قراءات

قراءة معرفية في كتاب:

المدينة العربية الإسلامية:
أثر التشريع في تكوين البيئة العمرانية

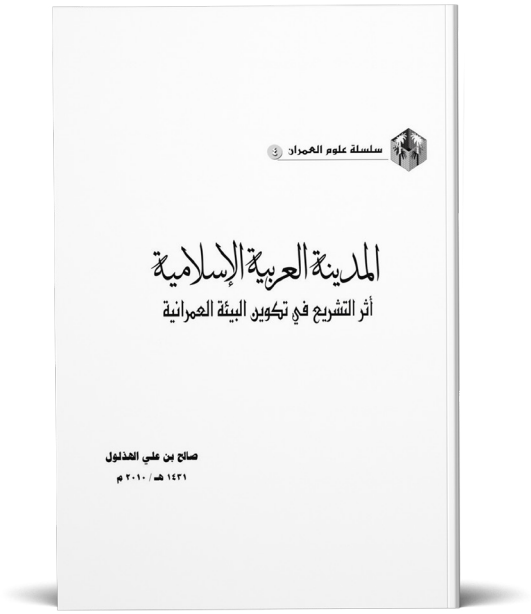
د. صالح الهذلول

إعداد:
أ. إسماعيل العبودي

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

جميع الحقوق محفوظة ٢٠٢٠
All rights reserved © 2020

قراءة معرفية في كتاب:



المدينة العربية الإسلامية:
أثر التشريع في تكوين البيئة العمرانية(*)

د. صالح الهذلول (**)

إعداد:
أ. إسماعيل العبودي (***)

(*) صالح الهذلول، المدينة العربية الإسلامية: أثر التشريع في تكوين البيئة العمرانية، الجمعية السعودية لعلوم العمران، الرياض، 1431.

(**) الدكتور صالح الهذلول كان أستاذًا ورئيسًا لقسم العمارة في جامعة الملك سعود، ثم وكيلًا لوزارة الشؤون البلدية والقروية لتخطيط المدن لمدة عشرين سنة، والآن هو أستاذ للعمارة في جامعة الملك سعود.

(***) أكاديمي سعودي، بكالوريوس شريعة-جامعة القصيم، ماجستير ودكتوراه قانون-الجامعية الإسلامية العالمية في ماليزيا ismailalaboudi@gmail.com

📖 الفهرس:

الفهرس.....٣

1. المقدِّمة.....٤

2. المدينة الإسلامية.....٥

3. المنهج ٦

4. العمارة التقليدية.....٦

5. البيئة العمرانية المعاصرة في المملكة العربية السعودية

.....١٤

الخاتمة ٢٠

1. المقدِّمة:

مع تطوُّر العلوم الاجتماعية والإنسانية، بل وحتى الطبيعية، جعل الغرب ينظر لقضايا الإسلام والمسلمين بطرقٍ منهجية معينة لم يعهدها المسلمون، وهو ما أصاب المسلمين ببعض الاضطراب المنهجي في تناول مجتمعاتهم. وهذا مِن دواعي قراءة هذا الكتاب الذي تجاوز كثيرًا العقبات المعرفية في صياغة أفكاره، حيث تميَّز الكتاب كثيرًا في طرحه ومنهجيته المعرفية عن بقية الأطروحات، كما تميَّز بشكلٍ عامٍّ عن الطرح الفكري والعلمي العربي المعاصر في تعامله الفريد بين الحاضر والماضي، وحاول أن يوائم بينهما بطريقة منهجية، واستفاد في ذلك من فلسفة العلوم. وجاء تميُّزه عن بقية الدراسات التي تناولت المدن الإسلامية في تركيزه على الجانب الشرعي في تنظيم المدن الإسلامية، وهو ما أصبح تيارًا فيما بعد[1]، حيث راجَع الأنظمة والقوانين المنظِّمة للعمارة في المملكة العربية السعودية، في ضوء ما درس من عناصر العمارة الإسلامية، ومن تحديدٍ لقِيَمها الحاكمة؛ ولذلك فإن هذا الكتب يتميَّز بميزاتٍ كثيرة، وهو ما يستدعي القراءة لتجربة المؤلِّف المعرفية.

إن الكتاب عبارة عن رسالة دكتوراه أنجزها المؤلِّف الدكتور صالح بن علي الهذلول في بداية الثمانينيات الميلادية في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، إلَّا أن الكتاب لم يأخذ حقَّه من الاهتمام والمراجعة، وقام مؤلِّفه بترجمته وطباعته في منتصف التسعينيات، وطُبِع طبعة أخرى في عام ٢٠١٠.

يتكوَّن الكتاب من جزأين: **الأول**: عن العمارة التقليدية، **والثاني**: عن العمارة المعاصرة في المملكة العربية السعودية. وقد قسمت هذه المراجعة إلى خمسة أجزاء: **الأول**: مقدِّمة عن دراسات المدينة الإسلامية. **والثاني**: المنهج، ويتطرَّق إلى منهج المؤلِّف في نقاشه لموضوع بحثه. **والثالث**: العمارة التقليدية. **والرابع**: العمارة الحديثة في المملكة العربية السعودية. **والخامس**: الخاتمة.

---

(١) مثل: بسيم حكيم، المدن العربية الإسلامية مبادى البناء والتخطيط، ترجمة: خالد عزب، محمد حجازي، القاهرة، دار أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، ٢٠١٥. جميل أكبر، عمارة الأرض في الإسلام: مقارنة الشريعة بأنظمة العمران الوضعية، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨. مصطفى حموش، المدينة والسلطة: نموذج الجزائر في العهد العثماني، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٩.

📖 2. المدينة الإسلامية:

إن دراسة المدن الإسلامية مجالٌ خصبٌ للبحث، وقد تميَّز فيه الغربيون، وهناك مدرستان من الناحية الزمنية: واحدة قديمة، ومصادرها الكتب التاريخية، ويمثِّل هذه المدرسة هشام جعيط[٢] في دراسته لمدينة الكوفة، وصالح العلي[٣] في دراسته للبصرة. أما المدرسة الأخرى فتعتبر معاصرةً نسبيًّا، وتركِّز كثيرًا على القرن الثامن عشر، وقد اعتمدت هذه المدرسة في دراستها على شكل المدينة وهياكلها كما هي في الوقت الحاضر، أو إلى زمنٍ قريب، معتمدةً على الوثائق العثمانية، وسجلَّات القضاء. وينتمي مؤلِّف هذا الكتاب إلى هذه المدرسة.

وهناك مدرستان من ناحية المنهج: فمدرسةٌ درست المدينة الإسلامية من الناحية الاجتماعية التاريخية، مثل دراسة إبراهام ماركوس[٤] في دراسته عن حلب. وهناك مدرسة أخرى تدرسه من الناحية الهندسية (شكل المدينة وهيكلها)، ويمثِّلها مؤلِّف هذا الكتاب. وهناك نقاش وجدل عن مسألة هل يوجد «مدينة إسلامية»؟ فضلًا عن الاتهامات للمدينة الإسلامية بأنها عشوائية[٥].

