التقليدية حددت نفسها من خلال وسائل أخرى غير بصرية: أصوات المدينة، النداء للصلاة، وكلمة الوحي ولكن ليس أشكالها، ذكريات الرجال والأحداث" (Grabar, 1980: 7).

#### 7. ما "الإسلامي" في "العمارة الإسلامية"؟

لنبدأ بطرح ذات السؤال الذي أثير في المناقشات الأخيرة حول العمارة الإسلامية: ما هو الإسلامي في "العمارة الإسلامية"؟ في مقابل الاستنتاج المذكور أعلاه للعديد من الدراسات ذات الصلة (الغربية بشكل رئيس)، يقدم البحث الطرح التالي: إن الإسلام كدين هو العامل المحدد الرئيس لما يمكن اعتباره "عمارة إسلامية"، أما "العمارة الإسلامية" (المعروضة في كتب الفن والعمارة الإسلامية) بحسب التعريف الغربي لها والمستند إلى المنظور الاستشراقي الذي يركز على البعد الفيزيائي (المادي) الثابت فلا يمكن اعتبارها "إسلامية". وتوضيح هذا الطرح يتبنى البحث تعريف العمارة الإسلامية الذي قدمه أكبر (1988؛ 1992: 12) بأنها العمارة التي أنتجها المسلمون عبر التاريخ الإسلامي وتتبع آليات إنتاج العمران الإسلامية على النحو المنصوص عليه في الشريعة الإسلامية. أي أن العمارة الإسلامية "إسلامية" لأنها مرتبطة بآليات إنتاج العمران "الإسلامية" وليس لأنها تمتلك بعض الخصائص المرئية والرموز البصرية أو التي تُنتج داخل الحضارة الإسلامية، تاريخياً وجغرافياً. ولكن ما هي آليات إنتاج العمران "الإسلامي"؟ تركز المجتمعات الإسلامية في تنظيمها، بما في ذلك إنتاج بيئاتها العمرانية، على نظام الحقوق المستمد من الشريعة الإسلامية والذي يمنح الحقوق للأفراد والجماعات والمؤسسات والدولة وفقاً لخراطيم حقوق يتم بموجبها رسم حقوق كل فريق بحسب موقعه في المجتمع والبيئة العمرانية. حيث تعتبر الدولة في الإسلام فريقاً كالفرد والجماعة، فهي تُمنح حقوقها وفقاً للشريعة الإسلامية ولا تُمنح الحقوق للآخرين، أي أنها لا تتمتع بسلطة منح أو حرمان الأفراد من حقوقهم الممنوحة لهم بموجب الشريعة الإسلامية. فالدولة مقيّدة بمجموعة حقوق شرعية، وتنحصر سلطاتها في البيئة

العمارة والمدن الإسلامية. لذا لا بد لنا من إعادة قراءة مفهوم العمارة الإسلامية بالتركيز على أسسه غير الاستشراقية المنحى، والتخلي عن المنظور الاستشراقي.

#### 3. هدف البحث

يهدف البحث إلى إعادة قراءة مفهوم العمارة والمدن الإسلامية من منظور غير استشراقي، وذلك من خلال التركيز على آليات إنتاج العمران الإسلامي كما أتت بها الشريعة الإسلامية وتحولاتها عبر التاريخ الإسلامي.

#### 4. منهجية البحث

يتبنى البحث منهجية نقدية نظرية (غير تجريبية non-empirical) تستند إلى الكتابات التاريخية في هذا المجال. حيث يتبنى البحث منظور ابن خلدون حول أنماط الحكم السياسي الإسلامي للتأسيس لإطار مفاهيمي تاريخي للربط بين التحولات السياسية والتغير في آليات إنتاج العمران (عمارة ومدن) عبر التاريخ الإسلامي، وبالتالي إعادة قراءة ما يعرف بـ "العمارة الإسلامية" في ضوء ذلك. ويستند البحث في تفسير التغير في أنماط الحكم السياسية بحسب ابن خلدون إلى كتابات السياسة الشرعية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي منذ القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي).

#### 5. أهمية البحث

تكمن أهمية البحث في التشكيك بالخطاب السائد الذي أسسه المستشرقون حول العمارة والمدن الإسلامية وما يتبعه من إسقاطات تاريخية غربية. ومن ثم إعادة قراءة مفهوم العمارة الإسلامية من داخل المنظومة الإسلامية ذاتها. فالعمران الإسلامي متفرد في صياغته ولا يخضع بالضرورة لذات المعايير والأمس التي انطلق منها المستشرقون في تأسيسهم لخطاب العمارة الإسلامية.

#### 6. الدراسات السابقة

يفتح هوج (Hoag) كتابه "العمارة الإسلامية" (1975) بتعريفها بأنها المباني التي أنتجها أتباع النبي محمد (ﷺ) في الفترة ما بين القرن السابع والثامن عشر أو التاسع عشر حيثما ازدهر دين الإسلام. بينما يعرفها إيرنست جروب (Grube) بأنها العمارة التي تتميز بصفات خاصة تجعلها تختلف عن عمارة غير المسلمين وبالتالي يمكن وصفها بأنها "إسلامية" (Grube, 1978). إن هذه التعريفات وغيرها، رغم الاختلافات الظاهرة بينها، إلا أنها جميعاً تشترك في كونها تنطلق من المنهجية الفكرية الشمولية للنظر إلى العمارة والفن الإسلامي كما أسس لها المستشرقون منذ نهايات القرن التاسع عشر (اللحام، 2004). إذ تكس هذه التعريفات النظرة الاستشراقية الغالبة نحو العمارة الإسلامية كنمط أو طراز معماري مرتبط بمجموعة من الأشكال والمفردات التي برزت تاريخياً وجغرافياً إبان الحكم الإسلامي. ولكن في حين تشكل هذه النظرة المفهوم السائد للعمارة الإسلامية لدى معظم المعماريين والباحثين اليوم، إلا أنه بدأت في الآونة الأخيرة تظهر بعض الدراسات التي تحاول مراجعة وإعادة تعريف هذا المفهوم. فقد كان لظهور كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" (1979) أثر واضح في ظهور موجة من المراجعات النقدية الفكرية للمنهجية الاستشراقية والتبعية الفكرية للغرب، ومن ذلك الدراسات النقدية التي ظهرت منذ الثمانينات من القرن الماضي والتي تعيد قراءة مفهوم المستشرقين وتعريفهم للفن والعمارة الإسلامية، سواء كان ذلك بالدفاع عنها أم بالدعوة إلى إعادة تعريفها، مثل دراسات جلاز حيدر (Gulzar Haidar, 2002)، وبلير وبلوم (Blair and Bloom, 2003؛ 2008)، والجسبي وميتياس (Al-Jasmi and Mitias, 2004)، وبارتس (Bartsch, 2005)، ورباط (Rabbat, 2012)، وخان (Khan, 2012)، وفلاحات (Falahat, 2014)، وغيرهم. إذ يذكر Blair و Bloom (2003)، منتقدين النظرة الشمولية للعمارة الإسلامية، بأن الغرب يصير على النظر إلى الإسلام والحضارة الإسلامية على أنه وحدة متماسكة على الرغم من أن قصر الحمراء ليس له علاقة بتاج محل أو أن سوريا في القرن الثامن تختلف

العام للقدرة على اتخاذ القرار لجميع الأطراف الفاعلة في البيئة العمرانية هو المعيار للحكم على إسلامية "العمارة الإسلامية".

## 8. أنماط الحكم السياسية – الإطار النظري

تأتي أهمية دراسة التحولات في أنماط الحكم عبر التاريخ الإسلامي من أن البيئة العمرانية تتشكل كنتاج لقرارات الأفراد والجماعات سواء كانوا حكاماً أو محكومين، وهذه القرارات ما هي إلا تعبير عن تبني سياسات معينة تتضمن ممارسة لحقوق منحت للفرق الفاعلة المختلفة من الشريعة الإسلامية أو أنهم حازوا عليها أو اكتسبوها من فتاوى العلماء ونحو ذلك من قضايا لا يمكن فهمها دون النظر عن قرب في تحولات تلك السياسات عبر التاريخ الإسلامي.

