



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

العلوم الإنسانية والإدارية
Humanities and Management Sciences



The Discourse of Islamic Urban "Heritage": A Foucauldian Governmentality Perspective

Abeer Allahham

College of Design, Imam Abdulrahman Bin Faisal University, Dammam, Saudi Arabia

خطاب "التراث" العمراني الإسلامي من منظور الحاكمية الذهنية لفوكو

عبيد اللحام

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

KEYWORDS الكلمات المفتاحية

Governmentality; heritageization; Islamic ruling modes; national identity; power
أنماط الحكم الإسلامي؛ التأسيس؛ الحاكمية؛ القوة؛ الهوية الوطنية؛ تسييس التراث

RECEIVED الاستقبال

22/08/2020

ACCEPTED القبول

13/10/2020

PUBLISHED النشر

01/03/2021



<https://doi.org/10.37575/hj.hi.0020>

ABSTRACT

In recent decades, the attention given to the concept of heritage, whether tangible or intangible, has significantly increased. Governments have associated the concept of national identity with heritage. However, such an association has transformed heritage, including Islamic urban heritage, into an emotional concept that inspires nostalgic sentiments towards an idealised past. This research raises questions regarding the concept of heritage and its formulation: Does heritage include everything that has been inherited from previous generations? How can we create a landscape of urban heritage that reflects the image of the desired national identity? This research aims to re-read the concept of Islamic urban heritage in a contemporary perspective. It adopts a methodology of critical analysis, stemming from Foucault's concept of governmentality, to tackle contemporary issues related to urban heritage, such as the concepts of identity, power, and authority, commonly referred to as politicisation of heritage, as well as the concepts of history, tradition, and the inherited. In its analysis of Islamic urban heritage, the research refers to writings on Islamic politics as well as Ibn Khaldoun's theory of Islamic political modes. The research concludes that the concept of Islamic urban heritage has been developed to serve, among other purposes, the formation of a national identity of an Islamic character, and therefore, it is a selective, politicised heritage that does not reflect authentic Islamic tradition. Rather, it is subject to contemporary capitalist mechanisms that serve to promote national identity, gain material profit, and benefit the heritage tourism industry.

المخلص

تزايد الحديث في العقود الأخيرة عن مفهوم التراث سواءً المادي أم غير المادي منه، وظهرت العديد من المؤسسات الدولية التي تهتم بالتراث ورعايته، وسارعت الحكومات إلى الاهتمام بالتراث وجعلت منه مفهوماً ملازماً للهوية الوطنية. إلا أن هذا الربط مع مفهوم الهوية الوطنية حوّل التراث في الغالب ومنه التراث العمراني الإسلامي إلى مفهوم عاطفي يستثير في نفوس متلقيه الحنين إلى ماضي مثالي. ضمن هذا المشهد، يطرح البحث تساؤلات حول مفهوم التراث وأليات صياغته: فهل التراث هو جميع ما ورثناه من الأجيال السابقة؟ وهل كل موروث يشكل جزءاً من التراث؟ وكيف تتم صناعة التراث العمراني ليعكس صورة الهوية الوطنية التي نريد؟ يهدف البحث إلى إعادة قراءة مفهوم التراث بمنظور معاصر يرتكز إلى مفهوم الحاكمية الذهنية (Governmentality) لفوكو، والتي ستشكل محور منهجية التحليل النقدي لقضايا معاصرة مرتبطة بالتراث العمراني كمفهوم الهوية وارتباط ذلك بأليات السلطة والقوة أو ما يُعرف بتسييس التراث، وكذلك مفهوم التاريخ والتقليدي والموروث. وسيركز البحث في تحليله على التراث العمراني الإسلامي بشكل خاص، مستنداً في ذلك إلى كتب التاريخ الاجتماعي والسياسي الإسلامي، وبالتحديد كتب السياسة الشرعية ونظرية ابن خلدون في العمران. ويتوصل البحث إلى أن مفهوم التراث العمراني وبخاصة الإسلامي إنما هو تراث تمت صناعته ليخدم، من ضمن أهدافه، عملية صناعة الهوية الوطنية ذات الطابع الإسلامي، وبالتالي فهو تراث انتقائي مُسيّس ولا يشكل بأي حال صورة حقيقية للموروث الإسلامي، بل هو خاضع في حثياته للأليات الرأسمالية المعاصرة التي تخدم مبدأ الترويج الوطني وصناعة السياحة التراثية والربح المادي.

بالإمكان صناعة التراث العمراني من خلال الانتقاء من الماضي ما يخدم صورة الهوية الوطنية؟ أم هل نقوم بتفريغ الموروث العمراني من مضامينه والتعامل معه بشكل مادي فقط، وتوجيه إدراك المتلقي وحصره في الحنين لحجارة الماضي وصبغها بمثالية تاريخية حاملة (أو ربما واهمة)؟

3. هدف البحث

يهدف البحث إلى إعادة قراءة مفهوم التراث بمنظور معاصر مع التركيز على التراث العمراني الإسلامي بشكل خاص، وذلك من خلال تحليل المشهد المعاصر للتراث العمراني الإسلامي، وارتباطه بمفاهيم معاصرة ملازمة له كالسلطة والقوة والهوية، وكذلك التاريخ والتقليدي والموروث.

4. منهجية البحث

يتبنى البحث المنظور الفوكودي (Foucauldian) حول الحاكمية الذهنية (Governmentality) كمحور رئيس لمنهجية التحليل النقدي التي يعتمدها في تحليل إشكالية خطاب التراث العمراني بشكل عام والإسلامي على وجه الخصوص، حيث سيتطرق البحث إلى قضايا معاصرة مرتبطة بالتراث العمراني كمفهوم الهوية وارتباط ذلك بأليات السلطة والقوة أو ما يُعرف بتسييس التراث. ويستند في ذلك إلى استقراء كتابات التاريخ الاجتماعي والسياسي الإسلامي، وبالتحديد كتب السياسة الشرعية ونظريات ابن خلدون في العمران لتفسير تحولات العمران عبر التاريخ الإسلامي.

5. الدراسات السابقة

يكاد يكون مفهوم التراث اليوم مفهوماً راسخاً ومتعارفاً عليه في الأوساط التي

1. المقدمة

مع تزايد الاهتمام بمفهوم التراث منذ العقود الأخيرة من القرن الماضي سواءً على مستوى الحكومات والمؤسسات الدولية كاليونسكو وإيكروم (ICCROM) وإيكوموس (ICOMOS)، أو على المستوى الأكاديمي، ظهرت العديد من الدراسات والتوجهات التي تنوعت في طروحاتها ما بين ممارسات الحفاظ على التراث وإدارته وتقنياته، وبين قراءة مفهوم التراث وتحليله من حيث ارتباطه بمفاهيم ملازمة كالهوية والذاكرة والأصالة والسياسة، وبين مفهوم السياحة التراثية وارتباطها بالاقتصاد الوطني، وغيرها. إلا أن هذه التوجهات نحو مفهوم التراث بذاته لا تزال جدل وبخاصة في ضوء ما يسعى بالتراث العالمي (World Heritage) والذي نظر له البعض على أنه تعويم للتراث وعولنته. فتعالق الأسئلة حول من يملك التراث، وما الهدف من الحفاظ على التراث، وهل يمكن تشكيل الهوية الوطنية من خلال ربطها بالتراث؟ أسئلة كثيرة تداولتها الدراسات في العقود الماضية لتشكل قوام الخطاب النقدي للتراث (Critical heritage discourse) ولا زالت الإجابة عليها مدار نقاش.

2. إشكالية البحث

في ضوء المشهد المعاصر لمفهوم التراث، يحاول البحث المساهمة في الخطاب النقدي للتراث من خلال إعادة قراءة مفهوم التراث وكيفية صياغته، مع التركيز على التراث العمراني الإسلامي. فالمتعمق في التاريخ الإسلامي لا يجد ما يشير إلى ظهور المصطلح واستخدامه عبر التاريخ، بل إن مصطلح "التراث" إنما هو مصطلح معاصر يحمل في طياته أبعاداً معاصرة لا- تاريخية. لذا يطرح البحث تساؤلات متعددة حول ماهية التراث: فهل التراث هو جميع ما ورثناه من الأجيال السابقة؟ وما علاقة التراث بالتقليدي؟ وهل

فيه كعادات الحياة واللباس والطعام والسلوكيات وما أنتج من عمران تبعاً للآليات والأعراف المتداولة آنذاك. أما الأمور، سواء العينية أو اللا-العينية، التي ظهرت في الماضي بشكل فردي فلا تُعدّ من التقليدي. بذلك فإن هناك اختلافاً بين التقليدي والموروث، فالأخير قد يتضمن ما انتقل لنا من الماضي من منتجات وعناصر فردية لا-مجتمعية. فمدينة سامراء مثلاً هي موقع تاريخي لكنها، بحسب طرح هذا البحث، موروث وليس تقليدي. فهي مدينة أنشأها الخليفة المعتصم العباسي في العراق في العام 211هـ/836م لتكون عاصمة له بعدما رحل من بغداد لما سببه جنده الأتراك من أذى لأهل بغداد، كما يذكر المؤرخون (الموسوي، 1982؛ مدني، 1976). فكان المعتصم يريد لسامراء أن تكون مدينته الخاصة به وبجنده، وتكون مدينة لا تضاهيها أخرى فيذكر التاريخ عظمها. وقد أنشأ المعتصم سامراء بتخطيط عمراني غير مسبوق، يتسم بمظاهر القوة والسلطة. إذ اتبع المعتصم في سامراء نمط التخطيط الشبكي الهندسي، كما عزل مقر إقامته في مركز خاص به محاط بمعسكرات جنوده الأتراك التي شكلت حزاماً أمنياً بشرياً لحمايته. أي أن مدينة سامراء كانت مدينة ملكية ارتبطت ببياناتها فزالت بذبول سلطته، فقد استمرت سامراء ما يقارب نصف قرن حتى كان عصر المعتمد الذي تركها عائداً إلى بغداد، فانهارت المدينة. إن سامراء بتخطيطها وعمرانها وقراراتها تشكل انقطاعاً في تراكم العمران "الإسلامي"، فهي بذلك مُنتج عمراني فردي (سلطوي) خرج عن أعراف العمران وآلياته الإسلامية. والمتتبع لتراكم التجارب البنائية والعمران الإسلامي سيجد أمثلة كثيرة مشابهة لعمران أنتج عبر التاريخ الإسلامي ولكنه لم يحتك إلى آليات العمران الإسلامي التي جاءت بها الشريعة الإسلامية وقبيلها المجتمع وطبقها (للحاح، 2020)، لذا فإنه يعد موروثاً وليس تقليدياً.

