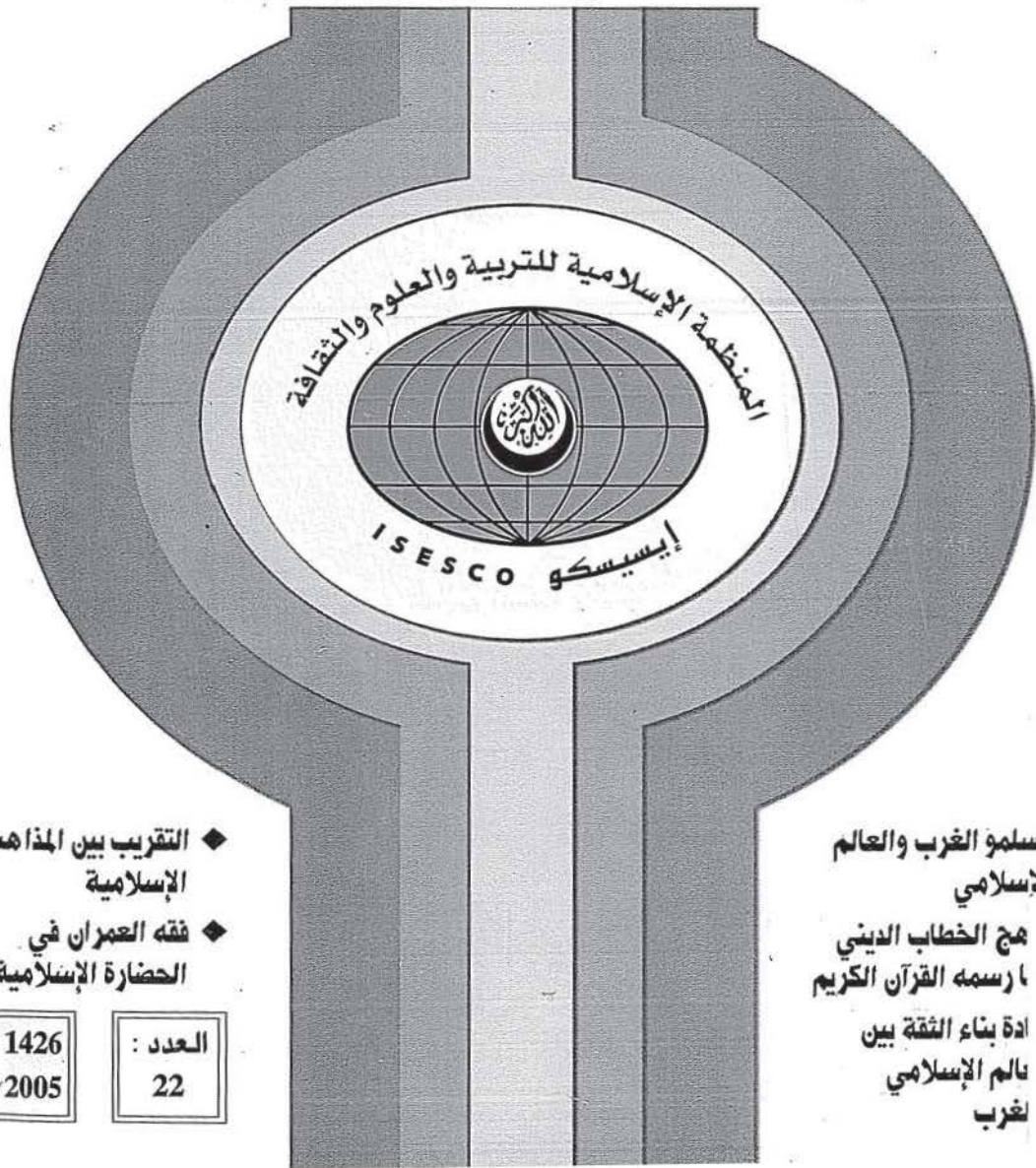


الإسلام والعصر الحديث

مجلة دورية تصدرها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو -
باللغات الثلاث: العربية - الانجليزية - الفرنسية



◆ التقريب بين المذاهب
الإسلامية
◆ فقه العمران في
الحضارة الإسلامية

1426 هـ
2005 م

العدد :
22

مسلمو الغرب والعالم
الإسلامي
هج الخطاب الديني
بارسمه القرآن الكريم
أداة بناء الثقة بين
نالم الإسلامي
لغرب

فقه العمران في الحضارة الإسلامية

د. خالد محمد عزب

المفهوم الإسلامي للبناء والعمران :

للبناء والعمران في التشريع الإسلامي مفهومان :

الأول : القوة : وهذه الصفة من صفات الإسلام، فكل عمل يقوم به المسلم ينبغي أن يكون متقناً، والقوة أساس الإتيان، ففي المعاملات بين الناس ينبغي أن يكون العمل متقناً، فمن يصنع لآخر شيئاً يجب عليه أن يتقن صنعته. ولا يتأتى الإتيان إلا من قوي في عمله وخبرته، وقد أكد ذلك رسول الله ﷺ بقوله : «رحم الله من عمل عملاً وأتقنه»⁽¹⁾. وقوله «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه»⁽²⁾. وقد أكد الرسول الكريم على ضرورة القوة في المبنى، وفي ذلك روى طلق بن علي التميمي قال : قدمت على النبي ﷺ وهو يبني مسجده والمسلمون يعملون فيه، معه وكنت صاحب علاج وخلط طين فأخذت المسحاة أخلط الطين ورسول الله ينظر إليّ ويقول : «إن هذا الحنفي لصاحب طين»، وفي قول آخر إنه قال : «دعوا الحنفي والطين فإنه أضبطكم للطين». فدل ما سبق على أن القوة شرط في البناء، ليس لأن ذلك واجباً باعتباره عملاً ينبغي إتقانه فحسب، بل لأن القصد منه الحفظ والستر ودرء الخطر.

الثاني : البناء للجمال : فيفترض في المسلم أن يهتم بمظهره وملبسه لأن الإسلام دين جمال، ودين طهارة، فالمسلم يعبد إلهاً واحداً والله جميل ويحب الجمال، ويدل ما سبق على أن الجمال مطلوب في البناء والعمران، كما هو مطلوب في الثياب وغيرها، وجمال البناء يبدو في تناسقه وترتيبه حسب عرف الزمان والمكان، ما دام أنه محمود في ذاته وغاياته⁽³⁾.

(1) العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الألباس، ج 1، ص 513، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1403 هـ.

(2) المرجع السابق.

(3) د. عبد الرحمن النفيسة، مسؤولية المهندسين والسيناتين، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، ص : 148، السنة السادسة، العدد 22، 1415 هـ.

ارتبطت العمارة الإسلامية بإطارين حاكمين لها من الناحية الفكرية :
 أولاً : هو السياسة الشرعية، وهي السياسة التي يتبعها الحاكم في المجال
 العمراني، سواء كانت تتعلق بالأمر السياسي العامة، أو بالعمران
 مباشرةً، وكلاهما يترك أثره على العمار.

ثانياً : هو فقه العمارة، والمقصود بفقه العمارة مجموعة القواعد التي ترتبت على
 حركة العمران نتيجة للاحتكاك بين الأفراد ورغبتهم في العمارة وما ينتج
 عن ذلك من تساؤلات يجيب عليها فقهاء المسلمين، مستنبطين أحكام
 فقهية وفق قواعد علم أصول الفقه.

جاءت تساؤلات المسلمين للفقهاء في هذا المجال لرغبتهم في تشييد عمائر
 تتناسب مع قيمهم وحضارتهم، وتراكت أحكام الفقهاء بمرور الزمن، لتشكل إطاراً
 قانونياً لحركة العمران في المجتمع يلتزم به الحكام والمحكومون على السواء.

وتمثل رؤية السياسة الشرعية للعمارة أو العمران إطاراً عاماً حاكماً يتناول الكليات،
 وليس له علاقة بالجزئيات، وهو يتداخل مع فقه العمارة في العديد من نقاط التماس نتيجة
 لارتكاز فقه العمارة على أسس شرعية وقيم حضارية خاصة بالأمة الإسلامية.

ففقه العمارة الإسلامية لديه كليات، على السياسة الشرعية احترامها، وإن كان
 القائمون على السياسة يتجاوزون هذه الكليات لاعتمادهم على السلطة في تنفيذ رغباتهم،
 فالسياسة تقوم على سلطة الدولة التي تسعى إلى تنفيذها، بينما فقه العمارة يقوم على
 المجتمع الذي يسعى إلى الحفاظ على قواعد فقه العمارة وتنفيذها كما يراها الفقهاء.

لقد حظيت السياسة الشرعية بمؤلفات لا حصر لها، كان أبرزها مقدمة بن خلدون
 التي تحتوي على فصل مهم حول هذا الموضوع، والتي تعد إلى اليوم انضج ما كتب في
 هذا المجال. وهناك مصادر لا حصر لها من التراث السياسي تتناول ضمن أبوابها علاقة
 السياسة الشرعية بالعمران، خاصة عمارة المدن والشروط الواجبة فيها⁽⁴⁾.

ولم يحظ فقه العمارة في المقابل بمؤلفات مثل التي حظيت بها السياسة الشرعية.
 ومرد ذلك إلى أن فقه العمارة علم تطبيقي ارتبط بالمجتمع ولم يرتبط بالسلطة، وبالتالي
 كان الجدل الدائر حوله ضمن كتب الفتاوى والنوازل، ولم يستقل بمؤلفات إلا بعدد محدود
 مقارنة بمؤلفات علم السياسة الشرعية⁽⁵⁾.

(4) نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات
 المتحدة الأمريكية، 1994 م.

(5) حول ذلك : انظر خالد عزب ، فقه العمارة الإسلامية، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة، 1997 م.

الإطار الأول :

تقوم السياسة على الفاعلية الحركية للحاكم والتي يسعى من خلالها إلى تحقيق مصالح المحكومين، وقد تنبّه فقهاء السياسة الشرعية إلى ذلك، فذكروا بأن " للسلطان سلوك سياسة، وهى الحزم عندنا، ولا تقف على ما نطق به الشرع (6) " .

وهو الأمر الذى فصله ابن عقيل الحنبلي صاحب التعريف السابق من خلال إحدى مجادلاته لفتية شافعي قال : « لا سياسة إلا ما وافق الشرع »، فرد عليه « بأن السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشره الرسول عليه الصلاة والسلام، ولا نزل به وحى، فإن أردت بقولك : لا سياسة إلا ما وافق الشرع ؛ أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة (7) » .

كما يترابط معه تعريف ابن نجيم الحنفي في البحر الرائق : " وظاهر كلامهم هنا أن السياسة : فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بها دليل جزئي (8) " .

ومن هذه التعريفات يمكن الوصول إلى مضمون السياسة وجوهرها فى النقاط التالية :

• أن شرعية السياسة تستند فى حد ذاتها إلى ضرورتها المبدئية، قبل أي معنى، لبناء شرعيتها على أساس القبول الفردي أو الجماعى.

(6) صالح محمد الخالد الرشيد، أبو الوفاء بن عقيل، حياته واختياراته الفقهية، ج 3، ص : 701، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، 1979 م.

(7) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 4، ص : 460-461، دار الكتب الحديثة، 1968 م.

(8) ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج 5، ص : 11. وقد أورد كذلك فى الجزء نفسه، ص : 70 : " ولم أرى فى مشايخنا تعريف السياسة. وقال المقرئى فى الخطط : يقال ساس الأمر سياسة بمعنى قام به، وهو سانس من قوم ساسه وسوس، وسوسه القوم : جعلوه يسوسهم. والسوس : الطبع والخلق. فهذا أصل وضع السياسة فى اللغة، ثم رسمت بأننا "القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال. والسياسة نوعان : سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهى من الأحكام الشرعية، علمها من علمها، وجعلها من جعلها، وقد صنف العلماء فى السياسة الشرعية كتباً عديدة. والنوع الآخر : سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها. كما علق ابن عابدين فى "منحة الخالق على البحر الرائق" أن المؤلف ذكر فى باب حد الزنا : أن السياسة هى فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها. وإن لم يرد بها دليل جزئى. ولفت محي الدين قاسم، أن هذا التعريف لم يرد فى كتاب السياسة الشرعية لابن نجيم الحنفي.

- المقرئى، الخطط، ج 2، ص : 2.

- ابن نجيم الحنفي، السياسة الشرعية، مخطوط بالمكتبة الأزهرية، رقم 496، مجاميع و269 و287.

- محي الدين قاسم، مرجع سابق، ص : 77 - 78.

- أن العلاقات الإنسانية التي تتناولها السياسة ليست علاقات فردية، بقدر ما هي تعبير عن علاقات جماعية : فرد بجماعة وجماعة بجماعة.
- أن السياسة بجوهرها لا تنفصل عن مقصدها وغاياتها، فتصبح غاياتها غايات بوسائل⁽⁹⁾.

فإذا ما حاولنا تطبيق تلك الأسس في رؤية السياسة الشرعية، أمكننا مجدداً التأكيد على عدة عناصر أساس تشكل الدلالات الاصطلاحية لمفهوم السياسة الشرعية، منها، أن السياسة تقوم على فقه المصالح فيما لا نص فيه. فإن أساس السياسة هي المصلحة المعتمدة، وهي فاعلية حركية تستهدف التوافق مع مضمون الشرع⁽¹⁰⁾. فالسياسة إذن تخضع لرؤية الحاكم لمصلحة الأمة المرتبطة بضوابط شرعية. وفي هذا الإطار نستطيع أن نستقرئ رؤية علماء السياسة الشرعية لدور الحاكم في المجال العمراني.

وضع الماوردي ضوابط عامة لمواطن الاستقرار، بمعنى أنه لا يمكن اعتبار المكان صالحاً للاستيطان ما لم يتضمن هذه الضوابط، حدّدها عند حديثه عن المقصود بالمصر أي المدينة، حيث يذكر أن المقصود بالمصر خمسة أمور :

أحدها : أن يستوطنها أهلها طلباً للسكون والدعة،

الثاني : حفظ الأموال فيها من استهلاك وإضاعة،

الثالث : صيانة الحرم والحريم من انتهاك ومذلة،

الرابع : التماس ما تدعو إليه الحاجة من متاع وصناعة،

الخامس : التعرض للكسب وطلب المادة⁽¹¹⁾.

إن المتأمل لهذه الضوابط يجدها صالحة لكل زمان، فإنك لا تجد موطناً صالحاً للاستقرار يخلو من هذه الضوابط الجامعة المانعة، لأنها تشمل السكون، وحفظ الأموال، وحفظ الحرمات، والتماس الصناعة والحاجات الأساس، وأخيراً طلب الكسب والسعي لطلب مواده. لهذا فقد غطى الماوردي الحياة الاجتماعية، والاقتصادية والأمنية، ولهذا تجده يجزم بأن المكان الذي يخلو من هذه الضوابط لا يصلح لاستقرار الإنسان⁽¹²⁾، كما

(9) محي الدين قاسم، مرجع سابق، ص : 85.

(10) المرجع السابق، ص : 86 - 87 - 88.

(F1) الماوردي، أبو الحسن علي بن حبيب البصري الشافعي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر بأخلاق الملك وسياسة الملك، ص 161، تحقيق محي هلال السرحان، مراجعة د. حسن الساعاتي، دار النهضة العربية، بيروت 1981م.

(12) د. وليد المنيس، الحسبة على المدن والعمران، ص : 46 - 47. حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية السادسة عشرة، الرسالة 106، 1995 - 1996م.

في قوله : "فإن عدم أحد هذه الأمور الخمسة فليست من مواطن الاستقرار، وهي منزلة قبيحة ودمار(13)".

حدّد علماء السياسة الضوابط الواجب مراعاتها من قبل الحاكم عند اتخاذ المدن والحوضر وإنشائها وفقاً لشروط دقيقة. من هذا ما ذكره ابن خلدون في شروط اختيار مواضع المدن، وهي :

1. أن تحاط بسور يدفع المضار عنها،
2. أن تحتل موضعاً متمنعاً من الأمكنة على هضبة أو على نهر أو باستدارة بحر... الخ،
3. مراعاة الموقع الذي يتمتع بطيب الهواء للسلامة من الأمراض،
4. جلب الماء بأن يكون البلد على نهر أو بإزاء عيون عذبة،
5. طيب المراعي لسائمتهم،
6. مراعاة المزارع، فإن الزروع هي الأقوات(14).

وهذه الضوابط تتيح لأي مدينة أن تنمو وتتطور. وقد فصل ابن الأزرق ما تحدث عنه ابن خلدون، فأشار إلى أن ما يجب مراعاته في أوضاع المدن أصلاً مهمان : دفع المضار، وجلب المنافع، ثم يذكر أن المضار نوعان : أرضية، ودفعها بإدارة سور على المدينة أو وضعها في مكان ممتنع أو محصن طبيعياً، حتى لا يصل إليها العدو. والنوع الثاني من المضار سماوي ودفعه باختيار المواضع طيبة الهواء ؛ لأن ما خبث منه بركوده أو تعفن بمجاورته مياهها فاسدة، أو منافع متعفنة، أو مروجاً خبيثة، يسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة، كما هو مشاهد بكثرة.

ويضرب لذلك مثلاً بفاس التي كانت عند امتداد العمران بإفريقية كثيرة السكان، فكان ذلك معيناً على تموج الهواء وتخفيف الأذى منه، فلم يكن فيها عفن ولا مرض، وعندما خفّ ساكنوها ركد هواؤها المتعفن بفساد مياهها فكثرت العفن والمرض. ويضرب مثلاً عكسياً ببلاد أخرى وضعت، ولم يراع فيها طيب الهواء، وكانت أمراضها كثيرة لقلّة ساكنيها، وعندما كثروا انتقل حالها من ذلك، كدار الملك بفاس لهذا العهد المسمى (فاس الجديد)، وكثير من ذلك في العالم(15).

(13) الماوردي، مصدر سابق.

(14) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، ص : 244 - 245، دار ابن خلدون، الإسكندرية، 1998 م.

(15) ابن الأزرق، بديع السلك، ج 2، ص : 764.

والأصل الثاني : وهو جلب المنافع، يتأتى بمراعاة أمور، منها : توفر الماء كأن يكون البلد على نهر أو بإزائه عيون عذبة؛ لأن وجود الماء قريباً من البلد يسهل على الساكن حاجة الماء وهي ضرورية. وطيب المراعي للسائمة وقربها، إذ لا بد لذي قرار من دواجن الحيوان للنتاج والضرع والركوب، ومتى كان المرعى الضروري لها كذلك، كان أوفق من معاناة المشقة في بعده، وقرب المزارع الطيبة لأن الزرع هو القوت، وكونها كذلك أسهل في اتخاذه وأقرب في تحصيله، والشجر للحطب والخشب، فالحطب لعموم البلوى به وقود النيران والخشب للمباني، وكثير مما يتحصل فيه ضروري أو كمالي، وقربه من البحر لتسهيل الحاجة إلى جلبه من البلاد النائية، ولا خفاء في أن هذه الأمور تتفاوت بحسب الحاجة وما تدعو إليه ضرورة الساكن (16).

وإذا كان ما ذكره ابن خلدون هي شروط تتعلق بالموضوع، فقد انتقل ابن أبي الربيع بنا إلى دور الحاكم في تخطيط المدينة، ونراه يحدد هذا الدور بدقة شديدة، فهي بالنسبة للحاكم مسؤوليات عليه تنفيذها. ولخصها ابن أبي الربيع في ثماني نقاط هي :

الأولى : أن يسوق إليها الماء العذب ليشرب حتى يسهل تناوله من غير عسف،

الثانية : أن يقدر طرقها وشوارعها حتى تتناسب ولا تضيق،

الثالثة : أن يبني فيها جامعاً للصلاة في وسطها ليقرب على جميع أهلها،

الرابعة : أن يقدر أسواقها بكفايتها لينال سكانها حوائجهم من قرب،

الخامسة : أن يميز قبائل سكانها بأن لا يجمع أزداداً مختلفة متباينة،

السادسة : إن أراد سكانها فليسكن أفسح أطرافها وأن يجعل خواصه كنفاً له من سائر جهاته،

السابعة : أن يحوطها بسور خوف اغتيال الأعداء لأنها بجملتها دار واحدة،

الثامنة : أن ينقل إليها من أهل الصنائع بقدر الحاجة لسكانها (17).

يتضح من كلام ابن أبي الربيع المتوفى سنة 272 هـ/885 م، مدى الفهم المقرون بالتحليل المنطقي في أسس إنشاء المدن، ففي سوق المياه للمدينة للشرب، لتسهيل مهمة الحصول عليه (دون عسف)، دليل على وصول المخطط الحضري إلى مرحلة الحرية في اختيار الموقع المدني متخظياً ما يسمى بالحتمية الطبيعية (determanism)

(16) المصدر السابق، ص : 765 - 766.

(17) ابن أبي الربيع، شهاب الدين، سلوك المالك في تدبير الممالك، ص : 192، تحقيق ناجي التكريتي، دار الأندلس، بيروت، 1981 م.

التي تحتم على المخطط أن يبني مدنه بالقرب من وديان الأنهار والمواقع ذات الثروات الطبيعية⁽¹⁸⁾.

الماء هو عصب الحياة وعامل لنشوء الحضارات، في حالة توفره، كما أنه عامل من عوامل انتهائها في حالة ندرته، ولذا فإن أبي الربيع يشترط على الحاكم لعمارة المدينة التي قد يكون موقعها بعيداً عن مصادر المياه، أن يجلب الماء إليها، وهو ما حدث فعلاً في العديد من المدن الإسلامية، فقد جلب المسلمون الماء إلى مدينة مدريد من تلال بها مياه جوفية، تبعد عن المدينة بما يتراوح بين سبعة واثني عشر كيلو متراً، وذلك في قنوات تجري بها المياه في انحدار متدرج، يسمح بجريان الماء إلى المدينة. ويتراوح الفرق بين ثمانية ومائة متر. ولذا لم يكن من الغريب أن يطلق الأندلسيون على مدينتهم الجديدة لفظاً مثل (مجريط)، وهو مركب من كلمة مجرى العربية، ومن تلك النهاية اللاتينية الدارجة (... يط)، التي تدل على التكثير، فمعنى الكلمة إذن (المدينة التي تكثر فيها المجاري)، والإشارة هنا إلى المجاري أو القنوات المائية الجوفية، التي كانت تحمل الماء إلى سكان المدينة. ولقد عانت جدة من ندرة المياه كثيراً، فحينما زارها المقدسي وصفها بأنها (عامرة)، أهلها أهل تجارات وبار، وأهلها في تعب من الماء. وفي منتصف القرن الخامس الهجري قدم ناصر خسرو إليها وأشار إلى عدم وجود الأشجار والزرع بها على الرغم من ازدهارها العمراني، وسبب ذلك قلة الماء، وفي العصر المملوكي الجركسي حينما ولي عليها قنصوه الغوري عُنِيَ بحل مشكلة المياه الخاصة بها، فجلب الماء من المناطق الغربية لجدة، وهو ما ساعد على ازدهار المدينة. وفي قلعة الجبل التي شيدها صلاح الدين الأيوبي في القاهرة، فقد تم حفر بئر بعمق تسعين متراً في الصخر لجلب المياه إلى القلعة. تتكون البئر من بئرين غير مستمرين على الخط العمودي نفسه ومتساويين في العمق تقريباً، ولذلك سميتا بالبئرين عند بعض المؤرخين. تبلغ مساحة المقطع الأفقي للبئر السفلية 2,3 متر مربع، في حين أن مساحة مقطع البئر العلوية خمسة أمتار مربعة، وقد احتيج إلى هذا المسطح في البئر العلوية من أجل تأمين نزول الثيران اللازمة لتدوير الساقية المركزة في قعر المهوى الأول والتي تسحب المياه من قعر المهوى الثاني إلى منسوبها، في حين يقوم زوج آخر من الثيران بتدوير ساقية ثانية مركزة في أعلى البئرين مهمتها رفع الماء من منسوب الساقية الأولى إلى سطح الأرض. ولعل أكثر المظاهر إدهاشاً في تصميم وتنفيذ هذه البئر العلوية، هو رقعة الجدار الحجري المنحوت والفواصل بين مهوى البئر وممر

(18) د. وليد المنيس، التفسير الشرعي للتمدن، ص: 22، رسائل الجمعية الجغرافية الكويتية، الرسالة 22، فبراير 1984 م.

الثيران المنحدر إلى أسفل البئر، وقد قيست سماكته في بعض الأماكن ولم تتجاوز العشرين سنتيمتراً.

ـ أما الشوارع فيرى ابن أبي الربيع أن تقدر بصورة تناسب الاستخدام البشري، ووسائل النقل المتاحة آنذاك، والتي كانت إما الدواب أو بواسطة الإنسان. وإذا حدثت طفرة في وسائل النقل كالتالي بدأت في العصر الحديث وصاحبها انتشار استخدام العربات التي تجرها الخيول ثم السيارات، فيجب أن تتناسب الشوارع مع وسيلة النقل وطبيعة استخدامها في كل عصر، ولذا فإن من درسوا المدن الإسلامية وعابوا عليها ضيق شوارعها، درسوها من منظور المتطلبات المعاصرة لحركة النقل، فلم يراعوا طبيعة العصر الذي شيدت فيه هذه المدن.

ـ أما اشتراط المركزية في مواقع المساجد، فهذا غاية في اختيار الموقع المناسب لمرفق يستخدمه الناس خمس مرات في اليوم، فالمركزية تسهل الوصول إليه من جميع الأماكن المحيطة، بمسافات متقاربة نوعاً ما. ولعل اختيار قلب المدينة ليكون مسجدها، يعود كذلك إلى المكانة التي يحتلها الإيمان في قلب كل مسلم. وأن المسجد الجامع كذلك يمثل العلاقة الترابطية بين جميع أنحاء المدينة، فكما تحتل الكعبة مركز العالم، ويتوجه إليها المسلمون خمس مرات في اليوم لأداء الصلاة، فإن المسلمين يتوجهون إلى المسجد الجامع في قلب المدينة لأداء الصلاة. ولعل الفارق بين المسجد الجامع ومساجد الصلوات الخمس، يعود إلى أن المسجد الرئيس وهو الجامع يشمل المدينة كل يوم جمعة، في خطبة أمير المدينة التي عادة ما تحمل مغزى سياسياً واجتماعياً.