وتقدِّم دراسة المدينة الإسلامية تجربةً متميِّزةً أقربَ للموضوعية في دراسة المجتمع الإسلامي، ويأتي هذا المنهج بديلًا عن المعضلة المنهجية في اعتبار كلِّ ما صدر من المجتمعات الإسلامية يمثِّل الإسلام، أو أنه ليس هناك إسلام، إنما إسلامات. فالمدن الإسلامية شيء ماديٌّ، وبالإمكان مناقشة مدى دقَّة توصيفها، في مقابل الدراسات الأنثربولوجية أو الاجتماعية التي تدرس قضايا المسلمين المعاصرين وحياتهم الاجتماعية والسياسية والفكرية[٦].

ومن خلال قراءة المدينة الإسلامية وتحليلها، فمن الممكن الخروج بنتائج تساعد على فهم المجتمعات الإسلامية، بل وتساعد في فهم المعارف الإسلامية التي أُنتجت في مجال تلك المدن، وقد تُجيب دراسات المدن الإسلامية عن معاني الشورى، وهل طبَّقها المسلمون، وكيف طبَّقوها، وطريقة إدارة المدن الإسلامية، والدخول في تفاصيل معنى وجود دولة إسلامية.

---

(٢) هشام جعيط، الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الخامسة، ٢٠١٥.

(٣) صالح العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة القرن الأول الهجري، بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٥٣.

(٤) إبراهام ماركوس، الشرق الأوسط عشية الحداثة: حلب في القرن الثامن عشر، ترجمة: أيمن سيد درويش، حلب، شعاع للنشر والعلوم، ٢٠٠٩.

(٥) جميل أكبر، هل هناك مدينة إسلامية؟ مجلة جامعة الملك سعود للعمارة والتخطيط، الرياض، م ٦، ١٩٩٤، ص٣-٢٨.

(٦) راجع في ذلك: طلال أسد، فكرة أنثروبولوجيا الإسلام، في: أبو بكر باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، ٢٠٠٥، بيروت، دار الهادي وبترجمة أخرى: طلال أسد، أنثروبولوجيا الإسلام، ترجمة: سامر رشواني، مجلة الاجتهاد، عدد ٥٠-٥١، السنة ١٣.

3. المنهج:

ناقش الهذلول منهجيته في مقدمة الفصل الأول، ففي البداية ناقش أفكار بوبر في التقاليد، ولخَّص وظيفة التقاليد من وجهة نظر بوبر بقوله: «إنها تؤدي إلى نظامٍ وانتظامٍ في البيئتين الطبيعية والاجتماعية للإنسان، فهي تمدُّنا (بوسائل اتصال)، وبمجموعة من الأفكار والممارسات المتعارَف عليها، بحيث يمكننا أفرادًا وجماعات ممارسةُ حياة منتظمة»[٧].

ثم يتحدَّث عن ربط بوبر بين «دور التقاليد في المجتمع والوظائف العملية للنظريات العلمية»[٨]، وتستند نظرية بوبر عن التقاليد إلى نقاش بوكوك حول استمرارية التقاليد بالمجتمعات، ورَبْطِ الماضي بالحاضر؛ ولذا ف»بوكوك يدعو إلى استخدام القوانين والتشريعات - عوضًا عن قراءة التاريخ - كوسيلة لدراسة الماضي»[٩].

وبناءً على هذه المنهجية، حاول الهذلول أن يدرس التشريعات المعاصرة في المملكة العربية السعودية بحثًا عن الاستمرارية التاريخية التي تضمن للمجتمع الاستمراريةَ، بل وينتقد التشريعات، ويطالب بإصلاحها؛ لتتواءم مع استمرارية التقاليد، وإزاحة الاغتراب في المجتمع من التنظيمات العمرانية الحديثة، ثم يقارن بين وجهتَيْ نظرٍ تسودان في العالم العربي: واحدة تقول بالماضي كلِّه وعودته، والأخرى ترفض الماضي جميعه، ويختار الهذلول طريقًا وسطًا يأخذ من الماضي القِيَمَ والمبادئ والتجارب، ويصحِّح أخطاء الحاضر، ويبني للمستقبل.

4. العمارة التقليدية:

يغطي نقاش العمارة الإسلامية كامل الجزء الأول من الفصل الثاني إلى الفصل الخامس، وناقش فيها قضايا عديدة، إلَّا أنه قبل البدء في تلخيصها يحسُن التطرُّق لمصادر هذا الجزء، وطريقة التعامل معها. **أولًا:** يقصد الهذلول بالعمارة التقليدية هنا العمارة الإسلامية القديمة، وانطلق في دراستها من الأحكام الشرعية الموجودة في كتب الفقه، ونظر لها على أنها «أشكال للأعراف والعادات المتَّبَعة»، وأنها «تقوم بربطٍ حقيقيٍّ لا زَيْفَ فيه بين النسيج العمراني والتركيبة الاجتماعية»[١٠].

---

(٧) صالح الهذلول، المدينة العربية الإسلامية: أثر التشريع في تكوين البيئة العمرانية، الرياض، الجمعية السعودية لعلوم العمران، الطبعة الثانية، ٢٠١٠.

(٨) المرجع نفسه، ص٣.

(٩) نفسه، ص٤.

(١٠) نفسه، ص٧.

أما الموادُّ القانونية والشرعية التي اعتمد عليها في هذا الجزء، فهي ثلاثة أنماط: **الأول:** آراء الفقهاء في القرون الثلاثة الأولى من الهجرة. **والثاني:** كتب الحسبة. **والثالث:** أحكام قضائية صدرت في تونس من النصف الثاني من القرن الثامن للهجرة، وأيضًا قضايا صدرت في المدينة المنورة من النصف الثاني للقرن العاشر[١١].

أما منهجه في التعامل مع هذه المصادر وطريقة تعامله معها بناءً على ما سطَّره في مقدِّمته، فهي كتالي:

أن هذه الأحكام تعامل معها كقواعد اجتماعية يجب مراعاتها، وليست أنظمة ملزمة من سلطة معينة، وأيضًا فهي تمثِّل المجتمع وتقاليده.

أن هذه الأحكام تُظهر الصراع داخل المجتمع، وهو ما استلزم الحفاظ على التقاليد، وتوثيقها بهدف استمراريتها.

أن هذه الأحكام مرتبطةٌ بالواقع أشد الارتباط، وتشهد على ذلك أحكام القضاة في تونس والمدينة، «وأن الأفكار التي التزم بها الفقهاء كانت تُطبَّق بالواقع»[١٢].

ثم درس في الفصل الثاني **أصل وتطوُّر البيئة العمرانية التقليدية**، وبالذات هيكل المدينة. وذكر أن مركز المدينة الإسلامية هو الجامع، ودار الإمارة، والسوق، ثم الخطط والأحياء تحيط بالمركز. ثم ذكر كلام بعض المستشرقين كجروناباوم، ووَصْفه للمدينة الإسلامية، وتشابهها في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وأنها مدينة ذات طُرقٍ متعرِّجة، وأنها عشوائية، وليس فيها مساحاتٌ عامَّة ومفتوحة، وأن المنزل الإسلامي يُطِلُّ على فناء داخليٍّ[١٣]. وأما المدن الإغريقية والرومانية التي ورثها المسلمون، فقد تدهورت مخطَّطاتها الأصلية، وبالذات النظام الشبكي للمدينة، حيث بدأ يضعف بعد سيطرة المسلمين عليها. ويستمر جروناباوم في وَصْفِ المدينة الإسلامية السلبي، قائلًا: «إن المدينة الإسلامية تفتقر إلى التنظيم، وإلى المؤسسات المدنية»[١٤]، وذلك كله مقارنةً بالمدينة الإغريقية-الرومانية.