إن هيكل الحقوق اللاهومي التوزيع الذي جاءت به الشريعة الإسلامية والذي يمنح الحقوق لجميع الفرق المعنية بإنتاج العمران كـ حسب موقعه إنما ساد في فترة الحكم الإسلامي زمن الرسول (ﷺ) والخلافة الراشدة فقط. فوفقاً لما ذكره ابن خلدون في "المقدمة"، ساد في التاريخ الإسلامي نوعان من السياسات: "سياسة دينية" مستندة إلى "شريع منزل من عند الله"، و"سياسة عقلية" مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصراها (ابن خلدون، د.ت.: 190). فالأولى تستند إلى النص الشرعي في اتخاذ القرار، بينما تعتمد الثانية على العقل الذي تحركه السلطة، كما سيتم توضيحه لاحقاً. إذ يذكر ابن خلدون بأن التاريخ السياسي الإسلامي مرَّ بمراحل متعددة بحسب نمط الحكم السياسي السائد ونوع السياسة المتبعة، وقد صنّف ابن خلدون هذه المراحل في ثلاث: "الخلافة" و"الملك السياسي" و"الملك الطبيعي" (ابن خلدون، د.ت.: 191). أما نظام الخلافة فهو "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخرى والدينية"، أي أن نظام الخلافة يتسم باتباع الشريعة الإسلامية في تصريف شؤون الحكم. إلا أن هذا النظام لم يستمر طويلاً في التاريخ الإسلامي، فابتداءً من الخلافة الأموية بدأ نمط الحكم يتحول إلى "الملك السياسي" الذي تبني مزيجاً من السياسة الدينية والعقلية معاً ولكن في إطار دينوي. فهو بحسب تعريف ابن خلدون "حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدينية ودفع المضار" (ابن خلدون، د.ت.: 191). إلا أنه ما لبثت أن غلبت السياسة العقلية الدينية تدريجياً على الحكم لتحل تماماً محل السياسة الدينية ليتحول نمط الحكم بذلك إلى "الملك الطبيعي" الذي تسوده الرغبة الفردية المطلقة للحاكم، ليكون ذلك إيذاناً بانتهاء الدولة. ويعيد ابن خلدون بداية نظام الملك الطبيعي إلى عصر أبناء عبد الملك بن مروان في العصر الأموي، وعصر أبناء الرشيد في العصر العباسي (ابن خلدون، د.ت.: 208). وقد تتابع ظهور دورة نمط الحكم السياسي تلك عبر التاريخ الإسلامي في معظم الدول كالأُموية والعباسية.

إن هذا التغيير في أنماط الحكم السياسي تبعه بالضرورة تغيير في هيكل توزيع الحقوق ما كان له أثره الواضح في آليات إنتاج البيئة العمرانية وما أفرزته من عمران. فقد صاحب هذا التحول في أنماط الحكم السياسي عبر التاريخ الإسلامي تغييراً في آلية توزيع الحقوق عما أتت به الشريعة الإسلامية تمثل في توسع سلطة الحاكم والدولة وانحساراً في حقوق السكان. أي وكان الحقوق سحبت من السكان إلى السلطات. فبدءاً من الدولة الأموية حول الخليفة، باستخدام سياسات عقلية منبثقة من سلطاته (الدينية) كحاكم، الحقوق الممنوحة للحاكم من الشريعة الإسلامية إلى شكل من أشكال "السلطة" (power) أو الهيمنة. وكما يذكر ابن خلدون فإن للسياسة العقلية وجهان: سياسة عقلية تهدف إلى تحقيق مصالح الناس وتكون مصالح السلطان تابعة لها وسنسميها هنا "سياسة عقلية"، وسياسة عقلية "يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة"، وسنطلق عليها هنا "سياسة عقلية سلطوية" (ابن خلدون، د.ت.: 303). إلا أن المهم هنا هو أن كلا الوجهين إنما ينطلق من اعتماد العقل أساساً أو مشاركاً في عملية التشريع وليس النص الشرعي فقط (القرآن والسنة)، ما كان له انعكاسه الواضح على خريطة توزيع الحقوق المستمدة من الشريعة لتصبح هرمية الشكل، حيث تزداد هرميتها في السياسة العقلية السلطوية عنها في العقلية، ويكون الحاكم في قمته بينما تتدرج الحقوق نحو الأسفل باتجاه القاعدة حيث تكمن حقوق السكان. إن

العمرانية بما منحت لها الشريعة من حقوق، ما يحد من تعاضد قوة الدولة في الإسلام وتوسع سلطاتها وتدخّلها في شؤون الملكيات الخاصة. بذلك يمكن تصور هيكل الحقوق في المجتمعات الإسلامية على أنه هيكل غير هرمي، يعتبر الفرد فيه قريباً كما الجماعة والدولة. ولعل في حادثة العباس بن عبد المطلب عندما لم يستطع الخليفة عمر بن الخطاب نزع ملكية منزله لتوسيع المسجد الحرام بالمدينة المنورة إلا بموافقته مثالاً جيداً على عدم قدرة الدولة على التدخل في حقوق الأفراد وحياسة ممتلكاتهم باسم المصلحة العامة، ما يؤكد استقلالية الملكية الخاصة في البيئة العمرانية الإسلامية (اللجام، 2008). ويقول أبو يوسف مؤكداً ذلك، "ليس للإمام أن يخرج شيئاً من يد أي أحد إلا بحق ثابت معروف" (ابن عابدين، 1994، الجزء 6: 296).

بذلك تنتظم عملية إنتاج البيئة العمرانية في المجتمعات الإسلامية من خلال آلية لامركزية لصنع القرار قوامها السكان أنفسهم، وتحكمها خرائط واضحة للحقوق الممنوحة لجميع الأطراف المعنية، كلٌّ بحسب موقعه ومكانه في البيئة العمرانية. فهناك حقوق للسكان كحقوق الملكية وحقوق الارتفاق وحقوق الاستطراق وحقوق التعليق والسفل وحقوق وتنظيم عمليات الإحياء والاحتجار والإقطاع والاحتطاط، وحقوق الشفعة والمروء، كذلك هناك حقوق للمكان أو العقار كحقوق طريق المسلمين والطريق غير النافذ والفناء والحي والسوق وغيرها مما لا يتسع المجال هنا للإسهاب في شرحها. إلا أن المهم هنا هو أن هذه الحقوق تشكل مصدراً للقوة والمكثبة التي تخول أصحابها القدرة على اتخاذ القرار في البيئة العمرانية، وتكون هذه الحقوق واضحة ومحددة بحسب الشريعة الإسلامية. أي أن الحق هو مصدر القوة التي يتمتع بها الفريق في الإسلام وليس العكس (كما سيأتي توضيحه).

وتعمل هذه الحقوق كآليات تنظيمية ذاتية التطبيق فلا تتطلب أي تدخل خارجي من السلطات العليا (باستثناء حالات النزاع بين الأطراف المعنية). فطالما أن السكان ملتبين بحقوقهم وحقوق الآخرين بناءً على منظومة الحقوق المستمدة من الشريعة الإسلامية فإن أي فريق يمكنه توقع علاقات الحقوق الممكن وجودها في أي فعل بيئي (نازلة). وعليه يمكنه توقع نتائج فعله قبل صدوره. ففي إحدى النوازل مثلاً كان يتم تصريف مياه مطر منزل في الطابق العلوي (فريق أ) من خلال سطح المنزل السفلي (فريق ب) ليصل بعد ذلك إلى خزان يملكه الفريق (ب). فأراد الفريق (أ) تغيير مجرى مياهه غير أن الفريق (ب) اعترض بحجة أن من حقه أن تتجمع المياه في خزانه. إلا أن الفريق (أ) ادعى أن هذه المياه من حقه هولندا فله حرية التصرف في مكان تصريفها (ابن الرامي، 1995: 424). نلاحظ في هذه النازلة أن كلا الفريقين انطلق في تصرفه وفي ادعائه من وعيه وإلمامه الواضح بحقوقه. فالحقوق بذلك إنما تعمل كآلية تنظيمية ذاتية التطبيق في البيئة العمرانية الإسلامية، فتعالج النوازل كلٌّ في موقعها من قبل الفرق المعنية ودون أي تدخل من جهات خارجية كالدولة مثلاً. كذلك فقد كانت معظم الأراضي والأماكن في المدن الإسلامية مملوكة ومسيطر عليها من قبل السكان أنفسهم، وللمالك الحق في التصرف بحرية في ممتلكاته دون الإضرار بالآخرين، اجتماعياً و/أو مكانياً (اللجام، 2005). وحيث أن الحقوق مقررة وثابتة في الإسلام ولا مجال لاتساعها في موقع ما، فلا يستطيع أي فريق ممارسة ما يتعدى حقوقه، إذن لا تتشاحن ولا صراع من أجل الحصول على مزيد من الحقوق وبالتالي القوة، فلا هيمنة من فريق على آخر.

وعلى الرغم من هذا التقييد والالتزام بمنظومة الحقوق في إنتاج العمران الإسلامي، إلا إن هيكل الحقوق بصورته التي جاء عليها بحسب الشريعة الإسلامية وما يتبعه من آليات اتخاذ القرار فتحت أبواب التمكين للسكان ومنحتهم القوة اللازمة المستمدة من حقوقهم لاتخاذ القرار (دون إلحاق الضرر بالآخرين)، وبالتالي حررتهم للتفكير في إيجاد حلول مناسبة من داخل مواقعهم (أكبر، 1992). فظهرت عمارة المدن الإسلامية متنوعة، فعمارة مراکش تختلف عن القاهرة والتي تختلف عن دمشق وبغداد مثلاً، فكل منتج ما يناسب ظروفه وإمكاناته البنائية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها. أي أنه لم تكن للمدن الإسلامية أشكالاً محددة وعناصر عمرانية ثابتة، كما يدعي المستشرقون، ولكنها كانت تستجيب للأوضاع المتغيرة، زماناً ومكاناً. بذلك سيعتبر هذا البحث أن اتباع عملية إنتاج العمران لآليات الإنتاج كما جاءت بها الشريعة الإسلامية وما يتبعها من منظومة حقوق حدّدت الإطار

الحقوق الذي ساد خلال التاريخ الإسلامي المبكر (نمط الخلافة) إلى هيكل هرمي مركزي قائم على السلطة. وقد وصف ابن تيمية (توفي عام 728 هـ، 1328م) هذه الحقبة قائلاً "وأنة من جهة المصالح حصل في أمر الدين اضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناءً على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع لم يعلموه، وربما قدم في المصالح المرسله كلاً ما خلاف النصوص، وكثير منها أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً، بناءً على أن الشرع لم يرد بها" (أبو زهرة، 1958: 224). هذا بدوره كان له أثره في إنتاج البيئة العمرانية، فالساكن ضمن نمط الملك السياسي والملك الطبيعي لم يعد له الدور الرئيس في إنتاج العمران، بل استحوذت الدولة (ممثلة بالحاكم/ الوالي أو خاصته) على ذلك بشكل سلطوي، وأصبح الساكن متلقياً، لا فاعلاً.