ـ أما شرط تقدير الأسواق بكفائتها، فيدل على أمور كثيرة، منها : ألا تزيد عن حاجة السكان، فتنهار الأسعار، وتبور البضائع، وألا تقل أيضاً عن الحاجة فترتفع أسعارها. كما أن في ذلك إشارة لتحديد الحجم المناسب للأسواق بصورة تناسب حجم السكان (19).

ـ أما شرط تمييز قبائل ساكنيها، وخطورة خلط الأضداد في القطاع السكني في المدينة، فهذا غاية العبقورية في التخطيط الإسكاني المبني على الفهم الدقيق للأجناس البشرية. بمعنى آخر هو يحرص على إيجاد ما يسمى بالانسجام العرقي الحضري (Ethno - urban Homogeneity) ونبذ التضاد العرقي الحضري، لأنه سيؤدي بالتالي إلى التكتل (Segregation)، وتحويل المدينة إلى بقاع عرقية موزعة توزيعاً غير مناسب (groups of divers). وفي الواقع فإن الكثير من المخططين المعاصرين لم يعيروا هذه

(19) د. وليد المنيس، مرجع سابق، ص : 22.

الظاهرة اهتماماً كبيراً في خططهم المدنية، مما أدى بالتالي إلى عودة السكان مرة أخرى إلى الهجرات الداخلية وراء القرابة العرقية والعائلية.

- أما شرط إحاطة المدينة بسور، فهذا من خصائص المدن قبل الثورة الصناعية، حيث كانت الأسوار تؤدي وظيفتين رئيسيتين؛ الأولى: حفظ المجتمع الداخلي كأسرة واحدة، وهذا مصداق قول ابن أبي الربيع "لأنها بجملتها دار واحدة"، والوظيفة الأخرى: الحماية، وذلك نظراً إلى محدودية السلاح آنذاك وكثرة الحروب، وخاصة في المدن الحدودية. وسنجد أن العديد من المدن الإسلامية لم تكن ذات أسوار، ولكن أدى تفتت دولة الخلافة إلى دويلات وتشوب النزاع بينها، إلى تشييد مدن ذات أسوار للدفاع عنها، وأدى الغزو الصليبي لبلاد الشام وتهديده الديار المصرية، إلى تشييد الأسوار حول المدن والاهتمام بها وتجديدها. فعندما تولى صلاح الدين حكم مصر، حمل معه مشروعاً جهادياً للدفاع عن مصر وتحرير بلاد الشام من الصليبيين، وتضمن هذا المشروع تأمين الجبهة الداخلية بإقامة سور حول العاصمة المصرية بشقيها القاهرة والفسطاط، ليسهل الدفاع عنهما، خاصة وأن الفسطاط أحرقت على يد الوزير الفاطمي شاور خوفاً من وقوعها في يد الصليبيين لعدم وجود سور لها يحميها، وأيضاً تداعي أسوار القاهرة الفاطمية، وكان قد ثبت لصلاح الدين من خلال التجربة الفاطمية، صعوبة الدفاع عن الفسطاط والقاهرة في وقت واحد، فرأى أنه لو بني لكل واحدة منهما سوراً مستقلاً لاحتاجت كل مدينة إلى قوة منفردة للدفاع عنها، وبالتالي سينقسم الجيش المخصص للدفاع عن العاصمة إلى قوتين، وفي ذلك إضعاف له، ولذا كان من الضروري بناء السور ومدّه ليضم الفسطاط، وبناء قلعة بينهما تكون مقرأً لقيادة الجيش المدافع عن العاصمة (20).

وأدى تطور سلاح المدفعية من القرن الخامس إلى القرن التاسع عشر، إلى تلاشي أهمية أسوار المدن تدريجياً، فقد كانت الأسوار تنهار أمام قذائف المدافع، وهذا التطوير للمدفعية تم على يد العثمانيين والأوروبيين، فقد أحدث العثمانيون بنيران المدفعية رعباً غير مألوف في ذلك الزمان، ففي معركتهم مع المجريين في موقعة (موهاتش) قسمت نيران المدفعية خط الحشود المجرية إلى قسمين، وبلغت قذائف المدفعية العثمانية التي سقطت على القوات المدافعة عن (مالطة) في عام 1565م ستين ألف قذيفة، أما عدد القذائف التي أمطر بها العثمانيون (فاماجوستا) من عام 1571م

(20) أسامة عبد النعيم، أسوار صلاح الدين وأثرها في امتداد القاهرة حتى عصر الفماليك، ص: 35 - 36 - 37، رسالة ماجستير، كلية الآثار، جامعة القاهرة، 1992م.

إلى 1572م، فكانت 18000 قذيفة⁽²¹⁾. بدأت ردود أفعال في أوروبا على تهاوي الأسوار أمام المدفعية تدريجياً، وحلت المتاريس الترابية الكثيفة التي لم تكن ترتفع ارتفاعاً كبيراً محل الأسوار في الدفاع عن المدن، فكانت قذائف المدافع تغوص فيها، وتضيع دون جدوى، ثم اتخذوا موقعاً في أكثر المواضع ارتفاعاً، أسموها كافالييه (Cavaliers)؛ أي خيالة، وضعوا عليها المدفعية الدفاعية، وأثبت هذا النظام فاعليته حتى عمم في أوروبا. واستخدم نابليون هذا النظام، فأقام طابية على تلال الدراسة، ضربت القاهرة والأزهر منها وذلك أثناء ثورة القاهرة الأولى⁽²²⁾. أدى ذلك إلى توارى أهمية أسوار المدن وكذلك القلاع، وإلى ظهور مفاهيم جديدة للدفاع عن المدن، حتى أزلت باريس أسوارها لعدم جدواها في عام 1919م⁽²³⁾.

– اشترط ابن أبي الربيع على الحاكم أن ينقل إلى المدينة ما تحتاجه من الصنائع. وهو شرط يؤدي إلى ازدهارها، و توافر الحاجات الضرورية بها.

ومن الملاحظ أن علماء السياسة الشرعية لم يضيفوا الكثير إلى ما ذكره ابن أبي الربيع، وإن كان ما ذكره قد خضع لمزيد من التفسير والتوضيح على نحو ما ذكر كل من ابن خلدون⁽²⁴⁾ والماوردي⁽²⁵⁾.

نظرة علماء السياسة الشرعية للصروح المعمارية :

يبقى لنا تساؤل حول نظرة علماء السياسة الشرعية للصروح المعمارية المرتبطة بالسلطة، حيث قدم ابن خلدون صاحب المقدمة رؤية لهذه العلاقة، فهو يربط بين قوة الدولة وعظم آثارها المعمارية، فعلى قدر قوة الدولة يكون الأثر. وأكد ابن خلدون على تفاوت روعة العمران ورهيبته وقوته بتفاوت قوة الدول، وهو في ذلك يقول: " فإن أحوال العمران متفاوتة، ومن أدرك منها رتبة سفلى أو وسطى فلا يحصر المدارك كلها فيها، ونحن إذا ما اعتبرنا ما ينقل لنا عن دولة بني العباس وبني أمية والعباسيين وناسبنا

(21) فرنان برودل، الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية، ج 1، ص : 54 - 543، ترجمة د. مصطفى ماهر، دار الفكر للدراسات، القاهرة، 1993 م.

(22) الجبرتي، عبد الرحمن الحنفي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج 3، ص : 34 - 35، مطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة، 1403 هـ.

(23) صديق شباب الدين، تخطيط المدن وتاريخ الحصون، ص : 453، مجلة العمارة، العدد التاسع، 1939 م.

(24) ابن خلدون، المقدمة، ص : 244 - 245.

(25) الماوردي، تسهيل النظر، ص 161 - 162 - 163.

الصحيح من ذلك، والذي لاشك فيه بالذي نشاهده من هذه الدول التي هي أقل بالنسبة إليها، وجدنا بينها بوناً، وهو لما بينها من التفاوت في أصل قوتها وعمران ممالكها، فالآثار كلها جارية على نسبة الأصل في القوة كما قدمناه ... فخذ من الأحوال المنقولة مراتب الدول في قوتها أو ضعفها وضخامتها أو صغرها" (26). وعدّ ابن رضوان المالقي (27) المآثر المعمارية من مفاخر الدول وعمارة وإصلاح المملكة وسبل الخيرات، وأخذ يعدد ما شيده ملوك المسلمين من صروح ومنشآت معمارية (28).

غير أن الفقهاء نظروا إلى هذه الصروح نظرة مغايرة، فعندما أشرف الخليفة الناصر في الأندلس في البناء حتى أنه اتخذ قراميد مغطاة ذهباً وفضة في قبته بقصر الزهراء أنفق عليها مالاً كثيراً، وجعل سقفها صفراء فاقعة إلى بيضاء ناصعة تستلب الأنظار، جلس فيها إثر تمامها يوماً لأهل مملكته، فقال لقرايبته ومن حضر من الوزراء وأهل الخدمة مفتخراً عليهم بما صنعه من ذلك وما يتصل به من البدائع الفتانة، وقال : هل رأيتم أو سمعتم ملكاً كان قبلي فعل مثل هذا أو قدر عليه ؟ فقالوا : لا والله يا أمير المؤمنين، إنك لأوحد في شأنك كله، وما سبقك إلى مبتدعاتك هذه ملك رأيناه، ولا انتهى إلينا خبره، فأبهجه قولهم وسره. وبينما هو كذلك إذ دخل القاضي منذر بن سعيد، وهو ناكس الرأس، فلما أخذ مجلسه، قال له كالذي قاله لوزرائه من ذكر السقف المذهب واقتداره على إبداعه، فأقبلت دموع القاضي تنحدر على لحيته، وقال له : والله يا أمير المؤمنين ما ظننت الشيطان لعنه الله يبلغ منك هذا المبلغ، ولا أن تمكّنه من قيادك هذا التمكين، مع ما آتاك الله من فضله ونعمته، وفضلك به على العالمين، حتى ينزلك منازل الكافرين، فانفعل الناصر، وقال : انظر ما تقول، وكيف أنزلتني منزلتهم؟ قال : نعم، أليس الله يقول : ﴿ وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ... ﴾ (الزخرف، آية 33)، فوجم الخليفة وبكى خشوعاً لله تعالى وشكر القاضي وأمر بنقض السقف الذهبي (29).

(26) ابن خلدون، المقدمة، ص : 224 - 242 - 243.

(27) هو أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان النجاري الخزرجي، ولد عام 718 هـ / 1318م في مالقة بالأندلس، تولى القضاء في مالقة، ثم رحل عن الأندلس ليعمل في خدمة بني مرين في المغرب، توفي عام 783 هـ / 1381م، له العديد من المؤلفات معظمها كتبها على هيئة رسائل لبني مرين.

انظر مقدمة د. علي سامي النشار على تحقيقه لكتاب : الشهب اللامعة في السياسة النافعة لابن رضوان، ص : 3 - 31، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1984م.

(28) المصدر السابق، ص : 217.

(29) د. أكرم ضياء العمري، قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي، ج 1، ص 136، سلسلة كتاب الأمة (39)، قطر، 1994م.

كان ابن خلدون حصيفاً حين ربط بين العمران والدولة وأطوارها وحركية العمران؛ فعند ابن خلدون، يمرّ التمدن بأربعة أطوار رئيسة؛ طور تكون فيه النواة الحضرية الأولى صغيرة ومساكنها وسكانها قليلون، يليه طور تزداد فيه المساكن وتتنوع كما يزداد السكان، وطور ثالث تتوقف فيه المباني عن التعداد ويقف السكان عند حدود معينة ويقبل النمو، ثم مرحلة نهائية، وهي العودة مرة أخرى إلى الحالة الأولى؛ حالة البساطة واندثار الحضارة، وأحياناً ينشئ الله تعالى قوماً آخرين⁽³⁰⁾.

يذكر ابن خلدون المرحلة الأولى فيقول: "اعلم أن الأمصار إذا اختطت أولاً تكون قليلة السكان وقليلة آلات البناء من الحجر والجير وغيرهما مما يعال على الحيوان كالزليج والرخام والريج والزجاج والفسيفساء والصدف، فيكون بناؤها يومئذ بدوياً وآلاتها فاسدة". ثم تأتي بعد ذلك المرحلة الثانية: "فإذا عظم عمران المدينة وكثر سكانها كثرت الآلات بكثرة الأعمال حينئذ وكثر الصانع إلى أن تبلغ غايتها من ذلك"، وهذه مرحلة ازدياد السكان وكثرة الخطط بالمدينة، وبداية ظهور مواد التأتق كالرخام والفسيفساء.

أما المرحلة الثالثة: "فإذا تراجع عمرانها وخف سكانها قلت الصنائع، لأجل ذلك فقدت الإجداد في البناء، ثم تقل الأعمال لعدم الساكن فيقل جلب الآلات من الحجر والرخام وغيرهما، وبصير بناؤهم وتشبيدهم من الآلات التي في مبانيهم فينقلوها من مصنع إلى مصنع لأجل خلاء أكثر المصانع والقصور والمنازل بقلة العمران"، وهذه المرحلة كما هو واضح مرحلة تراجع النشاط العمراني بشتى صوره بسبب قلة السكان، والتي يقل على أثرها جلب مواد البناء، ويستعاض عنها باستخدام مواد بناء من المباني القائمة.

أما المرحلة النهائية: "ثم لا تزال تنقل من قصر إلى قصر ومن دار إلى دار إلى أن يفقد الكثير منها جملة فيعودون إلى البداوة في البناء". وهنا العودة إلى الأصل مرة أخرى، فهي إذن دورة مشابهة للدورة الحياتية للإنسان، حيث يبدأ طفلاً ثم شاباً ثم يرُدُّ إلى أرذل العمر، وهذا قريب بشكل كبير إلى الواقع، لأن التمدن ظاهرة بشرية تشب وتشيح مع الإنسان وظروفه⁽³¹⁾.

ويضيف ابن خلدون أن هذه الأطوار مرتبطة بعمر الدولة نفسها، فطور الدولة الأول هو التأسيس، وهو طور البداوة والبعد عن الترف، وفيه الشدة والشجاعة. ثم طور ثانٍ أسماه بطور (الانفراد بالملك)، وهو طور الانتقال من حياة البداوة الخشنة أو العمران

(30) ابن خلدون، المقدمة، ج 3، ص: 858، بتحقيق د. علي عبد الواحد وافي، طبع لجنة البيان العربي، 1958م.

(31) د. وليد المنيس، مرجع سابق، ص: 48.

البدوي إلى الحياة المترفة أو العمران الحضري. أما الطور الثالث وهو طور نسيان البداوة والخشونة والانتعاش في الترف وتمكن الجبن وفقدان الرجولة والشجاعة، وهو طور (الفراغ والدعة). ثم المرحلة النهائية وهي مرحلة تنتهي في الغالب الدولة فيها إلى الانقراض، (حيث تذهب الدولة بما حملت)، كما يقول ابن خلدون، وهذا يعني زوال الحضارة نفسها⁽³²⁾. وقبل ابن خلدون أشار الماوردي لهذا بقوله: "إن الدولة تبدأ بخشونة الطباع وشدة البطش لتسرع النفوس إلى بذل الطاعة، ثم تتوسط باللين والاستقامة لاستقرار الملك وحصول الدعة، ثم تختم بانتشار الجور، وشدة الضعف لانتقاص الأمر وقلة الحزم"⁽³³⁾.

وإذا كان الترف المصاحب للعمارة وزخرفتها في كثير من الأحيان مظهراً حضارياً يدل على الارتقاء، فإنه من جانب آخر عامل هام من عوامل سقوط الدول سياسياً، يقول ابن خلدون في ذلك: "النعيم والكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة يؤدي إلى الدعة والراحة، والأخذ بمذاهب الملك في المبانى والملابس والاستكثار من ذلك، والتأنيق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو إليه من توابع ذلك، فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة، ويتنعمون فيما آتاهم الله من البسطة، وتنشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترف عن خدمة أنفسهم وولاية حاجتهم ويستتكفون عن سائر الأمور الضرورية في العصبية حتى يصير ذلك خلقاً لهم وسجية، فتنتقص عصبيتهم ويسالتهم في الأجيال بعدهم بتعاقبهم إلى أن تنقرض العصبية فيأذنون بالانقراض"⁽³⁴⁾.

ويذكر ابن خلدون: "إذا تماذى الناس في الترف ظهرت بينهم صناعات لا يستدعيها إلا من فرغ من الضروريات كالغناء مثلاً، وهي آخر صفة في الحضارة"، يقصد التفتن فيها وجعلها وظيفة⁽³⁵⁾. ومن خطورة الترف أن يعجز الإنسان عن الدفاع عن نفسه لأنه قد عوّذ نفسه على النعيم، فهو قد استأجر من يقوم بأعماله ويؤدي مهماته إلى أنه وصل به الأمر إلى الاستعانة بمن يدافع عنه باستخدام أمواله. ومعلوم أن المرتزقة والمستأجرين للدفاع عن البلاد أكثر خطراً عليها⁽³⁶⁾، يقول ميكافيللي في السبب: "لأنها قوات غير مجدية، لأنها مجزأة وطموحة لا تعرف النظام ولا تحفظ العهود والمواثيق،

(32) د. زينب الحضري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص: 207 - 211، دار الثقافة بيروت، القاهرة، 1979م.

(33) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص 155.

(34) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص: 424، بتحقيق د. علي عبد الواحد وافي.

(35) المصدر السابق، ج 3، 969.

(36) وليد المنيس، مرجع سابق، ص: 50.

وتتظاهر بالشجاعة أمام الأصدقاء، وتتصف بالجبن أمام الأعداء، فهي إذن إيدان بدمار الدولة إما عن طريقها أو عن طريق تسهيل مهمة الطامعين من خارج البلاد⁽³⁷⁾. وما ذكره ميكافيللي يحمل درجة عالية من الصدق، غير أن هناك في التاريخ حالات خاصة، تخرج عن ما ذهب إليه، وإن كانت تحمل في باطنها في أخريات عصرها صفات المرتزقة، ومن ذلك المماليك كظاهرة مشابهة.

ظاهرة المماليك :

كان المماليك من أكثر الفئات حباً للعمارة، ولما كانوا في الأصل ظاهرة سياسية، فقد كان للسياسة دور في تشجيعهم على تشييد المنشآت، ويجيء ذلك من كون النظام المملوكي فريداً، إذ لا يوجد ما يشبهه في الحضارات القديمة على الرغم من اعتماده على الرق في إعداد الجيوش. وتأتي فرادة النظام المملوكي في تمكنه من التحول إلى مؤسسة لها قوانينها الصارمة، وهو ما مكنها من الاستيلاء على السلطة والدفاع عن ديار الإسلام ومحاربة أعدائه الشرسين الذين تمثلوا بالأخص في الصليبيين والمغول.

لقد تَنَبَّه المؤرخون المسلمون إلى أهمية النظام المملوكي وتمكنه من الدفاع عن الإسلام بعد أن انهارت الخلافة العباسية وسقطت بغداد في يد المغول، ومن أشهرهم ابن خلدون، الذي أرجع هذه الظاهرة، إلى انغماس العرب في الترف⁽³⁸⁾.

وتعود نشأة المماليك في مصر إلى عصر الصالح نجم الدين أيوب، حيث كان له مماليك أترك ثبتوا معه في محنته في الوقت الذي انفض من حوله الأكراد، فأكثر من شرائهم ووضع نظاماً صارماً لتربيتهم، حتى صاروا عصبية خاصة بعد معركة المنصورة التي هزموا فيها الصليبيين، ومعركة عين جالوت التي هزموا فيها المغول⁽³⁹⁾.

وصار لهم بعد ذلك الحل والعقد في بلاد الشام ومصر، ويقول القدسي في ذلك : «إن الأتراك هم القائمون الآن عن عامة المسلمين، فالتناس لا يحملون أي نوع من السلاح مهما قل شأنه، وقد ألقى رعبهم في قلوب المفسدين، وأصبح أهل الإسلام مطمئنين على أهلهم. والناس يقبلون قول الأتراك»⁽⁴⁰⁾.

(37) ميكافيللي، الأمير، ص : 78، ترجمة خيرى حماد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1981م.

(38) ابن خلدون، المقدمة، ص 192.

(39) المقرئ، الخطط، ج 2، ص 236 - 237.

(40) القدسي، أبو حامد محمد بن عبد الله القدسي، دول الإسلام الشريفة البهية، ص 119 - 124، تحقيق صبحي لبيب وأولريش هارمان، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، 1997م.

ولكن هذه المؤسسة أصابها الضعف والوهن لعدة أسباب، أبرزها انعدام جلب المماليك صغار السن، وبالتالي تربيتهم، وبالتالي ضمان ولائهم للدولة. وعداً ابن خلدون ذلك صناعةً حيث يقول: «اعلم أن المصطنعين في الدول يتفاوتون في الالتحام بصاحب الدولة بتفاوت قديمهم وحديثهم في الالتحام بصاحبها، والسبب في ذلك أن المقصود في العصبية من المدافعة والمغالبة إنما يتم بالنسب لأجل التناصر في ذوي الأرحام والقربى والتخاذل في الأجانب والبعداء، كما قدمناه، والولاية والمخالطة بالرق أو بالحلف تنزل منزلة ذلك، لأن أمر النسب وإن كان طبيعياً، فإنما هو وهمي، والمعنى الذي كان به الالتحام إنما هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحة بالمربي والرضاع وسائر أحوال الموت والحياة، وإذا حصل الالتحام بذلك جاءت النعرة والتناصر. وهذا مشاهد بين الناس واعتبر مثله في الاصطناع، فإنه يحدث بين المصنع ومن اصطنعه نسبة خاصة من الوصلة تنزل هذه المنزلة وتؤكد اللحمة وإن لم يكن نسب فثمرات النسب موجودة»⁽⁴¹⁾.

انعكس هذا على مفهوم الأسرة لدى المماليك الذين حكموا مصر زهاء قرنين ونصف القرن من الزمان (648 - 923 هـ / 1120 - 1520 م)، حيث لم تكن الأسرة لديهم هي الأسرة المكونة من الأب والأم والإبن، بل لم يكن لديهم حياة عائلية بالمعنى المعروف، رغم أن غالبية أفرادها حرصوا على الزواج وعلى إنجاب الأطفال، وأيضاً على نظام التسري واقتناء الجوارى والمحظيات، وذلك أن نظام المماليك قام على العلاقات التي جمعت بينهم من أواصر الرق والعتق والتربية والخدمة، وكذلك العلاقات بين المملوك الكبير والصغير والتي تشبه روابط البنوة، وأحياناً روابط الأخوة، ولم يكن في حياة المملوك من الروابط العائلية غير واحدة منها فقط، وخير ما يوضح ذلك معاني ألفاظ المصطلح المملوكي، فالأستاذ⁽⁴²⁾ هو الأب، والآغا⁽⁴³⁾ هو الأخ الأكبر، والآني⁽⁴⁴⁾

(41) ابن خلدون، المقدمة، ص: 129 - 130.

(42) الأستاذ: لفظه معربة، لأنه يقال أنه ليس في العربية كلمة عربية أصيلة تجتمع فيها الذال والسين، وهي فارسية تعني السيد أو المشهور، وقد كان لقب الأستاذ يطلق في عصر المماليك أيضاً على التاجر أو السيد الذي يقوم بشراء المملوك وتربيته. - د. حسن الباشا، الفنون والوظائف على الآثار، ج 1، ص: 59 - 63. - د. سعيد عاشور، العصر المملوكي في مصر والشام، ص: 389، دار النهضة العربية، 1965م. - د. أحمد عبد الرازق، المماليك ومفهوم الأسرة لديهم، ص: 189، مجلة كلية الآثار، جامعة القاهرة، العدد الثاني، 1977م.

(43) الآغا: كلمة أصلها آقا، وهي من الكلمات المغولية، ومعناها الأخ الأكبر، وترد كثيراً في تاريخ المغول، ودخلت هذه الكلمة إلى اللغة الفارسية واستخدمها الكتاب الذين جاءوا بعد غزو جنكيزخان، وجمعها آقا ان أو آقاوان أو آقايان. - د. حسن الباشا، الفنون والوظائف، ج 1، ص: 136. - د. أحمد عبد الرازق، مرجع سابق، ص: 189.

(44) آني أو آني جمعها أنيات، أصلها أنياك أو أنياك وهي من الكلمات المغولية، وتعني الأخ الأصغر، وهي من الكلمات المألوفة في تاريخ المغول. - د. أحمد عبد الرازق، مرجع سابق، ص: 189.

هو الأخ الأصغر، وورد في المصادر المملوكية ما يشير إلى أن لفظ أخ يرادف لفظ خشداش⁽⁴⁵⁾ ولفظ أخوة يرادف لفظ خشداشية، وكان الإبن في أحيان كثيرة لا يخلف الأب في مركزه ولا يرثه أيضاً في ثروته⁽⁴⁶⁾.

وإنما المملوك هو الذي يحل محل أستاذه ويرثه حتى في الاستيلاء على حريمه⁽⁴⁷⁾. وخير ما يوضح ذلك أن الواحد منهم كان لا يأكل مع أبنائه وحريمه إنما يفضل أن يأكل مع مماليكه. ونصت بعض الحجج الخاصة بأوقاف المماليك على أن الأستاذ أحق الناس بالتمتع بربع الوقف الذي يقفه المملوك⁽⁴⁸⁾. ومن ثم فقد أصبحت الحياة العائلية لطبقة المماليك لا تقوم على أساس العلاقة بين الرجل وزوجته وأبنائه بقدرما تقوم على أساس العلاقة بين الأستاذ ومماليكه، وبين المماليك وبعضهم بعضاً⁽⁴⁹⁾.