أما بالنسبة لمفهوم التراث، فعلى الرغم من ظهور العديد من الدراسات حول مفهوم التراث إلا أن مضمونه ومعناه الدقيقين لا زالوا موضع خلاف في الخطاب الغربي المعاصر. فقد تنوعت الدراسات بين تلك التي تتبنى المنظور الاصطلاحي المتعارف عليه (Heritage Studies)، والتي تنظر إلى التراث كتمثيل للماضي من خلال العناصر (objects) التي يتم تناقلها من الأجيال السابقة، لذا يجب الحفاظ عليها ورعايتها، وبين تبنى المنظور النقدي للتراث (Critical Heritage Studies) الذي ظهر منذ الثمانينات من القرن الماضي كدراسات لوينثال (Lowenthal، 1985) وهويسون (Hewison، 1987) وسميث (Smith، 2006) (Waterton and Watson، 2015). وفي هذا الإطار سينتج البحث المنظور النقدي للتراث باعتباره خطاباً سياسياً-اقتصادياً معاصراً، استحدثته الحداثة والرأسمالية والعمولة ومتطلبات السلطة لتلبية مصالحها المعاصرة.

إن التقليدي، بالمعنى المطروح في هذا البحث، إنما يدل على محتوى ثابت، ولكنه يزيد مع تراكم الموروث المجتمعي عبر الأجيال. فكلمة التقليدي هي اسم للدلالة على أشياء مجتمعية قبيلها المجتمع في الماضي وتداولها، ونحن ورثناها. وهذا ربما ما أشار له الصياد من حيث "استهلاك التقليدي" في عنوان دراسته "Consuming tradition, manufacturing heritage" (2001)، حيث يتضمن المعنى استهلاك شيء ثابت من الماضي. أما التراث، كما يؤكد العديد من الباحثين مثل سميث وهارفي وأري (Smith، 2006؛ Harvey، 2001؛ Urry، 1996) فهو عملية مستمرة (process). أي أن المصطلح هنا يشير لغةً إلى فعل (heritageization) وليس اسم، ويمكن استقراء ذلك في عنوان دراسة الصياد من حيث "صناعة التراث"، وكان التراث فعل لإنتاج مُنتج التراث كاسم. إنه جزء من عملية استهلاك التقليدي. لذا يمكن ترجمة فعل التراث بهذا المضمون إلى "تأريث" (وليس توريث)، كما سيتضح تالياً.

6. مفهوم التراث العمراني المعاصر: قراءة فوكودية

ظهر مفهوم التقليدي بمعناه المعاصر منذ عصر التنوير كمفهوم ملازم لمفهوم الحداثة التقدمي، فهو المفهوم المضاد للحداثة (Giddens، 1994). أي أن التقليدي إنما برز لنضاده مع الحداثة والرأسمالية كمنظومة مجتمعية تختلف عن سابقتها، الإسلامية في العالم الإسلامي مثلاً، وهذا ما يفسر عدم ظهور المفهوم في التاريخ الإسلامي لاستمرار المنظومة المجتمعية ذاتها عبر مراحلها المختلفة. ولكن عندما تغيرت المنظومة المجتمعية برز

تهتم بالتراث كالحكومات والمؤسسات الدولية وفي الأوساط الأكاديمية. كما ترسخ هذا المفهوم في أذهان الناس وارتبط بمشاعر عاطفية تتسم بالحنين إلى الماضي. ولكن بالنظر في تاريخ العمران الإسلامي فإن كلمة التراث لم تكن مستخدمة بالمعنى الدارج لها اليوم، فما هو التراث بمفهومه المعاصر وكيف تم التأسيس له؟ وما علاقة التراث بمفهوم التقليدي والموروث.

تواجه معظم الدراسات المعنية بالتراث اليوم خلطاً واضحاً في استخدامها لمصطلحات التقليدي والتراث والموروث، إذ تستخدم بشكل تبادلي فيما بينها، لذا لا بد بدايةً من توضيح تلك المفاهيم. فبحسب معاجم اللغة الإنجليزية يمكن تعريف مصطلح Tradition لغةً ("التقاليد" أو "التراث" في العربية) بأنه خلاصة ما خلّفته (ورثته) الأجيال السالفة في مجتمع معين للأجيال اللاحقة. أو هي مجموعة المعتقدات والأشياء أو العادات التي يؤدونها أو يعتقدون بها في الماضي والتي تنتقل عبر الزمن من جيل إلى آخر. أما Heritage ("التراث" في العربية) فهو الممتلكات الموروثة، كما يعني كذلك Tradition إذا تعلق الأمر بموروث الماضي كالمباني التراثية وما شابه (merriam-webster.com؛ oxforddictionaries.com). أي أن هناك تداخلاً كبيراً بين المصطلحين لغةً. لماذا إذن يتم التمييز بينهما في العديد من الدراسات المتعلقة بالتراث؟

على الرغم من المحاولات العديدة لتعريف مصطلحي Tradition-Heritage في الدراسات الغربية المعاصرة المهتمة بالتراث، إلا أنه لا زال هناك لبس في تحديد المعنى الدقيق لكلٍ منهما. وسأستخدم هنا مصطلح "التقليدي" ليدل على (Tradition) بينما يدل مصطلح "التراث" على (Heritage). فعلى الرغم من تأكيد الصياد (AlSayyad) على اختلاف مفهومي التقليدي والتراث في معظم الثقافات، إلا أن ذلك التمييز لم يظهر واضحاً. فقد ركز الصياد على مفهوم التقليدي دون التراث، حتى ظهر المفهوم الأول وكأنه يتضمن كلاهما. إذ يعتبر الصياد أن التقليدي يشمل الموروثات العينية كالمباني والمواقع العمرانية وكذلك اللا-عينية. إلا أن الصياد ميز في دراسته (2014) بين ما يسميه التقليدي الحقيقي وهو الموروث عبر الأجيال والذي يتميز بأنه أصيل ويعكس ممارسات حياتية تقليدية (وهو الأقرب إلى ما نسميه هنا "التقليدي")، وبين التقليدي المفرط الذي ظهر نتيجة العمولة وتغير مفهوم الزمان والمكان وتطور وسائل التنقل. فهو يدل على الماضي الذي لم يحدث، أو على التقليدي المنفصل عن ثقافته ومكانه الذي أنتجه (وهو الأقرب إلى مفهوم التراث هنا) (ص. 6، 9). فكان تمييز الصياد بين كلا النوعين من جانبيين: الأول من حيث ارتباطهما بمفهوم الأصالة. فالحقيقي أصيل بينما المفرط فتنتفي عنه صفة الأصالة. فهو صورة الحقيقة لا الحقيقة ذاتها. أما الجانب الآخر فالنطاق الزمي، إذ ربط الصياد التقليدي بما تم توارثه من الماضي، بينما حدد التقليدي المفرط بالنطاق الزمي المعاصر.

في المقابل، فقد ميز رونستروم (Ronström) بين مفهومي التقليدي والتراث في ثنائية Tradition-Heritage. فعلى الرغم من اعتباره لكلا المفهومين على أنهما مفهومان عالميان ونمطان لإنتاج الغائب (الماضي) في الحاضر، إلا أنه يعتبرهما مفهومين متضادين من حيث نطاق عمل كلٍ منهما. فالتقليدي يعمل ضمن دائرة محلية ضيقة متعلقة على سكانها، بينما التراث فنطاقه يتسع ليصل إلى الدولة أو حتى العالم كما في التراث العالمي. فالتراث لا يعترف بتبعية التقليدي لسكانه المحليين، فهو مركزي في إنتاجه ويعتمد على الخبراء والمتخصصين. ويؤكد رونستروم على أن عملية تحول التقليدي نتيجة العمولة إلى "التراث" إنما يرتبط بالتغير في عملية إنتاج الذاكرة الجماعية وبممارسات القوة في المجتمع، فالتراث هو أحد طرق ممارسة القوة (2008: 9-10).

بالنظر في العديد من الدراسات المعنية بالتراث نجد أنه يكاد يكون هناك اتفاق في الخطاب الغربي المعاصر حول مفهوم التقليدي ولكن ليس كذلك بالنسبة لمفهوم التراث. إذ يربط العديد من الباحثين مثل بول أوليفر وإدوارد شيلز وبيفو توان (Paul Oliver, Edward Shils, Yi-Fu Tuan) مفهوم التقليدي بالماضي وانتقال عناصره من جيل لآخر. إن عنصر الانتقال عبر الزمن لما تم توارثه من الماضي لا يمكن اعتباره المحور الأساس في تحديد مفهوم التقليدي فهذا يتضمن شمول التقليدي لجميع ما تم توارثه. إذن السؤال هنا: هل كل موروث هو تقليدي؟ إن من أساسيات التقليدي، بحسب طرح هذا البحث، قبول مجتمعه الأساس (الماضي) له وتكرار ظهوره

وتستخدمه كأحد مصادر القوة التي تملكها. وهذا ما أكدت عليه بعض الدراسات النقدية من أن التراث هو عملية سياسية بالمقام الأول (Tunbridge & Ashworth، 1996، Smith، 2006، Harrison، 2009، Kaya، 2020). بذلك فقد أصبح التراث جزءاً من لعبة القوة السياسية، حيث يستخدم كأحد أدوات الحاكمية الذهنية لتوجيه أذهان الناس إلى أهميته ودوره في صياغة هويتهم الوطنية وبالتالي ضرورة الحفاظ عليه ورعايته.