---

(١١) نفسه، ص٨.

(١٢) نفسه، ص١١-١٢.

(١٣) نفسه، ص٢٠.

(١٤) نفسه، ص٢٤.

ثم يتحوَّل المؤلف ليناقش هؤلاء المستشرقين فيما يخصُّ التحوُّل الذي حدث في المدينة الإغريقية-الرومانية بعد تحوُّلها للنمط العمراني الإسلامي، وخصوصًا مدينتي حلب ودمشق، ويقول: إن هناك «عوامل أكثر فاعلية من ضعف السلطة وعدم الاستقرار»[١٥].

وخلال الفصول القادمة سيركِّز على أثر معتقدات السكان والأحكام الشرعية في تغيُّر النمط العمراني للمدينتين، وكذلك فإن «للعوامل المناخية والحاجة إلى الحماية من الشمس، التي يبدو أنها لم تؤخذ في الاعتبار في مخططات المدن الإغريقية-الرومانية، كل هذه العوامل لعبت دورًا رئيسًا في هذا التحوُّل»[١٦].

وفي الفصل نفسه، ناقَش وحلَّل الهذلول طريقةَ العمران الإسلامية في المدن المؤسسة إسلاميًّا، وذكر نماذج منها، وبدأ بالمدينة المنورة باعتبارها المؤسسة لنموذج المدينة الإسلامية. ثم ثنَّى بالأمصار: البصرة، والكوفة، والفسطاط، وأنها تأثَّرت كثيرًا بهيكل المدينة المنورة العمراني. ثم ذكر نوعًا ثالثًا من المدن الإسلامية، وهي التي أسَّسها الخلفاء عواصمَ لحكمهم، وخصوصًا بغداد وسامرَّاء، وذكر أنها بدأت بمخطَّطٍ دقيقٍ قبل أن تتحوَّل لتشبه باقي مدن الأمصار في طرقها وشوارعها، وخصوصًا بغداد - لاستمرارها - بعكس سامراء التي خربت.

وفي المبحث الأخير من الفصل نفسه، يناقش تقسيم الأراضي، وابتدأ بأن تقسيم الأراضي والدور اعتمد على القبائل والجند، وأن النبي صلى الله عليه وسلم قسم المدينة بناءً على القبائل، وكذا الأمصار، والعواصم الجديدة، واستمرَّ هذا التقسيم في المدن الإسلامية، ومن المبادئ التي رسَّخت هذا التقسيم في المدن الإسلامية مبدأ الشُّفعة، فاستطاع أصحاب الحي أو المنطقة أن يحافظوا على تجانُسهم القَبَلي من خلال الشُّفعة، وهي أحقيَّة الجار في شراء عقار جارِه عند بيعه، والمبدأ الثاني هو الإرث وأحكام تقسيم الدور والأراضي[١٧]. (الهذلول، ص٥٣-٥٤).

ثم انتقل المؤلف إلى الفصل الثالث، وهو: «**قواعد تنظيم البيئة العمرانية التقليدية في استعمالات الأراضي**». وفي هذا الفصل يناقش الهذلول الأسواق، والصناعات، والمبادئ الشرعية الحاكمة لموقعها وطريقة عملها. فبدأ المؤلف بشرح التنظيم العمراني للأسواق، وأهم ما يميِّز الأسواق في المدينة

---

(١٥) نفسه، ص٢٦.
(١٦) نفسه، ص٢٦.
(١٧) نفسه، ص٥٣-٥٤.

الإسلامية هو أن «لكل صنعة وسلعة سوقًا يختصُّ بها»[١٨]، وبعض الأسواق قد أنشأتها الدولة، والبعض الآخر نشأت من قِبَل الأفراد، وانتشرت في المدينة الإسلامية الأسواق المسقوفة في مرحلة مبكِّرة، وهذا «يعود إلى بداية عهد الدولة الأموية»[١٩].

وكان المحتسِب يقوم بدورٍ كبيرٍ في تنظيم السوق، وهو منصب دينيٌّ نشأ من زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث كان المحتسب يُعْنَى بشكل رئيس بالإشراف على جودة السلعة، وضمان ممارسة معاملات البيع والشراء في السوق وفقًا لمبادئ الإسلام وتعاليمه[٢٠].

أما المبدأ الشرعي في بناء الأسواق الإسلامية بهذا الشكل المتخصِّص من وجهة نظر الهذلول، فهو لتجنُّب «إلحاق الأذى والضرر بالآخرين»[٢١]، وأن عملية تجميع الحوانيت في مكانٍ واحدٍ تسهِّل على المحتسب مراقبة السوق وجباية الضرائب، وتنظيم أصحاب المهن لنقاباتهم، وسهولة حصول المشتري على ما يريد[٢٢].

ثم انتقل المؤلِّف لمناقشة المناطق السكنية وأماكن الصناعات، فقد استند الفقهاء في أحكامهم في تنظيم أماكن الصناعات وأماكن السكن على حديث «لا ضرر ولا ضِرَار»، وحدَّد الفقهاء مصادر الضرر في ثلاثة: الدخان، والرائحة، والضوضاء[٢٣]. وبعد أن ناقش كلام الفقهاء وتفصيلاتهم في أنماط استعمالات الصناعات في المدينة الإسلامية في ضوء مصادر الضرر، قسَّم كلامهم إلى قسمَين:

الأول: بناءً على حاجات الناس، وهذه تنقسم إلى قسمين: أ- الاستعمالات التي تتكرَّر حاجةُ الناس لها، فتكون داخل الأحياء وفي الأسواق. ب- الاستعمالات التي تندر الحاجة لها، فتكون خارج المدينة، كصناعة مواد البناء[٢٤].

أما **القسم الثاني**: فهو بحسب الضرر والأذى الذي يصيب الناس، وهذا ينقسم إلى قسمين: أ- نوع مُضِرٌّ ومُؤْذٍ. ب- غير مؤذٍ. فالصناعات التي نشأت قبل نشأة استعمالات السكن، فتستمر

---

(١٨) نفسه، ص٦٥.
(١٩) نفسه، ص٦٧.
(٢٠) نفسه، ص٦٩.
(٢١) نفسه، ص٧٣.
(٢٢) نفسه، ص٧٣.
(٢٣) نفسه، ص٧٥.
(٢٤) نفسه، ص٧٨.

على وضعها، لكن لا تزيد على ما وُجِدَتْ عليه حين حصول السكن. وينتهي الهذلول إلى أن «نزعة الفقهاء دائمًا لترجيح مصلحة سكَّان المدينة على مصلحة الأنشطة الصناعية»[٢٥]، (الهذلول، ٧٩).