غير أن هذه العلاقة القائمة على الاحترام المتبادل وعلى حقوق الزمالة، كان انهيهاها مقدمة لانهيهاار دولة المماليك وسقوطها لتتبع الدولة العثمانية. وبروي القدسي حكاية في تاريخه تفسر فساد حال المماليك في الطباق بالقلعة حيث يدريون ويربون، حدثت في دولة الأشرف برسباي (825-841 د/1422-1437م)، والحكاية فيها معنى ودلالة، ولذلك آثرنا أن نلخصها هنا. تقوم الرواية على حكاية كتبها أحد العلماء لأبي حامد القدسي، وكان قد رواها بمجلس بعض الأمراء، وهو الشيخ شمس الدين فقيه الأسياد، الذي كان يقري المماليك السلطانية بقلعة الجبل. وقد تقاتل مملوكان فضرب أحدهما الآخر فقتله، فبلغ السلطان الخبر، فطلب الفقيه المؤدب فأرسل إليه، فجاء بين يدي السلطان، فقال له هذا: "أنت فقيه الطبقة؟"، فقال: "نعم ولي جامكية (أي مرتب) ولحم وعليق"، فقال السلطان: "كم جامكيتك؟"، فأجاب: "ألف درهم وخمسة أرطال لحم وثلاثة علائق"، فقال السلطان: "يا قسم تأكل جامكية السلطان واللحم والعليق وتعلم المماليك يقتل بعضهم بعضاً؟". فقال له: "يا مولانا السلطان أنا ما علمتهم إلا الإسلام والقرآن والصلاة والآداب، والذي علمهم يقتلون بعضهم بعضاً غيري وأنا أعرفه". فقال: "من هو؟" فأجاب الفقيه: "لا أقدر على تسميته فأنا أخشى حرمته"، ولكن السلطان منحه

(45) خشداش أو خجداش معرب اللفظ الفارسي خوجاتاش، أي الزميل في الخدمة أو الرق أو العتق. - د. أحمد عبد الرازق، مرجع سابق، ص: 189.

(46) المقرئ، السلوك في معرفة دول الملوك، ج 3، ص: 390. - د. أحمد عبد الرازق، مرجع سابق، ص: 189.

(47) المرجع السابق، ص: 189.

(48) حجة وقف الغسوري، أرشيف وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، رقم 883. - د. أحمد عبد الرازق، مرجع سابق، ص: 190.

(49) المرجع السابق، ص: 190.

الأمان وعندئذ قال له : "إن السلطان مسؤول عن ذلك"، ولما أراد السلطان أن يعرف جلية الأمر، أوضح له الفقيه أن المملوك الجلب كان يجتاز أربع طبقات ويقضي في كل طبقة خمس سنوات، في الطبقة الأولى كان يقدم النعال ويملاً أباريق الوضوء ويكنس الطبقة، فإذا نجح في ذلك نقل إلى طبقة ثانية فيخرج يصلي الجمعة في الجامع، وعندما يستحق أن يرقى يخرج إلى باب القصر يمسك نشاية آغا عند دخول الخدمة، فإذا أتم الخمسة الثالثة نقل إلى الرابعة ويخرج له أكديش. وفي الطبقة الرابعة يطلع وينزل مع آغاته. وهكذا يمكث هذا عشرين سنة يتعلم من الفقيه ومن الآغوات ومن الخشداشين الآداب، ومن الضنك والحصر الذي هو فيه، فيبقى مع الناس صفة الحرير، ليس عنده تشويش على أحد، فيتهذب ويتربى على ذلك، (أما الآن فيسمع مولانا)، بأن فلاناً وصل من بلاد جركس فيرسل له إلى حلب لملاقاته فرساً يسرج ذهباً وكنبوش وكاملية صرف. ويقف النائب بخدمته فلا ينسب الذنب يا مولانا السلطان إلى غير فاعله (50).

وهناك سبب آخر أساس أدى إلى سقوط دولة المماليك وتبعيتهم للدولة العثمانية، وهو جمود المؤسسة المملوكية، فهي لم تكن قادرة على التطور والاستمرارية، بسبب عدم استيعابها للتحويلات التي حدثت في مجال فنون الحرب، وأهمها الاعتماد على الأسلحة النارية، فقد انتصر العثمانيون على المماليك في معركة مرج دابق العام 1516م بسبب حداثة معداتهم، بينما كان المماليك يمتقنون الأسلحة النارية ويعتبرون أن الحرب تقوم على الفروسية والبطولة الشخصية (51).

وهناك تساؤل حول نظرة العلماء إلى الحكم المملوكي الذي قام على عبيد مجلوبين دربوا تدريباً عسكرياً، ومدى شرعية هذا الحكم؟.

كان العلماء يتطلعون إلى النظام المملوكي من أجل حماية الجماعة، ولما كانوا يفتقرون إلى المهارات القتالية والتنظيم، فقد احتاجوا إلى مساعدة المماليك لحماية المجتمع، فاعتمدوا على نظام عسكري لضبط الأمن في المدن المصرية والشامية، ولحماية المجتمع من أي غزو خارجي. ولم يكن العلماء بالضرورة موالين لأي نظام أو

(50) القدسي، مصدر سابق، ص 128 - 130.

(51) انظر حول مقاومة المماليك للتطور التقني في مجال الأسلحة :

د. عبد الرحمن زكي، ابن اياس واستخدام الأسلحة النارية، ص 97، كتاب ندوة ابن اياس، دراسات وبحوث، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية والهيئة العامة للكتاب، 1977م.
وحول مفهوم الفروسية والقتال لدى المماليك، انظر الحوار الذي دار بين السلطان سليم والأمير المملوكي كرتباي في أعقاب أسر العثمانيين له.

د. إبراهيم طرخان، مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة، ص 201 - 202، القاهرة، 1969م.

أي طائفة أو أي صيغة حكومية، فكل نظام عسكري مسلم مستقر يمكنه حماية الجماعة من الأذى كان يعدّ ملائماً. وتذهب نظريتهم السياسية إلى أن الدولة العسكرية كانت ضرورية لحفظ نظام سليم في المجتمع، وإنه في حالات الصراع المملوكي حول العرش، كانوا يعترفون للمتصر بحقه في الحكم، جاعلين المجتمع في منأى عن هذه الصراعات. وهذا يفسر أيضاً قبولهم في الشام ومصر بالسلطة العثمانية المنتصرة على المماليك⁽⁵²⁾، فقد كان أمن المجتمع عندهم مقدماً على كل شيء. وساعد العلماء الظاهر بيبرس على نقل الخلافة العباسية إلى مصر لإضفاء الشرعية على الحكم المملوكي. وكان العلماء يمثلون ذلك الجزء من المجتمع الإسلامي المثقف في الآداب والشريعة، والعقائد الإسلامية، لقد كانوا قضاة وأئمة، وفقهاء ومدرسين، وحفظة للقرآن الكريم، ورواة للحديث النبوي الشريف، وتولى بعضهم مناصب في الدواوين، وعمل البعض منهم محتسبين ووزراء في الدولة المملوكية، ولذا فقد كانوا حلقة الوصل بين السلطة والمجتمع.

الإطار الثاني :

يقوم الإطار الثاني على تراكم التجربة العمرانية والمعمارية لدى المسلمين وما يواجهها من مشاكل تعرض على الفقهاء، فيطرحون لها حلولاً سرعان ما تكونت منها قواعد عامة، احترامها أهل السلطة لاحترام المجتمع لها، واعتباره إياها قانوناً شرعياً. ويفسر هذا الإطار حركية العمران في المدينة الإسلامية، وكذلك القواعد التي شيدت وفقها العمارات. وسجل الفقهاء قواعد فقه العمارة منذ وقت مبكر، فلعبد الله بن عبد الحكم الفقيه المصري (ت 214هـ/829م) (كتاب البنيان) الذي ورد ذكره في عدد من المصادر الفقهية ولم يعثر على مخطوط منه بعد، ولكنه مؤثر هام مبكر على تبلور فقه العمارة في مدينة الفسطاط التي عاش فيها ابن عبد الحكم⁽⁵³⁾.

وهذا الإطار لم ينل حظه من الدراسة بصورة كافية إلى الآن، وهو ما جعل دراسة المدينة الإسلامية تنقسم إلى نزعتين؛ أنصار النزعة الأولى: هم أساساً من المدرسة الاستشراقية القديمة الذين لم يروا في المدينة التي اختلفوا في تسميتهم لها بين إسلامية

(52) إير لابديوس، مدن إسلامية في العصر المملوكي، ص: 219 - 220، ترجمة د. علي ماضي، الأهلية للنشر والتوزيع، 1987م.

(53) د. فريد سليمان، الفقهاء والمدينة، ص: 89 - 90، المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، تونس، العدد: 9 - 10، 1994م.

وعربية وشرقية إلا سكتها الضيقة، وتعدّ أزقتها وحاتها الملتوية كالتواء المتاهة، ومساكنها المنغلقة على نفسها⁽⁵⁴⁾.

ولم يروا في المشهد الحضري لهذه المدن إلا مشهداً مضطرباً فوضواً غير منظم، تتداخل فيه كتل سكنية قليلة التهوية بسبب نوافذ دورها المظلة على الداخل، فأصحاب هذه النزعة لم يروا في المدينة الإسلامية غير السلبيات، ولم يحاولوا فهم المجتمع وقوانينه وتفكيك العوامل المتداخلة التي أعطت للمدينة مظهرها العام، سواء كانت سياسية أو بيئية أو جغرافية أو اجتماعية أو دينية... إلخ، وبدونها مجتمعة لا يمكن فهم المدينة وعمارته.

ولذا نشأت النزعة الثانية الأكثر موضوعية، والتي ترى أن المدينة الإسلامية ليست مجرد تجمع فوضوي للأحياء والمساكن، بل إنها تنظم للمجال الحضري، يأخذ بعين الاعتبار الرغبات والحاجات الحقيقية للسكان، في انسجام تام مع تركيبة اجتماعية متماسكة⁽⁵⁵⁾، ثم إن ما بدا للبعض أنه غير مرتب، فلعله على عكس ذلك نَمَطٌ من التنظيم الذي يختلف عن التنظيم الهندسي والذي له جماليته الخاصة به⁽⁵⁶⁾.

والسؤال المطروح الآن، ألم تكن المدن الإسلامية تخطط من قبل السلطة؟. الإجابة على هذا التساؤل تحتاج إلى بيان طبيعة المدينة وأسلوب التعامل معها. فالمدن القديمة التي دخلها المسلمون فاتحين تركوها على حالها وأحدثوا فيها ما يحتاجه الإسلام من بنايات كالمساجد. وتعاملهم مع بناياتها القديمة، جاء وفقاً لأحكام الشرع التي قسمت البنايات إلى:

- البناء الواجب: مثل بناء دور العبادة، كالمساجد لتقام فيها الصلوات، وبناء الحصون والأسوار والأربطة للدفاع عن ديار المسلمين،
- البناء المندوب: كبناء المنائر، والتي تندب للأذان فيها لكي يسرع الناس لأداء الصلاة، وبناء الأسواق، حيث يحتاج الناس للسلع، ولكي لا يتكلفوا عناء البحث عنها، فندب الشرع لذلك بناء الأسواق لكي يستقر بها أصحاب السلع، ويسهل للناس شراؤها منهم.

DE PLANHOL (X), Les fondements geographiques de l'histoire de Islam, p 49, paris 1968. (54)

Ballbas (t), Les villes musulmanes d'Espagne (A.I.E.O) VI, p 25, 1942 - 1947.

Chevalier (D), La ville arabe notre vision historique, espaceocial ville arabe, p 12, Paris, 1969. (55)

(56) د.فريد سليمان، مرجع سابق، ص 84.

- البناء المباح : مثل بناء المساكن التي تبني بهدف الاستغلال، فمن المعروف أن الشريعة جاءت لحفظ المقاصد الخمسة ؛ الدين، والنفس، والمال، والعرض، والنسل. واللّه جعل أسباباً مادية يقوم بها البشر كي يحققوا تلك المقاصد، ومن هذه الأسباب بناء المساكن والدور ليحفظ الناس فيها أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، وتقوم فيها الأسر، فيبقى النسل الإنساني ملتزماً بدينه مقوماً مجتمعه⁽⁵⁷⁾.

- البناء المحظور : كبناء دور المنكر كالخمارات ودور البغاء والقمار، والبناء على المقابر، والبناء في أرض الغير، وهذا النوع من الأبنية هو الذي أزاله المسلمون في المدن القديمة.

أما المدن الجديدة فسبق وأن تعرضنا للفسطاط كنموذج منها، ونرى فيها مخططاً عاماً تحدده السلطة، يقف عند حدود الخطة أو الحي أو الحارة، ولكن فيه طرقاً تكفي احتياج المسلمين طبقاً لظروف عصر التخطيط ولوسائل المواصلات التي كانت مستخدمة آنذاك، فهذا هو أبو يعلى الفراء يحدثنا عن تخطيط البصرة فيذكر: " وقد مَصَّرَت الصحابة البصرة على عهد عمر، وجعلوها خططاً لقبائل أهلها، فجعلوا عرض شارعها الأعظم وهو مريدها ستين ذراعاً، وجعلوا عرض ما سواه من الشوارع عشرين ذراعاً، وجعلوا عرض كل زقاق سبعة أذرع، وجعلوا وسط كل خطة رحبة فسيحة لمربط خيلهم وقبور موتاهم، وتلاصقوا في المنازل، ولم يفعلوا ذلك إلا عن رأي اتفقوا عليه أو نص لا يجوز خلافه " (58).

ولكن تبقى هناك علامة استفهام حول كيفية نمو المدن أو الأحياء أو الخطط نمواً عضوياً منتظماً دون تدخل من السلطات، وفي إطار قانون حاكم ملزم لكل أفراد المجتمع، وله سطوته عليهم يعرفونه ويطبقونه بوازع من أنفسهم، لأنه شرع مستقى من الأحكام الكلية للفقه الإسلامي ؟. إن احترام الدين وما يتضمنه من قيم وتشبع المجتمع به هو الدافع إلى ما سبق ذكره.

وهكذا ينشأ ما يعرف في فقه العمارة بالحق وما يعرف بحيازة الضرر. والحق هو ملكية مادية ومعنوية، فالمادية ترتبط بمكان المنشأة، ومعنوية مترتبة على القيم العامة للمجتمع. ومن أمثلته حق التعلي، أو حق الارتفاق، وحق المسيل⁽⁵⁹⁾. أما حيازة الضرر،

(57)، إبراهيم بن يوسف الفانز، البناء وأحكامه في الفقه الإسلامي، ص: 85 - 158، رسالة دكتوراه، معهد القضاء العالي جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، 1985م.

(58) أبو يعلى، محمد بن الحسين بن الفراء الحنبلي، الأحكام السلطانية، ص: 213، دار الفكر، القاهرة، 1974م.

(59) خالد عزب، فقه العمارة الإسلامية، ص: 103 - 104 - 105 - 106، دار النشر للجامعات، القاهرة، 1997م.

فتعنى أن من سبق في البناء يحوز العديد من المزايا التي يجب على جاره الذي يأتي بعده أن يحترمها وأن يأخذها في اعتباره عند بنائه مسكنه، وبذلك يصيغ المنزل الأسبق المنزل اللاحق من الناحية المعمارية نتيجة لحيازته الضرر. وهذه القاعدة قامت على حديث نبوي شريف هو: «لا ضرر ولا ضرار»⁽⁶⁰⁾.

وبناءً على ما سبق نستطيع أن نضع تصوراً لكيفية تشكل المدينة أو الخطة من خلال عمليات البناء المتتابعة ووفق قواعد فقه العمارة، فشوارع المدن تستقر بعد فترة من الزمن، حيث تستقر الفئة المستخدمة على شكل الشوارع التي تستخدمها، والتي يصعب التعدي عليها بالبناء، فالطريق هنا ملك لجماعة المسلمين، وبالتالي فالسيطرة عليه من حق المارة أو المستخدمين له، ولأن كل ساكن في المدينة يمر ببعض الطرق أكثر من غيرها، فهو بذلك عضو في الفريق المسيطر على كل الشوارع التي يمر بها، لذلك فإن عدد المسيطرين يختلف من طريق لآخر لاختلاف عدد مرات ترددهم عليه، بناءً على موقع الطريق واتجاهه.

وإذا نشأت مدينة جديدة أو حي جديد، فإن البناء فيها يتم عن طريق تتابع البناء في أماكن هذا الحي، فإذا كثر عدد المارة في مكان ما، فإن هذا الطريق سيكون أكثر سعة، وسيمنع المارة فيه، بناءً على حق الارتفاق⁽⁶¹⁾ وحق المرور⁽⁶²⁾، أي بناءً على

(60) يُعدُّ حديث "لا ضرر ولا ضرار" أحد الأحاديث الخمسة التي يقوم عليها الفقه الإسلامي، وهي "إنما الأعمال بالنيات"، و"الدين النصيحة" و"ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم". انظر حول ذلك، القرشي، يحيى بن آدم، الخراج، ص: 97، تصحيح أحمد شاكر، دار المعرفة، بيروت، 1979م. ويوضح د. البرنو، هذه القواعد الخمس الكلية كما يلي: 1. الأمور بمقاصدها، 2. لا ضرر ولا ضرار، 3. اليقين يزول بالشك، 4. المشقة تجلب التيسير، 5. العادة محكمة، محمد صدقي البرنو: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404 هـ.

(61) حق الارتفاق في اللغة: الانتفاع بالشيء، وشرعاً هو أحد أنواع الملك الناقص، وهو حق عيني قصر على العقار، لنفعه عقاراً آخر، مملوك لغير الأول، أي كان الشخص المالك، كإجراء الماء من أرض الجار، أو تصريف الماء الملوث في مصرف معين، أو المرور في أرض الغير. وإذا ثبت حق الارتفاق يبقى ما لم يترتب على بقائه ضرر بالغير. وتنشأ حقوق الارتفاق بأسباب متعددة منها: 1. الاشتراك العام: كالمرافق العامة من طرقات، وأنهار، ومصارف عامة، يثبت الحق فيها لكل عقار قريب، بالمرور والسقي وصرف المياه الزائدة عن الحاجة، لأن هذه المنافع شركة بين الناس يباح لهم الانتفاع بها بشرط عدم الإضرار بالآخرين، 2. الاشتراط في العقود: كاشتراط البائع على المشتري أن يكون له حق المرور بها أو حق الشرب لأرض أخرى مملوكة له، فيثبت هذا من الحقين بهذا الشرط، 3. التقادم: أن يثبت حق الارتفاق لعقار من زمن قديم لا يعلم الناس وقت ثبوته، لأن الظاهر أنه ثبت بسبب مشروع، حملاً لأحوال الناس على الصلاح، حتى يثبت العكس، د. وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 5، ص: 589 - 590، مؤسسة الرسالة، 1984م. سليمان بن وائل التويجيري، حق الارتفاق، دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، مخطوطة بجامعة أم القرى 1400 هـ. خالد عزب، مرجع سابق، ص: 104 - 105.

(62) حق المرور: وهو حق أن يصل الإنسان إلى ملكه، داراً أو أرضاً، بطريق يمر فيه، سواء أكان من طريق عام، أو من طريق خاص مملوك له أو لغيره أو لهما معاً. د. وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 5، ص 607.

الطريق، وبذلك يزحف البناء وتتجاوز الوحدات المعمارية بجوار بعضها بعضاً إلى أن تستقر حدود الطرق تبعاً لاستخدام المارة لها. فالطريق يعكس رغبات، وإمكانات، وقيم الناس، ونتج عن تراكم قرارات الفرق الساكنة، وهي بنيت على الأسبقية في التصرف. وبذلك نستطيع أن نقدم تفسيراً واضحاً عن كيفية نشأة شبكة الطرق، على سبيل المثال في المنطقة المحصورة بين مدينة الفسطاط والحصن الفاطمي - القاهرة - وشبكات الطرق في بولاق الضاحية الشمالية الغربية بالنسبة للقاهرة.

وبناءً على ما سبق، نستطيع أن نقسم الطرق في المدن الإسلامية إلى ثلاثة مستويات من الطرق. :

المستوى الأول : الطرق العامة⁽⁶³⁾ ومن أمثلتها القصبة العظمى بالقاهرة والتي تربط بين بابي الفتوح وزويلة، وامتداد هذه القصبة الذي جاء بطريقة طبيعية نتيجة لارتفاع عدد كبير من سكان المدينة بهذا الامتداد الذي يعرف بالخيامية والمغربلين والسروجية، ومن أمثلته الدرب الأحمر، وشارع تحت الربع، وسكة الحبانة، والصليبة بالقاهرة. وأشارت إحدى الوثائق إلى الطريق العام الذي يصل بين القاهرة وبولاق⁽⁶⁴⁾. وهذا النوع من الطرق هو من حقوق المسلمين⁽⁶⁵⁾، وكانت الدولة تشرف على هذا النوع من الطرق، وتحافظ عليها، وتزيل أي تعديت عليها.

المستوى الثاني : هو الطريق العام الخاص، وهو أقل درجة من الطريق العام، إذ الارتفاع به من قبل جماعة المسلمين يقل عن سابقه، وبالتالي تزداد سيطرة الفريق الساكن فيه عليه، وهو يفضي عادة إلى الطريق العام، وتوزع منه شبكة طرق أكثر خصوصية.

(63) عرف المقدسي هذا النوع من الطرق، بأنه الشارع المنفك عن الاختصاص، فالناس كلهم فيه سواء يستحقون المرور فيه، ولا اختصاص فيه لأحد، بل هو مشترك عام الانتفاع لكل من يمر به، ويمنع من التصرف فيه بما يضر المارة في مرورهم، لأن الحق فيه ليس للمتصرف خاصة بل للمسلمين كافة. المقدسي، أبو حامد، الفوائد النفيسة الباهرة في بيان حكم شوارع القاهرة في مذاهب الأئمة الأربعة، ص 22، تحقيق د. أمال العمري، هيئة الآثار المصرية، سلسلة المائة كتاب، 1988م.

(64) سجلات محكمة الباب العالي بالقاهرة، سجل 73، مادة 13، ص 605.

(65) انظر ما كتبه السيوطي في التصاوي في الفتاوي، تحت عنوان، البارع في إقطاع الشارع، وهو فقيه مصري عاش في العصر المملوكي، ومن خلال ما ذكره نستطيع أن نتبين مستويات وأحكام الشوارع في هذا العصر، ومدى سيطرة ساكنيها عليها. السيوطي، جلال الدين، الحاوي في الفتاوي، ج 2، ص 198-208، وانظر أيضاً، النوى، أبو زكريا يحيى بن شرف الدمشقي، روضة الطالبين، ج 4، ص 204-205-206، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، بدون تاريخ.

المستوى الثالث : الطريق الخاص، وأفضل أمثلة هذا النوع من الطريق هو غير النافذ، وهذا الطريق ملك لسكانه فقط ولذا سمي خاصاً، ويخضع لمثل هذا النوع، الطرق التي يغلق عليها باب على طريق عام خاص أو عام، لاعتبار الباب فاصلاً بينها وبين غيرها، وباعتبار الطرق داخل الباب ملكاً للقائنين في الحي أو الحارة التي تبدأ من الباب، ومن أبرز أمثلة هذا النوع بالقاهرة، باب عطفة الحمام خلف باب زويلة، وباب عطفة المسك بالخيامية، وباب حارة بروجوان. كان الهدف من الباب إذن، الإعلام بحدود سلطة الدولة فيما يختص بشئون المدينة، وانتهاء هذه السلطة عند الباب، لتبدأ بعد ذلك سلطة المجتمع، الذي يمارس سلطته الجماعية في الحفاظ على الحارة التي تتكون من عدة أزقة نافذة وغير نافذة تتشابك جميعها لتتقابل عند باب الحارة. وحق الانتفاع بطرق الحارة مقصور على القاطنين بها، وليس لأحد منهم الارتفاق فيها على غير الوجه المعروف إلا بإذن الشركاء كلهم، حتى المشتري من أحدهم بعد الإذن، كإحداث ميزاب، أو ساباط، أو روشن⁽⁶⁶⁾.

من هذا يتضح لنا أن السلطة هنا سلطة جماعية، فالجماعة هنا هي المسيطرة، وهي الحاكمة. فإذا لو لم تتفق الجماعة، تلجأ إلى القضاء وليس إلى الدولة، لأن الدولة سلطتها سياسية، أما القضاء فهو يمثل الشرع وحكمه إلزامي. ومن خلال القضايا التي عرضت على القضاة أو على العلماء للإفتاء فيها، أمكننا التعرف على العديد من الأحكام الفقهية المتعلقة بعمارة الحارات.

تعدّ قضايا أبواب الحارات من أهم القضايا التي تكشف أسلوب ممارسة السلطة داخل الحارة، فقد يقوم أحد أفراد الحارة ببناء باب الحارة بعد موافقة كل سكانها، على أن يمدّ ساباطاً فوقها ليكتسب مساحة إضافية لمنزله نظير ذلك، وقد اكتسب هذا الحق (حسن آغا) حينما تقدم بطلب للقاضي، للإذن له في بناء بوابة درب القزازيين على أن يمدّ فوقها ساباطاً، فأذن له بذلك، حيث لم يعترض أحد من سكان الدرب⁽⁶⁷⁾، وسجلت محكمة الباب العالي واقعة مشابهة، فقد تقدم المدعو (يوسف بن محمد) بطلب للمحكمة أوضح فيه أن باب الحارة الذي يوجد في بيته بدرب الشيخ فرج ببولاقي، قد تهدم منذ مدة طويلة، وأن أحداً لم يهتم بإصلاحه. ولذا فهو يقترح القيام بإصلاحه على نفقته الشخصية، وبناء طبقة فوق الباب، ليتوسع في بيته القائم بجوار الباب، وحصل على موافقة السكان بالحارة على ذلك، وأذن له القاضي بتجديد الباب وبناء الطبقة⁽⁶⁸⁾.