## 9. أنماط العمران في التاريخ الإسلامي

لقد أفرز التغيير في آلية توزيع السلطات والحقوق عبر التاريخ الإسلامي توسعاً ملحوظاً في سلطة الحكام والدولة فزاد تدخلها في إنتاج البيئة العمرانية، وقد انعكس ذلك في إفراز نوعين من العمران بحسب نطاق تدخل الحاكم في العمران ونمط آليات إنتاجه. الأول، العمران الشعبي (اليومي) والذي يقوم السكان أنفسهم بإنتاجه كما في الأحياء السكنية، وقد التزم هذا العمران إلى حد كبير في تعاملاته اليومية باليات العمران الإسلامية كما أنت بها الشريعة الإسلامية إلا في حالات معينة برزت فيها سلطوية الحاكم، أما الثاني فهو عمران السلطة، وهو المنتج من قبل أصحاب السلطة من حكام وولاة وأمراء، ولم يلتزم في إنتاجه باليات العمران الإسلامية. فقد تمتعت الدولة في ظل أنظمة الملك السياسي والملك الطبيعي بالتوسع في سلطاتها (حقوقها المكتسبة) وصلاياتها ما أكسبها حق التدخل والسيطرة على البيئة العمرانية فتحوّل دورها من داعم لعملية تمكين المجتمع كما حددته الشريعة الإسلامية إلى ممارسة للقوة خارج إطار منظومة الحقوق الشرعية، الأمر الذي أدى إلى مركزية عملية اتخاذ القرار وبالتالي تقليص حريات الأفراد في الاختيار واتخاذ القرار ما يتناقض جوهرياً مع مفهوم العمران الإسلامي. فقد استخدم الحكام والولاة البيئة العمرانية للتعبير عن سلطتهم ومكثتهم المكتسبة، فشيّدوا المدن الخاصة بهم كمدينتي واسط وسامراء، وأنشؤا المساجد الصرحية مثل مسجد قرطبة ومسجد سامراء، والقصور الفارهة كقصر العاشق، والقصر الهاروني، وقصر عمرة، وقصر الحمراء. لقد أبهى هذا النوع من العمران "السلطوي" المستشرقين بجماله ودقة تفاصيله وتميزه، فأصبح يمثل بالعموم ما أطلقوا عليه مسمى "العمارة الإسلامية" متجاهلين إلى حد ما العمران الشعبي الذي أنتج من قبل السكان أنفسهم (صورة 1). لذا فإن هذا العمران السلطوي هو الذي يتم عرضه اليوم في معظم كتب العمارة الإسلامية وتاريخها ويدرس للطلاب في كليات العمارة على أنه يمثل العمارة الإسلامية فتصاغ معارفهم وتشكل جذور تصاميمهم منطلقة من هذا النوع من العمران تحديداً. إن هذا العمران من مدن ومباني، كما سيتم تبينه، إنما هو في الواقع عمران سلطوي، وربما يمكن وصفه بأنه غير إسلامي، تم إنتاجه بواسطة آليات غير إسلامية تتبع بنية السياسة العقلية/السلطوية بدلاً من بنية الحقوق المستمدة من الشريعة. لذا سيتم في هذا الجزء من البحث التركيز على هذا النوع من العمران وتحليل آليات إنتاجه وارتباط ذلك بالتحويلات السياسية في أنماط الحكم.

توسيع سلطة الدولة (وليس حقوقها) أدى إلى تغيير في دورها من داعم لعملية تمكين المجتمع على النحو المحدد في الشريعة الإسلامية إلى ممارسة للسلطة خارج دائرة الحقوق المشروعة. ولكن كيف حدثت هذه التحويلات؟

كما هو معروف فإن للتشريع الإسلامي مصدران رئيسان هما القرآن والسنة النبوية (أقوال وعادات وممارسات النبي محمد (صلى الله عليه وسلم))، ولكن مع ظهور المذاهب الإسلامية كالحنفية والمالكية منذ القرن الثاني الهجري (القرن الثامن الميلادي، الأسرة الأموية المتأخرة) فقد استحدثت مصادر أخرى للتشريع كالاستحسان والاستصلاح اعتمدت في استنباطها للأحكام على العقل بدلاً من النص. وهنا كانت التوسعة لاستخدام العقل ما أتاح المجال للحكام باستخدام السياسات العقلية على نطاق واسع، مؤيدة في بعض الأحيان بفتاوى الفقهاء العقلية المنحى. إلا أنه مع نمو المذاهب وتعدد طرق الاستنباط وما حصل من اختلافات في مصادر التشريع، قام الإمام الشافعي (767-820) في بداية القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) بتدوين المبادئ الأساسية للفقه الإسلامي وتأسيس ما أصبح يعرف باسم "علم أصول الفقه". فقد حدد الشافعي أصول الفقه الإسلامي بأربعة وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس، رافضاً الاستحسان والاستصلاح التي تم قبولها في المذاهب الأخرى كطرق استنباط، إذ لا سند ولا أساس نصي لها في القرآن أو السنة، ولكنها استندت إلى آراء العلماء التي تروج للمصلحة العامة. بهذا فقد ضبط الشافعي دور العقل في التشريع بتقييده بالقياس. أي أنه حتى القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) كان هناك توافق نسبي بين السياسة والشريعة بتطبيق السياسة الدينية الممزوجة بالسياسة العقلية. إلا أن هذا التوافق بدأ يتراجع نسبياً منذ منتصف القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجري (القرن التاسع - العاشر الميلادي) مع ميل الحكام للأخذ بالمصالح المرسله. فقد رأى العديد من الفقهاء اللاحقين أن مبادئ أصول الفقه كما أسسها الشافعي تشكل عقبة أمام استنباط قواعد تتناسب مع الأحداث المستجدة. وبالتالي فإن الحكام أخذوا يمارسون سلطتهم المكتسبة ذاتياً (دون سند شرعي) باتباع سياسات عقلية سلطوية (في ظل نظام الملك الطبيعي (في عهد الأسرة العباسية الثانية)). وللحفاظ على غطاء ديني لقراراتهم استند الفقهاء في اشتقاق الأحكام إلى المصالح المرسله التي تعطي الحاكم سلطة واسعة تستند إلى مفهوم المقاصد التي تؤدي إلى مصلحة عامة. وقد بلغ هذا ذروته في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) مع قفل باب الاجتهاد حيث مارس الحكام السياسة بمعزل جزئي عن الفقه وبحسب أهواءهم، مع إضفاء الشرعية على ذلك بجعله لا يتناقض مع مقاصد الشريعة. وبهذا تم توسيع سلطات الحاكم وتغيير توزيع الحقوق التي تحولت إلى سلطة وهيمنة في العديد من الأوقات.

ولقولية قرارات الحكام وسياساتهم بقالب شرعي، ظهر منذ نهايات القرن الرابع وبدايات القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) ما يسمى بمفهوم "السياسة الشرعية" التي منحت الحاكم سلطات تستند إلى مرجعيات وقواعد فقهية أساسها المصالح المرسله والاستحسان والاستصلاح، فكان من حق الحاكم اتخاذ ما يراه من الإجراءات لتطبيق أحكام الشرع والقياس عليها تحقيقاً لمقاصد الشرع وإن لم يتفق وأقوال الفقهاء. لقد منحت السياسة الشرعية الحاكم سلطة تشريعية أي سلطة تقديرية (بحسب ابن القيم الجوزية) تخوله استخدامها فيما لم يرد فيه نص أو قياس أو إجماع لاتخاذ القرار بما يتوافق والمصلحة. أي أنها منحت المزيد من الحقوق لاتخاذ القرار والتي يتم تقديرها باستخدام العقل. فتراوحت القرارات بذلك بحسب حال واضعها بين الاعتدال الذي يراعي تحقيق المصالح وحدود الدين، وبين تلك التي تعمل لخدمة الأغراض والمصالح السلطوية للحاكم. أي وكان السياسة الشرعية جاءت كحل توفيق قال به الفقهاء تحت ضغط الحكام للتوسعة عليهم في اتخاذ القرار. لقد أدى هذا التحول في سلطات الحاكم إلى الفصل التدريجي بين السياسة والدين والذي يشير إليه ابن خلدون باسم نمط "الملك الطبيعي". وقد ظهرت العديد من كتب السياسة الشرعية في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) الموجهة إلى الحكام لإعلامهم بسلطاتهم وأساليب ومصادر اشتقاق الأحكام مثل "الأحكام السلطانية" للماوردي، و"سلوك المالك في تدبير الممالك" لابن أبي الربيع، وكتاب "التبر المسبوك في سياسة الملوك" للغزالي، وغيرهم. لقد أدت السياسة الشرعية إلى تغيير هيكل

بالنفع على الأمة، بل فقط إبرازاً لقوة الحكام والولاية وإظهاراً لعظمتهم.