بعد ذلك انتقل الهذلول إلى الفصل الرابع الذي عنونه بـ«**قواعد تنظيم البيئة العمرانية التقليدية.. الشكل والنمط العمراني**»، وهذا الفصل من أطول الفصول في العمارة التقليدية، ومن أهمها، وفيه توضيح ورَدٌّ على المستشرقين في نقدهم للمدينة الإسلامية كما مرَّ معنا، وتناوَله في عدَّة عناوين، وتحتها عدَّة مسائل، وكثيرًا ما اعتمد في توضيح هذه المسائل على خطط المدينة المنورة في القرون المتأخرة، وبناءً على الأحكام القضائية في المدينة المنورة، واعتمد أيضًا على نقاشات ابن الرامي في كتابه «الإعلان بأحكام البنيان».

أول مسألة ناقشها الهذلول هي مسألة «حق المرور»، يقول المؤلف: قسَّم الشرع الإسلامي بين الطرق العامة النافذة والطرق الـمُقْفَلة غير النافذة[٢٦]. أما النوع الأول فتقع مسؤوليتها على الدولة والمحتسِب، فيراقبها، ويراقب الأسواق التي عليها، وعدم البناء عليها، أو تضييقها ممن بناؤه عليها، واختلفوا فيما إذا كان خروج البناء عليها لا يضر المسلمين؛ هل يجوز البناء عليه أم لا؟ وذكر قضية وقعت في المدينة عام ٩٧٨هـ/ ١٥٧٠م، حيث طلب رجل إلى المحكمة أن تقيس عرض الشارع الذي يقع عليه بيته قبل هدمه وإعادة بنائه، وحينما سُئِل عن سبب فعله قال: «لكي لا يدَّعي أحدهم بعد ذلك عليه بتعدِّيه على جزء من الشارع»[٢٧].

أما النوع الثاني من الطرق فتقع مسؤوليته على أصحاب الأملاك المحيطة به[٢٨]، أما عرض الشوارع والأزقة فيقول الهذلول إنه ليس هناك تحديد دقيق في المدينة الإسلامية لعرض الشوارع، إلَّا أن عرضها بحسب ما تقوم به الحاجة، فحُدِّد بسبعة أذرع أو ثمانية أشبار، وحُدِّد بمرور جملَيْن بأحمالهما[٢٩].

ثم انتقل المؤلف إلى نقاش **المسألة الثانية:** «مفهوم الفراغ في المدينة العربية الإسلامية»، ويقصد بمفهوم الفراغ هنا ما يكون بين الحق العام والحق الخاص، فليس حقًّا خاصًّا تامًّا بكل أحكامه، وليس حقًّا عامًّا ليس لأحدٍ فيه حقٌّ خاصٌّ، إنما هي حقوق مخصوصة لأشخاصٍ مخصوصين في حدودٍ معينة، وهذا المبدأ ليس موجودًا في النظام القانوني المعاصر.

---

(٢٥) نفسه، ص٧٩.
(٢٦) نفسه، ص٨٣.
(٢٧) نفسه، ص٨٧.
(٢٨) نفسه، ص٨٤.
(٢٩) نفسه، ص٩١.

وبتوضيح هذا المبدأ، ناقش الهذلول عملَيْن:

الأول: الفناء والزقاق، وهو المكان الفارغ الذي يوجد أمام منزل المرء وحوله، فهو لصاحب المنزل، يملك استخدام هذه الفراغات بشرط عدم مضرَّة المارَّة من هذه الاستخدامات، «كفراغات مفتوحة شبه خاصَّة ذات منفعة مشتركة بين السكان، وينظر المجتمع إلى هذه الفراغات على أنها جزءٌ من الملكيات المجاورة، وأن أصحاب تلك الملكيات أولى باستخدامها والاستفادة منها»[٣٠]. واستفاد أصحاب الأزقة والطرق غير النافذة من هذا المبدأ أكثر مما استفاد منه أصحاب الطرق العامَّة؛ لأن حقوق أصحاب الطرق غير النافذة أكثر من حقوق أصحاب الطرق العامة[٣١]، ونتيجة لهذا المبدأ، وضِعت كثير من البوابات على الطرق غير النافذة في المدينة العربية الإسلامية[٣٢].

ومن استعمالات الفراغات التي رصدها المؤلف الأنشطة الاجتماعية والاحتفالات والتجارية أيضًا[٣٣]، إلاَّ أنه ليس لأصحاب الطرق غير النافذة - كما يقول مالك رحمه الله - إغلاقها، فما زال للمارَّة بعض الحقوق فيها[٣٤].

أما **العمل الأخير** الذي ذكره المؤلف، ويختصُّ بمفهوم الفراغ في الدولة الإسلامية، فهو بروز الرواشين والأبنية على الشوارع، وهو من الخصائص المعمارية للمدينة العربية الإسلامية[٣٥]. وقد حدَّد الفقهاء لها أن تكون مرتفعةً بقدر مرور الراكب على أعظم محمل[٣٦].

أما **المسألة الثالثة** من قواعد تنظيم العمارة التقليدية فهي الخصوصية، وقد درسها المؤلف من خلال قضيتين: ١- ارتفاعات البناء والنوافذ والأسطح، وناقش أقوال العلماء في هذه المسألة من خلال الفتاوى والأحكام الشرعية[٣٧]. ٢- مداخل المنازل، فيجب ألاَّ تكون متقابلةً، ويذكر المؤلف أنه قام «باستقصاء ومَسْحِ حارة الأغوات بالمدينة - أقدم أحياء المدينة - عام ١٣٩٦، وتبيَّن من المسح أن

---

(٣٠) نفسه، ص٩١.
(٣١) نفسه، ص٩٢.
(٣٢) نفسه، ص٩٣.
(٣٣) نفسه، ص٩٣.
(٣٤) نفسه، ص١٠١.
(٣٥) نفسه، ص١٠١.
(٣٦) نفسه، ص١٠٤.
(٣٧) نفسه، ص١٠٥.

من بين أكثر من مائتي بيت في هذا الحي لم يظهر سوى بابين متقابلين»[٣٨]، وهو ما يعطي أهمية لمبدأ الخصوصية في العمارة الإسلامية. وتعزيزًا لهذا المبدأ، يذكر أنه في المدينة المنورة يلاحَظ أن كل الأحياء تأخذ طابعًا واحدًا في ارتفاعات المباني، فقد يكون الحيُّ أغلبه متكوِّنًا من دور أو دورين أو ثلاثة، إلَّا أنه في حالة وجود حالةٍ في اختلاف الارتفاعات فيراعى فيها الخصوصية في فتح النوافذ[٣٩].

المسألة الرابعة: توفير الإنارة والتهوية الطبيعية. لم يتطرق الفقهاء لهذه المسألة كما تطرقوا لمبدأ الخصوصية مثلًا، إلَّا أنهم تحدَّثوا عنها: «لقد كان الفقهاء متعاطفين مع حاجة السكَّان للضوء والتهوية الطبيعية، وكانوا يرون جواز فتح النوافذ لهذا الغرض طالما أن تلك النوافذ لا تمكِّن من الاطِّلاع والكشف على المنازل المجاورة»[٤٠].