(66) د. وهبه الزحيلي، مرجع سابق، ص 610-611-612.

(67) حجة وقف حسن آغا.

(68) سجلات محكمة الباب العالي، سجل رقم 193، مادة 883، ص 240.

فماذا لو اعترض أحد السكان ؟. يروي ابن الرامي في كتابه "الإعلان بأحكام البنيان" نازلة وقعت في تونس، لرجل كانت له دور كثيرة بزقاق غير نافذ ولرجل آخر معه في الزقاق دار، فجعل صاحب الدور باباً على فم الزقاق، فمضى صاحب الدار الواحدة إلى القاضي وأعلمه بذلك، فأمر القاضي بهدم الباب⁽⁶⁹⁾. وتبين أحكام الحارات أن إصلاح أو صيانة مرافقها تتم بالقسمة بين القاطنين فيها، إلا إذا تولى أحدهم ذلك عنهم نظير امتياز يقره القاضي.

والعلاقة بين سكان الحارة هي علاقة تضامنية، لا تقوم على ما يتعلق بشؤون الحارة من رعاية عمرانية، بل تصل إلى حد الحفاظ على المجتمع وكيانه وقيمه، والحادثة التالية نموذج لذلك، فقد حضر جمع من أهالي خط باب الشعيرة إلى القاضي الحنفي بمحكمة باب الشعيرة، ومنهم جعفر بن عبد الله، والسيد أحمد بن الشريف محي الدين، والشريف عبد الباسط ابن الشريف القاسم، والحاج شمس الدين بن أبي بكر، والحاج منصور بن سعود، وغيرهم ممن تضرروا من الشيخ أبي الحسن بن أبي اليسر، حيث أعلموا القاضي أنه بالخط المذكور، داخل درب زائد النيل، وهو محل سكنهم، سكن جماعة من النسوة سيرتهن غير حميدة، وهم متضررون من ذلك، فأمر القاضي أبا الحسن، مالك سكنهم، بإخراجهن في خلال ثلاثة أيام، وشدّد على عدم سكن أحد في الدرب إلا من يتصف بالأوصاف الحميدة، وسجلت هذه الواقعة بتاريخ 14 ربيع الأول سنة 1016هـ / 1607م⁽⁷⁰⁾.

ظلت سلطة المجتمع داخل الحارة غالبية، إلا أنه بمرور الوقت ظهرت وظيفة شيخ الحارة، وهو أحد سكانها الذي يتم اختياره ليقوم برعاية شؤون الحارة اليومية، وكان عمله تطوعياً، وهو غالباً ما يكون من أعيانها الأثرياء أو العلماء. ومنذ أن بدأت الدولة تفرض نفوذها على الحارات داخل المدن، في القرن التاسع عشر، فقدت الحارة وحدتها الاجتماعية، وسقطت سلطتها، وتحولت إلى الدولة، وتحول شيخ الحارة إلى موظف يتقاضى راتباً من الدولة، حيث أصبح عين الدولة على الحارة⁽⁷¹⁾.

(69) ابن الرامي، محمد بن إبراهيم اللخمي، الإعلان بأحكام البنيان، ص 196 و104، مجلة الفقه المالكي، وزارة العدل، المملكة المغربية، الأعداد : 2-3-4، ذو القعدة، 1402 هـ .

(70) محكمة الباب العالي، سجل 87، ص 11، مادة 45.

(71) د. عبد الحميد سليمان، نظم إدارة الأمن في مصر العثمانية، ص 68، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد (75)، عام 1992م.

د. عبد المنعم جمبجي، مشايخ حارات القاهرة في القرن التاسع عشر، ص 63 - 68، المجلة التاريخية المصرية، المجلد 39، 1996م.

إذا كان ما سبق هو محور فقه العمران في الحضارة الإسلامية، فإن هناك جانب آخر عزز الإبداع الحضاري الإسلامي في هذا المجال، وهو نظرة المسلمين للماء كعصب الحياة وكهبة من الله.

الرؤية الإسلامية للماء :

تعتمد الرؤية الإسلامية للماء على كونه أصل الحياة وهبة من الله، وشراب المعرفة، وللماء إضافة إلى هذا، معنى تطهيري لأنه يظهر المسلم خارجياً (جسده) وداخلياً (روحه). كما أن إمداد الآخرين بالماء، إنساناً كان أو حيواناً، يعد زكاة في الإسلام. فالمسلم يتطهر بالماء من الجنابة قبل صلاته، هذا يعطي الماء أهمية أساساً، لذلك لم يخل منه منزل أو مكان في القاهرة ورشيد وقرطبة وفاس وبغداد ودمشق وأصفهان وبخارى، وفاءً لهذه المبادئ. وقد امتزج مبدأ الماء بوصفه وسيلة تطهر بأفكار جمالية بل شعرية أيضاً تمثلت في (العمارة المائية) التي ملأت مدن العالم الإسلامي، خاصة في الأندلس في قصورها الحاملة. ففي هذه القصور نرى اتساع تأثير الحواس، خصوصاً التأثير المرئي في العناصر الزخرفية للفن الإسلامي. فقد كان التناغم بين الأضواء والظلال البارز بين النقوش والمقرنصات التي ازدهت بالزخارف النباتية والفسيفساء المذهبة، يُطعم دائماً بالعناصر المائية التي كانت تتسرب إلى داخل القاعات الفخمة كعنصر زخرفي، بل معماري لا غنى عنه في القصور الأندلسية. فقد كان تأمل الماء في الطبيعة أو بين أسوار بيت ما، يستدعي في نفس المسلم الشعور بوجود الله واهب هذه النعمة. فإضافة إلى خريف الماء الذي يبعث السكينة في النفس والشعور بالأمان، فإن الماء ينقل الطبيعة الحية والمتحركة إلى داخل البيئات المعمارية المغلقة ليحولها إلى حدائق من الرخام والقاشاني والجص، كما أن الماء يساعد على إضاءة العالم المعماري الصغير الذي يندرج فيه من خلال الضوء الذي يسقط عليه، فيستقبله ويعكسه على كل ما يحيطه مثل أي جسم سماوي بلا ضوء ذاتي، كما أن انعكاس أشعة الشمس على الماء واختراقها جسده السائل ينشران ألوان الطيف السبعة وكأنها إشارة مبكرة وسريعة الزوال للجنة، ويساهم الماء في إبراز الجمال الزخرفي بطبيعته الشفافية التي لا تحول دون رؤية قطع الفسيفساء المتعددة الألوان التي بقاع النوافير وأحواض الزينة. كما أن الماء يتشكل حسب البيئة التي يوجد فيها، فهو تارة شلال جارف، وتارة أخرى يرتفع بقوة نحو السماء ليعود فيسقط بدورة متكافئة، وفي كثير من الأحيان يكون سطحاً أملس ورقاقاً لا يقطع هبوه سوى تحريك موجاته المحتشدة بفعل الريح أو سقوط ماء فوار.

أراد أمراء الأندلس الجمع بين المفهوم الديني والتعريف القرآني للماء، وكونه عنصراً جمالياً، ففي الزخارف الداخلية لأعمدة قصورهم، كان يتكرر مفهوم الروضة. فالطبيعة الحية التي خارج قصورهم والمتمثلة في الأشجار والزهور والثمار والسماء والماء، كانت تضاهيها روضة أخرى داخلها وبين أسوارها بأشجار من رخام (الأعمدة) وأزهار وثمار من المصيص (الزخارف النباتية) وقباب من المقرنصات، ثم الماء الذي كان العنصر الوحيد المحتفظ بحيويته، حيث يستحيل على يد فنان أن تحيله إلى طبيعة جامدة (72).

لقد ارتبط هذا كله بالعشق الإسلامي للرياض والبساتين، ربما لأنها كانت متنفساً في مواجهة البيئة الصحراوية المرتبطة بشدة بالمجتمع العربي.

إن الجنة التي تجري من تحتها الأنهار في العالم الإسلامي هي قبل كل شيء أسمى وعد بالسعادة والأكثر خلوداً. ومثل الأندلسي الجنة في مدينة الزهراء التي يقال أنها كانت كالأسطورة، وبلغ الأمر في الاهتمام بالماء كعنصر جمالي في العمارة مبلغاً أسطورياً كما يحكى الرواة، ففي قصر حاكم طليطلة كانت توجد مقصورة بقبة كانت مصممة بحيث يساق الماء إلى أعلى قبتها بواسطة عملية هندسية ميكانيكية، ثم يسقط من أعلى القبة على جوانبها ليحزمها فتصبح المقصورة داخل حلة من المطر الدائم. وكان حاكم طليطلة يجلس بداخلها من دون أن تمسه قطرة ماء واحدة.

أما قصر السرور المعروف باسم الجعفرية فقد كانت به برك وفوارات وقنوات ماء تنعكس فيها صورة الأروقة مما كان يضاعف من أعدادها، وتزيد في عظمتها وروعيتها. ويؤكد كل هذا النموذج الحي الباقي كاملاً للقصور العربية وهو الحمراء بغرناطة (73).

الانتفاع بالموارد المائية :

درج المسلمون على الانتفاع بمصادر المياه المختلفة، وانعكس هذا على تصنيفهم لموارد المياه، هذا التصنيف نرى فيه أثر الفقه واضحاً، لأن الماء الذي هو عصب الحياة أولى له الفقهاء ولأحكامه أهمية خاصة.

تقسم المياه إلى ثلاثة أقسام : مياه أنهار، ومياه آبار، ومياه عيون، ولكل منها أفرع متعددة.

(72) انظر روعة قصور الأندلس خاصة قصور الحمراء، محمد الجمل، الكتابات الأثرية في منشآت يوسف الأول بقصور الحمراء، رسالة ماجستير كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 1993م.

(73) شريف جاد، مرجيتا جوفيت : لغز الماء في الأندلس، ص 63 - 65، معهد التعاون العربي، مدريد، 1999م.

أولاً : الأنهار : وتنقسم إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ما أجراه الله تعالى من كبار الأنهار كدجلة والفرات والنيل، وهذه يجوز لمن شاء من الناس أن ينتفع بها.

القسم الثاني : ما أجراه الله من صغار الأنهار، وهي على نوعين : أحدهما ذات منسوب عال، وهذه يجوز أهلها الانتفاع بها، والثاني ذات منسوب منخفض عندئذ يحبس لكل فئة حتى مستوى الكعبين، كما جاء في الحديث، ثم يترك للفئة الأخرى، وذلك من المنطقة المرتفعة إلى المنخفضة.

أما القسم الثالث : من الأنهار فهو ما احتفراه الناس في الأرض يمرّ النهر فيما بينهم. والنهر هنا ملك مشترك لا يختص أحدهم بملكه.

بين أبو يعلى⁽⁷⁴⁾ أن هذا الانتفاع ليس على العموم في الأزمان والبلدان، وإنما هو مقدر بالعرف والعادة والحاجة، وقد يختلف من خمسة أوجه :

الأول : باختلاف طبيعة الأرض الخصبة وغير الخصبة،

الثاني : باختلاف طبيعة المحاصيل والأشجار المزروعة،

الثالث : باختلاف فصول السنة فالصيف غير الشتاء،

الرابع : باختلاف أوقات الزرع والحصاد.

الخامس : باختلاف حال الماء المستخدم في الري، إما جار أو منقطع⁽⁷⁵⁾.

ثانياً : الآبار :

من الموارد المستخرجة أيضاً مياه الآبار، ولحافرها ثلاثة أحوال :

أولاً : أن يحفرها للسابلة فيكون ماؤها مشتركاً، وقد وقف عثمان رضي الله عنه بئر رومة.

ثانياً : آبار خاصة الابتداء عامة الانتها، فالآبار التي يحتفرها أهل البادية أثناء مرورهم هي لهم ما داموا منتجعين أرضها، وإذا تركوها صارت سابلة.

(74) أبو يعلى : محمد بن الحسين بن الفراء الحنبلي، انظر ترجمته في "طبقات الحنابلة" لابن رجب، الجزء الثاني، ص 193.

(75) الفراء، الأحكام السلطانية، ص 215، تحقيق حامد الفقي، دار الفكر، القاهرة، 1974م.

د. وليد المنيس، التفسير الشرعي للمتقدم، ص 32 - 33، الجمعية الجغرافية الكويتية وقسم الجغرافيا، جامعة الكويت، نشرة مشتركة، 62، فبراير، 1984م.

ثالثاً : أنه يحفرها لنفسه والشروط أنه يبلغ موضع الماء وأن لا يمنع نقل الماء عن الكلاً دون الزرع، قال رسول الله ﷺ : «من يمنع فضل الماء ليمنع فضل الكلاً منعه الله فضل رحمته يوم القيامة»، لأن الزرع يستهلك ماءً كثيراً بالمقارنة مع شرب الماشية⁽⁷⁶⁾.

ثالثاً : العيون :

وهي ثلاثة أقسام :

الأول : أن تكون مما أنبعه الله ولم يستنبطه الآدميون، فحكمه ما أجراه الله تعالى من الأنهار.

الثاني : أن يستنبطها الآدميون فتكون ملكاً لمن استنبطها.

الثالث : أن يستنبطها الرجل في ملكه فيكون أحق بمائها لسقيا أرضه ويلزمه بذله لأرباب المواشي دون الزرع لفضل ماء البئر⁽⁷⁷⁾.

وقد تنوعت في أيامنا هذه مصادر المياه لتشمل مياه البحر المحلاة، ومياه المجاري المعاملة، فضلاً عن الأمطار، كما تعددت سبل الانتفاع بما يلائم الحاجة الزمنية والمكانية. وذلك انطلاقاً من الشروط التي بينها أبو يعلى، من أن الانتفاع مقدر بالعرف والحاجة وليس على العموم كما مرّ بنا.

استثمار المياه :

كان العرف قبل الإسلام هو المنظم لحقوق استثمار المياه. فقد كانت القبائل المتنقلة في أراضي شبه الجزيرة العربية، تستقر في مواقع خلال الترحال، في هذه المواقع ترسم مناطق على الأرض تسمى (الحریم)، تحدد القبيلة مجال حق الانتفاع بالموارد المائية السطحية والجوفية القريبة إلى المضارب والواقعة ضمن نطاقها، وذلك مع مراعاة حقوق باقي القبائل من المناطق المجاورة. كان هناك مفهوم آخر هو (الحمي) يعبر عن استعداد القبيلة للدفاع عن حقوقها، وهو مكون من عنصرين :

العنصر الأول : يحدد خط الدفاع الفعلي المرسوم على الأرض، والعنصر الثاني: يتضمن الاعترافات المعنوية والحقوقية لكيان القبيلة، وكان انتهاك أي من هذين العنصرين يدعو القبيلة للنهوض والذود عن الحمي.

(76) الفراء، مرجع سابق، ص 217 و220.

(77) المصدر السابق، ص 217 و220.

لما جاء الإسلام دعوةً مصلحةً ورسالةً مجددةً، وافق على الأعراف السائدة، لكنه ألغى كل المفاهيم التي تكرس الملكية الفردية للمياه والحقوق المطلقة للانتفاع بها. فالماء في الأصل ككل شي ملك الله، ويجب أن يكون متاحاً لكل الناس، وأصبح الماء ملكية للناس لا يجوز احتكاره أو امتلاكه أو بيعه، كما جاء في الحديث الشريف: «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكأ والنار»، الذي يبيّن عدم شرعية امتلاك الأشياء الثلاثة السابقة امتلاكاً فردياً، ولذلك لا يجوز بيع الماء. عن محمد بن إسحاق عن عبد الله بن أبي بكر عن عمر عن عائشة رضي الله عنهم قالت: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الماء»، قال أبو يوسف: وتفسير هذا عندنا والله أعلم أنه نهى عن بيعه قبل أن يحرز، والإحراز لا يكون إلا في الأوعية والآنية، فأما الآبار والأحواض فلا⁽⁷⁸⁾. فالحديث ينهي عن بيع الماء، لكن القاضي أبا يوسف يرى في اجتهاده إمكانية البيع حين يبذل الإنسان جهداً في جمع هذا الماء وحفظه في أوانٍ.

وفي حديث آخر، عن جابر بن عبد الله قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع فضل الماء»⁽⁷⁹⁾، وفي شرح الإمام النووي على هذا الحديث، «أما النهي عن بيع فضل الماء ليمنع بها الكأ، فمعناه أن تكون لإنسان بئر مملوكة له بالفلاة... وفيها ماء فاضل عن حاجته ويكون هناك كأ ليس عنده ماء إلا هذه، فلا يمكن أصحاب المواشي رعية إلا إذا حصل لهم السقي من هذه البئر، فيحرم عليه منع فضل هذا الماء للماشية، ويجب بذله لها بلا عوض، لأنه إذا منع بذله منع الماء من رعي ذلك الكأ، خوفاً على مواشيهم من العطش، ويكون بمنعه الماء مانعاً من رعي الكأ»⁽⁸⁰⁾، فالمانع حسب الحديث والشرح يكون مانعاً لشيشين من الممتلكات العامة: الماء والكأ، والتحريم في ذلك واضح. ثم تطور مفهوم الحریم والحمى الذي كان يعبر عن نزعة قبلية في تملك حقوق واستثمار المياه والدفاع عنها، ليأخذ شكلاً عملياً بموجب أحكام الإسلام، فهو يعالج الحریم حسب نوع المصادر المائية كالينابيع والآبار والأفلاج، فقد حدت لكل منها حریم يختلف باختلاف نوع هذا المصدر المائي، وأهميته من حيث الغزارة. والهدف من تحديد هذا الحریم تحقيق العدالة في توزيع هذه المياه من خلال الاجتهاد تبعاً لوضع المياه في جوف

(78) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، الخراج، ط 2، القاهرة، 1352هـ، ص: 97.

د. محمود الرفاعي، بغداد عبد المنعم، حقوق استثمار المياه في الإسلام، مجلة الدارة، العدد 1، السنة 19، الرياض، شوال 1413هـ.

(79) صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، ج 4، ص: 73.

(80) المصدر السابق، ج 4، ص: 73-74.

الأرض وآلية حركتها⁽⁸¹⁾.

حرص فقهاء المسلمين على جعل الارتفاع بالمياه حقاً عاماً تحميه الدولة⁽⁸²⁾. بل وألزموا الدولة بتطهير الأنهار العامة وصيانة جسورها، أما إذا كان مورد المياه يخص طائفة بعينها فعليهم صيانتها. وللإمام أبي يوسف، يرحمه الله، فتاوى مفيدة في كيفية تحمّل هؤلاء عبء العمل، قال: وسألت يا أمير المؤمنين: عن نهر بين قوم خاصة يأخذ من دجلة أو الفرات أرادوا أن يكروه أو يحفروه، فكيف الحفر عليهم؟ فإنهم يجتمعون جميعاً فيكروونه من أعلاه إلى أسفله، فكلما جازوا أرض رجل رفع عنه الكري، وأكري بقيتهم كذلك حتى ينتهي إلى أسفله. وقد قال بعض الفقهاء: يكري النهر من أعلاه إلى أسفله، فإذا فرغ من ذلك حسب أجر الجميع، حفر ذلك النهر على جميع من يشرب منه من الأرض، فلزم كل إنسان من أهله، بقدر ماله، فخذ يا أمير المؤمنين بأي القولين أحببت. ثم قال: وإذا خاف أهل هذا النهر أن ينشق عليهم، فأرادوا تحصينه من ذلك، فامتنع بعض أهله من الدخول معهم فيه، فإن كان في ذلك ضرر عام أخبرهم جميعاً على أن يحصنوه بالحصص، وإن لم يكن فيه ضرر عام لم يجبروا على ذلك، وأمرت كل إنسان أن يحصن نصيب نفسه⁽⁸³⁾.

(81) المصدر السابق، ج 4، ص 73 - 74.

(82) د. محمود الرفاعي، المرجع السابق، ص 71.

(83) أبو يوسف، الخراج، ص 202 - 203، القاهرة، 1973م.

ISLAM TODAY

**Journal of the Islamic Educational, Scientific
and Cultural Organization - ISESCO -**

Issue 22, 21th year

1426H/2005

The jurisprudence of architecture and town-planning in Islamic civilizations

Dr. Khaled Muhammed 'Azab

Islamic Concepts of Building and Architecture :

There are two concepts to building and architecture in Islamic jurisprudence :

The first prerequisite is one of **strength**. This attribute is one of the aspects of Islam since excellence is sought in every action taken by the Muslim, and strength is the sinews of excellence. As far as social life and business relations among people are concerned, perfection is required in every action, and if a Muslim undertakes some work for the account of another person, he should ensure that this work is well done. Such perfection can only be attained by those who have gained experience and become well versed in their trade. The Prophet (PBUH) has emphasized this by saying : "May Allah bestow His mercy on those who conscientiously carry out their work"⁽¹⁾, and also : "Allah is pleased when whoever of you undertakes some work carries it out in all conscience"⁽²⁾. The Prophet emphasized the importance of soundness and strength in building, as was witnessed by the account narrated by Talq Ibn Ali Attameemi when he said : "I came to the Prophet (PBUH) as he was building his mosque with the help of some Muslims. I was familiar with the task of treating and mixing clay, so I took the brush and started to mix the clay while the Prophet watched, then he said : 'This Hanafite is skilled at clay' , and in another version : "Leave the

(1) Ismail Al Ajlouni : **Unveiling the Hidden and Clearing the Confused**, vol. 1, page 513. Arrissala Institution, Beirut, 2nd Edition, 1403AH.

(2) Idem.

clay to the Hanafite, he is the most skilled of you at it". This only shows that strength and soundness are a prerequisite in building not only out of the duty of perfection, but also to guarantee safety, protection and prevention of harm.

The second prerequisite is one of **aesthetics**. It is the Muslims' duty to attend to their appearance and their attire because Islam is a religion of beauty and purity. The Muslim worships one God, Allah, Who is Beautiful and loves beauty. Indeed, beauty is desired in building and architecture in the same way it is sought in dressing and other aspects of life. The beauty of a building shows in its harmony and pattern, as defined by time and space and as long as this building is sound in its essence and its purpose⁽³⁾.

The Islamic art of building and architecture was governed by the two following frameworks in terms of thought :

The first framework is the Islamic legal policy (or Sharia-based policy), which is the policy followed by the ruler or governor with regard to architecture, whether it pertains to matters of general policy or directly to building, both of which influence building and architecture.

The second framework relates to architecture-related jurisprudence. This refers to the set of rules that flowed from the dynamic of building as a result of the interaction of individuals and their desire to build and edify, and to the ensuing questions addressed by Muslim scholars, while inferring legal rulings in accordance with the rules of jurisprudence.

The queries of Muslims to scholars came as a natural consequence of their desire to build edifices compatible with their values and their civilization. As time went by, the rulings issued by scholars in this regard accumulated to form a legal framework governing the dynamic of building in society and to which adhered both the rulers and the ruled.

The vision of Sharia-based policy for building or architecture constitutes a general governing framework that addresses major issues rather than minor ones. It has a number of common denominators with the jurisprudence of

(3) Dr Abdulrahame Annufaissa : **Responsibility of Architects and Masons**. Magazine of Contemporary Jurisprudence Research, page 148, 6th year, issue No. 22, 1415AH.

architecture, as the latter is based on legal premises and civilisational values that are specific to the Ummah.

The Islamic jurisprudence on building is based on general concepts that the Sharia-based policy has to respect, though policy-makers often bypass these generalities, as they rely on authority and power to fulfil their wishes. Politics is based on the power of the state enforcing it, while the building-related jurisprudence is based on the society that endeavours to preserve and implement the rules of this jurisprudence as perceived by scholars.

Sharia-based policy has been the subject of innumerable writings, of which the most important is the Muqaddimah of Ibn Khaldun, considered to date the most mature piece of writing in this field and which contains an important chapter on the subject. There are also countless political reference books that tackle the relationship between Sharia policy and architecture, particularly with regard to the conditions and criteria of building cities⁽⁴⁾.

The building-related jurisprudence, on the contrary, was not as favoured in terms of writings as Islamic legal policy was. This is attributed to the fact that the building-related jurisprudence is an applied science more linked to society than to authority. Thus, the controversy it gave rise to was addressed in the books of fatwas and incidents and, compared to the science of Islamic legal policy⁽⁵⁾, only a few books were totally dedicated to it.

First Framework :

Governance is based on the dynamic effectiveness through which the ruler seeks to fulfil the interests of the ruled. The scholars of Sharia policy were aware of this and wrote : "The sultan has to follow a policy which is for us one of firmness and does not limit itself to what the Sharia has explicitly stipulated"⁽⁶⁾.

(4) Nasser 'Aref : **On the Sources of Islamic Political Heritage**. International Institute for Islamic Thought, Herndon, Virginia, United States of America, 1994.

(5) Cf. Khaled 'Azab : **Islamic Jurisprudence of Building**. Presshouse of Egyptian Universities, Cairo, 1997.

(6) Saleh Al Mohammed Al Khaled Al Rasheed : **The Life and Jurisprudence Choices of Abu Al Wafae Ibn 'Uqail**, Vol. 3, p. 701. Unpublished Ph.D. thesis, Faculty of Sharia and Law, University of Al Azhar, 1979.

This definition was addressed in more detail by Ibn 'Uqail Al Hanbali, to whom the previous definition is attributed, through one of his debates with a Shaafiite jurist who said : "There is no politics but for what concurs with the Sharia". To this, Ibn 'Uqail replied : "Politics is every practice that ensures that people are closest to righteousness and farthest from immorality, even if it has not been prescribed by the Prophet peace be upon him or conveyed through divine revelation. If you mean that there is no politics but that which concurs with the Sharia in the sense that it does not contradict it, then I grant you that. But if you intend it to be confined exclusively to what the Sharia explicitly stipulates, then this is wrong and untrue to the Companions⁽⁷⁾.