إن مفهوم التراث المعاصر إنما هو مفهوم تم تأسيسه والترويج له من خلال ما يسمى بـ "خطاب التراث الرسمي" (Authorized Heritage Discourse)، وهو خطاب احترافي أوروبي المنشأ، بدأ بالظهور منذ القرن التاسع عشر ضمن دوائر المهنيين والجهات الرسمية المعنية بالتراث. وبحسب مضمون هذا الخطاب فإن التراث يُعنى بالعناصر العينية القديمة (tangible) ذات القيمة الجمالية والأهمية الخاصة، ووظيفة الخبراء والمختصين هي خدمة الماضي ورعايته، وتأمين الطرق اللازمة لحمايته والحفاظ على قيمته وإيصالها إلى مجتمع غير الخبراء (Smith، 2015). إن هذا الخطاب إنما يؤكد على دور الجهات الرسمية والخبراء كرعاة للتراث، ولكنه في المقابل يحدد مفهوم التراث بالعناصر العينية القديمة "ذات القيمة الجمالية والأهمية الخاصة".

ولكن بقراءة متمعنة لهذا الخطاب من منظور فوكودي، نجد أن هذا الخطاب إنما يشكل أحد أدوات السلطة والقوة. إذ يمكن النظر إلى التراث على أنه يتكون من طبقتين: أولاً، الطبقة العميقة (deep layer) والتي يتم فيها صناعة التراث من خلال عملية "تأريث" مستمرة، تحدث في الحاضر بالاستناد إلى الماضي الذي تنتقيه باستخدام أدوات القوة والسلطة. أما الفاعلون في هذه الطبقة فهم الدولة والمؤسسات المحلية والدولية المعنية. ويتم في هذه العملية إنتاج التراث (كاسم وليس فعل) والذي يصل إلى المجتمع في الطبقة الثانية منه، وهي الطبقة الظاهرة (manifested layer). ومن ممارسات القوة والسلطة في الطبقة العميقة استخدام معرفة المختصين وخبراتهم كشكل من أشكال السلطة لصناعة مضمون التراث والترويج له. إذ يقوم المختصون، انطلاقاً من سلطة معارفهم، بتشكيل (أو صناعة) التراث بالتركيز على بعض العناصر العينية والمواقع والأماكن ذات القيمة الجمالية في الغالب والتي يتم انتقاؤها كناقيل للهوية الوطنية. فالرسومات الجدارية في قُصير عمرة في الصحراء الأردنية مثلاً تتضمن رسومات تصويرية لا تنتهي إلى الثقافة الإسلامية، تمت استعارتها من الحضارات السابقة مثل البيزنطية والساسانية. إلا أنه ولأهمية هذه الرسومات وغيرها، فقد اتجه بعض الخبراء إلى توسعة نطاق تعريف الفن الإسلامي، حيث اعتبر أوليج جرابار (Oleg Grabar)، وهو من أهم الباحثين في الفن الإسلامي، أن الفن الإسلامي غير مرتبط بالدين بل هو حركة ثقافية، أما الفنانة وجدان علي فقد اعتبرت أن الفن الإسلامي يتضمن ما أنتجه الفنانون المسلمون وغير المسلمين، فلا تعارض بين الاستعارة من الحضارات الأخرى وبين مصطلح "الإسلامي" (Palumbo، 2017). بذلك فقد حدد الخبراء صفة التراث الفني الإسلامي بحسب تصوراتهم وبما يتوافق مع الأجندة السياسية في هذا المجال. وهكذا أصبحت تلك الرسومات مقبولة لدى المجتمع العالمي في غالبيته على أنها جزء من التراث الفني الإسلامي.

لقد عملت الدولة من خلال ربط التراث بمفهوم الهوية الوطنية واعتباره من أهم ركائزها على تحويل التراث في الغالب ومنه التراث العمراني الإسلامي إلى مفهوم عاطفي يستثير في نفوس متلقيه مشاعر الحنين إلى ماضي مثالي يدعو للاعتزاز، ما يدعم مفهوم الهوية الوطنية. إن التراث بهذا المفهوم إنما يشكل جزءاً من عملية سياسية تكون فيها الدولة ومؤسساتها فاعلاً رئيساً ووسيطاً بين الماضي والسكان الذي يكون متلقياً للتراث المنتج فقط. إنها عملية ممارسة للقوة. فالملباني "التراثية" لا أهمية لها بحد ذاتها، إلا أن إضافة البعد التراثي لها وربطها بمفهوم الهوية هو ما صنع رمزيتها ومعانيها وأضاف لها قيمتها وتميزها. ففي دراسة أجريت حول قُصير عمرة وما يحتويه من رسومات جدارية شملت السكان المحليين والزوار وطلاب كلية السياحة والتراث في إحدى الجامعات الأردنية وكذلك بعض الخبراء والآثاريين المتخصصين، تم التوصل إلى أن قُصير عمرة لا يُشكّل بالنسبة للسكان

مفهوم التقليدي كقطب مضاد في ثنائية التقليدي-الجدائنة (tradition-modernity)، حيث تم تصوير التقليدي كمفهوم رجعي، عاطفي، لا تقدمي مقابل الجدائنة التقدمية العقلانية. أما مفهوم التراث المعاصر فتنبس العديد من الدراسات ظهوره إلى حقبة السبعينات من القرن الماضي، وتحديداً مع إعلان وثيقة اليونسكو للحفاظ على التراث العالمي في العام 1972، ومن ثم وثيقة الحفاظ على التراث اللامادي في العام 2003 (Harvey، 2001، Smith، 2006). ويعزو الباحثون ظهور مفهوم التراث في تلك الفترة تحديداً لأسباب عديدة منها ظهوره كجزء من توجه ما بعد الجدائنة الذي دعا إلى التخلي عن المفاهيم الشمولية والاهتمام بالاختلافات الثقافية للمجتمعات، أو ما يعرف بالنقل الثقافية (cultural turn). وكذلك ظهوره كجزء من الاقتصاد السياسي الرأسمالي الذي يؤكد على مفهوم السياحة كأحد مصادر الربح المادي للدول، لذا ظهرت السياحة التراثية كرافد للدخل القومي (Schouten، مقتبس من Harvey، 2001). كما ربطت بعض الدراسات ظهوره بمفهوم الهوية الوطنية أو القومية والذي برز في فترة ما بعد الاستعمار، وارتباط ذلك بسياسات تأسيس الهوية (politics of identity) وعلاقتها بالتراث العمراني باعتباره ممثلاً مادياً للهوية الوطنية (Graham & Howard، 2008). بذلك فإن التراث اليوم إنما هو مفهوم أو بشكل أكثر دقة مُنتج معاصر لم يكن موجوداً عبر التاريخ ولكن اقتضت الظروف، على اختلاف أوجهها، إنتاجه وتأسيس المؤسسات المحلية والدولية لرعايته واستهلاكه.

لفهم كيفية إنتاج التراث بمفهومه المعاصر سيستخدم البحث مفهوم فوكو (Foucault) للحاكمية الذهنية (Governmentality)، وهو نهج لدراسة ممارسة السلطة، حيث يؤكد على سيطرة الدولة وإدارتها لسلوك الناس من خلال الوسائل الإيجابية (مثل المؤسسات، كالمدرسة والمستشفى والسجن) بدلاً من التركيز فقط على المفهوم التقليدي للسلطة ذات الطابع السيادي الهرمي القائم على العقد الاجتماعي والقانون، ويتحول المحكومين ضمن هذا المفهوم إلى عناصر مشاركة في إدارة أنفسهم بشكل طوعي. ويركز مفهوم الحاكمية الذهنية على تحليل علاقات السلطة والقوة كما تمارسها الدولة الحديثة والمؤسسات لزورها في أذهان أفراد المجتمع، وبالتالي قبولها بشكل طوعي لتتحول إلى جزء من الممارسات المقبولة في المجتمع، ما يعني خضوعهم لقوة الدولة.

مع سيادة مفهوم الدولة الحديثة، كجزء من مشروع الجدائنة، والتي تقوم على مفاهيم القوة والسلطة والعقد الاجتماعي، كان لزاماً على الدولة الحفاظ على ديمومتها وقوتها من خلال زيادة نطاق ممارستها للقوة والسلطة، أي من خلال زيادة مصادر وأدوات القوة التي تملكها. فكان أحد وسائل تحقيق ذلك هو ممارسة القوة ضمن المؤسسات الاجتماعية والرسمية لتتحول جميعها إلى مؤسسات سلطوية ذات تأثير في أذهان أفراد المجتمع وسلوكياتهم. فمع بروز التوجهات القومية والحركات النهضوية الإصلاحية في منتصف القرن الماضي في الدول التي كانت خاضعة للاستعمار، وبخاصة الدول العربية، وتبني مفهوم الدولة الوطنية (nation-state)، سعت الدولة إلى بناء هوية قومية تعكس حضارتها وقوتها وتستجيب من خلالها للمطالب الإصلاحية. وهنا وجدت الدولة في مفهوم التراث الوطني أداة لدعم قوتها وتحقيق أهدافها، وفي الوقت ذاته تلبية لرغبات القوميين والإصلاحيين ومطالبهم. لذا لجأت الدولة إلى اتخاذ التراث كمنطلق لبناء تلك الهوية، ومنه التراث العمراني. حيث اعتبرت الدولة التراث العمراني موروثاً وطنياً لا بد من حمايته والحفاظ عليه. إن الدولة هنا حولت مفهوم التراث إلى أحد أدوات تحقيق سياسات الهوية (identity politics)، حيث تتحول عناصر الهوية إلى رموز مهمة لا بد من الحفاظ عليها، وهكذا كان حال التراث. وانطلاقاً من دعوة Ruskin في القرن التاسع عشر بضرورة وضع المباني التاريخية تحت نظام وصاية رسمية (trusteeship) لرعايتها والحفاظ عليها (Burman، 1995)، قامت العديد من الدول، ومنها العربية، باستملاك الكثير من المباني والمواقع التاريخية القديمة التي لا مالك لها، أو المباني ذات القيمة التراثية والتي تقع ضمن الملكيات الخاصة، وحولتها من ملكيات خاصة تابعة للملكية إلى ملكيات عامة تابعة للدولة، أو وضعها تحت الوصاية وبالتالي يُمنع إجراء أية تغييرات عمرانية عليها. بذلك فقد حولت الدولة التراث العمراني من خلال عملية توطينه (heritage nationalization) إلى رأسمال ثقافي (cultural capital) تسيطر عليه

وقصر الأحيضر في العراق واللدان انضما إلى قائمة التراث العالمي في العام 2000.