أما **المسألة الخامسة** والأخيرة من قواعد تنظيم العمارة التقليدية، فهي المباني الخربة والحوائط الآيلة للسقوط، حيث اهتمَّ الفقهاء بهذه المسألة، ليس من خلال الحيازة، بل من خلال سلامة الجماعة وجيران الحائط أو المنزل الآيل للسقوط من الضرر الذي قد يُصِيبهم من الحائط أو المنزل[٤١].

وقسَّم المؤلف هذا المبحث إلى قسمين: **الأول:** الحوائط الآيلة للسقوط، وذكر فتوى لابن عبد الرفيع شيخ ابن الرامي (مؤلِّف كتاب الإعلان بأحكام البنيان) متعلِّقة بحائط آيل للسقوط، ولم يُعْرَف صاحبه والدار خالية، «فأمر القاضي بهدمه وإزالته، وبيع جزء من الأنقاض بما يكفي أجرة العمَّال»[٤٢].

أما **القسم الثاني** من هذه المسألة فهو للمنازل الخربة، حيث «يميل الفقهاء إلى إلزام أصحاب المباني الخربة بإعادة البناء تلافيًا لما قد تجرُّه من أضرار على المجتمع إذا تُرِكَت على حالها»[٤٣].

وتدعيمًا لهذه القسم، ذكر الهذلول حالتَين: الأولى في حالة كان المالك مقتدرًا، والأخرى إذا كان غير مقتدر. وذكر في الحالة الأولى حُكمَين قضائيَّيْن في المدينة المنورة، يحملان الأحكام والوقائع نفسها؛ الأول كان في سنة ١٢٤٢هـ/ ١٨٢٦م، والثاني سنة ١٢٤٤هـ/ ١٨٢٩م، ووقائع القضيتين أن هناك منزلًا

---

(٣٨) نفسه، ص١١١.
(٣٩) نفسه، ص١١٣.
(٤٠) نفسه، ص١٢٠.
(٤١) نفسه، ص١٢١.
(٤٢) نفسه، ص١٢٢.
(٤٣) نفسه، ص١٢٢.

خَرِبًا يملكه عدَّة أشخاص، ورفع الجيران شكوى للقاضي من هذا المنزل، وكان أحد مُلَّاك المنزل غير حاضر في البلد، فاتُّخِذ عدم حضوره ذريعةً لعدم ترميم المنزل وتجديده، وبعد تأكُّد القاضي من الضرر الحاصل على الجيران ألزم الشركاء الحاضرين بإعادة بناء المنزل، والرجوع على الشريك بحصته من قيمة الترميم عند عودته للبلد[٤٤].

أما الحالة الأخرى وهي عدم اقتدار المالك على ترميم المنزل، فذكر المؤلِّف قضيتَيْن وقعتا في المدينة لوقفين، ونذكر هنا واحدة، حيث تعود القضية إلى سنة ١٢٠٦هـ/ ١٧٩٢م حينما أجَّر القاضي منزلًا موقوفًا ليس لناظره قدرةٌ على إعادة ترميمه «لمدَّة إحدى وعشرين سنةً، على أن يقوم ببنائه وفق تصميمٍ معيَّن، وأن يدفع كل سنة نصف قيمة الأجرة، ويحتفظ بنصفها الباقي سدادًا لتكلفة البناء»، ثم يعود المبنى لناظر الوقف بعد تمام مدَّة الإيجار المقرَّرة[٤٥].

أما الفصل الخامس، فكان تحت عنوان: «**المؤسسات والمبادئ والأعمال المنظِّمة للبيئة العمرانية التقليدية**». وبناءً على هذا العنوان، قُسِّم البحث إلى المؤسسات والمبادئ، والمؤسسات تشمل القاضي، ويقوم بالفصل في الخصومات، وقد يخرج القاضي بنفسه للسير بشوارع المدينة، ومراقبة الحوائط الآيلة للسقوط، ويأمر بهدمها حتى لو لم تأتِ شكوى عليها[٤٦]. وناقش الهذلول أهمية الخبراء في أحكام القضاة، ومن خلال دراسة المؤلِّف للأحكام القضائية بالمدينة المنورة وجد أن أعضاء لجانِ الخبرة تتكوَّن من خمسة إلى اثني عشر عضوًا، وغالبًا ما يكون هناك ممثِّل للمحكمة في هذه اللجان، وقد يكون القاضي نفسه، «ومنذ عام ١٢١١هـ/ ١٧٩٦م ظهر هناك عضو جديد دائم في أي لجنة يعيِّنها القاضي، هو مهندس البلدة»[٤٧].

أما المؤسسة الأخرى التي لها علاقة بالمدينة العربية الإسلامية فهو المحتسِب، وهو منصب مؤسَّس على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، «وعادةً ما تكلِّفه الدولة أو والي المدينة»[٤٨]، وقد يعينِّ المحتسب نوابًا له لمراقبة أسواق المدينة، ومن مهام المحتسب «مراقبة نوعية وجودة البناء الإنشائية، وصيانة المرافق العامة، كلها تبيِّن أن المحتسب كان يقوم بدور لا يقلُّ عمَّا يقوم به منسوبو البلدية اليوم»[٤٩].

---

(٤٤) نفسه، ص١٢٢-١٢٣.
(٤٥) نفسه، ص١٢٣.
(٤٦) نفسه، ص١٣٢.
(٤٧) نفسه، ص١٣٣.
(٤٨) نفسه، ص١٣٣.
(٤٩) نفسه، ص١٣٥.

وتحدَّث في الجزء الثاني من هذا الفصل عن المبادئ الحاكمة للمدينة الإسلامية، ونظر لهذه المبادئ من وجهة نظر دارسٍ لواقع العمران الإسلامي، حيث ذكر مرجعَيْن لمبادئ العمران الإسلامي: **الأول**: مصادر التشريع الإسلامي، وذكر منها بناءً على دراسته حديثَ النبي صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»، والمصالح المرسلة والعُرف، إلَّا أن كثيرًا من مبادئ العمران الإسلامي لم تكن مدوَّنةً؛ لأنها متواترةٌ عند الناس، فلم يكن ثمة حاجة لتدوين هذه المبادئ إلَّا في حالة حدوث تحدٍ لها، وذلك في حالتَيْن: تجدُّد التقنية، أو بسبب فرض قيمٍ جديدة على المجتمع، إلَّا أن التقليد الإسلامي دائمًا ما يعالج هذه الانقطاعات، ويستمر «الإحساس باستمراريتها، وتذوُّق أصالتها ظلَّ ماثلًا للعيان»[٥٠]. (الهذلول، ص١٣٧)

أما **المرجع الثاني** لمبادئ العمران الإسلامي فهو «القيم والتشكيلات الاجتماعية»، يريد هنا أن يوضِّح طريقة عمل القيم في العمران الإسلامي في تعليقٍ واكتشافٍ مهمٍّ جدًّا في دراسة ظواهر المجتمع الإسلامي ككل، يقول: إن «التركيز في مجال قواعد السلوك المطبَّقة على المدينة الإسلامية موجَّهٌ نحو ضبط السلوك الاجتماعي أكثر منه نحو فرض تنظيمات عمرانية محدَّدة»[٥١]، بمعنى أنها لا تلزم الناس بشكل معيَّن، وبمعنى آخر هي قواعد تحكم جزءًا من حياة الناس، وتضع لهم مساحةً واسعةً من خياراتهم بناءً على مجالَين: الأول: معايير الاستعمال للشكل العمراني. والثاني: الإرث العمراني المحلي في أي منطقة.