The definition provided by Ibn Najim al-Hanafi in his book 'Al Bahr Al Raeq' (The Clear Sea) flows in the same direction : 'The apparent interpretation of their words is that politics is any action taken by the ruler for a perceived interest, even if no partial evidence exists thereof⁽⁸⁾.

(7) Ibn Qayyim Al Jawziyya : *A'Lamu Al Mawqi'iyn 'An Rabbi Al 'Alamine'*, vol. 4, page 460-461. Dar Al Kutub Al Haditha, 1968.

(8) Ibn Nujaim Al Hanafi : *Al Bahr Raeq wa Sharh Kanz Ad-Addaqaqii*, vol. 5, page 11. On page 70 of the same volume, the author says : 'I have not found any definition of governance by the leading scholars. In his book *Al Khutat*, Al Maqrizi says that the verb 'sassa' when affixed to an action means to carry out this action. The person becomes the 'saiss' of people by governing them, and a person can be chosen by the people to lead and govern them (*sawwasahu al qaum*). This is for the linguistic definition of the word "siyyassa" (governance). Then it was described as 'the set of man-made rules that guarantee the respect of morals, the preservation of interests and of order. Governance in this case is of two kinds: an equitable governance that exacts right from the tyrannical and sinful, and in this case it falls under the Sharia rules in terms of bowing to the same set of rules. Many books have been written about Sharia rulings. The other type is the inequitable governance which is proscribed by the Sharia. Commenting on this, Ibn' Abidine says in *Minhat Al Khaleq 'ala al Bahr Ar-Raeq* that in the chapter dedicated to fornication, the author said : "Governance is any act taken by the ruler for a perceived interest, even if no particular evidence exists thereof". Mohieddine Qassem pointed out that this definition was not mentioned in Ibn Nujaim Al Hanafi's book "*Kitab Assiyassa Ash-Shariyya*".

- Al Maqrizi : *Al Khutat*. Vol. 2, page 2.

- Ibn Nujaim Al Hanafi : *Sharia Policy*, manuscript of the Azhariyya Library, No.496, compilations 269 and 287.

- Mohieddine Qassem: *idem.*, pp. 77 and 78.

With these definitions in mind, we can infer the content and essence of politics from the following points :

- The legitimacy of politics is based in essence on its fundamental necessity, as only this gives body to its legitimacy on the basis of individual or collective acceptance.

- The human relations that are concerned by politics are not individual relations but more of an expression of collective bonds : the bond of the community to the individual and the community to the community.

- Politics in essence cannot be dissociated from its purpose and objectives. These objectives simply become achievable through a given means⁽⁹⁾.

If we attempt to apply these fundamentals in the vision of Sharia-based politics, we will once again be able to confirm several fundamental elements that form the conventional imports of the concept of legal politics. One of these is that politics is based on interest-motivated jurisprudence where no text exists. Thus, the driving force of politics becomes interest; a dynamic motivation that seeks congruence with the content of the Sharia⁽¹⁰⁾. Thus, politics is subject to the ruler's vision of the nation's interests as regulated by legal restrictions. In this respect, we may infer the perception of Sharia scholars of the role of the ruler in the field of building and architecture.

Al Mawardi has identified general criteria for a settlement site. A site can only be considered fit for settlement if it complies with these criteria, which he enumerated in the course of his addressing the significance of 'misr', i.e. the city. He then identified five objectives that must be sought in the establishments of cities, namely :

First : the pursuit of peace and serenity.

Second : the safekeeping of assets and funds from perdition and loss.

Third : the protection of wives and other female members from offense and humiliation

(9) Idem., page 85.

(10) Idem., pp. 86-87-88.

Fourth : the fulfilment of needs in terms of goods and trade.

Fifth : the earning of livelihood⁽¹¹⁾.

If we take a close look at these conditions, we will find that they are suitable for all eras. No settlement-worthy site can be found that is lacking in the exclusive and all-inclusive conditions, as they include quietude, safekeeping of property, preservation of honor and sanctity, securing of basic needs and trade, and finally the earning of livelihood. Thus, Al Mawardi covered the social and economic and security aspects of life and firmly asserted that a place devoid of any of these conditions is not fit for human habitation⁽¹²⁾.

We can also cite his saying : "If one of these conditions were to remain unmet, the site would not be considered fit for settlement, and would bring about regression and destruction"⁽¹³⁾.

Scholars of politics have defined in great detail the criteria that the statesman should take into consideration when selecting a site and founding cities and towns. Some of these conditions, as mentioned by Ibn Khaldun, are :

- 1- The town or city should be surrounded by a wall to ward off harm and damage.
- 2- It should be located in a naturally protected site such as a place on a hilltop, near a river or along a bay, etc.
- 3- The site chosen should provide plentiful clean and fresh air as prevention against diseases.
- 4- Water should be within easy access such as from a river or water springs.
- 5- Grazing lands should be available for cattle.

(11) Abu Al Hassan Ali Ibn Habeeb Al Basri Ash-Shafii Al Mawardi : **Tasheel Annadhar wa Taajil Al Dhafar Bi Akhlaqi Al Mulk wa Siyassat Al Mulk**. Page 161. Verified by Mohie Hilal Al Sarhane, revised by Hassan Assaati. Dar Annahda Al Arabiyya, Beirut 1981.

(12) Walid Al Munnais : **Al Hisba ala Al Mudun wal Imrane**, pp. 46-47. Annals of the Faculty of Letters. University of Kuwait. 16th Annal. Thesis 106, 1995-1996.

(13) Al Mawardi : previously cited reference.

6- Farming lands must be available to provide food and sustenance⁽¹⁴⁾.

These conditions enable every city to grow and prosper. Ibn Al Azraq analysed in detail what had been written by Ibn Khaldun on the subject. He pointed out two essential objectives which should be pursued in all matters related to cities, namely the avoidance of harm and the quest for interest. In this regard, harm falls under two categories: a physical one related to the land, and this harm can be prevented by surrounding the city with a wall or building it in a naturally protected location that would be hard to reach by the enemy. The second one is related to the atmosphere and can be prevented by choosing sites blessed with clean air. It has been often noted that air that goes stale as a result of stagnation or its presence within the vicinity of contaminated waters, decomposing matter or decaying swamps spreads diseases among the animals living there.

A case in point is the city of Fez, which was highly populated when the movement of building extended in Africa. The dense population helped produce a movement of air and reduced its harmful effects, thus removing sickness and decay. But when the numbers of its inhabitants dwindled, the air became stagnant and grew foul as a result of the contamination of its waters resulting in the spread of diseases and ailments. He also cited the counter-example of a city created with no regard for the quality of its air and where many diseases broke out because of the restricted number of inhabitants. But when the latter became numerous, the situation changed. This was the case in the Sultan's seat in Fez when the New Fez was created, and in many other parts of the world⁽¹⁵⁾.

The second fundamental condition is the securing of interest. This is achieved through compliance with a number of criteria, including the availability of water such as when the city is located on a river or close to freshwater springs. The presence of water within easy reach of the city makes it easier for dwellers to meet their water needs. Another criterion is the availability and closeness of pastures for cattle and livestock, as people need animals for breeding, milking and riding. The presence of pastures close to the

(14) Abdulrahmane Ibn Muhammed Ibn Khaldun : *Al Muqadimmah*, pp. 244-245, Dar Ibn Khaldun, Alexandria, 1998.

(15) Ibn Al Azraq : *Badaii As-Sulak*, vol. 2, page 764.

city is certainly more advantageous than the hardship of seeking far ones. Equally important is the availability of farmlands because crops provide sustenance, wood for burning and for building. Many of the farmlands' yields, in fact, form part of basic and accessory goods. Besides, the city's closeness to the sea facilitates the importation of goods from remote countries. It is no secret that all of these criteria vary according to the specific needs and requirements of the dweller⁽¹⁶⁾.

While the criteria listed by Ibn Khaldun are related to the issue per se of cities, Ibn Abi Rabie addressed the role of the governor in planning the city and described this role in great detail. The responsibilities that a ruler must shoulder in this regard are summarised by Ibn Abi Rabie in eight points :

- 1) To convey drinking water to the city to facilitate easy access thereto.
- 2) To gauge the width of roads and streets to ensure their convenience and avoid narrowness.
- 3) To build a mosque in the heart of the city to make it close to all its dwellers.
- 4) To gauge the size and number of markets needed to ensure that the inhabitants can secure all their needs in goods.
- 5) To set a distance between the tribes making up the city's inhabitants to ensure that rival tribes are not too close to clash.
- 6) If he wishes to live there, the ruler can set up house in its most spacious parts and establish his entourage around him.
- 7) To surround it with a wall for protection against enemies and treat it as one single house.
- 8) To bring to the city as many craftsmen as needed by the inhabitants⁽¹⁷⁾.

(16) *Idem.*, pp. 765-766.

(17) Ibn Abi Rabie : *Suluk Al Malek fi Tadbir Al Mamalik*, page 192. Authenticated by Naji Attakriti. Dar Al Andalus, Beirut, 1981.

What becomes clear from the writings of Ibn Abi Rabie, who died in 272AH/885AD is the degree of awareness associated with the rational analysis of criteria in establishing cities. In fact, in conveying water to the city and guaranteeing access to drinking water without hardship, there is an indicator of the development of urban planning to a level where the selection of the location is carried out in all freedom, thus transcending the natural determinism where the planner has to make sure the city founded is built close to rivers and in sites rich in natural resources⁽¹⁸⁾.

- Water is the sinews of life and a factor in the emergence of civilisations when available. It is also a factor in their demise when it becomes scarce. Ibn Abi Rabie sets as a condition for the ruler wishing to build a city far from conventional water sources to convey this water all the way to the city, as was actually the case in many Islamic cities. Muslims brought water to Madrid from the surrounding hills which abounded with subterranean waters and which were located 7 to 12 km away from the city. The water was conveyed through canals in which it ran in a gradual incline that allowed the flow of water into the city. It is no wonder Andalusians chose to name their new town 'Majreet', a combination of the Arabic word "majra" and the Latin suffix "-eet" denoting abundance. The name then meant 'the town abounding with canals' referring to the underground ducts and canals that criss-crossed the town conveying water to its inhabitants. As for Jeddah, it also suffered for long from the shortage of water. When Al Maqdisi visited it, he described it as a "bustling" city of which the inhabitants were wealthy and engaged in trade but suffered greatly from the lack of water. Towards the middle of the fifth century of the Hegira, Annassir Khasru arrived in Jeddah and noted the absence of trees and plants despite the city's architectural and building prosperity, a state owed to the scarcity of water. During the Circassian Mamluke era, Qansuh Al Ghuri was appointed ruler over the city and took great interest in solving the water crisis. He had water conveyed from the regions located west of the city and thus contributed largely to its prosperity. At the Citadel built by Salah Eddine El Ayyoubi in Cairo, a ninety-meter-deep well was dug in rock to bring water to the fortress. The well is made of two shafts that are vertically unconnected but have the same depth,

(18) Waleed Al Munnais : "Religious Interpretation of Urbanisation", page 22. Theses of the Kuwaiti Geographic Society. Thesis No. 22, February 1984.

which is the reason why some historians refer to two wells instead of one. The surface area of the horizontal section of the lower well is 2.3 square meters, while this surface in the upper well is 5 square meters. The latter surface was needed in the upper well to accommodate the bulls needed for operating the waterwheel set up at the bottom of the first shaft and which draws water from the bottom of the second shaft to its level. Another couple of bulls operate a second waterwheel set up at the top of the two wells ; its function is to draw water from the level of the second waterwheel to the surface. The most amazing aspect of the design and execution of the upper well is the thinness of the carved rock wall separating the bottom of the well from the sloping passage of the bulls. Its thickness was measured and found at some places not to exceed 20 cm.

- With regard to streets, Ibn Abi Rabie maintains that they must be planned in a convenient way for human use and for the means of transport available at the time, driven either by animals or human beings. Should a revolution change the landscape of transport such as the one witnessed in modern times and which introduced the use of horse-pulled carriages followed by cars, then streets must be compatible with the means of transport and nature of their use for each age. The historians who studied Islamic cities and criticised the narrow streets were applying the standards of modern times transport and failed to take into consideration the nature of the times when these cities were built.

- The condition of centrality in the building of mosques is explained by the need for ease of access to a facility used by people five times a day. By being central, the mosque can be reached from all directions and at more or less equal distances. The choice of the heart of the city as a location for the great mosque is perhaps reflective of the choice position that faith holds in people's hearts. The central mosque represents the bond linking all the parts of the city. In the same way that the Kaaba is the pivotal point of the world to which Muslims turn when performing their prayers five times a day, Muslims in any city seek the central mosque at the heart of the city to perform their prayers. Perhaps, the only difference between the main mosque and other mosques where the five prayers are conducted is that the first one brings the whole city together on Friday and is usually the place where the prince or ruler delivers the Friday Sermon which often carries a political and social import.

- The condition of gauging the need in markets in sufficient numbers is indicative of many things : these markets should not exceed the needs of the

citizens, which would result in a collapse of prices and loss of goods, nor should they be too few and push prices upwards. It also indicates that the size of these markets should be determined in such a way as to match the size of the population⁽¹⁹⁾.

- The condition of maintaining a distance between the various tribes making up the population and the danger of bringing together rival tribes in the residential part of the city is a reflection of far sight in urban planning, comforted by an in-depth knowledge of ethnicity. In other words, the ruler should strive to bring about an ethno-urban homogeneity and prevent ethnic clashes which would inevitably lead to segregation and transform the city into divers ethnic groups which are inappropriately distributed. In truth, many contemporary planners have not granted this phenomenon enough importance in their urban plans. This has resulted in the population's return to internal immigration on account of ethnic and family affiliations.

- Surrounding the city with walls was a feature of cities before the industrial revolution. These walls had a twofold function : first, preserving society within the walls as one family (Ibn Abi Rabie does say : "as one household"), and second, protection in view of the scarcity of weapons at the times and the prevalence of wars, particularly in border cities. Many Islamic cities had not been enclosed, in fact, within walls, but the disintegration of the caliphate structure into statelets and the breaking out of conflicts between them led to the building of walled cities. The Crusade invasions of Syria (Ash-Sham) and the threat they posed for Egypt led to the erection of walls around cities or their restoration. When Salah Eddine (Saladin) took over the rule of Egypt, he brought with him a project for defending Egypt and liberating Syria from the Crusaders. The project included the fortification of the internal front by building a wall around the two parts of the capital of Egypt, Cairo and Fustat, to facilitate their defence, especially as Fustat, having no walls to protect it, had been burnt by the Fatimid vizier Shaur lest it should fall in the hands of the Crusaders, for it had no protective wall at the time. From the Fatimid experience, it became apparent to Salah Eddine that it would be extremely difficult to defend Fustat and Cairo at the same time. He realised that if he were

(19) Ibid., page 22.

to build walls for each part of the capital, each of the two cities would need its own military force to defend it and therefore the army reserved for the protection of the capital would be divided in two and weakened. Thus, it was necessary to build the wall and extend it to include Fustat and build a fortress halfway between them to serve as a command post for the army defending the capital⁽²⁰⁾.

The development of artillery between the fifteenth and nineteenth centuries gradually reduced the importance of city walls. These walls crumbled under the onslaught of cannons and artillery developed by the Ottomans and the Europeans. With the help of cannon fire, the Ottomans spread terror unknown back then. In their battle against the Hungarians in Mohatch, cannon fire broke the line of Hungarian troops in two halves. The Ottoman cannon balls fired on the troops defending Malta in 1565 AD reached sixty thousand in number, while those with which the Ottomans showered Famagosta between 1571 and 1572 AD were estimated at 18,000⁽²¹⁾. Gradually, Europe began to react to the crumbling of walls before the artillery, and low but thick sand barricades begun to replace walls, as cannon balls sunk into them and fizzled out. Then, the Europeans started using posts which they called cavaliers at the highest points and fitted them with defensive artillery. This system proved to be efficient, and was therefore soon generalised to all of Europe. Napoleon used this technique by setting up a fortress on the Derrassa hills from which he attacked Cairo and Al Azhar during the first revolution of Cairo⁽²²⁾. This led to a gradual drop in the importance of walls and fortresses and gave birth to new concepts of defending cities. In 1919 AD, Paris removed its walls which had become obsolete and ineffective⁽²³⁾.

(20) Ussama Abdulnaim : **Walls of Salah Eddine and their Role in the Survival of Cairo until the Mamluke Era**, pp. 35-36-37. A Masters thesis. Faculty of Archaeology, University of Cairo, 1992.

(21) Vernon Brodel : **Material Civilisation, Economy and Capitalism**, Vol. 1, pp. 54-543. Translated by Dr Mostafa Maher. Dar Al Fikr Liddirassat, Cairo, 1993.

(22) Abdulrahmane Al Hanafi Al Jabarti : **Wondrous Monuments in Biographies and Tales**, vol. 3, pp. 34-35. Al Anwar Al Muhammadia Press, Cairo, 1043AH.

(23) Seddiq Shihab Eddine : **Town Planning and History of Fortresses**, page 453, Al Imara Magazine, 9th issue, 1939.

- Ibn Abi Rabie also instructed the ruler to bring to the city all the crafts it needs, which condition is conducive to its prosperity and guarantees that all its needs are met.

It is apparent that Sharia scholars did not contribute much to what Ibn Abu Rabie wrote, though his writings were subjected to further analysis and clarification by both Ibn Khaldun⁽²⁴⁾ and Al Mawardi⁽²⁵⁾.

Legal politics scholars' perception of architectural edifices :

One question lingers about the perception by Sharia-based politics scholars of the architectural edifices related to authority and power. This relation is seen by Ibn Khaldun as a direct correlation between the might of a state and the greatness of its architectural achievements. Ibn Khaldun emphasised the variations in terms of the beauty, solemn character and strength of buildings in accordance with the might of the states. In this respect, he says : "The status of edifices can vary to such an extent that they can hardly be noticed. If we consider what has been reported to us about the Abbasids, the Umayyads and the Ubaydiyyins and if we compare the authentic accounts thereof to what we see in these states which are lower in rank, we will find a great difference owed to the variations existing in their might and the edifices of their dynasties. All monuments are a reflection of power as stated so one can infer from these remnants the status of states in their power, weakness, might or smallness"⁽²⁶⁾. Ibn Radwane Al Malqi⁽²⁷⁾ considered architectural edifices as the pride and assets of the state and the means of achieving wellbeing. He enumerated the

(24) Ibn Khaldun : **Al Muqaddimah**, pp. 244-245.

(25) Al Mawardi : **Tasheel Annadhar**, pp. 161-162-163.

(26) Ibn Khaldun : **Al Muqaddimah**, pp. 224-242-243

(27) Abulqassem Abdullah Ibn Yusuf Ibn Radwan Annajari Al Khazarji. He was born in 718AH/1318AD in Malaga in Andalusia. He was a magistrate in Malaga then migrated from Andalusia to work in the court of the Merinids in Morocco. He died in 783AH/1381AD and left behind many books most of which were in the form of letters to the Merinid dynasty.

See the preface of Dr. Ali Sami Annashar in his authentication of the book : **Ash-shuhub al-lami'a fi ass-Siyassa an-Nafi'a** of bin hadwan, pp. 3-31, Dar Athqafa, Casablanca, 1984.

achievements of the sultans of Muslims in terms of lofty edifices imposing architectural structures⁽²⁸⁾.

However, scholars perceived these edifices in a different way. Caliph Annassir indulged in building in Andalusia to such extents that he had gold and silver-plated tiles in his dome at the Zahraa palace, spending huge amounts of money and fashioning the ceiling in fascinating bright yellow and virginal white. Upon its completion, he sat there with his court and asked his entourage, the viziers and the servants present there, boasting about the dome's wonders and beauty : "Have you seen or heard of a king before me who has achieved such wonder or been capable of it ? They said : "By Allah, no, O Commander of the Faithful. You are unique in every respect and no other king has ever preceded you in these marvels nor have we heard of such a tale". He was delighted at their response. As he sat there, the magistrate Mundhir Ibn Said entered with his head bowed in dejection and took a seat. The King repeated what he had said about the golden ceiling and his ability to have it fashioned. Tears filled the eyes of the judge and fell on his beard, and he said : "By Allah, Commander of the Faithful, I never thought Satan, may Allah damn him, would work havoc on you to such extents, nor that you would allow him to dominate you so much, with all the blessings that Allah bestowed on you and favoured you with over all the people, so that you end up in the same status as the infidels". Annassir was then irritated and said : "Watch your words, and how can you put me on par with the infidels ?" The judge said : "Yes, did not Allah say : *"And were it not that (all) men might become of one (evil) way of life, We would provide for everyone that blasphemes against Allah Most Gracious, silver roofs for their houses, and (silver) stairways on which to go up"* (Azzukhruf, verse 33). The Caliph grew sullen and cried in repentance to Allah, then thanked the judge and ordered the demolition of the golden dome⁽²⁹⁾.

Ibn Khaldun was perspicacious when he identified the link between the architectural edifices, the state and the dynamic of building. The process of urbanisation is seen by Ibn Khaldun as made up of four stages. The first stage is

(28) Ibid., page 217.

(29) Dr. Akram Diaa Al 'Umari : **Values of Islamic Society from a Historical Perspective**, vol. 1, page 136. Series of Kitab Al Ummah (39), Qatar, 1994.

when the core of the city is small and its inhabitants and buildings are few. The following phase is marked by a progression in building and a diversification that accompanies the growth of population. In the third phase, building comes to a halt and the population stabilises at a certain level. Then comes the final phase or the return to square one and to the phase of simplicity and civilisational deterioration, then, at times, Allah raises after it another generation⁽³⁰⁾.

Speaking about the first phase, Ibn Khaldun says : 'When towns are planned for the first time their inhabitants are scarce as are the building materials such as stones, lime and other wall coating materials such as tiles, marble, glass, mosaic and mother-of-pearl. Thus, building is at that stage rustic and uses primitive tools'. 'Comes the second phase', Ibn Khaldun says, 'when the pace of building picks up and the citizens grow in numbers, the building materials become more available as the activity becomes more intense and the craftsmen more numerous until the city reaches its utmost limits. This phase is marked by population growth, an abundant city planning and the emergence of sophisticated building materials such as marble and mosaics.

In the third phase : "The pace of building slackens, the population recedes and the building activities diminish. As a result, building skills are lost, work diminishes in response to the dwindling population. Subsequently, less building materials such as stones, marbles and others are brought to the city. Building relies more on the materials already existing in older edifices which are transferred from one building to another as more and more buildings, palaces and houses are abandoned". This phase marks the regression of the building activity in all its forms as a result of the dwindling population, which in turn obviates the need for more building materials which are substituted by materials salvaged from existing edifices.

In the final stage : 'The materials are moved from one palace to another and from one house to another till most of it is lost, and people revert to the rustic way of building'. This return to the origin marks a full circle that resembles the life cycle of the human being. He starts out as a child, grows up

(30) Ibn Khaldun : *Al Muqaddimah*, page 858. Authenticated by Dr Ali Abdulwahed Wafi. Edition of Lajnat Al Bayane Al Arabi, 1958.

then becomes old. This is very similar to reality because urbanism is a human phenomenon that blossoms and fades away just like humans and their life conditions⁽³¹⁾.

Ibn Khaldun adds that these phases are closely linked to the life span of the state itself. The first phase of a state is one of foundation. It is a phase marked by lack of sophistication, shunning of over-indulgence, and of harshness and bravery. The second phase, which he labelled as the phase of "autocratic" is one marked by a transition from the life of coarse simplicity or primitive building to extravagant life or sophisticated building. In the third phase, all link to primitive life disappears and is replaced by indulgence in a life of luxury that induces cowardice, loss of manliness and bravery. This is the phase of "idleness and meekness". The final stage often coincides with the demise of the state which totally falls into oblivion as Ibn Khaldun says. This marks also the demise of the civilisation itself⁽³²⁾. Before Ibn Khaldun, Al Mawardi had said : "The state emerges at first with rough and uncompromising dispositions to ensure the obedience of people. Then it becomes moderate and straight so that the rule achieves stability and quietude, and finally ends with the spread of the tyranny and weakness resulting from decline and lack of firmness⁽³³⁾."

While the luxury that accompanies building and its adornments is often a civilisational aspect that denotes elevation, it is also an important factor in the political demise of the state. Ibn Khaldun says in this regard : "Luxury, wealth, easy and peaceable life under the rule of the state leads to meekness and inactivity and a tendency to give in to majestic inclinations in matters of building and clothing, seeking abundance and sophistication in the two as much as in the furniture and objects of luxury and other accessories. The coarseness of simplicity disappears and bravery and tribalism shrink and people indulge in the wealth that Allah bestows on them. Their offspring and successors grow up in this luxurious life, become too arrogant to serve themselves, and develop a contempt for anything related to patriotism, and so on so forth until this

(31) Waleed Al Munnais, *idem.*, page 48.

(32) Zainab Al Hadhari : **Philosophy of the History of Ibn Khaldun**, pp. 207-211. Dar Aththaqafa of Beirut, Cairo, 1979.

(33) Al Mawardi : **Tasheel Annadhar wa Ta'jeel Ad-Dhafar**, page 155.

becomes part of their traits and a way of life. Their tribal instincts and their bravery diminish as the generations succeed one another, until the day comes when these instincts disappear totally, signalling the end of the state"⁽³⁴⁾.