## 10.2. العمران القسري

بينما كان تأثير العمران الخاص محصوراً في مباني الحكام والولاية، بدأت ظاهرتان عمرانيتان جديدتان بالظهور كان لهما تأثيراً واسعاً على العمران والسكان في المدن الإسلامية. الأولى هي بداية خروج العمران في آلياته على السنة بأثر اتباع السياسات العقلية الدنيوية. فمع ازدياد ثراء الدولة الأموية ونموها نشطت الحركة الاقتصادية في البلاد ما دفع الحكام إلى بناء المزيد من الأسواق. ولكن نظراً لتبني الحكام والولاية نمط الملك الطبيعي في الحكم والذي تسوده السياسات العقلية السلطوية التي تقدم مصالح الحكام والولاية الخاصة الدنيوية على مصالح العامة، خرجت هذه الأسواق في عمرانها على السنة حيث ضرب عليها الخراج بعكس حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) "ولا يؤخذ فيه خراج" (السامرائي، 1984: 63)، وتحولت في ولاية خالد القسري على الكوفة زمن هشام بن عبد الملك (105-120 هـ/ 723-738م) إلى قيسريات مسقوفة موزعة توزيعاً جريئاً، فلم تعد على سنة المساجد. أما الظاهرة الثانية وهي الأهم فهي ظاهرة ما يمكن تسميته بالعمران القسري، حيث قام الولاة والأمراء ببناء الأسواق المرتبطة بأسمائهم وتحويل الناس إليها قسراً. فقد بنى أسد القسري (أخو خالد القسري) سوقاً كبيرة عرفت بسوق أسد وحول الناس لها، وفي هذا يذكر البلاذري "نقل الناس إليها فقيل سوق أسد" (البلاذري، 1978: 402)، وكذلك فعل أمير البصرة الذي حول الناس والحوانيت من سوقهم إلى السوق الذي ابتناه. بذلك فإن مراكز الجذب في المدن بدأت تتغير بحسب قرارات الولاة والأمراء وسياساتهم العقلية السلطوية بما يخدم مصالحهم الشخصية، ما يؤدي إلى رفع مكانة منطقة وانخفاض مكانة أخرى اقتصادياً وعمرانياً تبعاً لسياسة الولاة والحكام. وقد استخدم الولاة أسلوب الإيجار القسري لنقل الناس إلى هذه المناطق الجديدة. إن هذه السياسة التي اتبعتها الولاة المتأخرون في الدولة الأموية إنما تتضمن تحولاً في آليات اتخاذ القرار لتصبح مركزية منطلقة من الأعلى للأسفل، بحيث يكون تطبيقها قسرياً ملزماً للسكان، وهذا أحد مظاهر الملك الطبيعي. بذلك فإن توسع سلطات الولاة والحكام كان له أثره الواضح في توزيع المرافق والعمران في المدن الإسلامية وتحول آلياته إلى المركزية السلطوية.

## 10.3. المدن الملكية

توالى ارتباط العمران بالسياسة عبر العصور الإسلامية، فمع توسع سلطة الحكام وقدرتهم ومع ازدياد ثراء الدولة الإسلامية، اتجه الحكام إلى التعبير عن سلطتهم ومكنتهم من خلال العمران. أي أن العمران تحول في هدفه الأساس من العمران المنفعي الوظيفي خلال عصر الخلافة إلى العمران الرمزي التعبيري الذي يعكس قوة الدولة وسلطة الحاكم المكتسبة من نظام الحكم السياسي. وقد شمل نطاق تأثير العمران السلطوي مجموع السكان، فبدلاً من إنشاء منطقة خاصة بالحكام كما في مرحلة العمران الخاص، ظهرت خلال العصرين الأموي والعباسي ظاهرة إنشاء المدن "الملكية" المرتبطة بأسماء حكامها. فمدينة واسط مثلاً التي أنشأها الحجاج الثقفي في العراق (83هـ) هي نتاج قرار سياسي سلطوي مركزي، لم يكن للسكان أي دور فيه ما يتناقض مع آليات إنتاج العمران الإسلامية. فقد بُنيت واسط كمدينة مُسبقة التخطيط من أموال خراج العراق، وتم تحديد معالمها الأساسية من أسواق متخصصة وشوارع وأماكن سكنية (صورة 2)، فما كان على السكان ممن اختارهم الحجاج أو سمح لهم بسكنى المدينة سوى بناء دورهم في الإقطاعات التي حُدِّدت لهم (الموسوي، 1982؛ ناجي، 1986). وقد بنى الحجاج في مدينته قصرًا ضخماً بلغ طول ضلعه 400 ذراع، تعلوه قبة خضراء تُرى من مسافة سبعة فراسخ (35 كم تقريباً)، وكانت مساحة القصر ضعف مساحة المسجد الجامع (الطائي، 2016)، ما يدل على تراجع القيمة الدينية للمسجد مقابل القيمة الدنيوية للقصر. ومن الأمور الهامة في بناء مدينة واسط أن مجموعة دار الإمارة والمسجد عزلت عن مساكن العامة والأسواق برحبة واسعة تتفرع منها الطرقات والدروب، وهذا يعد



صورة 1: صورة من مدينة غرناطة تظهر قصر الحمراء (عمران السلطنة) في يسار الصورة مقابل الأحياء السكنية التي تمثل العمران الشعبي إلى يمين الصورة.

## 10. التحول في آليات إنتاج العمران

يلحظ المتعمق في تاريخ العمران الإسلامي أنه مرّ بعدة مراحل تزامنت في تغيراتها مع نظام الحكم والسياسات المتبعة وسعة سلطات الحاكم وحقوقه المكتسبة ابتداءً من فترة ما بعد الخلافة، أي منذ بداية الحكم الأموي الذي ظهر خلاله نظام الملك السياسي مروراً بالملك الطبيعي ومن ثم تكرار الدورة في الحكم العباسي وما تلاه. ويمكننا هنا تمييز أربع مراحل رئيسة لتغيرات العمران، حيث شهدت هذه المراحل تطوراً وتراكماً عمرانياً موازياً للسياسات العقلية المتبعة، كما يلي:

### 10.1. العمران الخاص

لقد كان لتوسع سلطة الخليفة خلال العصر الأموي باتباع نمط "الملك السياسي" أثرًا واضحًا في العمران. فقد اكتسب الحكام سلطات خولتهم حق اتخاذ القرار في البيئة العمرانية على خلاف ما جرت عليه الأعراف والأحكام قبل ذلك. ويظهر ذلك جلياً في ما أولاه الخلفاء الأمويون من اهتمام كبير بالعمران بدءاً من زياد بن أبيه الذي أدخل مفهوم القصر إلى العمران الإسلامي إذ بنى لنفسه قصرًا في الكوفة. وقد توسعت ظاهرة بناء القصور لتتحول إلى بناء مناطق خاصة بالحكام داخل أو حول المدن بعيداً عن الأماكن المزدحمة لتصبح أطراف المدن مقراً للطبقة الحاكمة من الأشراف والأمراء كما في مدينة الفسطاط (العلي، 1986: 3). فقد بنى عبد العزيز بن مروان والي عبد الملك داراً عظيمة له في الفسطاط (عام 67 هـ/ 641م) أطلق عليها دار الذهب وبنى لها قبة مذهبة. وكانت هذه الدار كبيرة جداً حتى أن الناس أطلقوا عليها اسم "المدينة" لكبر مساحتها. كذلك باعد عبيد بن زياد والي العراق بين المسجد الجامع ودار الإمارة ما يدل على بداية غلبة البعد الدنيوي على البعد الديني في السياسة والعمران، وبنى لنفسه القصر الأبيض في طرف المدينة وأنفق عليه أموالاً طائلة (العلي، 1986: 120)، وجعل مجلسه في القصر تاركاً دار الإمارة للشؤون المتعلقة بإدارة الولاية فقط، فضغفت أهمية دار الإمارة تدريجياً حتى هدمها الحجاج.