7. التراث العمراني والحداثة

يربط بعض الباحثين ما بين التراث (وبشكل أدق التقليدي) والحداثة مثل جيدنز (Giddens، 1994) وهارفي (Harvey، 2001) وماكرون وآخرون (McCrone et al.، مقتبس من Harvey، 2001) بشكل تتسم من خلاله العلاقة بين التراث والحداثة كمتضادين، إذ يظهر التراث كتنقيض للحداثة في معظم خواصه. إن التراث بمفهومه المعاصر (وليس التقليدي بحسب هذا البحث) إنما هو مفهوم حدائي وليس تنقيض الحداثة كما تدعي تلك التوجهات. فعلى الرغم من أن التراث هو وليد مفهوم التقليدي الذي نظرت له الحداثة كتنقيضها، إلا أن مفهوم التراث ظهر كداعم لقوة الدولة الحديثة والتي وجدت أساساً لتحقيق مشروع الحداثة التقدمي العقلاني، فالتراث هو أحد مصادر قوة الدولة وأدواتها. ولكن كيف يكون التراث العمراني بذاته حدثاً؟

لقد ظهر مفهوم التراث العمراني واهتمامه بالمباني والمواقع التاريخية القديمة كمفهوم أوروبي المنشأ، كما الحداثة. فاعتمد في دراسته للمباني التاريخية على نفس منظور الحداثة للعمران وقراءتها للتاريخ من حيث تمجيد المنتج النهائي وما يتميز به من سمات التقدم والإبداع والتجديد. فنجد معظم كتب تاريخ العمران الغربي تركز على دراسة وتحليل المباني وبالذات الصرحية عبر التاريخ، كالكنائس والمعابد والقصور والمسارح. كما قسمت الحداثة العصور السابقة من خلال منظورها لمفهوم التاريخ إلى حقب تاريخية يتميز كلٍ منها بطراز عمراني خاص. فركزت في عرضها لعمارة العصر المسيحي مثلاً على مباني الكنائس، وبالمثل فقد ركزت في عرضها لتاريخ العمارة الإسلامية (بحسب ما أطلقه المستشرقون عليها) على عمارة المساجد بشكل خاص وبعض عمارة القصور (كقصر الحمراء). وكان التاريخ العمراني، بحسب منظور الحداثة، هو تاريخ للمباني الصرحية الهامة. وبإسقاط ذلك على عملية صناعة التراث المعاصر، يتجه التركيز نحو المباني الصرحية ذات القيمة المعمارية والتي تعكس إنجازات الأسلاف وتدعو إلى الاعتزاز. بذلك فقد اكتسب مفهوم التراث قالباً حدثياً في صياغته، حيث تعامل مع التقليدي والموروث كمخزن للمباني والعناصر، ليتم منه انتقاء ما يمنح الهوية رمزيتها الوطنية. وهكذا تم الخلط بين التقليدي والموروث في صناعة التراث، وانتقاء ما يتماشى منهما مع منظور الحداثة.

وحيث أن الحداثة تمجد المنتج النهائي بمعزل عن آليات إنتاجه تم تأسيس مفهوم التراث المعاصر بالتركيز على المباني دون آليات إنتاجها. وهنا تتجلى سلطة الدولة واستخدامها لمنهج الحاكمية الذهنية في تحديد مضمون التراث وتأطيره. فقد ابتعدت الدولة عن التعامل مع التقليدي ككل شامل (whole)، بل تم تفكيكه وتجزئته إلى عناصره (parts) وهي المنتج النهائي وآليات الإنتاج، ليتم التعامل مع الأول وعزل الأخير. فآليات الإنتاج في العديد من الحالات قد تنتهي إلى ما يمكن اعتباره سلبياً أو متنافراً مع ما تسعى الدولة إلى ترويجه. بذلك تم تجريد التقليدي من مضمونه كمنظومة حياة، ليصبح مجرد مُنتج مادي جميل، مُفرغ من مضامينه الماضية وصالح للاستهلاك المعاصر. فصناعة التراث تقرر ما يمكن أن ينضم إلى دائرة التراث وما يكون خارجها. ونظراً لتجاهل آليات الإنتاج (والتي نعتبرها من أهم ركائز العمران التقليدي كمنتج مجتمعي) وتمجيد المنتج النهائي، اتجهت عملية صناعة التراث إلى انتقاء مباني من الموروث اللاتقليدي، بمعنى أنها متفردة في آليات إنتاجها ولا تشكل تقليداً مجتمعياً، لتكون جزءاً من التراث الوطني.

8. الموروث والتراث العمراني الإسلامي: منظور ابن خلدوني

ظهر في الأونة الأخيرة اهتمام كبير من الدول العربية والإسلامية بالتراث الإسلامي، ومن ذلك تسابقها لرصد موروثاتها وتسجيلها في قائمة التراث العالمي. إذ يوجد اليوم 18 دولة عربية لها مواقع تراثية مسجلة في قائمة التراث العالمي لليونسكو (UNESCO website). إلا أن التراث العمراني الإسلامي برغم انتمائه إلى الإسلام كصفة ملازمة فإنه يندرج تحت خطاب

المحليين من البدو قيمةً بذاته، بل يكتسب قيمته من موقعه الذي يتوافر به المرعى والمياه كعامل أساس في حياة البدو المحليين. أما المثقفون من السكان المحليين وكذلك مجتمع الخبراء والأثاريين فيعتبرون قصير عمرة وما يحتويه من رسومات جزءاً هاماً من التراث الإسلامي، وبخاصة في ضوء تتابع الاكتشافات الأثرية حول ذلك. كما تراوحت آراء الطلاب بين من يرفض اعتبار تلك الرسومات إسلامية لتعارض مضمونها مع الإسلام كدين، وبين من ينظر لها من حيث قيمتها الفنية ويعتبرها، كما المتخصصين، من التراث الإسلامي الذي يجب حمايته والحفاظ عليه (Palumbo، 2017). بذلك نجد أن مفهوم التراث هو ما يصيغه الخبراء بحسب تصوراتهم، ليصبح هو المفهوم السائد. ومن ثم يتم الترويج له ليحظى بالقبول المجتمعي. ولكن كيف استطاعت الدولة رسم هذه الصورة الجميلة عن التراث ودفعت إلى الارتباط العاطفي به، بل والترويج له ودعم عملية الحفاظ عليه ورعايته؟ هنا لا بد من طرح التساؤل التالي: إذا ميزنا بين التراث بمفهومه المعاصر الملازم لمفهوم الهوية الوطنية وبين الموروث وهو جميع ما ورثناه من الأجيال السابقة، فهل كل موروث يشكل جزءاً من التراث؟ وكيف استطاعت الدولة تأسيس مفهوم التراث بما يتناسب مع مضمون الهوية الوطنية التي تنشأ، أو بمعنى آخر كيف يمكن صناعة التراث؟

إن عملية توطئ التراث لم تكن عملية موضوعية بحتة، فقد صاحبها عملية تأسيس للتراث الذي يشكل ناقلاً للهوية الوطنية. فلا يمكن للدولة قبول كل ما هو موروث ليكون رمزاً قومياً، بل لا بد من اتباع سياسة "انتقائية" لما يصلح لأن يكون تراثاً. فضلاً عن ضرورة كون الموروث ذو قيمة جمالية وأهمية خاصة، لا بد وأن يكون موروثاً يتناغم وصورة الهوية الوطنية. إذ تشكل بعض الموروثات ما يمكن تسميته بالموروث السليبي (negative heritage)، بحسب ريكو (Rico)، وهو الذي يتضمن ذاكرة غير محببة لقصص صراعات أو حروب (Rico، 2008)، أو المتنافر (dissonant) بعكس الموروث المتناغم (Consonant)، بحسب Ashworth and Tumbridge (1996). فالأهرامات في القاهرة مثلاً، كانت تشكل خلال التاريخ الإسلامي موروثاً سلبياً للمجتمع الإسلامي ارتبط بما ورد في القرآن الكريم من مشاهد سلبية للحكم الفرعوني. إلا أن هذا الموروث تحول في أذهان الناس، باستخدام سياسات الحاكمية الذهنية، إلى معلم ورمز حضاري لا بد من الحفاظ عليه، فهو يشكل حقبة حضارية مهمة في تاريخ مصر. وبالمثل، فبينما تعتبر الرسومات الموجودة في قُصير عمرة في الصحراء الأردنية من الفن الذي يرفضه الإسلام، أي من الفن غير المتناغم أو السليبي لاحتوائه على رسومات تصويرية، إلا أن هذا الفن كان من أهم أسباب انضمام قُصير عمرة إلى قائمة التراث العالمي في العام 1985 (Palumbo، 2017). وبهذا فقد استخدمت الدولة والمؤسسات الدولية آراء الخبراء كأداة من أدوات القوة لقلوبية هذا الموروث السليبي وتحويله إلى موروث مقبول، يشكل إنجازاً من إنجازات السلف ويعكس قوتهم وعظمتهم. ليصبح بذلك جزءاً من الهوية الوطنية المعاصرة. وهذا يؤكد صفة التغير في التراث، فطالما أن التراث منتج معاصر فهو متغير بحسب متطلبات العصر وأجندة السلطة ولعبة القوة.