Ibn Khaldun says : "When people indulge in luxury, they develop a taste for new occupations such as singing for example, which can only be engaged in by those who have secured all the basics, and this is the last feature of a civilisation." Ibn Khaldun refers to music as an advanced form of art and as an employment⁽³⁵⁾. The inherent danger of luxury is human's inability to defend themselves, as they get accustomed a pampered life. They may hire people to discharge their duties for them to such extents that they have recourse to a third party to defend them in return for money. It is not a secret that the mercenaries hired to defend a country are its most dangerous enemy⁽³⁶⁾. Machiavelli says in this regard that mercenaries are useless troops being divided, greedy and having no regard for order or respect for covenants or agreements. They fake bravery before friends but are cowards before foes. They herald the end of the state at their own hands or by paving the way for the covetous from outside⁽³⁷⁾. To a large extent, the words of Machiavelli are true, but there are special cases in history that are exceptional such as the Mamlukes, even though towards the end of their reign they presented traits similar to those of mercenaries.

The Mamluke Phenomenon :

The Mamlukes took utmost interest in architecture and edification. Having been at first a political phenomenon, they were largely motivated by politics to build and edify. The Mamluke regime was unique and no similar phenomenon can be found in ancient civilisations even though it was based on slavery as a way of raising armies. The unique character of the Mamluke system lied in its capacity to become an institution governed by strict rules, which also enabled

(34) Ibn Khaldun, *Al Muqaddimah*, vol. 2, page 424. Authenticated by Ali Abdulwahid Wafi.

(35) Idem., vol. 3, page 969.

(36) Waleed Al Munnais, idem., page 50.

(37) Mechiavelli : *The Prince*, page 78. Translated by Khairi Hammad. Dar Al Afaq Al Jadida, Beirut, 1981.

its members to lay their hands on the power, defend the lands of Islam and fight ferocious enemies such as the Crusaders and the Mongols in particular.

Muslim historians became aware of the importance of the Mamluke system and its dedication to defending Islam after the collapse of the Abbassid caliphate and the fall of Baghdad in the hands of the Mongol invaders. The most famous of these historians was Ibn Khaldun, who attributed this phenomenon to the Arabs' overindulgence in opulence⁽³⁸⁾.

The creation of the Mamluke order in Egypt dates back to the reign of Assalih Najm Eddine Ayyub, who owned many white slaves from Turkey who stood by his side in his times of crisis when he was deserted by the Kurds. He bought large numbers of these slaves and instituted a strict regime for their education until they became his personal troops after the Mansura battle where they defeated the Crusaders and the Ain Jalut battle where they repelled the Mongols⁽³⁹⁾.

Subsequently, decision-making became their prerogative in Egypt and Syria. Al Qudsi says in this regard : "The Turks are now in charge of the Muslim common people. People do not carry weapons of any kind, and saboteurs have come to be intimidated by them. Muslims have come to be reassured about the safety of their families and people accepted the word of the Turks⁽⁴⁰⁾.

However, this institution became weak and ineffectual for several reasons, the most prominent of which was failure to purchase, raise and educate Mamlukes at a tender age and thus ensure their loyalty to the state. Ibn Khaldun considered this activity an industry and said in this regard : "In any given state, the newly introduced breed (referring to the Mamlukes) differ in their allegiance to the head of state according to the age at which they join the service of the

(38) Ibn Khaldun : *Al Muqaddimah*, page 192.

(39) Al Maqrizi : *Al Khutat*, vol. 2, pp. 236-237.

(40) Abdu Hamed Muhammed Abdullah Al Qudsi : *Duwal Al Islam Ash-Sharifat Al Bahiyya*, pp. 119-124. Authenticated by Sobhi Labeeb and Ulrich Harmon, German Institute for Oriental Studies, Beirut, 1997.

ruler. In normal cases, solidarity in fighting and defence is achieved through blood ties which explain the natural solidarity with parents and relatives against strangers and unrelated people, as stated above. Thus, allegiance, companionship in slavery or alliance equate family relations, for though family bonds are natural, they are also fictitious. The factors that gave birth to solidarity for the Mamlukes were companionship, mutual defence, force of habit and co-existence with the educator and mentor in all other matters of life and death. Once the homogeneity bred by all this occurs, it is followed by solidarity and allegiance. This is a natural process among people and the same applies in the Mamluke-breeding industry. Between the breeder and the bred is woven a special degree of bonding that confirms homogeneity. Though the blood ties are not there, the outcome of these ties is there"⁽⁴¹⁾. This was reflected in the concept of the family among the Mamlukes who ruled over Egypt for more than two centuries and a half (648-923AH/1120-1520AD). For them, the family was not the one made up of the father, mother and child. They did not even have a family life as the concept is perceived despite the fact that most members of the Mamluke community insisted on marrying and having children, and also on indulging in the pleasures of having concubines, slaves and mistresses. Instead, the Mamluke regime was built on bonds that brought the Mamlukes together in slavery, freedom, education and service. The ties that bound the young Mamluke to an older one were very much similar to those of parenthood or brotherhood, and in the life of the Mamluke only one type of family ties existed. This is best illustrated by the Mamluke terminology, as the Master⁽⁴²⁾ stands for

(41) Ibn Khaldun, *Al Muqaddimah*, pp. 129-130.

(42) Ustadh (master) is an arabicised term, as there is no word in Arabic where the letters 'sin' and 'dhal' can be found together. It is a Persian word meaning the master or the famous. During the Mamluke era, the title of ustadh was also given to the tradesman or master who purchases and raises the Mamluke.

- Dr. Hassan Al Basha : *Al Funun Wal Wadaif Ala Al Athar* , vol. 1, pp. 59-63.

- Dr Said 'Ashour : *The Mamluke Era in Egypt and Greater Syria*, p. 389, Dar Annahda Al Arabiyya, 1965.

- Dr Ahmed Abdulrazzaq : *The Mamlukes and the Concept of Family*, page 189. The Magazine of the Faculty of Archaeology, Cairo University, 2nd issue, 1977.

the father, while the Agha⁽⁴³⁾, and the Ani⁽⁴⁴⁾ is the younger brother. Some Mamluke sources indicate that the term 'brother' is a synonym of the term 'khashdah'⁽⁴⁵⁾. 'Fraternity' is also synonymous with 'kashdashiyya'. It was often the case that the son did not replace his father in a post nor did he inherit his fortune⁽⁴⁶⁾.

In fact, it was the Mamluke who replaced his master and even inherited his property and took over his harem⁽⁴⁷⁾. Clear evidence of this was in the fact that a master did not eat with his children or harem but preferred to eat with his Mamlukes. Some Mamluke deeds of ownership even stipulated that the master was more deserving than anyone else of the proceeds of the waqfs dedicated by the mamluke⁽⁴⁸⁾. Thus, the family life of the Mamlukes was not built around the relationship of husband, wife and children, but more around the bond between the master and his slaves, and the Mamlukes with each other⁽⁴⁹⁾.

However, the deterioration of this relationship based on mutual respect and fellowship was a prelude to the disintegration and collapse of the Mamluke

(43) Agha, a word of Mongol origin, means the elder brother and is very recurrent in the history of the Mongols. The word became part of Persian and was used by writers who lived after the invasion of Genghiz Khan. Its plural is Aghan, Aghawan, or Aghayan.

- Dr. Hassan Al Basha : *Al Funun Wal Wadaif*. Vol. 1, p. 136.

- Dr Ahmed Abdulrazzaq: idem, page 189.

(44) Ani or Ayani, pl. Aniat. The origin of the word is Aniak or Apnak, a Mongol word that means the younger brother, and was very commonly used in the history of the Mongols.

- Dr Ahmed Abdulrazzaq: idem., page 189.

(45) Kashdash, or khajdash, arabicised term for the persian word khawajatash, or comrade in service, slavery or freedom.

- Dr Ahmed Abdulrazzaq : idem, page 189.

(46) Al Maqrizi : *Assuluk fi Maarifati Duwali Al Muluk*, vol. 3, page 390.

- Dr Ahmed Abdulrazzaq: idem, page 189.

(47) Ibid., page 189.

(48) *Deed of Al Ghuri's Waqf*. Archives of the Egyptian Ministry of Waqfs, Cairo, No 883.

- Dr Ahmed Abdulrazzaq: idem, page 190.

(49) Ibid., page 190.

state and its subordination to the Ottomans. Al Qudsi relates a story in his history book that occurred during the rule of Ashraf Barsbey (825-841AH/1422-1437AD) and reflected the deterioration of the state of Mamlukes at the Citadel where they were raised and trained. The story is of significance and hence we chose to summarise it here. It is based on an account narrated by the scholar Sheikh Shams Eddine, who was a teacher of the sultan's Mamlukes at the Citadel, to Abu Hamed Al Qudsi after he narrated it at a gathering of some princes. Two Mamlukes fought each other and one of them caused the death of the other. When news of the death reached the sultan, he sent for the master teacher. When he arrived in his presence, the sultan asked him : "Are you the teacher of this class ? The teacher answered : "Yes, and I receive pay, meat and provender". The Sultan then asked : 'How much is your pay ?'. "One thousand dirhams, five pounds of meat and three pounds of provender', he answered. The sultan then said : "You spend the sultan's pay, eat the meat and use the provender, and yet you teach the Mamlukes to kill one another ?". The teacher answered : "No, your Majesty, I only teach them Islam, the Quran, prayers and good morals. They have learnt to kill each other from other than me, and I know who it is". The king said : "Who would that be ?", but the teacher said : "I cannot name him for I fear him". The sultan reassured him and granted him immunity, so he said : "The Sultan is responsible for this". When the Sultan asked for clarifications, the teacher said that the newly purchased Mamluke used to cross four stations in his education, carried out in the many floors of the citadel where he spent five years at each floor. At the first floor, he is tasked with bringing shoes to people, filling water jugs for ablutions and sweeping the floor. If he manages these tasks well, he moves to the second floor where he is allowed to go out for the Friday prayer at the mosque. If he is deserving, he moves up and is allowed to stand at the gate of the palace and carry the arrows of the Agha when he is in service. If he completes the third five-year term, he moves to the fourth, qualifies for an allowance and is free to come and go with his aghas. Thus, he spends twenty years learning morals from the Aghas and the Khashdashes and being shaped by the confined and restricted life he leads, the result being that he acquires a soft and smooth demeanour with people, never disturbs anyone and grows up to be like that. But now, when Your Majesty hears that so and so arrived from the lands of the Circassians (new Mamaluke), he sends a horse adorned with a gold saddle to receive him in Aleppo and grants him full pay and a subordinate to

serve him. So, Your Majesty cannot attribute the sin to the person who did not commit it”(50).

Another factor of the fall of the Mamluke state and its annexation by the Ottomans was the stagnation of the Mamluke institution which was unable to keep pace with development and progress and to assimilate the transformations that were occurring in the field of arms and war techniques, namely the introduction of gunfire. Actually, the Ottomans defeated the Mamlukes in the battle of Marj Dabiq in 1516 thanks to the modernity of their weapons, while the Mamlukes loathed firearms and considered that excellence in fighting was the result of equestrian skills and personal bravery(51).

There are a number of questions about how scholars perceived the Mamlukes rule which was based on slaves imported and trained in military fashion, and how legitimate this rule was.

Scholars looked to the Mamluke regime for the protection of the community since they lacked the fighting skills and the disposition to do so. They needed the help of the Mamlukes to protect society and adopted hence a military regime to establish security in the Egyptian and Syrian towns, and to protect society against any external invasion. The scholars did not pledge allegiance to a particular regime, faction or governmental system. Every stable Muslim military regime that was capable of protecting the community from harm was deemed acceptable. According to their political theory, a military state was necessary to preserve a sound organization of society, and that when the Mamlukes fought against each other over the throne, the scholars recognised the right of the victorious to rule, and safeguarded hence society against these conflicts. This also explains their acceptance in Greater Syria and Egypt of the authority of the Ottomans who triumphed over the Mamlukes(52), since the

(50) Al Qudsi, *idem*, pp. 128-130.

(51) On the resistance of the Mamlukes to technological development in weaponry, cf. :
 - Dr Abdulrahmane Zaki : **Ibn Ayyas and the Use of Firearms**, page 97. Proceedings of the Ibn Ayyas conference. Studies and Research of the Egyptian Association of Historical Studies and the National Book Institution, 1977.
 - On the concept of equestrian excellence and fighting skills of the Mamlukes, cf. the dialogue that took place between Sultan Selim and the Mamluke prince Qortibey in the aftermath of his capture by the Ottomans.
 - Dr Ibrahim Tarkhan : **Egypt under the Circassian Mamlukes**, pp. 201-202, Cairo, 1969.

(52) Eire Lapidus : **Islamic Cities in the Mamluke Era**, pp 219-220. Translated by Dr. Ali Madhi. Al Ahliyya Institution for publishing and distribution, 1987.

welfare and safety of society were their one and only priority. Scholars helped Al Zahir Baybars to transfer the Abbassid caliphate to Egypt in order to confer legitimacy on the Mamluke reign. Scholars represented the educated component of the Islamic society and were well versed in literature, the Sharia and Islamic rites. They worked as magistrates, imams, jurists, teachers, Quran memorizers and narrators of the noble tradition of the Prophet. Some of them were employed in the sultans' courts while others worked as muhtassibin (bookkeepers) and viziers in the Mamluke government, and thus served as a link between the authority and the society.

Second framework :

The second framework pertains to the accumulation of building and architectural experience by Muslims and the problems this activity faced and which were submitted to the scholars who provided solutions. These solutions often gave rise to general rules which were respected by the authorities having been respected by the society, and considered a Sharia-based law. This framework explains the dynamic of building in the Islamic city and the rules and criteria according to which edifices were built. Scholars recorded the jurisprudence related to building very early in history. The Egyptian scholar Abdullah Ibn Abdulhakam (214AH/829AD) wrote **Kitab Al Bunyan** (The Book of Building) which was mentioned in several fiqh sources though no manuscript of the book has ever been found. However, it remains an important and early indication of the development of building-related jurisprudence in the city of Fustat where Ibn Abdulhakam lived⁽⁵³⁾.

However, this framework was not sufficiently studied. This omission resulted in the emergence of two separate schools of thought on the study of the Islamic city. The first school pertained to the old orientalist movement which oscillated in describing this city between Islamic, Arab or oriental, and saw nothing in this city save its narrow streets, its multitude of side streets, zigzagging and confusing labyrinth of alleyways and its introverted houses⁽⁵⁴⁾.

(53) Fareed Suleiman : **Scholars and Cities**, pp. 89-90. Arab Historical Magazine for Ottoman Studies, Tunis, issue 9-10, 1994.

(54) De Planhol : **The Geographical Foundations of the History of Islam**, page 49, Paris, 1968.

Ballbas (T), **the Muslim Cities of Spain** (A.I.E.O), VI, p. 25, 1942-1947.

They considered in the urban aspect of these cities an unstable, anarchic and disorganized scene where ill-aired residential blocks merge as a result of their inward looking windows. The members of this school saw in the Islamic city nothing but its negative aspects, and did not attempt to understand the society and its rules. They did not either analyse the interconnected factors that contributed to giving the city its general outlook, whether these factors were political, environmental, geographical, social or religious, and without which no city or its architecture can be understood.

As a consequence, a new and more objective school of thought emerged. It viewed the city not as a chaotic agglomeration of quarters and houses, but as a way of organising the urban environment that takes into consideration the desires and real needs of the population, in total harmony with a well-integrated social composition⁽⁵⁵⁾. If some parts of the city appeared to some scholars to be anarchic, they may constitute on the opposite a pattern that differs from architectural planning and has its own aesthetic value⁽⁵⁶⁾.

The question raised here is the following: Were not the Islamic cities planned by the authorities ? To answer this question, it is necessary to describe the nature of this city and the method of dealing with it. The ancient cities that Muslims entered in conquest were left as they were and the only additions made were the buildings needed for the practicing of Islam such as mosques. They treated the old edifices of these cities in accordance with the Sharia rulings which divided buildings into :

- Necessary buildings : these include places of worship such as mosques for prayers to be performed and fortresses, walls and outposts that serve to protect the lands of Islam ;
- Recommended buildings : such as minarets, which are favoured because they serve the purpose of calling people to pray, markets where people buy the goods they need and that spare them the hardship of seeking these goods from afar. The Sharia encouraged the building of markets so that

(55) Chevalier, D : **The Arab City in our Historical Perspective : the Social Space of the Arab City**, page 12, Paris, 1969.

(56) Dr. Farid Suleiman : idem, page 84.

tradesmen would settle there and people would find it easy to purchase their goods.

- Permitted buildings : such as houses built to be exploited. The Sharia has sought to preserve religion, life, property, honour and offspring. Allah has created material means that human beings use in their quest to preserve these elements. One of these means is building houses and abodes that serve to preserve the lives, safeguard belongings and honour of people, and where families prosper and the progeny learns how to remain attached to religion and loyal to society⁽⁵⁷⁾.
- Proscribed buildings : These include the building of premises for abominable acts, such as bars, brothels, gambling houses, building over graves and building on lands belonging to others. This category of edifices was removed by Muslims from the old cities they conquered.

As for new cities, we have looked at Fustat as a model and there we can perceive a general plan laid out by the authorities which stops at the borders of a quarter, a district or a neighbourhood but contains enough roads to meet the needs of Muslims in accordance with the circumstances at the time of the planning and the means of transport used then. Abu Yaala Al Furaa speaks about the planning of Basra in the following terms : "The companions of the Prophet urbanised Basra during the rule of 'Umar and turned it into living quarters for the tribes of its population. They made the width of its main street 60 cubits and the width of the other streets twenty cubits. Each alleyway's width was set at seven cubits. At the centre of every neighbourhood a wide square was reserved for tethering horses and burying the dead. The houses were built directly next to each other. This was done following decisions that were taken after agreement was reached or a clear indisputable text was found"⁽⁵⁸⁾.

But a question lingers on how cities and districts expanded in an organised organic way without the intervention of the authorities, and within a law that

(57) Ebraheem Ibn Yusuf Al Faez : **Building and Its rules in Islamic Fiqh**, pp. 85-158. PhD thesis, High Institute for Magistrates, University of Imam Muhammad Bin Saoud, Riyadh, 1985.

(58) Abu Yaala, Muhammed Ibn Hussein Ibn Al Furaa Al Hanbali : **Royal Decrees**, page 213, Dar Al Fikr, Cairo, 1974.

governed and bound every member of society, and which was recognised and applied by everyone out of their own will because it was inspired from the general rules of Islamic fiqh ? The respect of religion and of the values it carries and the entrenching of this religion in society was the impetus to this.

Thus emerges in the jurisprudence of building and town planning what is known as easement and possession with prejudice. Servitude is a material and moral ownership. The material one pertains to the site of the edifice, and the moral one flows from the general values of society. Of these rights is the right to build in height, the right of easement and the right of water following⁽⁵⁹⁾. As for the possession with prejudice, it means that the person who is the first to build acquires a number of privileges that the neighbour who comes after has to respect and take into consideration when he builds his own dwelling. The first house architecturally defines the second because of these first-comer privileges. This rule was based on the Prophet's saying : "Do not harm and accept no harm (La darar wala dirar)"⁽⁶⁰⁾.

Based on the above, we can formulate a conception of how the town or district take shape through the many and successive building operations carried out in accordance with the rules of building-related jurisprudence. The streets of the city become established after a period of time and their form is determined by the category of people who use them. It becomes then impossible to build further in these streets because they become the ownership of the community of Muslims and their control goes to their users. Each inhabitant in a city crosses

(59) Khaled 'Azab : **Jurisprudence of Islamic Architecture**, pp. 103, 104, 105, 106. Presshouse of Egyptian Universities, Cairo, 1997.

(60) The hadith "Do not harm and accept no harm" (la darar wala dirar) is one of the five main fundamental hadiths on which the Islamic fiqh is based. The other four are "Your actions are defined by your intentions", "Religion is giving advice", "Avoid what I warn you against, and do as much as you can of what I instruct you to do". Cf. Al Qurshi, Yahya Ibn Adam, **'Al Kharaj**, page 97, revised by Ahmed Shaker, Dar Al Maarifa, Beirut, 1979. Dr Albarno explains these general principles in the following : 1. Actions are defined by their objectives, 2. No harm and no acceptance of harm, 3. Doubt removes certainty, 4. Hard work brings ease, and 5. Custom rules. Mohammed Sedqi Albarno : **A Brief Explanation of the General Rules of Fiqh**, Arrissala Institution. Beirut, 1404 AH.

some streets more than others, and in doing so becomes part of the group controlling the streets that he uses. Thus, the number of persons in control of a street varies from one street to another, this being conditional upon the frequency of their use of this road according to the location and direction of the road.

When a new neighbourhood is built, the construction follows on the same pattern as the other parts of the city or neighbourhood. If a given street is extensively used by pedestrians, it will become wider and its users will, in exercise of their right of easement⁽⁶¹⁾ and right of passage⁽⁶²⁾, ban any building that may cause the road to narrow. Building goes on and structures are erected next to each other until the roads take their shape and the limits become defined following the use of people. Indeed, a road is a reflection of the wishes, capacities and values of people and results from the accumulation of decisions taken by the inhabitants. It is built on a priority of use, and thus we can produce a clear explanation of how the road networks emerged, for example, in the area

(61) The right of easement is a form of negative property in the Sharia. It is a material right confined to real estate since it benefits another property owned by other than the first owner, whoever he may be. For example, running water through the property of the neighbour, conveying waste water from a given point, or crossing through the land of a third party. Once the right of easement is established, it becomes permanent unless its continuity causes harm to the others. Many conditions can give rise to the right to utilisation, namely : 1. common property of facilities such as roads, rivers and public drainage. Every estate near to these facilities has the right of passage, irrigation and the drainage of excess water, because these benefits are common to all people and can be enjoyed by them as long as they do not prejudice the rights of others. 2. Terms of contract : such as when the seller sets as a condition for the buyer the right of passage or access to water on another land owned by him, the condition thus establishing these rights. 3. Lapse of time: the right of easement on an old property when people cannot determine the time this right was established, but the assumption is that it was established for a legitimate reason and in the pursuit of the wellbeing of people, until the opposite is proven. See Dr. Wahbah Al Zuhayli, *Islamic Fiqh and Its Evidence*, vol. 5, pp. 589-590, Arrissala Institution, 1984, Suleiman Ibn Wael Altwaijri : **Right of Easement : A Comparative Study**, PhD thesis. Manuscript of Um Al Qura University, 1400AH, and Khaled 'Azab, *idem*, pp. 104-105.

(62) Right of passage : the right of a person to reach his property, whether it is a house or a land, through a road that is either public or private owned by him or by a third party or by both. Dr Wahbah Al Zuhaili : *Islamic Fiqh and Its Evidence*. Vol. 5, page 607.

between the city of Fustat and the Fattimid Citadel -Cairo-, and in Bulaq, the suburb lying to the north-west of Cairo.

In consideration of the above, we can divide roads in Islamic cities into three categories :

1- Public roads⁽⁶³⁾ such as the Great Kasbah of Cairo which links the Futuh and Zweila gates. The expansion of this kasbah came as a natural outcome of the intensive use by large numbers of citizens of this road of which the extensions are known as the Khīyamiyya, Al Mugharbilin and Assuruj, and smaller parts such as Addarb Al Ahmar, Taht Arrubu Street, Sikkat Al Habaniyya and Saleeba in Cairo. A document has mentioned the public road linking Cairo and Bulaq⁽⁶⁴⁾ as a road to which all Muslims had a right⁽⁶⁵⁾. The state supervised this type of roads, maintained them and prevented any violation thereof.

2- Half public, half private roads : are of a lesser degree than public ones. Their use by the whole Muslim community is less extensive than the first one and therefore the rights of the citizens living on that street are greater. This type of roads often leads to a public road and is the starting point of a network of more private roads.

3- Private roads of which the best example is the dead-end road. This type of road is owned by the inhabitants only, hence its private nature. It includes the

(63) Al Maqdisi defined this type of road as the road free of individual claims and through which all people have the right to pass. Its benefits are general and extend to every person who uses it. It is prohibited to engage in any action on this road that may undermine the right of passers-by, since the use of the road/street is public and not private. Al Maqdisi, Abu Hamed : **Valuable Express Benefits of the Use of the Roads of Cairo in the Doctrines of the Four Imams**, page 22. Revised by Amal Al 'Amri, Egyptian Monuments Authority, Series of One Hundred Books, 1988.

(64) Records of the Bab Al 'Aali Courthouse in Cairo. Record 73, section 13, page 605.

(65) Cf. Al Assyouti on **The Comprehensive Book of Fatwa** chapter on "Excellence in Delineating Roads". Al Assyouti was an Egyptian jurist who lived during the Mamluke Era. It is easy to identify from his writings the categories of roads and rules related thereto and the type of control inhabitants exercised over these roads. Al Assyouti, Jalal Eddine, on **The Comprehensive Book of Fatwas**, pp. 198-208. Cf. also Annawawi, Abu Zakariyya Yahya Ibn Sharaf Addimashqi : **The Eden of Seekers**, vol. 4, pp. 204-205-206. Publications of the Islamic Office in Beirut, undated.

road that a gate separates from the public or half public half private road, the door serving as a separation and the roads beyond this gate being the property of the inhabitants of the quarter or neighbourhood which starts at the gate. One of the most eloquent examples of this is the road of Atfat Al Hammam situated behind the Zweila gate, the Atfat Al Misk gate in Khiyamiyya, and the gate of Harat Burjuwan. The gate served as an indication that the authority of the state in city matters stopped and the authority of society started. This society exercised its prerogatives in maintaining the quarter, which was made of a labyrinth of side streets which were either open or dead-ended and which criss-crossed with each other but ultimately all led to the gate. The right of easement of the streets of the quarter is restricted to the inhabitants and no one, not even a new buyer, had the right to use them in any way other than authorised by all the parties in the quarter such as to install a water drain, an arcade or a skylight⁽⁶⁶⁾.

It is clear that the authority here is collective and the power rests in the hands of the community. If this community fails to reach consensus, they have recourse to a magistrate and not to the state because the power of the state is political while the court represents the Sharia and its judgement is binding. If we look at the cases submitted to the judges or ulemas for fatwas, we can infer a number of jurisprudential rulings related to the layout and building of quarters and neighbourhoods.