إن تدخل الدولة في هذه المرحلة في إنتاج العمران كان محدوداً فلم يطل السكان في أحيائهم، بل اقتصر على المباني المرتبطة بالحكام والدولة. وازدياد ثراء الدولة الأموية بذخ الخلفاء والحكام في العمران، مبررين ذلك بالحاجة إلى إظهار قوة الدولة الإسلامية أمام القوتين العظميتين آنذاك، الفرس والروم، واللذان اتسما بعظمة عمرانهما وصرحيته. فقد بنى عبد الملك بن مروان قبة الصخرة والتي قدرت كلفة بنائها من بيت مال المسلمين بسبعة أضعاف الدخل السنوي للضريبة في مصر (Jacob، 2006). لكن كيف حصل عبد الملك بن مروان على "الحق" في الإنفاق على هذا المبنى من بيت مال المسلمين والذي له مصارف محددة بحسب الشريعة الإسلامية؟ وما هي الآليات التي اتبعت في عملية اتخاذ القرار وإنتاج مبنى قبة الصخرة؟ إن هذا النوع من العمران يمكن تسميته بـ "العمران الخاص" الذي لا يعود

1 هذه المراحل هي من استنتاج الباحث، ويمكن أن يقوم الباحثون الآخرون باستنتاج مراحل أخرى بحسب توجه بحوثهم وطروحاتها.

الرملة لم تكن مقبولة لدى السكان الذين كانوا يقطنون مدينة اللد فامتنعوا عن الانتقال إليها، فما كان من سليمان بن عبد الملك إلا أن أجبر السكان على ذلك، فهدم منازلهم في اللد وعاقب من امتنع عن الانتقال ومنع عنهم الميرة حتى انتقلوا وخربت اللد (جودة، 1986). بذلك فإن مدينة الرملة تشكل ذروة المراحل السابقة من العمران، فقد بناها الحاكم لتكون مدينة/منطقة خاصة له، فكانت عمراناً قسرياً، أنتجت بمعزل عن سكانها وبقرارات مُسقطه من الحاكم استخدم فيها حقوقاً مكتسبة خارج إطار منظومة الحقوق التي أتت بها الشريعة الإسلامية. فكيف يمكننا إذن أن نصف تلك المدينة بالإسلامية في حين رفضها سكانها، وبنيت لتحقيق مصالح الحاكم الخاصة دون السكان. لذا فإن مدينة الرملة لا تُعدّ بحسب هذا البحث عمراناً إسلامياً لأنه لم يُنتج باتباع آليات العمران الإسلامية، بل هو عمراناً سلطوياً. وبالمثل، فقد بنيت مدينة الكرخ والرصافة والرافقة وسامراء والمتوكلية وغيرها في العصر العباسي بقرارات سلطوية مركزية، وبمنظومة حقوق خرجت عما أتت به الشريعة الإسلامية.

تعد مدينة سامراء التي أنشئت في ظل نظام "الملك الطبيعي" في العصر العباسي، بحسب ابن خلدون، مدينة ملكية تعكس مركزية القرار العقلي وسلطويته. فهي مدينة مسيقة التخطيط والبناء وما كان للسكان دور في إنتاجها سوى بناء داره الخاصة في الأرض المقطعة له. فقد أنشأ الخليفة العباسي المعتصم مدينة سامراء في العراق عام 211 هـ / 836م كعاصمة له بعد مغادرته بغداد بسبب النزاعات بين جنوده الأتراك وأهالي بغداد، فبناها لتكون مدينة لنفسه ولجنوده، لذلك أراد أن تكون سامراء فريدة من نوعها حتى يتذكر التاريخ عظمتها، فأسسها بهندسة معمارية وتخطيط حضرية لم يسبق لهما مثيل، كتعبير عن السلطة والقوة. ولأسباب أمنية عزل المعتصم نفسه وجنوده في منطقة "ملكية" خاصة، حيث بنى قصره إلى الشمال من منطقة العامة (اليقوي، 1976). وقد خططت مدينة سامراء تخطيطاً عسكرياً حيث وجد فيها مركزان عسكريان يضمن الجنود، ومركز إداري يحوي دار العامة (قصر الخلافة)، وتحيط هذه المراكز بالمركز التجاري الذي يضم العامة والأسواق في الوسط. كما اعتمد التخطيط على فصل الجند تماماً عن العامة ومنعهم من الاختلاط بهم، فكان لهم في قطائعهم سويقات وحمامات ومساجد. وقد سكن المعتصم وجنده المدينة ثم أمر الناس بالانتقال إليها من بغداد ليعتروها، فانتقل لها الناس فرضاً وأمر (ناجي، 1986: 282). إن تخطيط وبناء مدينة سامراء إنما يعكس بشكل جلي السياسات العقلية السلطوية التي اتخذها المعتصم ومركزية القرار الذي يخدم مصالحه الدنيوية، وهذا بدوره يعكس آلية توزيع الحقوق الهرمية التي سادت في ذلك العصر. إذ كانت القرارات تسقط من الأعلى (الحاكم) للأسفل (العامة)، حيث توسعت سلطات الحاكم مع انحسار حقوق السكان وحصرها عمرانياً ضمن مناطقهم وبيئاتهم الشعبية، أي في عمرانهم الشعبي.

ومن المعالم المهمة التي وجدت في المدينة قصر بلقوار وقصر العاشق والمعشوق وقصر الجوسق الخاقاني (للمعتصم) وقصر المختار وقصر العروس والقصر الوزيري وقصر الجص وغيرها من القصور الفارهة الباهظة الكلفة. إذ يقال أن المعتصم أنفق على بنائها ما يقارب خمسمائة ألف دينار، ثم زاد في بنائها من سكنها من بعده من الخلفاء فارتفعت كلفتها عن ذلك (المالكي، 2018). ولكن إذا أمعنا النظر في إنشاء مدينة سامراء فلا بد من التساؤل: كيف تمكّن المعتصم من ترك مدينة بغداد التي تتمتع بكافة مقومات العاصمة وتحول عنها لإنشاء سامراء منفقاً عليها الأموال الطائلة من بيت المال وفي الوقت ذاته أعرض الرسول ﷺ عن رجل بنى قبة في داره؟ وكيف استطاع المعتصم عزل نفسه في مركز خاص به بعيداً عن شعبه بينما دفع عمر بن الخطاب بأحد رجاله لإحراق باب سعد بن أبي وقاص في الكوفة عندما علم أنه أغلقه على العامة؟ فهل كلاهما عمران إسلامي رغم تناقض آليات إنتاجهما؟ لقد كانت مدينة سامراء مدينة ملكية بمعنى الكلمة فارتبطت بقوة حاكمها وسلطته، فما كان إلا أن تدهورت بأقول هذه القوة. فقد قام الخليفة المتوكل بعد وفاة المعتصم، متبعاً نفس السياسة العمرانية في التعبير عن قوته، بترك سامراء وبناء مدينته الخاصة الملكية التي أطلق عليها المتوكلية أو الجعفرية إلى الشمال من سامراء. فما كان منه إلا أن بنى إلى الشمال من مدينة سامراء مسجد أبو الدلف الذي يعد أكبر المساجد الإسلامية (صورة 3)، إذ بلغت مساحته 46,800 متر مربع، ليصبح

بداية الفصل المكاني بين الحاكم والرعية وتعميق لمستويات هيكل الدولة. لقد كانت مدينة واسط أشبه بمنطقة تابعة للوالي الحجاج، فيتخذ قراراته بشكل يخدم مصالحه ورؤيته، ومن ذلك أنه لم يكن يسمح لسكان الأمصار (البصرة والكوفة) العراقيين من المبيت في المدينة. وقد صرف الحجاج على بناء مدينته خراج العراق لخمس سنوات في الوقت الذي كانت تعاني فيه الدولة من أزمة مالية شديدة (مقتبس من منصور، د.ت.).

إن في تخطيط مدينة واسط بشكل مركزي بمعزل عن سكانها انحراف عن آليات إنتاج العمران الإسلامية والتي تقوم في أساسها على الإنتاج اللامركزي للعمران (اللحام، 2005؛ أكبر، 1992). فقد كان السكان في المدن الإسلامية (نمط العمران الشعبي) هم من يخططون دورهم وحاراتهم دون تدخل خارجي من الدولة (إلا في حالات الموافقة على موضع الخطة ذاتها (territory)). ويقول البلاذري في وصف تصدير البصرة: "... ثم أن الناس اختطوا وبنوا المنازل ..." (البلاذري، 1978: 342)، كما يقول أبو يوسف في الكوفة: "فاختط الناس الكوفة ونزلوها" (أبو يوسف، 1979: 30)، ويذكر اليعقوبي في استيطان الكوفة: "... واخط يزيد بن عبدالله ناحية الرية، واخطت بجلة حوله" (اليقوي، 1976: 150-151). بذلك فإن الخطط وما بداخلها من شوارع وساحات ورحاب وطرق غير نافذة كان يملكها ويسيطر عليها مستخدموها دون تدخل من أي فريق خارجي (كالحاكم أو الدولة). أي أنها كانت تتمتع باستقلالية وحرية في اتخاذ القرار، بذلك فإن بناء مدينة واسط يعد تمثيلاً واضحاً لتدخل الدولة في إنتاج العمران وتغير الفرق الفاعلة في إنتاجه، حيث أصبحت الدولة مسؤولة عن إنتاج العمران بدلاً من السكان الذين تحولوا إلى متلقين لفاعلين.