كذلك قد يتضمن مفهوم سلبية الموروث بعداً آخر في عملية صناعة التراث. إذ قد يحمل الموروث صفة سلبية ولكن ليس لسكانه المحليين بل للدولة وسلطتها، كأن يتضمن مفاهيم سلطوية أو متعارضة مع سياسات الدولة الحديثة ومنظومة المجتمع المعاصر ما يتعارض مع عملية بناء الصورة المثالية للهوية الوطنية. لذا سعياً لانتقاء الموروث و/أو للتخلص من صفته السلبية، لا بد وأن يمر الموروث العمراني والثقافي خلال عملية صناعة التراث بعملية فترة معاصرة، تتم في الطبقة العميقة منه، لقلوبته وتشكيل التراث المنشود. إنها عملية "Heritageization" (Harvey، 2001) بمعنى "تأريث عمراني"، أو هي عملية صناعة التراث "Heritage industry" (Hewison، 1987). إن هذه العملية الانتقائية تتضمن إبراز ما يتوافق مع أهداف الدولة وتهميش ما هو غير ذلك؛ إنها عملية إعادة صياغة الماضي في أذهان الناس، على حساب حقيقة التاريخ. لذا وجدت الدولة في الموروث، أكثر منه في التقليدي، ما يتوافق وأهدافها في عملية صناعة التراث. فكان أن انتقت عناصر التراث من الموروث أكثر منه من التقليدي، كما في مدينة سامراء التي انضمت إلى قائمة التراث العالمي في العام 2007، ومدينة واسط

باب الاجتهاد وظهور ما يسمى بـ "السياسة الشرعية" منذ نهايات القرن الرابع وبدايات القرن الخامس الهجري. فقد منحت السياسة الشرعية 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 يتوافق مع أقوال الفقهاء. أي أن للحاكم الحق في استخدام السلطة التشريعية وهي سلطة تقديرية، بحسب ابن قيم الجوزية، في تصريف شؤون الدولة بحسب ما يقتضيه العدل والمصلحة، وبما لا يتعارض مع روح التشريع العام ومقاصده الأساسية (خلاف، 1987: 17). فقد ذكر ابن عقيل الحنبلي بأن "السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحى" (ابن قيم الجوزية، 2004: 927). إن هذه المنهجية في السياسة الشرعية منحت الحكام غطاءً شرعياً لقراراتهم، وإن لم تستند إلى نص أو قياس أو إجماع، ما أدى إلى استحداث منظومة حقوق (مكتسبة) مركزية تختلف عن التي وضعها الشرعية. فقد تركت السلطة في الملك الطبيعي بيد الحاكم وطبقته من الخاصة. بذلك تحولت الحقوق، والتي رسمتها الشرعية الإسلامية كآلية منظمة لعملية اتخاذ القرار، إلى قوة وسلطة، أو بحسب ابن تيمية "شوكة" و"ملك وسلطان" (كوناكاتا، 1994: 92). وهنا يقول ابن قيم الجوزية منتقداً من قال بهذه السياسة بأنهم "ضيعوا الحقوق، ... وجعلوا الشرعية قاصرة لا تقوم بمصالح العباد... فلما رأى ولاية الأمر ذلك وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشيء زائد على ما فيه هؤلاء من الشرعية فأحدثوا لهم قوانين سياسية ينتظم بها مصالح العالم؛ فتولد من تقصير أولئك في الشرعية وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياساتهم شرٌ طويل، وفسادٌ عريض، وتفاسدٌ الأمر، وتعذر استدراكه" (ابن قيم الجوزية، 2004: 927). إن هذه السياسة التي استحدثها ولاية الأمر هي ما أشار له ابن خلدون بالسياسة العقلية والتي ظهرت خلال نظام الملك الطبيعي. بذلك فقد انحرف الحكام في سياساتهم عما جاءت به الشرعية الإسلامية. ولكن كيف كان أثر ذلك على البيئة العمرانية؟

لقد أدى هذا التوسع في سلطات الحاكم إلى زيادة تدخل الدولة في عملية اتخاذ القرارات المتعلقة بإنتاج البيئة العمرانية مقابل تحجيم حقوق السكان ودورهم، فظهرت المباني الصرحية الباذخة والتي يربط ابن خلدون ظهورها بقوة الدولة حيث يقول "فالآثار كلها جارية على نسبة الأصل في القوة" (ابن خلدون، 2017: 170). كذلك يذكر ابن خلدون في عرضه لأطوار حياة الدولة، والتي يقسمها إلى خمسة أطوار، بأن الدولة في متوسط عمرها، أي في طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك، تتمتع بأوج قوتها فتقوم لذلك "بتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهيكل المرتفعة، ...، فيباهي بهم الدول المسالمة، ويرهب الدول المجاورة". وتستمر الدولة في البذخ والإسراف بالعمران إلى حين انهيارها (ص. 164). وهذه هي مرحلة الملك الطبيعي حيث يلجأ الحاكم إلى السياسة العقلية (اللا-دينية) في تقديم مصلحته وضمان استمرار قوته وسلطته على مصلحة الأمة. وقد أفرز هذا التوسع في سلطات الحاكم ما يمكن تسميته بالعمران السلطوي، وهو العمران المنتج من قبل أصحاب السلطة من حكام وأمرء، ولم يلتمز في إنتاجه بالبيات العمران الإسلامية، فظهرت المباني الصرحية كالفصور (قصر العاشق، القصر الهاروني، قصير عمرة) والمساجد والمدن التي ارتبطت بأسماء حكامها والتي أصبحت اليوم جزءاً من تراثنا العمراني. فالساكن ضمن نمط الملك 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 (البحام، 2020).

فها هو ذا الخليفة عبد الملك بن مروان، ضمن نمط الملك السياسي، يُشيد قبة الصخرة بناؤها الصرحي والذي يُعد سابقة في تاريخ العمران الإسلامي على غرار كنيسة القيامة (Islam and Al-Hamad، 2007)، ليتبعه الوليد بن عبد الملك، حيث بداية نمط الملك الطبيعي في العصر الأموي، في بنائه للمسجد الأموي في دمشق بشكل كثير التناق. ويقول ابن جبير في ذلك "فشرع في بنائه، وبلغت الغايات في التأنق فيه، وأنزلت جدره كلها بفصوص من الذهب المعروف بالفسيفساء، ... وكان مبلغ النفقة حسبما ذكره ابن المعلّى الأسدي ... مئة صندوق، في كل صندوق ثمانية وعشرون ألف دينار ومئتا ألف دينار. فكان مبلغ الجميع أحد عشر ألف دينار ومتني ألف

التراث الرسي، الأوروبي المنشأ، من حيث آلية صناعته وتأسيسه. كيف؟ يعرف هوج (Hoag) العمارة الإسلامية بأنها المباني التي أنتجها أتباع النبي محمد ﷺ في الفترة ما بين القرن السابع والثامن عشر أو التاسع عشر حيثما ازدهر دين الإسلام (1975)، بينما يعرفها جروب (Grube) بأنها العمارة التي تتميز بصفات خاصة تجعلها تختلف عن عمارة غير المسلمين وبالتالي يمكن وصفها بأنها "إسلامية" (1978). إن هذه التعريفات وغيرها، رغم الاختلافات الظاهرة بينها، إلا أنها جميعاً تشترك في كونها تنطلق من المنهجية الفكرية الشمولية للنظر إلى العمارة والعمران الإسلامي كما أسس لها المستشرقون منذ نهايات القرن التاسع عشر (للحام، 2004؛ 2020). وبحسب هذه التعريفات فإن نسبة "الإسلامية" إلى الموروث العمراني الذي ظهر عبر التاريخ الإسلامي يجعل كل الموروث "الإسلامي" صالحاً للتأريث، فهو إسلامي لظهوره في الحضارة الإسلامية، تاريخياً وجغرافياً. ولكن بالرغوى إلى ما تم ذكره أعلاه في التمييز بين الموروث والتقليدي والتراث، فهل كل ما أنتجه المسلمون قبل الحداثة يُعد عمراً إسلامياً؟ وهل وسم العمران بصفة "الإسلامي" هو شرط حتمي لجعل الموروث العمراني صالحاً للتأريث المعاصر ومؤسساً للهوية الوطنية؟

بدايةً لا بد من تعريف العمران الإسلامي بمعزل عن التعريف الاستشراقي المادي. فقد ظهر منذ الثمانينات من القرن الماضي توجهاً يحاول ربط العمران بالإسلام، ليس كدين فقط بل كمنظومة حياتية مجتمعية، حيث ينظر هذا التوجه إلى العمران الإسلامي بأنه العمران الذي أنتجه المسلمون عبر التاريخ الإسلامي باتباع آليات إنتاج العمران كما أتت بها الشرعية الإسلامية (والتي وضّحها أكبر في كتابه (1992)) (للحام، 2004). أي أن العمران الإسلامي "إسلامي" لارتباطه بالبيات إنتاج العمران "الإسلامية" وليس لأن منتجه مسلمون أو لأنه يمتلك بعض الخصائص المادية والبصرية التي أنتجت داخل الحضارة الإسلامية، تاريخياً وجغرافياً.