في نهاية هذا الفصل ينتهي توصيف الهذلول للعمارة الإسلامية التقليدية، وسيتَّضح النموذج المعرفي الذي تتبنَّاه العمارة الإسلامية أكثر مع المقارنة بالعمارة المعاصرة؛ المملكة العربية السعودية كنموذجٍ بالإمكان تعميمه على كثيرٍ من المجتمعات العربية والإسلامية، خاصةً بعد انتشار الليبرالية الجديدة الرأسمالية.

📖 5. البيئة العمرانية المعاصرة في المملكة العربية السعودية:

ناقش الهذلول في الجزء الثاني العمارةَ في المملكة العربية السعودية، وقد ناقشها في ثلاثة فصول؛ من الفصل السادس إلى الثامن، الفصل السادس وصفٌ تاريخيٌّ للأنماط العمرانية، أما السابع فكان مراجعةً للأنظمة الخاصة بالعمارة، والثامن مراجعة لهذا النمط العمراني المعاصر.

---

(٥٠) نفسه، ص١٣٧.

(٥١) نفسه، ص١٣٨.

الفصل الأول من هذا الجزء خَصَّصَهُ الهذلول **لنشأة النظام الشبكي والفيلا بالمملكة** العربية السعودية، وتحيُّزاتهما الثقافية. وقد بدأ النظام الشبكي - والمقصود بالنظام الشبكي التخطيط المتعامِد للطرق - أول ما بدأ هذا النموذج لتخطيط المدن بالدمام، وذلك نتيجة للتوسُّع العمراني بعد بداية إنتاج النفط في المنطقة، بل وشاركت أرامكو بالتخطيط[٥٢]، إلاَّ أن مدينة الخُبَر زادت على الدمام بأن شمل التخطيط الأحياء القديمة، فتمَّ هَدْمُ بعض هذه الأحياء وإدخالها في النظام الشبكي[٥٣]، وأصبح تخطيط الخُبَر مُلهِمًا لبقية مدن المملكة بطريقة تخطيطها الشبكي[٥٤].

وفي عام ١٣٧٣هـ/١٩٥٣م، تمَّ نقل الوزارات من مكة المكرمة إلى الرياض، فبُنِي حي الملز ليصبح سكنًا للموظفين، وخُطِّط الملز تخطيطًا شبكيًّا، وهو ما ساهَم في رسوخ النظام الشبكي في المملكة العربية السعودية[٥٥]. يقول المؤلف: إنَّ قِيَمًا جديدة دخلت مع النظام الشبكي، فانخفضت الكثافة السكانية، فبلغت خُمس النمط العمراني التقليدي، وزادت نسبة الشوارع ثلاثة أضعاف، وقلَّتْ نسبة المناطق الخاصَّة إلى ٥٠٪، في حين كانت بالنمط التقليدي ٧٥٪، وهذا كله أثَّر في غياب مفهوم الفراغ كما هو معمول به في المدينة العربية الإسلامية[٥٦].

وقريبًا من نمط نشأة النظام الشبكي في المدن السعودية، نشأ نظام الفيلا حينما شرعت أرامكو في مشروع إسكانٍ لموظفيها، فقدَّمت الدولة الأرضَ، وأقرضت الشركة الموظفين قروضًا مُيَسَّرة للبناء، إلَّا أن الموظفين رجعوا إلى مهندسي الشركة الأجانب لتخطيط مساكنهم، وبما أنهم ليس لهم علاقةٌ بالنمط التقليدي، ولا الروح الحضارية للبيئة، فقد لجؤوا إلى الفيلا، وهو النمط المنتشر بحوض البحر الأبيض المتوسط، ومنها انتشرت الفيلا كنمطٍ معماريٍّ مرغوب بالمملكة العربية السعودية[٥٧].

وترسَّخ النمطان - النظام الشبكي والفيلا - في المدن السعودية بعد مشروع دوكسيادس بتخطيط مدينة الرياض الذي اعتمد على نمط الفيلا والنظام الشبكي.

وفي الفصل الثاني من هذا الجزء، تحدَّث المؤلِّف عن **الأنظمة التي تخصُّ التخطيط العمراني**، وقَسَّمها إلى ثلاث مراحل: فبدأ **بالمرحلة الأولى**، وهي التي أسَّست لما بعدها، فأول نظام صدر

---

(٥٢) نفسه، ص١٤٩.
(٥٣) نفسه، ص١٥٥.
(٥٤) نفسه، ص١٥٥.
(٥٥) نفسه، ص١٦٧.
(٥٦) نفسه، ص١٦٩.
(٥٧) نفسه، ص١٧٢.

هـو نظـام أمانـة العاصمـة والبلديـات عـام ١٣٥٧هـ/١٩٣٧م، وهـو الـذي خـوَّل للبلديـة وَضْـعَ لوائـح وأنظمـة تخطيـط المـدن. أمـا النظـام الثـاني فهـو نظـام الطـرق والمبـاني ١٣٦٠هـ/١٩٤١م، وهـو أتى ليخـدم مكـة المكرمـة بالـذات[٥٨]، يقـول المؤلـف: إن هـذا النظـام اتبـع «ذات المعايـير الـمُتَّبَعة عـادةً في المـدن التقليديـة»، إلَّا أن الفـرق الأسـاسي هـو صـدور «هـذه المعايـير عـلى شـكل نظـامٍ مكتـوب هـام جـدًّا؛ نظـرًا لأنـه يمثِّـل سـابقة في تقنـين الحـدود الدنيـا لمعايـير التخطيـط والتصميـم»[٥٩]، والتـي كانـت في العـمارة التقليديـة يحكمهـا النـاس بطريقـة تلقائيـة، بـشرط ألَّا تخالِـف أحـكام الشريعـة الإسـلامية، ولا تـضر أحـدًا. والمشـكلة في تقنـين هـذه المعايـير الموجـودة أساسًـا هـي التطبيـق الصـارم لهـا، «دونمـا اعتبـار للَّمسـات العمرانيـة، والقيـم الاجتماعيـة والحضاريـة للمجتمـع»[٦٠].

يركِّـز المؤلـف كثـيرًا عـلى أثـر مفهـوم الارتـداد والفيـلا في تغـيُّر النمـط العمـراني التقليـدي، فهـذا النمـط العمـراني لا يأخـذ مفهـوم الخصوصيـة بالاعتبـار كـما هـو النمـط العمـراني التقليـدي، ويقـارن المؤلِّـف بـين مرحلتـين في بنـاء عمارتـين في الريـاض ذواتَي أدوار متعـدِّدة، ويطـلان عـلى المنطقـة نفسـها تقريبًـا، لكـن اختلفـت طريقـة التعاطـي معهـما. فواحـدة منهـما عـمارة الريـاض، وبُنِيَـت في بدايـة الثمانينيـات الهجريـة (الـستينيات الميلاديـة)، وفي هـذه المرحلـة «واجهـت البلديـة بعـض الضغـوط الاجتماعيـة لتحقيـق الخصوصيـة الأسريـة للسـكَّان القاطنـين في تلـك المجـاورات»[٦١]. وبنـاءً عليـه، فقـد رُوعِـي في تصميـم العـمارة خصوصيـة جيرانهـا، فرُفِعـت النوافـذ، ومُنِـع تأجـير العـزاب لمـا فـوق الـدور الثالـث[٦٢].