Cases on the gates of quarters are some of the most important cases that reveal how authority was exercised within the quarter. A member of the neighbourhood may, after approval of all the other inhabitants, build a gate for the quarter on condition that he gains the right to extend an arcade over the gate so as to extend space in his house. This right was acquired by Hassan Agha when he lodged a request with the judge to allow him to build a gate for the street of Al Qazzazin and, in return, build an arcade on top of it. He was given permission since no one in the quarter objected⁽⁶⁷⁾. The court of al-Bab al-'Ali recorded a similar request presented by Yusuf Ibn Mohammed, who explained in his request that the gate of the quarter where his house was located in Derb

(66) Dr Wahbah Al Zuhaili, *ibid.*, pp. 616-611-612.

(67) Deed of Hassan Agha's waqf.

Sheikh Faraj in Bulaq had collapsed a long time before and nobody had cared for its restoration. He proposed to repair the gate at his expense and build a floor on top of the gate to enlarge his house which is adjoining the gate. He obtained the permission of his neighbours and the judge authorised him to renovate the gate and build the floor⁽⁶⁸⁾.

What if an inhabitant were to object ? Ibn Rami related in his book "Al I'lan Bi Ahkam Al Bayane" the story of a man in Tunisia who owned many houses in a dead-end quarter and had one neighbour, who owned a single house in the same quarter. The first man built a gate at the opening of the quarter. The neighbour with the one house complained about this action to the judge, who ordered that the gate be demolished⁽⁶⁹⁾. The laws governing quarters stipulate that the restoration or maintenance of their facilities must be carried out on equal basis by their inhabitants, unless one of them takes charge of that against a privilege granted to him by the judge.

The relationship between the inhabitants of a quarter is one of solidarity. It does not relate to the physical maintenance and preservation of the quarter but goes beyond that to the preservation of society's structure and values. The following story is an illustration of this. A group of inhabitants of the Bab Chaariyya neighbourhood approached the Hanafite judge at the Bab Shaariyya Court, Abu Al Hassan Ibn Abu Al Yussur. Among them were Jaafar Ibn Abdullah, Ahmed Ibn Sherif Mohieddine, Sherif Abdelbasset Ibn Sherif Al Qassem, Haj Shems Eddine Ibn Abi Bakr, and Haj Mansour Ibn Saud. They all complained that in their neighbourhood, located inside Derb Zaed Ennil, have come to live a group of women of disrepute, and that the inhabitants sustain prejudice as a result. The judge ordered Abu al-Hassan bin Aba al-Ussr, the owner of the women's house, to evict them in three days, and instructed that only people of good morals be allowed to live in the quarter. This case was registered on 14 Rabie I 1016AH/1606AD⁽⁷⁰⁾.

(68) Records of the Bab Al 'Ali Court. Record 193, Section 883, page 240.

(69) Ibn Arrami, Mohammed Ibn Ibrahim Allakhmi : **Al I'lam Bi Ahkam Al Bunyan**, pp. 196 and 104. Magazine of Malekite Fiqh, Ministry of Justice, Kingdom of Morocco. Issues 2, 3 and 4, Zhul Qi'da, 1402 AH.

(70) Bab Al 'Aali Court, record 87, page 11, section 45.

The authority of the community remained prevalent within the quarter. But with the passage of time, the post of the neighbourhood's sheikh was created. The sheikh was a citizen chosen by the inhabitants to be in charge of the daily matters of the neighbourhood. His position was voluntary and he was often one of the prominent wealthy or scholarly figures. When the state began to impose its authority over the quarters inside cities in 19th century, the quarter lost its social unity and its authority was taken up by the state. The sheikh of the neighbourhood became a government employee with a salary as it turned into the eye that the government kept on the neighbourhood⁽⁷¹⁾.

While the above was the focal point of the jurisprudence related to town planning and architecture in the Islamic civilisation, there is another aspect that has confirmed the Islamic civilisational innovation in this regard, namely Muslims perception of water as the beating heart of life and a gift from Allah.

Islamic Perception of Water :

The Islamic perception of water is based on its status as the source of all life, a gift from Allah and sustenance for knowledge. In addition, water has a purification function since it cleanses the Muslim physically and spiritually. Moreover, watering another human being or an animal is considered a form of charity -zakat- in Islam. The Muslim uses water to cleanse himself before praying, which confers on water a vital importance. No house, building or place was devoid of water in Cairo, Arrashid, Cordoba , Fes, Baghdad, Damascus, Esfahan and Bukhara. The concept of water as a means of purification merged with aesthetic and even poetical ideas that took body in the water architecture that adorned the cities of the Islamic world, particularly in Andalusia with its dreamy palaces. In these palaces we notice a strong sensorial presence, particularly in the visual impact of the arabesques of Islamic art. The harmony of light and shadow, manifest in the carvings and muqarnassat (stalactite vault designs) adorned with floral decorations and golden mosaics, was always

(71) Abdulhamid Suleiman : **Systems of Security Management in Ottoman Egypt**, page 68. Magazine of the Faculty of Arts, University of Cairo, issue No 75, 1992.
Dr. Abdulmun'im Jemi'i, **the Sheikhs of Cairo Quarters in the 19th Century**, pp. 63-68, the Egyptian Historical Magazine, vol. 39, 1996.

completed with water features that flowed inside the lavish halls as an element of decoration and a mandatory architectural component of Andalusian palaces. The contemplation of water in its natural environment or between the walls of a house heightened the feeling in the Muslim's soul of the greatness of Allah the bestower of this blessing. The sound of water was a source of serenity and inspired a feeling of safety. Water transferred the living and dynamic nature into closed architectural structures and converted them into gardens of marble, tiles and plaster. Water also enhances the light element of the small architectural creation by receiving and reflecting the light that falls on it and on its surroundings like a celestial body with no clear source of light. The reflection of sunlight on water and its penetration into its liquid body generate the seven colours of the rainbow, like a foretaste and an ephemeral indication of heaven. Thanks to its diaphanous nature, water contributes to highlighting the beauty of decorations as its transparency does not occult the pieces of multicoloured mosaics that coat the beds of fountains and ponds. Water also takes shapes that vary according to the environment where it flows. At times, it is a sweeping torrent, at others, it rises powerfully to the sky then falls down again in a perfect cycle. In many other times, it is flat and clear and its serenity is only marred by the movement of waves provoked by winds or falling water.

The princes of Andalusia have always wanted to merge the religious concept and definition of water with its nature as an aesthetic element. In the internal decorations of the columns of their palaces, the concept of the garden was recurrent. The live nature existing outside the walls of their palaces in the form of trees, flowers, fruits, sky and water, was rivalled by another garden within the walls with trees in marble (columns), fine flowers and fruits in mosaic (floral decoration), domes on muqarnass, then water, the only element that maintained its live nature as no artist could convert it into a dead nature⁽⁷²⁾.

All of this was linked to the Islamic predilection for gardens, perhaps because they provided a drastic change and relief from the desert environment closely associated with the Arab society.

(72) See "The Magnificence of Andalusia Palaces, namely Al Hambra Palaces", by Mohammed Al Jamal, Historical Writings on the Achievements of Yusuf I in Al Hambra Palaces. PhD thesis at the Faculty of Letters, University of Alexandria, 1993.

In the Islamic world, the Eden under which run rivers is the ultimate promise of eternal happiness. The Andalusian compared heaven to the city of Zahraa which was claimed to be legendary. Interest in water as an aesthetic feature in architecture was reportedly phenomenal. At the palace of the governor of Toledo existed a domed pavilion which was designed in such a way that water was conveyed through a mechanical engineering process to the ceiling of the dome before falling down in sheets of water along the sides of the pavilion which thus becomes encircled in constant rainwater. The ruler of Toledo used to sit there without a drop of water touching him.

The Surur Palace, known also as Al Jaafariyya, housed ponds, fountains and water canals that reflected all the pavilions, thus giving them an illusion of vast space and magnifying their beauty and splendour. All of this is confirmed by the living model of Arab palaces that has survived entirely untouched, namely Al Hambra palace in Granada⁽⁷³⁾.

Benefiting from Water Resources :

Muslims have been used to drawing benefits from the various water sources. This was reflected in their categorisation of these sources, a categorisation that clearly shows the impact of fiqh. Because water is the beating heart of life, scholars have taken special interest in its laws and rulings.

There are three categories of water : river water, well water and spring water. Each of these types has many sub-divisions.

First : Rivers :

There are three categories of rivers :

First category : the great rivers created by Allah such as Tigris, the Euphrates and the Nile. Everyone has the right to benefit from these rivers.

Second category : The small rivers created by Allah and of which there are two types: one type has an abundant flow of water and can be utilised by all

(73) Sherif Jah, Margarita Jovet : **The Water Mystery in Andalusia**, pp. 64-65. Arab Institute for Co-operation, Madrid, 1999.

the community. The other type has shallower waters and in this case, and starting from the higher to the lower locations, each group can benefit from the volume of two feet of dammed water, as in the hadith.

Third category : This group includes man-made rivulets flowing from a greater river flowing close to them. In this case, the river is a common property and cannot be assigned to one person over the others.

Abu Yaala⁽⁷⁴⁾ explains that this advantage is not common to all times and all countries. It may differ in five ways according to customs and needs :

- Difference in the nature of the land, fertile or unfertile.
- Difference of the crops and trees cultivated.
- Difference in seasons.
- Variation in planting and harvesting seasons.
- Difference in the status of the water, flowing or stagnant, used in irrigation⁽⁷⁵⁾.

Second : Wells :

Another extracted resource is well water. The digging of wells has three situations :

- A well dug for the use of passers-by and its water is common property. Othman, may Allah be pleased with him, made a waqf of the Roma well.
- Wells that start as private but finish as public, such as the wells dug by nomads who benefit from them while stationed on the land, but after their departure the well becomes public.

(74) Abu Yaala : Muhammad Ibn Al Hussein Ibn Al Furaa Al Hanbali. Cf. his biography in *Tabaqat Al Hanabilat* by Ibn Rajab, vol. 2, page 193.

(75) Al Furaa : *Royal Decrees*, page 215, authenticated by Hamed Al Fuqqi. Dar Al Fikr, Cairo, 1974.

Dr Waleed Al Munnais : *Religious Interpretation of Urbanisation*, pp. 32-33, Kuwaiti Geographic Association and the Geography Department at the University of Kuwait. Joint publication, 62, February, 1984.

- A well dug by a person for his use, on condition that when he reaches water he allows the others to water their cattle but not to irrigate their cultures. The Prophet (PBUH) said : "He who withholds water from cattle shall be deprived of the mercy of Allah on the Day of Judgement". Needless to say, irrigation consumes a lot more water than watering animals⁽⁷⁶⁾.

Third : Springs

There are three categories of springs :

First : Springs created by Allah and not developed by human beings. The same rule applies to these springs as to rivers.

Second : Springs developed by human beings in which case they become the property of the person who caused them to well forth.

Third : Springs developed by a person on his own property. In this case, the person has the priority of the use of this water for irrigating his land, but he must allow cattle farmers to use the springs to water their animals⁽⁷⁷⁾.

Today, water sources have become diversified and include desalinated seawater, recycled waste water in addition to rainwater. The utilisation of these waters also varies in accordance with the needs felt in terms of time and space, true to the saying of Abu Yaala that usage is determined as per customs and needs.

Utilising Waters :

In pre-Islamic times, customs ruled in matters of water utilisation. Nomadic tribes in the Arab Peninsula settled in certain areas. Within the precincts of the sites where they settled, called the Harem, the tribe determined the scope of its utilisation of the subterranean and surface water resources existing close to their campsite and falling within its precincts, all the while granting due respect to the rights of other tribes in neighbouring areas. Another concept existed, al hema (sanctity), and referred to the readiness of the tribe to defend its rights. It is made of two elements :

(76) Al Furaa, ibid. pp. 217, 220

(77) Ibid., pp. 217, 220.

The first element determines the physical delineation of the precincts as drawn up on the lands. The second element refers to the moral and legal rights of the tribe's entity. The violation of any one of these elements resulted in the tribe's rising to defend its sanctity.

When Islam emerged as a mission of reform and renewal, it approved all the prevailing customs and conventions, but annulled all the concepts that consecrated the individual property of water and absolute easement rights, water being primarily and ultimately the property of Allah, and should be made available to all. Water became a common property that could neither be monopolised, nor owned or sold, as the Prophet's hadith says : "People are partners in three : water, pasture and fire". This clearly shows the illegitimacy of individual ownership of these three elements. Therefore, water cannot be sold. Mohammed Ibn Ishaq reports that Abdullah Ibn Abi Bakr narrated on 'Umar that Aicha said : "The Prophet (PBUH) warned against selling water". Abu Yusuf said : Our interpretation, and Allah knows better, of this is that he warned against selling water before it is poured into containers, and these containers do not include wells and pools⁽⁷⁸⁾. The hadith proscribes the selling of water, but judge Abu Yusuf sees in his jurisprudence that water can be sold when the person exerts efforts in collecting it and pouring it into containers.

In another hadith, Jaber Ibn Abdullah says : "The Prophet (PBUH) proscribed the sale of water surplus"⁽⁷⁹⁾. Imam Annawawi says in his interpretation of this hadith : "The injunction against the sale of water surplus came against the withholding of this water from cattle. If a person owns a well that produces water in excess of his needs and there are in the vicinity grazing lands that have no other source of water than this, the owners of the cattle are unable to let them graze unless they can water them from that well. In this case, the owner of the well is forbidden from denying the cattle access to the water surplus which he should make accessible against no return. If he does not, the owners of the cattle will not allow them to graze, and therefore his withholding of the water is tantamount to his withholding grazing"⁽⁸⁰⁾. Thus, the person

(78) Abu Yusuf Yaacoub Ibn Ibrahim : *Al Kharaj*, 2nd edition, Cairo, 1352 AH, page 97.

Dr Mahmud Rifai, Baghdad Abdulmumin : *Rights of Water Utilisation in Islam*, Addara magazine, issue No. 1, year 19, Riyadh, Shawwal, 1413AH.

(79) Imam Muslim, *the Saheeh*, interpreted by Imam Annawawi. Vol. 4, page 73.

(80) *Ibid.*, Vol. 4, pp. 73-74.

becomes responsible for withholding two public property components : water and grazing on which an unequivocal proscription was pronounced by the Prophet. The concept of the harem and the sanctity of the campsite, which previously denoted a form of tribalism in owning the rights to benefiting from and defending water, evolved to take on a more functional character in accordance with the precepts of Islam. Indeed, Islam deals with sanctity of the sources of water such as wells, springs and clefts according their categories. Each was granted inviolable precincts that varied according to the nature of the water and its abundance. The purpose of delineating these precincts was to guarantee fairness in the distribution of water through Ijtihad following the location and movement of water in the bowels of the earth⁽⁸¹⁾.

Muslim jurists have endeavoured to generalise the benefit of water to all, as a public right guaranteed by the state⁽⁸²⁾. They even put the state in charge of cleaning public rivers and maintaining their bridges. If a source of water is owned by a given particular, it is up to them to maintain it. Imam Abu Yusuf issued many useful fatwas in how the members of these groups should carry out their duties. He said : "Your Majesty asked about a group of individuals who wished to dig a river fed by the Tigris or the Euphrates and exploit it jointly. How should they proceed ? All of them should get together and start digging from the upper levels to the lower ones. Whenever they reach a land belonging to one of them, that person stops digging, and so on and so forth until they reach the lowest part. Some scholars said that the river should be dug from the highest to the lowest levels. When the work is finished, the fees of everybody who has participated in the digging should be worked out. Since the river is to be used by every person who drinks from it and waters his land, all the members of the community should bear the costs jointly, each making his contribution according to his material ability. Your Majesty can apply any of these two opinions. Then he said: If the owners of the river feared its overflowing and wished to consolidate its banks but were met with the refusal of some of them to participate, and they can perceive danger in not doing so, then tell them that they should reinforce it on the basis of personal shares. If no danger is perceived, they must not be forced to do so and every person has to reinforce the stretch of the river allocated to him⁽⁸³⁾.

(81) Ibid. Vol. 4, pp. 73-74.

(82) Dr Mahmud Al Rifaii, Idem, page 71.

(83) Abu Yusuf : *Al Kharaj*, pp. 202-203, Cairo, 1973.

L'ISLAM AUJOURD'HUI

Revue périodique de l'Organisation Islamique pour
l'Education, les Sciences et la Culture - ISESCO -

N° 22 - 21^e année

1426H/2005

Le fiqh de l'urbanisme dans la civilisation islamique

Dr Khaled Mohamed Azab

La construction et l'urbanisme dans l'optique islamique :

Dans la législation islamique, la construction et l'urbanisme doivent répondre à deux critères :

- 1. La solidité** : qui est aussi l'une des caractéristiques de l'islam. En effet, le musulman doit veiller à parfaire chaque œuvre accomplie par son soin, et la solidité est la base de la perfection. Sur le plan des transactions entre les gens également, le travail doit être perfectionné, en ce sens que quiconque accomplit une œuvre au profit d'un tiers est tenu à la faire dans les règles de l'art, ce qu'il ne peut réaliser que s'il justifie d'un savoir-faire solide. D'ailleurs, ceci est confirmé dans ce hadith du Prophète : "Que Dieu ait dans sa sainte miséricorde quiconque aura exécuté une œuvre avec perfection"⁽¹⁾ et "Quiconque parmi vous accomplit une œuvre, Dieu aime qu'il le fasse comme il se doit"⁽²⁾. Le Prophète a également insisté sur la nécessité pour les bâtisses d'être solides. Talq Ibn Ali Tamimi relate à cet égard cette histoire : "J'étais venu voir le Prophète alors qu'il était occupé à construire sa mosquée et que les musulmans étaient à l'œuvre. Etant bon connaisseur en travail d'argile, je me suis mis alors à mélanger l'argile à l'aide d'une truelle sous l'œil attentif du Prophète qui s'adressa à ses compagnons du travail : 'le hanafite s'y connaît en travail d'argile', et dans une autre version du même hadith : 'laissez le hanafite travailler l'argile. C'est le meilleur qui sache le faire'". Ainsi, la preuve fut donnée que la solidité est une condition incontournable dans toute œuvre de construction, non pas parce que c'est un devoir qui impose au bâtisseur de

(1) Ismaïl ben Mohamed Al-Ajlouni, *Kachf al-khafâ wa mouzeel al-albâs*, tome 1, p. 513, institution Ar-risâla, Beyrouth, édition 2, 1403 H.

(2) Idem.

parfaire son ouvrage, mais parce que la finalité recherchée est d'assurer la protection et la défense contre le danger.

2. **L'esthétique** : Ainsi, le musulman est censé prendre soin de son apparence et de son habillement car l'islam est une religion de beauté et de propreté. Le musulman voue adoration à un Dieu unique, Beau et qui aime la beauté. Ceci prouve que l'esthétique est exigée dans la construction et l'architecture, tout comme elle est requise en habillement et autres. La beauté de l'architecture se manifeste dans l'harmonie et l'agencement des constructions selon les usages spatio-temporels en vigueur, d'autant plus qu'elle est recommandable en elle-même et au regard des objectifs qu'elle vise à atteindre⁽³⁾.

Sur le plan de la pensée, l'urbanisme islamique est régi par deux cadres majeurs :

1. **Le cadre législatif**, c'est-à-dire la "politique légale" (Assiyâssa achar'iya) appliquée par le gouvernant dans le secteur de l'urbanisme, qu'il s'agisse de la politique globale de l'Etat ou de la politique urbanistique proprement dite, sachant que dans les deux cas l'urbanisme s'en ressent.
2. **Le fiqh de l'urbanisme** : on entend par fiqh de l'urbanisme l'ensemble des règles juridiques accumulées grâce à la dynamique urbanistique créée suite au contact entre les gens dans le cadre de leurs activités de construction et tout ce qui en résulte en termes de questions et d'interrogations posées aux juristes musulmans et auxquelles ceux-ci doivent apporter des réponses en s'inspirant, pour ce faire, des principes du fiqh et des règles des fondements du fiqh.

Or les questions posées par les musulmans aux spécialistes du fiqh dans le domaine de l'urbanisme procèdent de leur volonté de construire des bâtisses qui soient en harmonie avec leurs principes et leur civilisation. Avec le temps, les réponses cumulées ont fini par former une sorte de cadre légal qui régit le mouvement urbanistique dans la société et qui engage aussi bien les gouvernants que les gouvernés.

A vrai dire, la vision de la "politique légale" en matière d'urbanisme se conçoit en tant que cadre global régissant les généralités et non pas les particularités. Avec le fiqh de l'architecture, elle partage plusieurs points

(3) Dr Abderrahmane Annafissa, *Responsabilité des architectes et des maçons*, revue des recherches modernes en fiqh, p. 148, 6^e année, n° 22, 1415 H.

communs ayant trait aux fondements légaux et aux principes civilisationnels de la oumma islamique.

Ainsi, du point de vue du fiqh de l'urbanisme islamique, il existe des principes directeurs que la "politique légale" doit respecter, bien que les décideurs politiques passent outre ces principes, forts de leur pouvoir qu'ils emploient pour imposer leur volonté. Si la "politique légale" repose sur l'autorité de l'Etat qui veille à son application, le fiqh de l'urbanisme procède en revanche de la société qui veille à en préserver les règles et à les respecter dans le cadre des enseignements de l'islam.

L'œuvre traitant de la "politique légale" est pléthorique. La plus en vue n'est autre que "*Al-Moqaddima*" d'Ibn Khaldûn qui consacre tout un chapitre à ce sujet et qui est considérée, jusqu'à ce jour, comme la plus pertinente des œuvres composées dans ce domaine. Parallèlement, il existe d'innombrables autres écrits du patrimoine politique qui traitent, entre autres, de la relation de la "politique légale" avec l'urbanisme, notamment l'urbanisation des villes et ses conditions obligatoires⁽⁴⁾.

En revanche, le fiqh de l'urbanisme n'a pas eu droit à autant d'intérêt. La raison en est que cette discipline constitue une science appliquée qui a, de tout temps, été étroitement liée à la société et non au pouvoir politique, ce qui a fait que le débat autour du sujet n'a jamais dépassé le cadre des fatwas et des cas d'espèce et a fait le thème de très peu d'œuvres, en comparaison avec la science de la "politique légale"⁽⁵⁾.

Cadre premier :

La politique, c'est la dynamique du gouvernant à travers laquelle celui-ci s'emploie à assurer les intérêts des gouvernés. Ayant assimilé cette réalité, les juristes de "la politique légale" soutiennent que "le sultan doit suivre une politique qui ne doit pas se conformer uniquement aux enseignements de la charia. Chez nous, cette politique, c'est la rigueur" ⁽⁶⁾.

Cette thèse fut développée par Ibn Aqil Al-Hanbali, auteur de la citation précédente, à travers un débat qui l'a opposé à un théologien chaféite qui affirma que "la politique ne peut se faire que conformément à la loi divine". Ibn Aqil lui rétorqua

(4) Nasr Arif, *Sources du patrimoine politique islamique*, Institut mondial de la pensée islamique, Harenden, Virginie, Etats Unis d'Amérique, 1994.

(5) voir *Fiqh de l'architecture islamique*, Khaled Azab, Dar An-nachr des universités égyptiennes, Le Caire 1997.

(6) Saleh Al-Mohammed Al-Khaled Al-Rached : *Abou Al-Wafâ Ibn Aqil, sa vie et ses choix en matière de fiqh*, tome 3, p. 701, thèse de doctorat non publiée, faculté de la charia et du droit, université Al-Azhar, 1979.

alors que "la politique, c'est l'ensemble des actes susceptibles d'assurer que les gens soient le plus proche possible du bon chemin et le plus loin possible de la dépravation, même si ces actes n'ont pas été révélés au Prophète, Paix sur lui, ni approuvés par celui-ci. Si par votre thèse 'la politique ne peut se faire que conformément aux enseignements de la religion' vous entendez 'ce qui n'est pas en contradiction avec la loi divine', alors vous avez vu juste. Si vous voulez dire par là 'ce que la loi divine a prescrit', alors vous avez tort et vous faites dire aux compagnons du Prophète ce qu'ils n'ont pas dit" (7).

Cette définition rejoint celle avancée par Ibn Najîm Al-Hanafî dans son ouvrage "Al-Bahr ar-raïq" où celui-ci considère que "la définition la plus vraisemblable de la politique est le fait pour un gouvernant d'accomplir un acte dans le but d'assurer un intérêt qu'il juge utile, même en l'absence d'une preuve partielle de la compatibilité de cet acte avec la charia" (8).

A partir de ces définitions, il est possible de résumer le contenu et le sens de la politique dans les points suivants :

- La légitimité de la politique repose sur la nécessité qu'elle représente tout d'abord avant d'évoquer sa légitimité basée sur l'acceptation individuelle ou collective.

(7) Ibn Qayyim Al-Jaouziya : *Aâlam Al Mouaqqîne ân Rabbi Al-alamine*, tome 4, pp. 460-461, Dar Alkoutoub Alhaditha, 1968.