إن المتعمّن في التاريخ الإسلامي يجد أنه مرّ بمحطات عديدة لم تكن محط اعتراز، بل شكلت بؤراً سلبية في تاريخ العمران الإسلامي، وأن العديد من المباني والمدن "الإسلامية" (كما يُطلق عليها) والتي نفتخر بها اليوم (نتيجة تأريتها) إنما أنتجت بأفعال سلطوية خرجت فيها عن إطار الآليات العمرانية الإسلامية. فإذا أعدنا قراءة مثال مدينة سامراء، لابد من أن نساءل: 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؟ (الدرر السنية، 2020)، 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؟ (الطبري، 1987). فهل كلاهما عمران إسلامي رغم تناقض آليات إنتاجهما؟

لقد مرّ تاريخ العمران الإسلامي بمراحل مختلفة ارتبطت بنمط الحكم السياسي السائد فيها والتي صنّفها ابن خلدون في مقدمته إلى ثلاث مراحل هي: نظام خلافة، وملك سياسي، وملك طبيعي. فيحسب ابن خلدون، يتسم نظام الخلافة باتباع الشرعية الإسلامية في تصريف شؤون الحكم. إلا أن هذا النظام لم يستمر طويلاً، فقد اتجهت الدول الإسلامية منذ ما بعد عصر الخلافة الراشدة، أي منذ العصر الأموي، إلى تبني نظام الملك السياسي، حيث يتجه هذا النظام إلى دمج السياسات الدينية (الشرعية) مع الدنيوية العقلانية في تصريف الأمور، فهو بحسب تعريف ابن خلدون "حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار" (ابن خلدون، 2017: 178). ويتحول الملك السياسي في نهايته إلى ملك طبيعي تغلب فيه النزعة الدنيوية السلطوية للحاكم على الدينية، ما يكون سبباً في ذبول الدولة وانهيارها. ويعيد ابن خلدون بداية نظام الملك الطبيعي إلى عصر أبناء عبد الملك بن مروان في العصر الأموي، وعصر أبناء الرشيد في العصر العباسي (ص. 193-194). وقد تتابع ظهور دورة أنظمة الحكم تلك عبر التاريخ الإسلامي في معظم الدول الكلية كالأُموية والعباسية. وصاحب هذا التغيير في نمط الحكم تغييراً في آلية توزيع الحقوق وسلطة الدولة عما أتت به الشرعية الإسلامية.

ومما ساعد على توسعة سلطات الحاكم خلال نمط الملك الطبيعي قفل

لا-مجتمعيًا مقابل العمران الشعبي الذي أفرزه سكانه باتباع آليات الشريعة الإسلامية. أي أن العمران السلطوي يشكل موروثًا عمرانيًا، بينما يشكل الموروث العمراني الشعبي في غالبه ما يمكن تسميته بالعمران الإسلامي التقليدي. لذا سنقوم في هذا الجزء من البحث بقراءة عملية صناعة التراث من منظور سيميائي من جانبيين، الأول يعنى بعملية الانتقاء من التقليدي، أما الثاني فيعنى بالانتقاء من الموروث اللا-تقليدي.

يشكل المبنى الموروث في اللغة السيميائية علامة (sign) تضم في ثناياها عنصران هما الدال (signifier) والمدلول (signified). أما الدال فهو الصورة أو الكلمة الدالة على الشيء، وبينما المدلول فهو الفكرة وراء الشيء أو المعنى الضمني له. وللمدلول مستويات، المستوى الأول وهو المدلول المباشر (denotation) أو المعنى المباشر الذي يدل عليه المبنى كأن يكون مسجد أو مدرسة أو قصر، أما المستوى الثاني فالمدلول الضمني (connotation)، وهو المعنى غير المباشر للعنصر، كآليات إنتاج المبنى ورموزه ومعانيه المجتمعية غير الظاهرة. ويوجد كل مجتمع مدلولاته الخاصة به كرموز (codes) بحسب الإطار المجتمعي الذي تنشأ خلاله. فالمباني التقليدية الإسلامية لها مدلولات مباشرة تشير إلى الوظيفة المباشرة للمبنى ومدلولات ضمنية تشير إلى آليات إنتاج تلك المباني. إلا أنه في حالة الانتقاء من العمران التقليدي خلال عملية صناعة التراث فإن آليات إنتاج العمران الإسلامية تتعارض جذرياً مع مفاهيم الدولة الحديثة وقوامها. فالدولة الحديثة تقوم على أساس القوة والسلطة، بينما تقوم آليات العمران الإسلامية على مفهوم الحق الذي يمنح صاحبه القوة، بحسب منظومة حقوق لامركزية رسمتها الشريعة لسكان كلِّ بحسب موقعه من البيئة العمرانية، لذا لا يمكن للدولة وبعزز قوتها، تقبل العمران الإسلامي التقليدي بألياته اللامركزية واستثارة مشاعر الناس للحنين له. وعليه كان لزاماً على الدولة في المرحلة الثانية من عملية صناعة التراث، وهي مرحلة التشكيل، تفرغ المباني التقليدية والتي تشكل "العلامة" وتجريدها من مدلولاتها الضمنية التقليدية المتمثلة في آليات إنتاجها المجتمعية، والتي يمكن وصفها باللامتناغم أو السلبية من منظور الدولة، ليمت بعد ذلك تحميلها بشكل مقصود بمدلولات ضمنية رمزية جديدة كمباني تراثية ذات قيمة خاصة أو كمواقع تذكارية (sites of memory)، كما أطلق عليها نورا (Nora، 1989)، تتناسب مع مصالح الدولة وسعيها لتحقيق الهوية الوطنية. وبذلك ينتقل المبنى التراثي في مدلولاته الضمنية، بحسب بارثس (Barthes)، من المستوى الثاني في حالته كموروث تقليدي إلى مستوى آخر ذو مضمون رمزي جديد كتراث وطني، فهو بذلك ليس إلا تراثاً من صناعة الحاضر. إنها عملية إعادة تشكيل للمحتوى، ليتحول بذلك المبنى "التراثي" إلى رمز للهوية والتراث الوطني. فأصبح المهم في المبنى التراثي هو حجارتة وعمرانه وليس مضمونه ومدلولاته التاريخية.

أما صناعة التراث بالانتقاء من الموروث العمراني اللا-تقليدي فيرتبط بموضوع الهوية الوطنية وما تتضمنه من رموز ومدلولات. فلتحقيق الهوية التراثية، وفي ضوء المرجعية الحدائية في تمجيد المنتج النهائي، وبإسقاط التعريف الاستشراقي المادي للعمارة الإسلامية، لجأت عملية صناعة التراث إلى الانتقاء من الموروث ما يشكل عمراناً "يستحق" أن يمثل الهوية، فكانت المباني الصرحية (السلطوية) بما تتمتع به من تميز وإتقان معماري في الغالب أفضل تمثيلاً من الأحياء السكنية (من المستوى الشعبي) في ذلك. أي أن الموروث العمراني اللا-تقليدي كان المرجع الأكبر في عملية الانتقاء وليس التقليدي، فتم تأريته وتصديره للناس بمعزل عن آليات إنتاجه السلطوية. وهنا تم التعامل مع الموروث كصورة وليس كعلامة شاملة. إذ تم في مرحلة تشكيل التراث تفرغ تلك الموروثات من مدلولاتها الضمنية كمباني سلطوية لا-إسلامية في آليات إنتاجها، وتضمينها بمدلولات ضمنية جديدة مرتبطة بمفهوم القوة والغلبة. وهنا تم إضافة مستوى جديد لمدلولات المبنى مرتبطة بالقوة والتفوق الحضاري. فقد تم تفسير العديد من المباني السلطوية الصرحية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي على أنها تمثل رمزا لعظمة الحضارة الإسلامية وتفوقها على الحضارات الأخرى، ما يتناسب مع مفهوم القوة في الدولة الحديثة وسبل تعزيزها من خلال العمران. فقبعة الصخرة بنيت بحسب العديد من الدراسات لتضاهي العمارة البيزنطية الصرحية آنذاك (Islam and Al-Hamad، 2007: 113)، والمسجد الأموي

دينار" (ابن جبير، 1988: 235). أما الخليفة المعتصم، وهو بداية نظام الملك الطليبي في العصر العباسي، فقد تمكن بسلطاته الواسعة من إنشاء مدينة سامراء بتخطيطٍ وعمرانٍ غير مسبوقين.