كذلك فإن إنشاء مدينة واسط كمدينة "ملكية" (سلطوية) تثير سؤالاً حول كيفية حصول الوالي هنا على السلطة (وليس الحق الشرعي) للتصرف بأموال المسلمين في بيت المال وكأنها ماله الخاص، وكيف أمكنه صرفها في مصالح سلطوية؟ إن قرار إنشاء مدينة واسط إنما يعكس السياسة العقلية السلطوية التي أشار لها ابن خلدون، حيث توجه القرارات لخدمة مصالح الحاكم أكثر منها لخدمة المصالح العامة والالتزام بحدود الدين في ذلك. فعندما كثرت الأموال في زمن الدولة الأموية بيد الولاة والأمراء كانوا يقتطعون منها لأنفسهم كما يشاؤون، ويخرجون ذلك تحت أي بند من بنود المصروفات تحسباً من محاسبة الخليفة لهم. فقد أدخل الحجاج كلفة بناء مدينة واسط والتي بلغت 43 مليون درهم ضمن نفقات الجند والحروب دفعاً لاتهم الخليفة عبد الملك بن مروان له بالإسراف (الخربوطي، 1959: 302).



صورة 2: مدينة واسط التي بناها الحجاج الثقفي، العراق.

متوفر بموقع: <https://bit.ly/2ZqDRje> (تاريخ الاسترجاع: 2019/09/01)

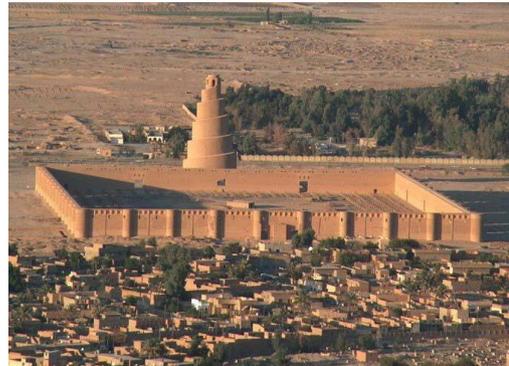
وتتجلى سلطوية الحاكم وتدخله في العمران بأعلى صورها في فترة "الملك الطبيعي" حيث توسعت سلطات الحكام والولاة وغلبت السياسة العقلية السلطوية على السياسة الدنيوية. وخير مثال على ذلك مدينة الرملة (93هـ/711م) التي أنشأها سليمان بن عبد الملك (والي فلسطين) كمدينته الخاصة بدلاً من مدينة اللد التي كانت المركز الإداري للأمويين في فلسطين، وكان يُريدها مدينة تهر من يزورها لرؤية عمرانها وعظمة بنائها. إلا أن مدينة

ضمن مناطق الحكام الخاصة. وقد تطورت هذه الظاهرة وتجلت انحراف آليات إنتاجها عن تلك التي أتت بها الشريعة الإسلامية عندما أنشأ المماليك أضرحتهم لتلحق بها المساجد. وهذا يُعدّ انحرافاً جلياً عن الشريعة الإسلامية وإعمالاً للسياسات العقلية السلطوية لا الدينية في إنتاج العمران. ونظراً لكون هذه الأضرحة والمساجد مرتبطة بأسماء الحكام والسلاطين لذا فقد اهتم بناتها بعمارتهما لتستحق أن تحمل اسمهم، فبنوها بهندسة معمارية بالغة الجمال وبتفاصيل معمارية دقيقة ورائعة. وقد كان هذا واضحاً في معظم مساجد المماليك السلطانية كمسجد السلطان المؤيد والسلطان الغوري والسلطان حسن وغيرهم. إذ يصف المقرئ مسجد السلطان حسن بقوله "فلا يعرف في بلاد الإسلام معبد من معابد المسلمين يحاكي هذا الجامع وقبته التي لم يبن بديار مصر والشام والعراق والمغرب واليمن مثلها" (المقرئ، 1997) وقيل أن إيوانه عظيم البناء إذ يزيد عن إيوان كسرى بالعراق بخمسة أذرع (القلقشندي، 1914) (صورة 4). إذ يذكر المقرئ أن كلفة بناء مسجد السلطان حسن من خزينة الدولة بلغت أربعين ألف درهم يومياً لمدة سبع سنوات. وذكر الطواشي مقبل الشامي أنه سمع السلطان حسن يقول "انصرف على القلب الذي بني عليه الإيوان الكبير مائة ألف درهم ولا أن يقال ملك مصر عجز عن إنهاء بناء بناه لتترك بناء هذا الجامع من كثرة ما صرف عليه" (المقرئ، 1997). وقد استمرت ظاهرة بناء المساجد المرتبطة باسم الحاكم خلال العصر العثماني كما في مسجد السلطان أحمد في إسطنبول ومسجد السلطانة. وعلى الرغم من احتفاظ هذه المساجد ببعدها الاجتماعي وتماسكها مع المجتمع إلا أن السؤال المطروح هنا هو هل استخدام العمران لغرض سياسي ديني (كنشر المذهب السني في العصر الأيوبي من خلال المساجد) يمكن أن يبرر للحاكم الخروج عن الآليات الإسلامية في إنتاج العمران، وإذا افترضنا أن السبب يبرر النتيجة، فلماذا استمر بناء المساجد بنفس الوتيرة وبنفس الضخامة حتى بعد استقرار المذهب السني في العصر المملوكي والعثماني؟ إن هذه المساجد بخروجها عن آليات إنتاج العمران الإسلامي كما أتت به الشريعة إنما تشكل جزءاً من العمران السلطوي الذي ينتجه أصحاب السلطة باتباع آلياتهم وسياساتهم العقلية والسلطوية، بغطاء ديني أحياناً لتبرير إنشائها (Allahham، 2019).



صورة 4: مسجد ومدرسة السلطان حسن في القاهرة، متوفر بموقع: <https://bit.ly/2BpUvYe> (تاريخ الاسترجاع: 2019/09/02)

هو المسجد الجامع لمدينته التي بناها إلى الشمال منه، فانتقل إليها عامة أهل سامراء حتى كادت الأخيرة تخلو. أي أن المتوكل هنا استخدم المسجد الجامع كأحد أدواته السياسية لتحفيز الناس على الانتقال إلى مدينته التي لا تقل في عظمتها وعمارتها عن سامراء. وقد استمر مبدأ الفصل المكاني بين الخليفة والعامة في مدينة المتوكلية، حيث أنشأ المتوكل سوراً إلى الشمال من منطقة العامة يفصل قصر الخليفة عن دونه. كما أوجد المتوكل في مدينته مجموعة كبيرة من القصور الضخمة له، بحسب ما جاء في كتاب المسجد المسبوك للملك الأشرف الغساني، وقدرت تكلفة بنائها جميعاً بـ 270 مليون درهم فضة و 100 مليون من الذهب (المالكي، 2018). ويذكر ياقوت الحموي في معجم البلدان أن المتوكلية أكبر من سامراء (الحموي، د.ت.). وفي مقولة المتوكل التي ذكرها عند اكتمال بناء مدينته المتوكلية "الآن علمت أني ملك إذ بنيت لنفسي مدينة سكنتها" (الموسوي، 1982: 150) ما يؤكد ضمناً على الربط بين العمران والسلطة، فما الأولى إلا تعبيراً عن الأخيرة. ولما توفي المتوكل سنة 247هـ/861م انتقل الخليفة المنتصر إلى سامراء وأمر الناس جميعاً بذلك وأن يهدموا المنازل ويحملوا النقض إلى سامراء، فخربت قصور الجعفرية ومنازلها ومساجدها وأسواقها سنة 254هـ/868م. أما سامراء فقد استمرت لنحو نصف قرن حتى غادر الخليفة العباسي المعتمد سامراء إلى بغداد، فانهارت المدينة بانتهيار السلطة المرتبطة بها. إن القارئ في تاريخ العمران الإسلامي إنما يلحظ في سامراء والمتوكلية من حيث هندستها وتخطيطها وآلياتها الحضريّة انقطاعاً في خط تراكم الإنتاج العمراني "الإسلامي". فهي ليست إلا منتج فردي سلطوي، أنتج باتباع سياسيات عقلية سلطوية لا دينية، انحرقت عن الآليات الإسلامية لإنتاج العمران، ما مكّن الحاكم من الاستحواذ على عملية اتخاذ القرار، حتى أصبح الساكن متلقياً لا فاعلاً رئيساً في إنتاج عمران مدينته. إن في بناء تلك المدن خروجاً واضحاً على آليات إنتاج العمران الإسلامية لذا فإنها لا تعدّ، بحسب تعريفنا أعلاه، عمراناً إسلامياً ولكنها عمراناً وجد خلال التاريخ الإسلامي.