في المقابـل، في نهايـة الثمانينيـات الهجريـة، بُنِيـت عـمارة زهـرة الريـاض، إلَّا أنهـا لم تشـتمل «عـلى أيـة معالجـة معماريـة تضمـن عـدم جـرح خصوصيـة المجـاورات السـكنية»[٦٣]، وقد اشـتكى جيران هـذه البناية المتـضرِّرون منهـا إلى البلديـة لكنهـا لم تسـتمع لهـم، ورُفِعـت القضيـة إلى المحكمـة وانتهـت بالصلـح[٦٤].

وقـد سـأل المؤلِّـف سـؤالًا وجيهًـا: لمـاذا اسـتجابت البلديـة لجـيران عـمارة الريـاض ولم تسـتجب لجـيران عـمارة زهـرة الريـاض؟ ويجيـب بقولـه: إن هنـاك تغـيُّرًا حـدث، فخـلال هـذه الفـترة الزمنيـة البسـيطة بـين

(٥٨) نفسه، ص٢٠٢.
(٥٩) نفسه، ص٢٠٤.
(٦٠) نفسه، ص٢٠٤-٢٠٥.
(٦١) نفسه، ص٢٠٩.
(٦٢) نفسه، ص٢٠٩.
(٦٣) نفسه، ص٢١٢.
(٦٤) نفسه، ص٢١٢.

بداية الثمانينيات وأواخرها نزحت العائلات العريقة ذات النفوذ التي تستطيع أن تؤثِّر في قرارات البلدية في رسم النمط العمراني والحفاظ على الخصوصية. أما السبب الثاني فهو أن البلدية بدأت في تلك الفترة بالإذن بفتح النوافذ المُطِلَّة على الجيران، بشرط وجود الارتدادات. ومن وجهة نظر المؤلِّف، فإن عمارة زهرة الرياض «بدَّدت بتصميمها الذي أُنشئت عليه شرعيةَ الاعتراض على انتهاك الخصوصية الأسرية»؛ ولذا «لجأ السكَّان إلى معالجاتٍ فردية لمنع الاطِّلاع والكشف عن المنازل المجاورة»[٦٥].

بعد ذلك ناقش الهذلول **المرحلةَ الثانية** من مراحل التنظيمات العمرانية في السعودية، والتي بدأت في بداية التسعينيات الهجرية (السبعينيات الميلادية)، **وأبرز نقطتَيْن ناقشهما المؤلِّف في هذه المرحلة:**

النقطة الأولى: الارتدادات، فبالرغم من أن أهداف سياسات المخطِّط ركَّزت على مراعاة القيم والنمط العمراني التقليدي، فإن نظام الارتدادات استمرَّ، ويرى المؤلِّف أن نظام الارتدادات يتحدَّى القيم المجتمعية، ولا يناسب مناخ الرياض؛ إذ «كان من نتيجة الارتداد أن شجَّع على الفتحات للخارج وليس للداخل»[٦٦]، كما هو النمط العمراني التقليدي؛ وذلك لكي لا يؤثر في خصوصية الجار.

أما **النقطة الأخرى** التي ناقشها المؤلِّف في المرحة الثانية، فهي «الحد الأدنى لمساحات قطع الأراضي: تصنيف الأحياء حسب دخول ساكنيها»، وهذا النمط العمراني لم يكن معهودًا في المدينة العربية الإسلامية، فهي قيمة جديدة على المجتمع الإسلامي، فالأغنياء والفقراء يسكنون جنبًا إلى جنب، وإنما كان التقسيم «دائمًا يرتكز على مكان المولد، أو الخلفية العرقية للسكان»[٦٧].

وتحدَّث الهذلول في **المرحلة الثالثة** عن التنظيمات العمرانية، التي تبدأ من بداية القرن الهجري الحالي، وأتت هذه التنظيمات في هذه المرحلة استجابةً للطفرة الاقتصادية والعمرانية؛ ولذا تمَّ التعاقد مع الاستشاري ست سيدس في باريس لمراجعة خطط دوكسيادس[٦٨]، وخرجت الدراسة بنتيجتين: الأولى: وجوب مراجعة الخصوصية، وإلغاء شرط الارتداد. أما الثانية فهي الإبقاء على طبقات المجتمع في تقسيم الأراضي، بالرغم من توصية الاستشاري بإلغاء نظام الارتداد، واستحداث أنماط وأساليب جديدة؛ لمراعاة الخصوصية، «إلَّا أن اللوائح الخاصة بالنُّظُم العمرانية في معظمها، خاصةً تلك المتعلِّقة بإلغاء الارتداد وحماية الخصوصية، لم تُطَبَّق»[٦٩].

---

(٦٥) نفسه، ص٢١٣.

(٦٦) نفسه، ص٢٢٠.

(٦٧) نفسه، ص٢٢٧.

(٦٨) نفسه، ص٢٢٨.

(٦٩) نفسه، ص٢٣٦.

ومن ميزات التنظيم الجديد - كما يقول المؤلِّف - أنه لفت النظر إلى خصوصية الأنماط العمرانية في المدينة العربية الإسلامية مقارنةً بنمط المدينة الغربية، والاختلاف الكلي في القيم الاجتماعية(٧٠).

خصَّص المؤلف الفصل الثالث من العمارة المعاصرة **للتنازع الحضاري وانعكاسه في الأنماط العمرانية**، وفي هذا الفصل ناقش بعض المسائل العمرانية المنقولة من الغرب، وأثرها، وفَشَل نقلها للمدينة العربية الإسلامية. **فأول** مسألة ناقَشها - بعد خلفية تاريخية لنشوء التخطيط العمراني - هي مساحات الأراضي، والثانية التخطيط العمراني، حيث ناقش المؤلِّف بداية التخطيط العمراني في أمريكا، ويقول: إنه ذو دوافع عنصرية، حاول البِيض فيها الحفاظ على أحيائهم من دخول الملوَّنين عليها، وحافظوا أيضًا على نمطهم العمراني، فمن خلال رفع مساحة الأرض لن يستطيع ذوو الدخل المحدود البناء بتلك الأحياء(٧١).

أما **المسألة الثانية** التي ناقشها في هذا الفصل فهي الارتداد، فقال: إنه هدف المشرِّع في الغرب، وخاصةً أول ما بدأ في بريطانيا، تحسبًا لتوسيع الشوارع، وإضفاء منظر جماليٍّ على الشوارع، فيكون الطريق مزدانًا بحدائق المنازل، إلَّا أنه في الرياض أصبحت الشوارع مُصْمَتَةً بالجدران(٧٢).