ومن الأمثلة الهامة على توسعة سلطة الحاكم أو الوالي في إنتاج العمران وانحرافها عن الآليات الإسلامية مدينة واسط التي أنشأها الوالي الحجاج الثقفي في العراق في العام 83هـ، فكانت نتاج قرار سلطوي مركزي لم يكن للسكان أي دور فيه. فقد بُنيت واسط كمدينة مُسبقة التخطيط من أموال خراج العراق، وتم تحديد معالمها الأساسية من أسواق متخصصة وشوارع وأماكن سكنية، فما كان على السكان ممن اختارهم الحجاج أو سمح لهم بسكنى المدينة سوى بناء دورهم في الإقطاعات التي حُدّدت لهم (الموسوي، 1982: ناجي، 1986). أي أن الوالي هنا كانت لديه السلطة (وليس الحق الشرعي) للتصرف بأموال المسلمين في بيت المال لتحقيق مصالح سلطوية. وتتجلى سلطوية الحاكم وتدخله في العمران بأعلى صورها في 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 بروعة عمرانها وعظمة بناؤها. إلا أن مدينة الرملة لم تكن مقبولة لدى السكان الذين كانوا يقطنون مدينة اللد فامتنعوا عن الانتقال إليها، فما كان من سليمان بن عبد الملك إلا أن أجبرهم على ذلك، فهدم منازلهم في اللد وعاقب من امتنع عن الانتقال ومنع عنهم الميرة حتى انتقلوا وخربت اللد (جودة، 1986: 198). ويصف المقدسي المسجد الجامع في مدينة الرملة قائلاً "وجامع القصبية في الاسواق أبهى وأرشق من جامع دمشق، يسمى الأبيض ليس في الإسلام أكبر من محرابه، ولا يعد منبر بيت المقدس أحسن من منبره، وله منارة بهية" (منقول من جودة، 1986: 206). بذلك فإن مدينة الرملة لا تُعد بحسب هذا البحث عمراناً تقليدياً إذ لم يُتجَّح بقبول مجتمعي، ولم يُتم باتباع آليات العمران الإسلامية، بل هو عمراناً سلطوياً لا-تقليدياً. وبالمثل، فقد بنيت مدينة الكرخ والرفافة وسامراء والمتوكية وغيرها في العصر العباسي بقرارات سلطوية مركزية، وبمنظومة حقوق خرجت عما أتت به الشريعة الإسلامية. وتُعد مدينة المتوكية أو الجعفرية (245هـ/859م)، كما سامراء، مدينة ملكية تعكس مركزية القرار وسلطويته. فهي مدينة مسبقة التخطيط وما كان للسكان دور في إنتاجها سوى بناء داره الخاصة في الأرض المقطعة له. فقد ذكر المتوك بعد اكتمال بناء مدينته الجعفرية "الآن علمت أي ملك إذ بنيت لنفسي مدينة سكنتها" (الموسوي، 1982: 150). كذلك فقد عكست سامراء والجعفرية الهيكلية المجتمعية السلطوية، حيث خصص الحاكم لنفسه منطقة خاصة به، بها قصوره ودواوين الدولة معزولة عن باقي المدينة، ولجندته وخاصته كذلك منطقتهم المعزولة عن مناطق العامة (اليقوي، 1976). إن في بناء تلك المدن خروج واضح على آليات إنتاج العمران الإسلامية لذا فإنها لا تعد، بحسب تعريفنا أعلاه، عمراناً إسلامياً تقليدياً ولكنها موروثاً عمرانياً من العصور الإسلامية. إذن لماذا تعتبره الحكومات والمؤسسات الرسمية تراثاً وطنياً وعالمياً (كما في حالة سامراء وواسط مثلاً)؟ كيف يمكن لعمران رُفض من قبل مجتمعه في الماضي أن يصبح جزءاً من تراثنا وناقلاً لهويتنا الوطنية؟ وكيف يمكن لعمران خرج عن آليات الشريعة الإسلامية أن يصبح تراثاً إسلامياً، يحمل صفة الإسلامية التي ابتعد عنها في إنتاجه؟ للإجابة على ذلك، سيتم قراءة عملية صناعة التراث العمراني الإسلامي من منظور سيميائي.

8.1. تأريث الموروث: قراءة سيميائية:

تمر عملية صناعة التراث العمراني الإسلامي أو "تأريث" الموروث بثلاث مراحل أساسية هي الانتقاء، والتشكيل، والتطبيق. أما أهم التساؤلات التي تبرز في هذه العملية فهي: هل يمكن لكل العمران الموروث من التاريخ الإسلامي أن يشكل رمزا لهويتنا الحضارية التي نريدها لأمعة وبراقة، أم أنه ليس كل موروثٍ يمكنه أن يكون تراثاً إسلامياً؟ وهل يمكننا صناعة مشهد التراث العمراني الإسلامي من خلال انتقاء ما نحكم عليه اليوم بالاعتزاز لضمه إلى مشهد التراث وليخدم صورة الهوية كما نريدها؟ إن صناعة التراث العمراني الإسلامي "المعاصر" تخطت في مرجعيتها بين التقليدي والموروث بما يتناسب مع أهداف تأسيس الهوية الوطنية. فمع زيادة الثروة ومظاهر الترف لدى الحكام في التاريخ الإسلامي، أفرز نظام الملك الطليبي عمراناً سلطوياً

إن التراث ليس منتجاً ينتهي إلى الماضي ونعمل على حمايته واستمراره في الحاضر، بل هو عملية رأسمالية معاصرة. إنه صناعة مُسيّسة تسعى لتحقيق مصالح الدولة والرأسمالية بغطاء ثقافي مجتمعي. إنه أداة قوة وسلعة رأسمالية. إنه باختصار جزء من لعبة القوة المحفوفة بالخطر على أصالة الماضي وحقيقة التاريخ. وما ممارسات الحفاظ على التراث إلا تخليداً لصورة الماضي وليس حقيقته ليتحول الماضي إلى صورة زائفة (simulacrum) يمثلها التراث في ذاكرة الحاضر الجماعية.

نبذة عن المؤلفة

د. عبير اللحام

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

أستاذة جامعية وناقدة معمارية. تعمل حالياً أستاذ مشارك في قسم التصميم الداخلي للطالبات في كلية التصاميم، جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل، السعودية. تتناول أبحاث د. اللحام نقد العمران الرأسمالي المعاصر ومركزاته وتحليل جذور ما يمر به من أزمات حضرية. كما لها قراءات مفاهيمية حول التراث والعمران الإسلامي. ولها بحوث في الطروحات المثالية في المجال الحضري والتجمعات السكنية، وفي الفراغات العامة والمدن الذكية، وكذلك في الاستشراق والمدن الإسلامية. شاركت في العديد من الندوات والمؤتمرات المحلية والعالمية، ولها عدة مقالات منشورة في كتب ومجلات علمية محكمة باللغتين العربية والإنجليزية. رقم الأوركيد (Orcid):
0000-0002-7746-4669

المراجع

- ابن جبير، أبو الحسين محمد. تحقيق: دار صادر. (1988). *رحلة ابن جبير*. بيروت: دار صادر.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. تحقيق: الجويدي، درويش. (2017). *مقدمة ابن خلدون*. بيروت: المكتبة العصرية.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين بن أبي بكر. تحقيق: إبراهيم، محمد عبد السلام. (2004). *إعلام الموقعين عن رب العالمين*. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- أكبر، جميل. (1992). *عمارة الأرض في الإسلام*. جدة، السعودية: مؤسسة علوم القرآن.
- جودة، صادق أحمد. (1986). *مدينة الرملة*. بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
- خلاف، عبد الوهاب. (1987). *السياسة الشرعية*. الطبعة الثالثة. بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
- كوناكاتا، حسن. (1994). *النظرية السياسية عند ابن تيمية*. الدمام، السعودية: دار الإخلاء للنشر والتوزيع.
- الدرر السنوية. (2020). *الدرر السنوية*. متوفر بموقع: <https://dor.net/hadith/sharh/71624>. (تاريخ الاسترجاع: 2020/10/06).
- الطبري، محمد بن جرير. تحقيق: مؤسسة عز الدين. (1987). *تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك*. بيروت، لبنان: مؤسسة عز الدين.
- اللحام، عبير. (2004). *الاستشراق في قراءات المدينة العربية الإسلامية*. مجلة جامعة الملك سعود للعمارة والتخطيط، 16(1)، 95-174.
- اللحام، عبير. (2020). *أسلمة العمران الإسلامي: قراءة خلدونية لإشكالية المصطلح*. *المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل: فرع العلوم الإنسانية والإدارية*. 21(2)، 144-152. doi.org/10.37575/h/his/2164
- مدني، صلاح. (1976). *تاريخ الدولة العباسية سياسياً وحضارياً (132-656هـ/750-1258م)*. الرباط، المغرب: دار المعارف.
- الموسوي، مصطفى. (1982). *العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الإسلامية*. بغداد، العراق: وزارة الثقافة والإعلام.
- ناجي، عبد الجبار. (1986). *دراسات في المدن العربية الإسلامية*. العراق: جامعة البصرة.
- اليقوي، أبو العباس. تحقيق: دار صادر. (1976). *تاريخ اليقوي*. جزئين.

في دمشق شُيّد كتعبير عن قوة الدولة الأموية وعظمة عمرائها (Bulut، د.ت). وقصر الحمراء يرمز لقوة الحكام المسلمين آنذاك بما امتلأت به جدرانها من كتابات يمكن قراءتها اليوم على أنها جزء من سياسات تأسيس الهوية (Maverickbird، 2019). وهذا ما أشار له ابن خلدون بقوله "أن الآثار إنما تحدث عن القوة التي بها كانت أولاً وعلى قدرها يكون الأثر. فمن ذلك مباني الدولة وهياكلها العظيمة. فإنما تكون على نسبة قوة الدولة في أصلها"، ويستشهد في ذلك ببلاد الوليد بدمشق وجامع بني أمية بقرطبة، ويقول "فيها هي بهم الدول المسالمة، ويرهب الدول المحاربة" (ص. 164-165).

أي أن عملية صناعة التراث، وإن ابتدأت من الموروث التقليدي أو اللا-تقليدي، إلا أنها انتهت بتصنيع علامة جديدة (sign) تمثل التراث. فعلى الرغم من احتفاظها بالبدل أو صورة الشيء، إلا أن الصورة أصبحت الأكثر أهمية في تركيبها الشيء والذي بات يحمل مدلولات جديدة، ما يجعل التركيبة النهائية للعلامة جديدة، ذات معاني ورموز تختلف عن العلامة الأصلية التي اقتبست منها. ويطلق بارثس (Barthes) على هذه العملية بلغة سيميائية myth أو أسطورة، حيث تتحول الصورة برميتها الجديدة إلى علامة بمضمون جديد يختلف عن حقيقته الأصلية التي ابتدأ منها، ما يدعم بنى القوة التي تعمل على تحقيقه ونشره في المجتمع.