صورة 3: مسجد أبو الدلف في المتوكلية، بناه الخليفة المتوكل (848-851 م).  
متوفر بموقع: <http://samarra.wikimapia.org/en/photos/>  
(تاريخ الاسترجاع: 2019/02/06)

#### 10.4. المساجد السلطانية

مع تراجع ظاهرة إنشاء مدن ملكية جديدة منذ الأسرة الفاطمية بعد تأسيس عاصمتهم القاهرة، بدأت ظاهرة جديدة تظهر في العمارة السلطوية. فبدلاً من بناء مدن تخلد أسماء مؤسسيها من الحكام والولاة، بدأ الحكام (في الأسرة الفاطمية والمملوكية) ببناء مساجد "سلطانية" مرتبطة بأسمائهم مثل مسجد الحاكم لأمر الله الفاطمي ومسجد الأزهر والسلطان حسن. أي أن بناء المساجد "السلطانية" تحول إلى ظاهرة ملفتة وبخاصة في مدينة القاهرة، إذ يوجد عدد كبير من المساجد في المنطقة المحيطة بشوارع المعز لدين الله الفاطمي، فهل كان المسلمون في القاهرة آنذاك بحاجة إلى هذا العدد الكبير من المساجد؟ لقد استُخدم المسجد منذ العصر الفاطمي وبخاصة في العاصمة القاهرة كأداة سياسية: إما كرمز ديني يعكس ارتباط النظام الحاكم بالإسلام وذلك لتحفيز ولاء الناس له، أو كمرکز مرتبط بالمجتمع لتعزيز المذهب الإسلامي للنظام الحاكم (المذهب الشيعي في العصر الفاطمي والسني في العصر الأيوبي). فقد أصبحت معظم المساجد منذ العصر الأيوبي مساجدً موجهة إلى عامة الناس وليس إلى الحكام، لذا تواجدت في المناطق العامة ليستخدمها عموم المسلمين ولم تعد متغلقة

#### 11. النتائج

لقد حاول هذا البحث طرح تساؤلاً حول إسلامية "العمارة الإسلامية" كما أسس لها المستشرقون وذلك من خلال إعادة تعريف صفة "الإسلامية" الملحقة بالمصطلح. ولتحقيق ذلك فقد انطلق البحث في منهجيته من ربط

- ابن خلدون، عبد الرحمن. (بدون تاريخ). *مقدمة ابن خلدون*. الطبعة الرابعة. بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي.
- ابن عابدين، محمد أمين. تحقيق: عبد الموجود، عادل والمعوض، علي. (1994). *رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار: حاشية ابن عابدين*. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- أبو زهرة، محمد. (1958). *أصول الفقه*. القاهرة، مصر: دار المعارف.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. (1979). *كتاب الخراج*. بيروت، لبنان: دار المعرفة.
- أكبر، جميل. (1992). *عمارة الأرض في الإسلام*. جدة، السعودية: مؤسسة علوم القرآن.
- البلادزي، أبي الحسن. تعليق: رضوان، محمد رضوان. (1978). *فتوح البلدان*. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- جودة، صادق أحمد. (1986). *مدينة الرملة*. بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
- الحموي، ياقوت. (بدون تاريخ). *معجم البلدان*. بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي.
- الخربوطي، علي. (1959). *تاريخ العراق في ظل الحكم الأموي*. القاهرة، مصر: دار المعارف.
- السامرائي، خليل. (1984). *المظاهر الحضارية للمدينة المنورة في عصر النبوة*. الموصل، العراق: مكتبة بسام.
- الطائي، صالح. (2016). *سر بناء واسط*. متوفر بموقع: <https://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/412264.html> (تاريخ الاسترجاع: 2019/09/02).
- العلي، صالح. (1986). *خطط البصرة ومنطقتها*. بغداد، العراق: المجمع العلمي العراقي.
- المقريزي، تقي الدين. تحقيق: زينهم، محمد والشرقاوي، مديحة. (1997). *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية*. القاهرة، مصر: مكتبة مدبولي.
- للحام، عبير. (2004). *الاستشراق في قراءات المدينة العربية الإسلامية*. مجلة جامعة الملك سعود للعمارة والتخطيط، 16(1)، 95-174.
- للحام، عبير. (2005). *الحرية والحق في العمران المعاصر: دراسة مقارنة بين نموذجين*. مجلة جامعة الملك سعود للعمارة والتخطيط، 18(2)، 295-332.
- للحام، عبير. (2008). *التخطيط العمراني المعاصر: تخطيط ديمقراطي أم ديمقراطية مخططة؟ مجلة جامعة الملك سعود للعمارة والتخطيط، 20* (2)، 275-292.
- الملكي، أحمد. (2018). *تاريخ مدينة سامراء*. متوفر بموقع: <http://alhhikmeh.org/yanabeemag/?p=3597> (تاريخ الاسترجاع: 2019/09/02).
- منصور، جنان. (بدون تاريخ). *تاريخ واسط*. متوفر بموقع: <https://www.mesopot.com/mesopot/old/adad5/67.htm> (تاريخ الاسترجاع: 2019/09/02).
- الموسوي، مصطفى. (1982). *العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الإسلامية*. بغداد، العراق: وزارة الثقافة والإعلام.
- ناجي، عبد الجبار. (1986). *دراسات في المدن العربية الإسلامية*. البصرة، العراق: جامعة البصرة.
- اليقوي، أحمد بن أبي يعقوب. (1976). *تاريخ اليعقوبي*. بيروت، لبنان: دار صادر.
- Abu Yusuf, Y. (1979). *Kitab Alkharaj 'Book of Taxes'*. Beirut, Lebanon: Dar Almarifa. [in Arabic]
- Abu Zahra, M. (1958). *Usoul Aliqh 'Principles of Jurisprudence'*. Cairo, Egypt: Dar Almaref. [in Arabic]
- Akbar, J. (1988). *Crisis of the Built Environment: The Case of the Muslim City*. Singapore: Concept Media.
- Akbar, J. (1992). *Amarat Al'ard Fi Al'Islam 'Architecture in Islam'*. Jeddah, Saudi Arabia: Ulum Al-Quran Institution. [in Arabic]
- Al-Ali, S. (1986). *Khitat Albasra wa Mantiqatiha 'Territories of Basra and its Region'*. Baghdad, Iraq: Almuja' Allmi Allraqi. [in Arabic]

العمران الإسلامي بآليات إنتاج العمران الإسلامي كما أتت بها الشريعة الإسلامية والقائمة على منظومة حقوق لا مركزية، ذاتية التطبيق، يتم فيها رسم حقوق كل فريق بما في ذلك الحاكم (الدولة) بحسب موقعه من البيئة العمرانية. ولقراءة أثر هذه المنظومة في إنتاج العمران رصد البحث التحولات التي طرأت على آليات إنتاج العمران عبر التاريخ الإسلامي وأثر ذلك على خارطة توزيع الحقوق المرتبطة بالبيئة العمرانية. ولتحقيق ذلك أوجد البحث إطاراً نظرياً بالاعتماد على نظرية ابن خلدون لأنماط الحكم والسياسة كما ظهرت في التاريخ الإسلامي، وكتابات السياسة الشرعية التي وجدت منذ القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي). وبالربط بين هذا الإطار النظري والتحولات التي ظهرت في آليات إنتاج العمران عبر التاريخ الإسلامي، توصل البحث إلى أن العديد من المباني والمدن "الإسلامية" (كما يطلق عليها) والتي نفتخر بها اليوم وتصنفها كعمارة إسلامية (بحسب المستشرقين) إنما أنتجت من قبل الحكام المسلمين في ظل أنماط حكم اختلطت بها السياسات العقلية بالدينية، أو تفردت بها السياسات العقلية (السلطوية) كمصدر لاتخاذ القرار، فخرجت بذلك القرارات عن إطارها الإسلامي الشرعي، بما في ذلك إطار الآليات العمرانية الإسلامية. وبالاستناد إلى المعيار الذي تم تبنيه في هذا البحث باعتبار العمران "إسلامي" لارتباطه بآليات إنتاج إسلامية وليس لأنه تم إنتاجه داخل الحضارة الإسلامية، تاريخياً وجغرافياً، بذلك فإن العديد من المباني التي تزخر بها كتب العمارة الإسلامية إنما هي عمارة الحكام المسلمين وليست عمارة إسلامية، إذ تنتفي عنها صفة الإسلامية لخروجها عن آليات إنتاج العمران الإسلامي وخارطة الحقوق التي أتت بها الشريعة الإسلامية. ومن هنا فقد قام البحث بنقض مفهوم العمارة الإسلامية الاستشراقية الأساس، مع التأسيس لمفهوم يعتمد في جذوره على قراءة العمارة الإسلامية من داخل المنظومة الإسلامية ذاتها. فالعمارة الإسلامية مرتبطة بالإسلام، ليس كحضارة أو مجموعة قيم، بل كدين ونظام مجتمعي.

انطلاقاً من ذلك يوصي البحث بضرورة الاهتمام بدراسة وتحليل العمارة الشعبية التي أنتجت من قبل السكان أنفسهم باتباع آليات إنتاج العمران الإسلامي كما أتت بها الشريعة الإسلامية، لكونها تشكل أساس "العمارة الإسلامية" التي أنتجها المسلمون.