وفي مبحثٍ مهمٍّ في هذا الفصل كتب الهذلول عن نزع الملكيَّة، وقسمها إلى قسمين: قسم للمنفعة العامة مثل إنشاء الطرق أو توسيعها، والثاني: إعادة تأهيل منطقة معينة، وشراؤها من مالكها، وبيعها لمطوِّر عقاريٍّ، وفي القسم الثاني ذكر عدَّة أحكامٍ قضائية أمريكية حكمت لصالح نزع الملكيَّة، وذلك لـ«جَعْل العاصمة الفيدرالية جميلةً وصحيةً»(٧٣)، وقد علَّق المؤلِّف على هذا التصرُّف والتبرير له «بأن المحكمة تتَّفق مع العُرف القائل بأن الغاية تبرِّر الوسيلة»(٧٤).

في ضوء هذه التجربة القانونية الغربية، عطف المؤلِّف على العمل في المملكة العربية السعودية، فذكر ثلاثة نماذج لنزع الملكيات للتطوير العقاري: **الأول**: وهو سوق المعيقلية جنوب الجامع الكبير، حيث تمَّ نَزْعُ ملكيَّته عن طريق الدولة ممثَّلة بالبلدية، وبيعه للمستثمرين. **والثاني**: أرض قصر الحُكْم، حيث تمَّ تأسيس شركة قابضة دخل فيها المالكون للأراضي بأسهمٍ بقَدْر قيمة

(٧٠) نفسه، ص٢٣٦.
(٧١) نفسه، ص٢٤٨.
(٧٢) نفسه، ص٢٥٢.
(٧٣) نفسه، ص٢٥٦.
(٧٤) نفسه.

أراضيهم. **والثالث**: سوق بن سعيدان، وشركة طيبة، وشركة تطوير مكة، وفي هذا النموذج اشترت الشركة العقارَ من أصحابه بقيمة السوق، وتمَّ تطوير المنطقة[٧٥].

ومن خلال نقاش هذه الأمثلة ناقش المؤلفُ أقوالَ العلماء، وخلص إلى أن في المدينة العربية الإسلامية لا يجوز الإضرار بالمصلحة الخاصَّة على حساب المصلحة العامَّة، إلَّا ما كان فيه ضررٌ على المجتمع، فذكر مثالًا يُبَيِّن فيه حدود مراعاة المصلحة العامَّة، مثل بيت آيل للسقوط ومالكه لا يستطيع هدمه، فإن الجهات ذات الصلاحيات تقوم بهدمه، وتأخذ قيمة الهدم من بيع الأنقاض[٧٦].

وفي آخر الفصل، عرض المؤلف مبحثًا لفلسفة البناء العمراني في المدينة العربية الإسلامية التقليدية مقارنةً بما هو حاصل في المدينة العربية الإسلامية المعاصرة، فالأخيرة فرضت نمطًا معماريًّا مستورَدًا من بيئة أخرى، وفي المقابل نجد المدينة العربية الإسلامية التقليدية لا تفرض نمطًا معماريًّا معينًا، فهي تسمح «بظهور بُنَى وأشكال عمرانية مناسبة»[٧٧]، إلاَّ أنه يجب أن تراعي المبادئ والقيم الشرعية، فهي مَرِنة مقابلةً بالنمط العمراني المعاصر.

وفي الفصل الأخير، وهو **الخاتمة**، والذي تضمَّن ملخَّصًا للبحث، تحدَّث فيه عن قضيتَيْن مهمَّتين:

الأولى: دور التقنية في تغيير وجه النمط العمراني التقليدي، ففي البداية كانت الفكرة تطويرًا تقنيًّا في مواد البناء، إلَّا أنه في النهاية استجلب معه جميع الأفكار التي تستبطنها تلك التقنية من التخطيط العمراني إلى النُّظُم الاقتصادية، خصوصًا الرأسمالية.

أما **القضية الأخرى** فهي «تحقيق الاستمرارية مع الماضي»، وفي هذه القضية ذكر ثلاثة جوانب:

الأول: الجانب النظري، حيث الواقع موجود، إذ يقول: «وجوب النظر إلى الحاضر الفعلي كما هو قائم، مع فَهْم وإدراك واضح لكيفية تشكيله، وكيف أن الماضي كان مختلفًا عن هذا الحاضر الذي نعيشه، وفي إطار هذا الحاضر وفهمنا له يجب أن نحدِّد المشاكل التي تواجهنا، ونعلِّل أسباب تأثير وانعكاس هذه الحلول على مستقبلنا». بهذا النص المكتنز يقول المؤلِّف

(٧٥) نفسه، ص٢٥٧-٢٥٨.
(٧٦) نفسه، ص٢٥٩.
(٧٧) نفسه، ص٢٦٠.

شيئًا كثيرًا عن المشكلة المنهجية في التعامل مع الواقع المعاصر، من خلال تجربته في دراسة العمران المعاصر، مقارنًا مع العمران التقليدي.

أما **الجانب الثاني** فهو يناقش فيه مشكلة الازدواجية في المجتمع والتعليم، فاقترح أن يدرس طالب كلية العمارة بعضَ المواد الشرعية، وأيضًا الأُسُس التي اعتمدت عليها العمارة المعاصرة، أو بمعنى آخر: فلسفة العلم التي قامت عليها العمارة المعاصرة.

والجانب الثالث: طريقة النظر للماضي، فليس المقصود بإعادة الماضي إعادة رسومه بالمشربيات والقباب، وإنما إعادة الماضي تأتي بمعرفة الأسباب والعِلَل التي جعلت المجتمع يؤسِّس عمرانه بهذا الشكل والقواعد والأنظمة التي أُسِّسَت لهذه الأنماط[٧٨].

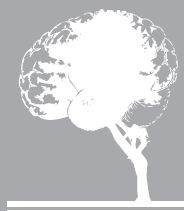
6. الخاتمة:

إن هذا الكتاب يمثِّل نقلةً منهجيةً مهمةً في دراسة واقع المجتمعات الإسلامية، إلَّا أنه لم يتم الاستفادة من هذه المنهجية في دراسة واقع المجتمعات الإسلامية، وهو يمثِّل لبنةً مناسبةً للبدء في تطوير منهجية وطريقة تعامل تصحِّح وتناقش واقع المجتمعات الإسلامية بناءً على ما هو موجود فعلًا، لا على ما يجب أن يكون، سواء كان قديمًا أو حديثًا، مع استحضار القيم التي حضنت وأثَّرت في واقع المسلمين قديمًا، لا حِفْظ الرسوم وتضييع مبرِّر وجودها. هذا هو موجز ما يدعو إليه المؤلِّف.

وإنْ كان من ملاحظةٍ على عمل المؤلف، فهي أنه لم يُخَصِّص فصلًا - أو حتى مبحثًا - للعمارة التقليدية في نجد والرياض، لاكتمال فهم عملية التحول التي حدثت في العمارة المعاصرة، فلو ناقش مثلًا بعض المدن أو القرى النجدية، وبنى عليها بعض النتائج، وقارنَها مع العمارة المعاصرة؛ لكان أكثر ارتباطًا بالموضوع محل الدراسة، وإن كان المؤلِّف قد أشار إشارةً عابرةً إلى الرياض، وأنها تماثل بقية المدن الإسلامية بشوارعها المتعرجة، لكنها لا تكفي لبناء النتائج.

---

(٧٨) نفسه، ص٢٧٧-٢٧٨.



مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

قراءات

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٩
All rights reserved © 2019