أما المرحلة الأخيرة من عملية التآريث فتتضمن تطبيع (normalization) صورة الماضي تلك في أذهان الناس باستخدام سياسات الحاكمية الذهنية لتصبح هي الصورة السائدة لديهم للماضي بما تحمله من عراقية وتميز (لا-مجتمعي) يدعو للتفاخر والاعتزاز. وتنطوي مرحلة تطبيع التراث على عملية إعادة تشكيل ذاكرة الناس باستخدام آلية التذكر والنسيان. إذ تتضمن عملية تحويل التقليدي أو الموروث إلى تراث عملية تجهيل أو نسيان (forgetting)، كما يطلق عليها هاريسون (Harrison، 2009) وماكدويل (McDowell، 2008)، لجانب هام منه وهو المضمون أو آليات الإنتاج الإسلامية المرتبطة بالمبنى "المؤثر"، ليتم تذكره (remembering) بما يتناسب مع مصالح الدولة وأهدافها كتراث عمراني إسلامي ذو مضامين جديدة مُسقط من الأعلى. فقبة الصخرة اليوم تعد من أهم المباني التراثية سواء على مستوى دراسات التراث الإسلامي أو العمارة الإسلامية، وكذلك الوضع بالنسبة للمدن الإسلامية "الملكية" كسامراء والموصلية وغيرها. ليتم بعد ذلك استهلاكها كتراث عمراني إسلامي يشكل رمزاً للهوية الوطنية. ولكن أين ذلك من العمران الإسلامي؟ إنه عمراناً "مؤثراً"، بمضمون مزيف يدعي نسبته إلى "الإسلامية".

هكذا فإن التراث هو صناعة معاصرة لصورة غير حقيقية عن الماضي، أو للماضي الذي لم يوجد، أو هو (Simularca) بتعبير بودريلارد (Baudrillard). إنه عملية "نزع التقليدية" أو de-traditionalization (Urry، 1996)، فهو فصل للموروث عن ماضيه وتاريخه الحقيقي، فالتقليدي بذلك يتمتع بالأصالة إلى أن يتم تأريثه، لتنتفي عنه صفة الأصالة. وقد أبدى بعض الباحثين مثل هويسون (Hewison، 1987) تخوفهم من ذلك، واعتبروا أن التراث المعاصر إنما يشكل تهديداً للتاريخ وتشويهاً لأصالته، إذ يقوم بإعادة تشكيل التاريخ والماضي في أذهان الناس بشكل غير حقيقي. فهو يعيد تشكيل الذاكرة الجماعية بشكل زائف وغير أصيل. إنه تزيف الماضي؛ إنه زيف التراث.

9. الخلاصة

إذا كان النظام المجتمعي الذي نعيشه اليوم بمبادئه وآلياته الرأسمالية تتعارض قالياً ومضموناً مع جوهر العمران الإسلامي التقليدي، فلماذا تسعى الحكومات إلى الحفاظ على العمران الإسلامي ورعايته كتراث؟ ولماذا تُدرك الناس به وتستثير في نفوسهم عواطف الحنين إليه رغم صعوبة قبولها بإحيائه؟

إن التراث العمراني، كما أظهر هذا البحث، ليس هو العمران التقليدي. فبينما الأخير هو موروث مجتمعي تراكمي أنتج في الماضي من قبل المجتمع باتباع آليات الشريعة الإسلامية والأعراف المقبولة مجتمعياً، فإن الأول هو فعل معاصر أساسه تأريث الموروث والذي قد يشكل التقليدي جزءاً منه.

- Howard (eds.) *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. London, UK: Routledge.
- Naji, A. (1986). *Dirasat fi Al mudun Al Arabiya Al Islamiya* 'Studies in Arab Islamic Cities'. Basra, Iraq: Basra University. [in Arabic].
- Nora, P. (1989). Between memory and history. *Representations*, 26(2), 7–24.
- Palumbo, G. (2017). Images of piety or power? Conserving the Umayyad royal narrative in Qusayr 'Amra. In: T. Rico (ed.) *The Making of Islamic Heritage: Muslim Pasts and Heritage Presents*. US: Palgrave Macmillan.
- Rico, T. (2008). Negative heritage: The place of conflict in world heritage. *Conservation and Management of Archaeological Sites*, 10(4), 344–52.
- Ronström, O. (2008). A different land: heritage production in the Island of Gotland. *Shima: The International Journal of Research into Island Cultures*, 2(2), 1–18.
- AlSaiyyad, N. (2001). *Consuming Tradition, Manufacturing Heritage: Global Norms and Urban Forms in the Age of Tourism*. London, UK: Routledge.
- AlSaiyyad, N. (ed.) (2014). *The Real, the Hyper, and the Virtual Traditions in the Built Environment*. Oxford, UK: Routledge.
- Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. London, UK: Routledge.
- Smith, L. (2015). Intangible heritage: A challenge to the authorized heritage discourse? *Revista d'Etnologia de Catalunya*, n/a(40), 133–42.
- Tunbridge, J. and Ashworth, G. (1996). *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*. Chichester, UK: Wiley.
- Urry, J. (1996). How societies remember the past. In: S. Macdonald and G. Fyfe (eds.) *Theorising Museums*. Oxford, UK: Blackwell.
- Waterton, E. and Watson, S. (2015). Heritage as a focus of research: Past, present and new directions. In: E. Waterton, E. and S. Watson (eds.) *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*. London, UK: Palgrave Macmillan.
- بيروت، لبنان: دار صادر.
- Akbar, J. (1992). *Amarat Al'ard fi Al'Islam* 'Architecture in Islam'. Jeddah, Saudi Arabia: 'Ulum Al-Quran Institution. [in Arabic].
- Al-Tabari, M. Edited by: Mouassasat Izz Eddin. (1987). *Tarikh Al-Tabari: Tarikh Alummam wa Almuluk* 'The History of Al-Tabari: The History of Nations and Kings'. Beirut, Lebanon: Mouassasat Izz Eddin. [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].
- Allahham, A. (2020). Aslamat al'umran al'Islami: qira'a Khaldouniya li ishkaliyat almustalah 'The islamization of Islamic architecture: Ibn Khaldounian-based problematization of the discourse'. *The Scientific Journal of King Faisal University: Humanities and Management Sciences*, 21(2), 144–52. doi.org/10.37575/h/his/2164. [in Arabic].
- Al-Mousawi, M. (1982). *Alawamel Altarikhiyyah li Nash'at wa Tatawur Al mudun Al Arabiya Al Islamiyya* 'The Historical Factors of the Emergence and Development of Arab Islamic Cities'. Baghdad, Iraq: Ministry of Culture and Media. [in Arabic].
- Al-Ya'qoubi, A. A. Edited by: Dar Sader. (1976). *Tarikh Al-Ya'qoubi* 'The History of Al-Ya'qoubi'. Beirut, Lebanon: Dar Sader. [in Arabic].
- Bulut, F. (n/a). *The Visual Representation of Authority in Islamic Art and Architecture*. Available at: https://www.academia.edu/4397483/The_Visual_Representation_of_Authority_in_Islamic_Art_and_Architecture (accessed on: 04/06/2020).
- Burman, P. (1995). *A Question of Ethics*. Available at: https://www.buildingconservation.com/articles/ethics/conservation_ethics.htm (accessed on: 21/05/2020).
- Giddens, A. (1994). Living in a post-traditional society. In: A. Giddens (ed.) *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. California, US: Stanford University Press.
- Graham, B. and Howard, P. (eds.) (2008). *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. London, UK: Routledge.
- 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.
- Harrison, R. (2009). *Understanding the Politics of Heritage*. Manchester, UK: Manchester University Press.
- Harvey, D. (2001). Heritage pasts and heritage presents: temporality, meaning, and the scope of Heritage Studies. *International Journal of Heritage Studies*, 7(4), 319–38.
- Hewison, R. (1987). *The Heritage Industry: Britain in a Climate of Decline*. London: Methuen.
- Hoag, J. (1975). *Islamic Architecture*. Milan, Italy: Electa.
- Ibn Jubair, A.M. Edited by: Dar Sader. (1988). *Rihlat Ibn Jubair* 'The Journey of Ibn Jubair'. Beirut, Lebanon: Dar Sader. [in Arabic].
- Ibn Khaldoun, A. Edited by: Aljuwaidi, D. (2017). *Muqadimat Ibn Khaldoun* 'The Introduction of Ibn Khaldoun'. Beirut, Lebanon: Almaktaba Al'asriyah. [in Arabic].
- Ibn Qayyim Aljawiyya, S. (2004). *I'lam Almuwaqqi' in 'an Rabb Al'Alamin* 'On Taqlid'. Beirut, Lebanon: Dar Alkutub Al'Ilmiyya. [in Arabic].
- Islam, M. and Al-Hamad, Z. (2007). The dome of the rock: Origin of its octagonal plan. *Palestine Explorations Quarterly*, 139(2), 109–28.
- Jouda, S. (1986). *Madinat Arramla* 'Arramla City'. Beirut, Lebanon: Mouassasat Arrisalah. [in Arabic].
- Kaya, A. (2020). *Populism and Heritage in Europe*. London, UK: Routledge.
- Khlaif, K. (1987). *Alsiyash Alshar'iyya* 'The Legal Politics'. 3rd edition. Beirut, Lebanon: Mouassasat Arrisalah. [in Arabic].
- Konakata, H. (1994). *Alnathariyya Alsiyasiyya ind Ibn Taymiyya* 'The Political Theory of Ibn Taymiyya'. Dammam, Saudi Arabia: Dar Alikhla' publisher. [in Arabic].
- Lowenthal, D. (1985, 2015). *The Past is a Foreign Country*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Madani, S. (1976). *Tarikh Aldawla Al'abasiyya Siyasian wa Hadariyan (132-656 H, 750-1258 AD)* 'The History of the Abbasid State Politically and Culturally (132-656 H, 750-1258 AD)'. Arrabat, Morocco: Dar Alma'aref. [in Arabic].
- Maverickbird, J. (2019). *Secrets of the Nasrid Palaces, the Last Paradise of the Andalusian Moors*. Available at: <http://www.maverickbird.com/outside-india/europe/spain/secret-messages-of-nasrid-palaces-the-last-paradise-of-the-andalusian-moors/> (Published on 02/05/2019, accessed on 04/06/2020).
- McDowell, S. (2008). Heritage, memory, and identity. In: B. Graham and P.