## نبذة عن المؤلف

د. عبير حسام الدين اللعام

أستاذ مشارك، كلية التصميم، جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل، السعودية، 00966505861271.dr.allahham@hotmail.com

د. عبير اللعام أستاذ جامعي وناقدة معمارية. تعمل حالياً أستاذ مشارك في قسم التصميم الداخلي للطلاليات في كلية التصميم، جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل. حاصلة على الدكتوراة في النظريات والتاريخ والنقد المعماري من بريطانيا، والماجستير في التصميم الحضري والبيكالوريوس في الهندسة المعمارية من الجامعة الأردنية. شغلت د. اللعام لمدة سبع سنوات منصب منسقة فريق التوثيق والتحرير العلمي التابع لوزارة التعليم العالي بالمملكة العربية السعودية في مشروع توسعة المسجد الحرام بمكة المكرمة ومشروعات الحركة والنقل والمرور في مكة المكرمة والمشاعر المقدسة. حاصلة على جائزة الملك حسين للطلبة المتفوقين في الأردن. كما حصلت على خمس جوائز عالمية في إخراج وطباعة كتابين حول مشروعات توسعة المسجد الحرام في مكة المكرمة. تتناول أبحاث د. اللعام نقد العمران الرأسمالي المعاصر ومركزاته، والبحث في جذور ما يمر به من أزمت كنتاج للتجول من العمران التقليدي. كما لها بحوث في الطروحات المثالية في المجال الحضري والتجمعات السكنية، ولها كتابات في الاستشراق والمدينة الإسلامية. شاركت في العديد من الندوات والمؤتمرات المحلية والعالمية، ولها عدة مقالات منشورة في مجلات علمية محكمة باللغتين العربية والإنجليزية.

## المراجع

ابن الرامي البناء. تحقيق: الأطرم، عبد الرحمن. (1995). *الإعلان بأحكام البنين*. الرياض، السعودية: دار اشبيليا.

- Early Islamic Art, 650-1100, Constructing the Study of Islamic Art, volume I.* Hampshire, UK.: Ashgate Publishing Limited.
- Grube, E. (1978). 'What is Islamic architecture?' *In: G. Mitchell (ed.) Architecture of the Islamic World: its History and Social Meaning.* London, UK: Thames and Hudson.
- Gulzar Haidar, S. (2002). 'On what makes architecture Islamic: some reflections and a proposal'. *In: A. Petruccioli and Kh. Pirani (eds.) Understanding Islamic Architecture.* London, UK.: Routledge.
- Hoag, J. (1975). *Islamic Architecture.* Milan, Italy: Electa.
- Ibn Abdeen, M. (1994). *Rad Almuhtar ala Aldur Almuhtar Sharh Tanweer Alabsar (Hasjiyat Ibn Abdeen)*'Notes of Ibn Abdeen'. Beirut, Lebanon: Dar Alkutub Alilmiah. [in Arabic]
- Ibn Arrami, M. (1995). *Al'ilan bi Ahkam Albuyan* 'Declaring Building Regulations'. Al-Riyadh, Saudi Arabia: Dar Ishbilaa. [in Arabic]
- Ibn Khaldoun, A. (n/a). *Muqadimat Ibn Khaldoun* 'The Introduction of Ibn Khaldoun'. 4<sup>th</sup> edition. Beirut, Lebanon: Dar Ihya' Alturath. [in Arabic]
- Jacob, L. (2006). Muslims on the sanctity of Jerusalem: Preliminary thoughts on the search for a conceptual framework. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 31(n/a), 164–95.
- Jouda, S. (1986). *Madinat Arramla* 'Arramla City'. Beirut, Lebanon: Mouassasat Arrisalah. [in Arabic]
- Khan, H. (2012). Editorial: Towards a new paradigm for the architecture and arts of Islam. *International Journal of Islamic Architecture*, 1(1), 5–22. Doi: 10.1386/ijia.1.1.5\_2.
- Mansour, J. (n/a). *Tarikh Wasit* 'History of Wasit City'. Available at: <https://www.mesopot.com/mesopot/old/adad5/67.htm> (accessed on 02/09/2019) [in Arabic]
- Naji, A. (1986). *Dirasat fi Almudun Al'arabiya Al'islamiya* 'Studies in Arab Islamic Cities'. Basra, Iraq: Basra University. [in Arabic].
- Rabbat, N. (2012). What is Islamic architecture anyway? *Journal of Art Historiography*. n/a(6), n/a.
- Spahic, O. (2008). Towards understanding Islamic architecture. *Islamic Studies*. 47(4), 483-510.
- Al-Balathry, A. Comments by: Radwan, M. R. (1978). *Futuh Albuldan* 'Opening of Countries'. Beirut, Lebanon: Dar Alkutub Al'ilmiah. [in Arabic]
- Al-Hamawi, Y. (n/a). *Mu'jam Al-buldan* 'Dictionary of Countries'. Beirut, Lebanon: Dar Ihya' Alturath. [in Arabic].
- Al-Jasmi, A. and Mitias, M. (2004). Does an Islamic Architecture Exist? *Revista Portuguesa de Filosofia*. 60(1) (2004), 197-214.
- Al-Kharboutli, A. (1959). *Tarikh Al' Iraq fi Thil Alhukm Alamawi* 'History of Iraq in the Umayyad Era'. Cairo, Egypt: Dar Alma'aref. [in Arabic]
- Al-Lahham, A. (2004). Al'istishraq fi qira'at almedina al'arabiya al'Islamiyah 'Orientalism in the Readings of Arab Islamic Cities'. *Journal of King Saud University for Architecture and Planning*, 16(1), 95–174. [in Arabic].
- Al-Lahham, A. (2005). Alhuriyah wa alhaq fi alumran almuaser: Dirasah muqaraneh bayn nomouthajayn 'Freedom and rights in the contemporary built environments: A comparative study between two modes'. *Journal of King Saud University for Architecture and Planning*, 18(2), 295–332. [in Arabic]
- Al-Lahham, A. (2008). Altakhtit al'umrani almu'aser: takhtit dumuqrati am demokratiya mukhtatath? 'Contemporary Urban Planning: Democratic Planning or Planned Democracy?' *Journal of King Saud University for Architecture and Planning*, 20(2), 275–92. [in Arabic]
- Allahham, A. (2019). Metamorphosis of mosque semiotics: from sacred to secular power metaphorism – the case of state mosques. *Archnet-IJAR: International Journal of Architectural Research*, 13(1), 204-217. DOI: 10.1108/ARCH-11-2018-0001.
- Al-Maliki, A. (2018). *Tarikh Medinat Samarra* 'History of Samarra City'. Available at: <http://alhimkeh.org/yanabeemag/?p=3597> (accessed on 02/09/2019) [in Arabic]
- Al-Maqrizi, T. Edited by: Zeinuh, M. and Alsharqawi, M. (1997). *Almawaith wa Ali'tibar bi Thikr Alkhitat wa Alathar*, known as *Khitat Almaqrizi* 'Territories of Almaqrizi'. Cairo, Egypt: Madbouly Library. [in Arabic]
- Al-Mousawi, M. (1982). *Alawamel Altarikhiyah li Nash'at wa Tatawur Almudun Al'arabiya al'islamiyah* 'The Historical Factors of the Emergence and Development of Arab Islamic Cities'. Baghdad, Iraq: Ministry of Culture and Media. [in Arabic]
- Al-Samura'i, Kh. (1984). *Almathaheer Alhadariya Lilmadina Almunawarah fi 'Asr Alnubuawah* 'Urban Characteristics of Al Medina Al Munawarah City During the Age of the Prophet'. Almosul, Iraq: Bassam Library. [in Arabic]
- Al-Shawa, B. (2010). *Architecture Myths #1: "Islamic Architecture"*. Available at: <https://misfitsarchitecture.com/2010/06/25/architectural-myths-1-islamic-architecture/> (accessed on 24/06/2019).
- Al-Ta'i, S. (2016). *Sir Bina' Wasit* 'The Secret of Building Wasit City'. Available at: <https://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/412264.html> (accessed on 02/09/2019) [in Arabic]
- Al-Ya'qoubi, A. A. (1976). *Tarikh Al-Yaqoubi* 'History of Al-Yaqoubi'. Beirut, Lebanon: Dar Sader. [in Arabic]
- Bartsch, K. (2005). *Re-thinking Islamic Architecture: a Critique of the Aga Khan Award for Architecture Through the Paradigm of Encounter.* PhD Thesis, School of Architecture, University of Adelaide, Australia.
- Blair, S. and Bloom, J. (1994). *The Art and Architecture of Islam 1250-1800.* New Haven, US: Yale University Press.
- Blair, S. and Bloom, J. (2003). The mirage of Islamic art: Reflections on the study of an unwieldy field. *The Art Bulletin*, 85(1), 152–84.
- Falahat, S. (2014). *Re-imaging the City: a New Conceptualization of the Urban Logic of the "Islamic City"*. Berlin, Germany: Springer Vieweg.
- Grabar, O. (1980). 'Symbols and signs in Islamic architecture'. *In: J. G. Katz (ed.) Architecture as Symbol and Self-Identity.* Philadelphia, US: Aga Khan Award for Architecture.
- Grabar, O. (2002). 'Foreword'. *In: A. Petruccioli and Kh. Pirani (eds.) Understanding Islamic Architecture.* London, UK.: Routledge.
- Grabar, O. (2005). The iconography of Islamic architecture. *In: O. Grabar. (ed.)*