(8) Ibn Najîm Al-Hanafî : *Al-Bahr Al-Raïq fi charhi Kanzi Al-daqaïq*, tome 5, p. 11. Dans le même tome, page 70, on peut lire également ceci : "Je n'ai trouvé, dans les œuvres de nos illustres savants, aucune définition du mot 'politique'. Al-Maqrizi a écrit dans "Al-Khotat" : Sur le plan linguistique, on dit "Sâsa al-amra siyasatane"[en arabe, l'infinitif /S-â-sa/ a donné naissance à /Siyassa/ (politique)] signifie: "accomplir une œuvre". Le substantif "assouss" signifie : le caractère et le tempérament. Sur le plan terminologique, la politique est décrite comme étant "la loi établie dans le but de protéger les bonnes mœurs et les intérêts de tous et d'organiser la vie des gens. Il y a deux sortes de politique : d'une part la politique équitable, qui répare les injustices et qui, de ce fait, fait partie intégrante des enseignements de la charia. De fait, connaître ou ignorer la politique équitable équivaut à connaître ou ignorer la charia. Les oulémas de la "politique légale" ont composé beaucoup d'ouvrages traitant de ce genre de politique. De l'autre côté, la politique inéquitable, laquelle est interdite par la charia. Dans son livre intitulé "Minhatou Al-Khaliq âla Al-Bahri Al-Raïq", Ibn Abidine commente que l'auteur a écrit ceci dans le chapitre traitant du châtiment légal infligé pour l'adultère : il est question de politique quand le gouvernant accomplit un acte dans le but d'assurer un intérêt qu'il juge nécessaire, même si cet acte n'est corroboré, ne serait-ce que partiellement, par aucun texte parmi ceux reconnus comme sources de la législation islamique. Mohieddine Qassim soutient toutefois que cette définition n'apparaît pas dans l'ouvrage "Kitab Al-Siyassa Al-Charîya" d'Ibn Najîm Al-Hanafî.

- Al-Maqrizi, *Al-Khotat*, tome 2, p. 2.

- Ibn Najîm Al-Hanafî, *Al-Siyassa Al-Charîya* (Politique légale), manuscrit à la librairie Azhariya, n° 496, Majamî et 269 et 287.

- Mohieddine Qâssim, op. cit., pp. 77-78.

- Les rapports humains qui font l'objet de la politique ne se résument pas à de simples rapports entre individus, mais constituent plutôt une expression de relations collectives qui lient un individu à un groupe et un groupe à un autre.
- Dans le fond, la politique ne saurait être dissociée des objectifs qu'elle cherche à atteindre en employant des moyens bien définis ⁽⁹⁾.

Si l'on tente d'élaborer une conception de la "politique légale" sur la base de ces fondements, on pourrait de nouveau mettre en valeur plusieurs éléments essentiels formant les acceptions terminologiques du concept de "politique légale". Citons-en le fait que la politique est sous-tendue par le *fiqh al-massâlih* (pragmatisme) là où les textes font défaut. Ainsi, quand la valeur pratique devient le principal critère de "la politique légale", celle-ci constitue alors une sorte de dynamique ayant pour objectif de se conformer aux préceptes religieux. Il s'ensuit que la politique est soumise à la conception que se fait le gouvernant de l'intérêt de la *oumma*, lequel doit toujours être recherché dans le cadre du respect de enseignements de la charia. A cet égard, il serait utile de prospecter les différents points de vue des spécialistes de la "politique légale" concernant le rôle du gouvernant dans le domaine de l'urbanisme.

Ainsi, Al-Mâwardî a fixé les conditions générales auxquelles doivent répondre les établissements humains. Autrement dit, pour qu'un lieu déterminé puisse servir de lieu d'établissement, il doit absolument satisfaire à ces conditions qu'il a définies lorsqu'il a essayé d'expliquer la signification du terme *al-misr*, c'est-à-dire la ville. Pour lui donc, une ville doit répondre à cinq conditions :

1. Que les habitants décident de s'y établir à la recherche du calme et de la tranquillité ;
2. Qu'elle puisse permettre aux habitants de préserver leurs biens contre le gaspillage et la dilapidation ;
3. Qu'elle puisse leur permettre de protéger leurs familles contre l'agression et l'humilité ;
4. Qu'elle puisse permettre l'acquisition des biens nécessaires et l'exercice des activités industrielles indispensables ;
5. Qu'elle puisse permettre la recherche du gain et la satisfaction des besoins matériels ⁽¹¹⁾.

(9) Ibid, p. 85.

(10) Ibid, pp. 86-87-88

(11) Al-Mawardî, Abou Al-Hassan Ali bin Habib Al-Basri Al-Chafâi : *Tashîl An-nazar wa tâ'jil az-zafar bi akhlak al-mouk wa siyyasat al-mouk*, p. 161, édition authentifiée par Mohie-eddine Sarhane et révisée par Dr Hassan Sâatî, Dar Al-nahda Al-Arabiya, Beyrouth, 1981.

A vrai dire, ces conditions sont valables pour toutes les époques. Il n'y aucun espace habitable qui ne remplisse ces conditions globales et exhaustives, car elles incluent le calme, la préservation des richesses, la protection des familles, la pratique de l'industrie et la production des besoins primordiaux, et enfin l'exercice d'activités lucratives. Ainsi, Al-Mâwardî intègre les aspects social, économique et sécuritaire de la vie humaine et va même jusqu'à affirmer que le lieu qui ne répond pas à ces conditions ne saurait servir de lieu d'établissement du genre humain⁽¹²⁾. "Quand un site déterminé ne satisfait pas à l'une de ces cinq conditions, il ne peut donc servir de lieu d'établissement pour les humains, et n'est plutôt qu'un lieu de désolation et de ruine", affirme-il à cet égard⁽¹³⁾.

C'est bien dans cet esprit que les savants de la "politique légale" ont fixé les exigences qui doivent être scrupuleusement observés par les gouvernants au moment du choix de l'emplacement des villes et des cités et lors de l'édification de celles-ci. Ibn Khaldûn énumère, à ce propos, six conditions que doit satisfaire la ville, à savoir :

1. être entourée de remparts devant la protéger contre les agressions ;
2. être située en un lieu inaccessible, sur une hauteur au bord de la rivière ou de la mer...etc.
3. veiller à ce qu'elle soit située dans une région où l'air est bon et pur, ce qui est de nature à protéger contre le développement de maladies.
4. l'approvisionnement en eau, en choisissant pour la ville à construire un emplacement à proximité d'une rivière ou de sources douces ;
5. les bons pâturages pour les troupeaux ;
6. l'existence de terres cultivables, car la nourriture provient de la terre ⁽¹⁴⁾.

Ce sont là des conditions préalables qui permettent à n'importe quelle ville de grandir et de se développer. Expliquant avec plus de détail la conception d'Ibn Khaldûn, Ibn Al-Azraq soutient que les villes doivent répondre à deux conditions importantes : garantir la protection des habitants contre les dangers et leur générer des profits. Et d'expliquer qu'il y a deux genres de dangers : le premier, d'ordre terrestre, doit être repoussé par l'édification d'une muraille

(12) Dr Walîd El-Mounis : *Al-Hisba âla Al-moudoune wal'ûmrane*, pp. 46-47, annales de la faculté des Lettres, université de Koweït, 16^e annales, thèse 106, 1995-1996.

(13) Al-Mawardî, op. cit.

(14) Ibn Khaldûn, Abderrahmane bin Mohamed, *Al-Muqaddima*, pp. 244-245, Dar Ibn Khaldûn, Alexandrie, 1998.

autour de la cité quand son emplacement n'est pas fortifié naturellement, dans le but de la rendre inaccessible à l'ennemi. Le second est d'ordre aérien. Contre celui-ci, le remède serait de choisir un emplacement où règne un climat sain, car le climat devient malsain quand il est stagnant ou en présence d'eaux usées, de choses pourries ou de prairies infectées. Dans un tel cas, il favorise indubitablement l'apparition de maladies chez l'animal qui y vit, comme on le constate souvent aujourd'hui.

Il avance, à cet égard, l'exemple de Fès qui fut, à l'époque de l'explosion de l'activité urbanistique au Maghreb, une ville où vivait une population nombreuse, ce qui favorisait la circulation de l'air et l'atténuation des méfaits du climat et empêchait l'apparition de tous genres d'épidémies ou de maladies. Par contre, une fois la population a commencé à décroître en nombre, l'air de la ville devint stagnant et s'infecta des eaux croupies. Il s'en est suivi une poussée des épidémies et des maladies. Il avance un autre exemple de villes où l'on n'avait tenu aucun compte de la pureté de l'air au début de leur fondation. Les habitants étaient peu nombreux et les épidémies fréquentes. Ensuite, avec l'accroissement de la population, la situation changea. Il en est ainsi de Fès *j'did*, où est située actuellement la résidence royale, et de bien d'autres exemples à travers le monde ⁽¹⁵⁾.

Le second fondement, à savoir la réalisation de profits, est envisageable à travers la prise en compte de plusieurs éléments dont la disponibilité de l'eau, qui peut être assurée lorsque la ville est édifiée sur un fleuve ou à proximité de sources douces. En effet, la proximité des points d'eau facilite la vie des habitants qui ont un besoin urgent de se ravitailler. Autre nécessité : de bons pâturages aux environs, pour les troupeaux. Chaque maître de maison a besoin d'animaux domestiques pour l'élevage, pour le lait et comme montures. Or il faut des pâturages à ces animaux. S'ils sont à leur portée et s'ils sont de qualité, cela leur épargne la peine d'aller en chercher au loin. De même, il y a la question des terres cultivables. La nourriture est à base de produits de la terre. Aussi, la proximité des champs est-elle un grand avantage. On soulèvera également la question du bois de construction et de chauffage. Il sert à réchauffer, à fabriquer des poutres pour la toiture des maisons et pour une foule de choses, qu'elles relèvent des nécessités ou du luxe. Enfin le voisinage de la mer facilite l'importation de denrées étrangères. Il va sans dire que toutes ces considérations varient suivant le degré de nécessité et les besoins réels des habitants ⁽¹⁶⁾.

(15) Ibn Al-Azraq, *Badaï'i'as-sulk*, tome 2, p. 764.

(16) *Ibid.*, pp. 765-766.

Si les conditions citées par Ibn Khaldûn ont davantage trait au contenu, Ibn Abi Rabî aborde, lui, le rôle du gouvernant dans la conception des villes et traite ce rôle avec une précision extrême. Pour lui, il s'agit d'obligations que les gouvernants sont tenus d'accomplir et qu'il résume en huit points qui sont les suivants :

1. Ramener dans la cité de l'eau douce pour satisfaire les besoins des habitants en eau potable ;
2. Concevoir harmonieusement les rues et les avenues pour éviter qu'elles ne s'encombrent ;
3. Construire une mosquée au centre de la cité, pour la rapprocher ainsi de tous les fidèles ;
4. Construire suffisamment de marchés pour faciliter l'approvisionnement des habitants en diverses marchandises ;
5. Veiller à ce que les habitants soient issus de tribus ayant des affinités entre elles, afin d'éviter l'adjonction de discordances criardes ;
6. S'il veut y demeurer, qu'il choisisse alors la zone la plus spacieuse, en veillant à installer ses proches tout autour de lui ;
7. Elever une muraille d'enceinte autour de la cité pour la protéger contre les attaques ennemies, car la cité forme une seule demeure qu'il faudra défendre ;
8. Permettre que s'y installent et y exercent toutes sortes d'artisans dont les habitants auront besoin.

Cette conception de la ville chez Ibn Rabî, décédé en 272H/885, atteste de sa profonde assimilation, à partir d'une analyse logique, des éléments qui doivent être pris en compte dans la construction des villes. En effet, le fait de faciliter l'approvisionnement des habitants en eau potable constitue une preuve que la planification urbanistique a atteint un tel niveau qu'il est devenu possible de choisir plus librement l'emplacement des villes sans se plier à la contrainte du déterminisme naturel qui impose au concepteur d'établir la ville à proximité des fleuves et des sites disposant de richesses naturelles⁽¹⁸⁾.

(17) Ibn Abî Rabî, Chihab-Eddine, *Soulouk Al-Malek fi Tadbîr Al-Mamalek*, p. 192, ouvrage authentifié par Naji Takriti, Dar Al-Andalous, Beyrouth, 1981.

(18) Dr Walîd Al-Mounis, *L'urbanisation de point de vue de l'islam* (en arabe), p. 22, thèses de l'Association géographique koweïtienne, thèse 22, février 1984.

- En cas de sa disponibilité, l'eau, source de la vie, est un facteur d'émergence des civilisations. Dans le cas contraire, elle devient facteur de déclin. C'est pourquoi Ibn Abî Rabî pose comme condition au gouvernant, pour la construction d'une ville dont l'emplacement pourrait être loin de sources hydriques, de veiller à l'approvisionnement de la cité en eau. C'était effectivement le cas pour beaucoup de villes dans le monde islamique. Ainsi, les musulmans ont dû ramener de l'eau à Madrid à partir de collines disposant d'eaux souterraines et situées à quelques sept à douze kilomètres de la ville, en utilisant, pour ce faire, des conduits installés de telle façon qu'ils forment une pente favorisant l'arrivée de l'eau dans la cité et dont la longueur varie entre huit et cent mètres chacun. Il n'était pas donc étonnant que les Andalous aient baptisé leur nouvelle ville *Majrît*, mot composé de "*majrâ*", qui signifie cours d'eau en arabe andalou, et du suffixe d'amplification "-ît", issu du latin dialectal. Le nom *Majrît* veut donc dire "ville riche en cours d'eau", allusion faite aux nombreux aqueducs et autres cours d'eau qui alimentent la ville. Djeddah souffrait également de la rareté de l'eau : un visiteur de la ville, Al Maqdissi, l'a décrite comme une ville "peuplée", dont les habitants s'adonnaient au commerce et vivaient dans l'aisance, mais peinaient à trouver de l'eau. Au milieu du XV^e siècle de l'Hégire, Nâssir Khasrô s'est rendu également à Djeddah et en a fourni une description qui laisse entendre que la ville, malgré son progrès urbain, est dépourvue de verdure, en raison de la pénurie de l'eau. A l'époque des mamelouke circassiens où Djeddah était gouvernée par Qansouah Al-Ghourî, celui-ci, préoccupé par la crise de l'eau, s'employait à ramener de l'eau à partir des sources d'eau situées à l'ouest de Djeddah, ce qui a contribué au développement de la cité. Dans la citadelle Al-Jabal, construite par Saladin au Caire, un puits de 90 mètres de profondeur a été creusé dans le rocher pour ramener de l'eau à la citadelle. Il se compose, en fait, de deux puits discontinus sur la même ligne verticale et dont la profondeur est à peu près la même, ce qui a amené certains historiens à considérer qu'il s'agissait en réalité de deux puits et non d'un seul. La coupe horizontale du bas puits était de 2,3 m, alors que celle du haut puits est de 5 m. Cette surface large s'explique par la nécessité de permettre la descente des taureaux indispensables au tournage de la noria installée au fond du premier puits et qui élève l'eau du second puits à jusqu'à son niveau, alors qu'un autre couple de taureaux assure le tournage d'une seconde noria installée en haut des

deux puits et dont la fonction est d'élever l'eau à partir du niveau de la première noria à la surface de la terre. L'aspect le plus extraordinaire dans la conception et l'exécution de ce puits supérieur demeure sans doute la minceur du mur de pierres sculpté, séparant le corps du puits et le passage des taureaux en pente vers le fond du puits. Dans certains endroits, l'épaisseur du mur ne dépasse même pas 20 cm.

- Pour les rues, Ibn Abi Rabî estime qu'elles doivent être conçues de telle façon qu'elles puissent servir convenablement à l'usage humain et aux moyens de transport de l'époque, c'est-à-dire les bêtes ou les humains. Lorsque les moyens de transport seront plus développés, comme c'est le cas actuellement, avec la multiplication de l'usage des carrosses tirés par les chevaux puis les automobiles, les rues doivent alors être adaptées aux moyens de transport et à la nature de l'usage qui en est fait à chaque époque. C'est pourquoi les études qui ont pris pour objet les villes islamiques et les ont critiquées pour l'étroitesse de leurs ruelles ont eu comme référence les exigences modernes de l'activité de transport, sans prendre en compte l'époque où ces villes avaient été construites.
- Concernant la condition de centrage des mosquées, il va sans dire que c'est là l'emplacement idéal pour un espace qu'utilisent les gens cinq fois par jour. En effet, le centrage de la mosquée facilite l'accès à celle-ci à partir de toutes les zones environnantes avec des distances plus ou moins égales. Le choix du centre-ville pour servir de lieu de culte s'explique également par la place de la foi dans le cœur de chaque musulman ainsi que par le fait que la mosquée incarne ce rapport d'interdépendance entre toutes les parties de la ville. Tout comme la Kaaba est située au cœur du monde islamique et que les fidèles accomplissent leur prière cinq fois par jour en s'orientant vers elle, les musulmans vont aussi à la mosquée du centre-ville pour faire la prière. La différence entre la mosquée centrale et les mosquées périphériques où s'effectuent les cinq prières réside dans le fait que la première est le lieu fédérant la ville chaque vendredi à travers le discours hebdomadaire prononcé par l'émir de la cité et dans lequel celui-ci, souvent, aborde des sujets à caractère politique et social.
- Pour la conception d'un nombre suffisant de marchés, cette condition s'explique par beaucoup de considérations, entre autres la nécessité que la capacité de ces marchés ne dépasse pas les besoins des habitants afin d'empêcher la chute des prix des marchandises qui ne trouveraient pas

alors preneur. C'est aussi un signe que la taille des marchés doit être proportionnelle au nombre d'habitants⁽¹⁹⁾.

- Quant à la condition relative à l'homogénéité des habitants et au risque inhérent à leur caractère hétérogène, il est certain que c'est là la faute du génie en matière de planification urbaine fondée sur une compréhension rigoureuse des ethnies. En d'autres termes, cela traduit le souci d'Ibn Abi Rabî de favoriser l'homogénéité ethnico urbaine au détriment de l'hétérogénéité ethnico urbaine qui risque de créer la ségrégation entre les habitants, transformant ainsi la ville en une mosaïque ethnique à base de groupes divers. A vrai dire, nombre de planificateurs contemporains ont peu tenu compte de cette donnée dans leurs conceptions des villes, ce qui a conduit inéluctablement à la reprise des migrations internes motivées par les affinités ethniques et les liens du sang.
- Concernant la condition relative à la construction de remparts autour de la cité, c'est là une des caractéristiques des villes avant la révolution industrielle. En effet, les remparts remplissaient une double fonction principale : la première est la préservation de la société interne en tant qu'une seule famille, parce que "l'ensemble de la ville constitue une seule demeure", comme le souligne Ibn Rabî. La seconde fonction est la protection, qui s'explique par le manque d'armes à cette époque et la fréquence des guerres, notamment au niveau des villes frontalières. Si beaucoup de villes islamiques ne disposaient pas de remparts au moment de leur édification, la décadence du Califat a engendré en revanche l'apparition de plusieurs petits Etats qui se livraient une lutte acharnée, favorisant ainsi la construction de villes entourées de remparts pour les défendre. Quand les Croisades ont frappé la région de la Syrie et ont commencé à menacer l'Egypte, l'on a commencé à construire des remparts autour des villes, tout en veillant à l'entretien et à la rénovation de ceux déjà existants. Ainsi, quand Saladin prit le pouvoir en Egypte, il nourrissait déjà un projet de guerre sainte pour défendre son pays et libérer la région de la Syrie des mains des Croisés. Dans son volet interne, le projet prévoyait la consolidation du front intérieur à travers l'élévation d'une muraille autour de la capitale égyptienne, avec ses deux grandes entités que sont Le Caire et Al-Fûstât, afin de faciliter leur défense. D'autant plus que Al-Fûstât avait été incendié par le vizir Fatimide Chaour de crainte qu'elle ne tombe dans les mains des Croisés, surtout qu'il était dépourvu de remparts devant la protéger et que ceux du Caire fatimide étaient dans un tel

(19) Idem, p. 22.

état de délabrement. L'expérience de Saladin avec les Fatimides l'ayant convaincu de la difficulté de défendre Le Caire et Al-Fûstât en même temps, il a pensé que la construction d'un rempart indépendant autour de chacune des deux villes ferait que chaque ville aurait besoin d'une armée à part entière pour la défendre, ce qui engendrait la scission de l'armée chargée de défendre la capitale en deux forces et, partant, son affaiblissement. D'où la nécessité de construire une seule muraille et de l'étendre pour qu'elle englobe Al-Fûstât ainsi qu'une forteresse située entre les deux villes et qui devra servir de quartier général à l'armée chargée de défendre la capitale⁽²⁰⁾.

- Avec le développement de l'artillerie à partir du V^e jusqu'au XIX^e siècles, l'importance des remparts des villes s'atténua progressivement, ceux-ci n'arrivant plus à résister aux obus tirés par les canons. Ce développement fut l'œuvre des Ottomans et des Européens. En effet, grâce au feu de leur puissante artillerie, les premiers avaient semé une terreur peu commune à l'époque. Ainsi, durant la bataille Muhatch qui a opposé les Ottomans aux Hongrois, le feu de l'artillerie Ottomane était puissant au point qu'il a scindé l'armée hongroise en deux parties. Les Ottomans avaient également tiré quelque 60.000 obus d'artillerie sur les forces qui défendaient Malte en 1565, et 18.000 sur la défense de Famagusta de 1571 à 1572⁽²¹⁾. Progressivement, les Européens commencèrent à réagir à la puissance du feu d'artillerie. C'est ainsi que d'immenses retranchements en terre, relativement hauts, commençaient à prendre la place des remparts dans la défense des villes. Les obus d'artillerie s'enfonçaient dans ces retranchements et perdaient de leur efficacité. Par la suite, les Européens ont adopté des ouvrages de fortifications qu'ils ont baptisés "cavaliers", qu'ils plaçaient dans les endroits les plus élevés et où ils installaient leur artillerie de défense. Le système a prouvé son efficacité si bien qu'il fut adopté dans toute l'Europe. Napoléon lui-même avait utilisé cette technique lors de la première révolte du Caire ⁽²²⁾ quand il a érigé un beffroi sur les collines Addirassa à partir duquel il a pilonné le Caire et Al-Azhar. Tout cela a

(20) Ousama Abdulnaïm, *Les remparts de Saladin et leurs effets sur l'extension du Caire jusqu'à l'époque des Mamelouk*, pp. 35-36-37, thèse de Magistère, département d'archéologie, université du Caire, 1992.

(21) Fernand Brudel, *La civilisation matérialiste, l'économie et le capitalisme*, tome 1, pp. 54-543, traduit par Dr Mostafa Maher, Dar al-fikr pour les études, le Caire, 1993.

(22) Al-Jabarti, Abdurrahmane Al-Hanafî, *Ajaïb al-athâr fi-ttarâjim wal-akhbar*, tome 3, pp. 34-35, imprimerie Al-Anwar Al-Mohammadia, Le Caire 1403 H.

fait que l'importance des remparts des villes et des forteresses a régressé au profit d'autres concepts en matière de défense des villes, à tel point que la ville de Paris dût se défaire de ses remparts en 1919 en raison de leur inutilité (23).

- Ibn Abi Rabî souligne également la nécessité pour le gouvernant de rendre disponibles les différentes industries dont les habitants de la ville auront besoin, ce qui est de nature à permettre le développement de la cité et la disponibilité des besoins de base pour ses habitants.

Il est à signaler que les spécialistes de la "politique légale" ont ajouté très peu de choses à l'œuvre d'Ibn Abi Rabî, bien que les points de vue de ce dernier soient traités avec plus de détail par Ibn Khaldûn (24) et Al-Mâwardi (25).

"La politique légale" des ouvrages architecturaux dans l'optique des Ulémas :

S'agissant de la conception des oulémas en matière de "politique légale" quant aux ouvrages architecturaux en rapport avec les gouvernants, Ibn Khaldûn, auteur de "Al Muqaddima", explique sa vision en la matière en établissant un rapport entre l'Etat et les ouvrages architecturaux, en ce sens que ces derniers constituent un miroir reflétant la force du premier et que leur beauté, leur magnificence et leur force renseignent sur la puissance de l'Etat. Ibn Khaldûn soutient, à cet égard, que "les conditions du monde et de la civilisation n'étant plus les mêmes, celui qui ne connaît qu'un niveau bas ou moyen ne sait pas tout. En comparant nos informations sur les Abbasides, les Omayyades et les Abidides, ou du moins celles que nous savons authentiques, avec nos propres observations sur les dynasties contemporaines moins puissantes, nous trouvons de grandes différences. Il s'agit de différences entre la puissance originelle de ces dynasties et les civilisations de leurs royaumes. Comme on l'a vu, tous les monuments laissés par une dynastie sont proportionnels à la puissance première de celle-ci.... Les œuvres sont cet indice qui renseigne le mieux sur la force, la faiblesse, la grandeur ou la médiocrité des

(23) Seddiq Chihâbouddine, Conception des villes et histoire des forts, p. 453, revue "Al-Îmara", n° 9, 1939.

(24) Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, pp. 244-245.

(25) Al-Mawardi, *Tassheel An-nazar*, pp. 161-162-163.

dynasties"⁽²⁶⁾. Pour sa part, Ibn Ridwân Al-Mâleqi⁽²⁷⁾ estime que les ouvrages d'architecture constituent la source de fierté des dynasties, puisqu'ils sont un moyen de peuplement des territoires, d'édification des royaumes et de perpétuation des bonnes œuvres⁽²⁸⁾.

Mais les spécialistes du fiqh avaient jugé autrement ces exploits architecturaux. Ainsi quand le Calife Al-Nâcer, en Andalousie, bâtit son palais Al-Zahra, il utilisa pour la couverture de la coupole des tuiles couvertes d'or et d'argent qui lui coûtèrent énormément. Pour la peinture du plafond, il utilisa une couleur allant du jaune vif au blanc immaculé. Bref la beauté de l'édifice éblouissait les sens et laissait les gens extasiés. Quand il finit son œuvre, il tint un jour son conseil en présence de ses proches, ses ministres et ses serviteurs. Fier qu'il était du chef d'œuvre qu'il venait d'accomplir il leur dit : "Pensez-vous avoir déjà entendu ou vu un roi avant moi qui ait pu accomplir une telle œuvre ? Non, Commandeur des croyants, répondirent-ils. En fait, vous êtes unique dans toutes vos actions et nous n'avons jamais vu ou entendu parler de quelque autre monarque qui ait pu vous devancer dans vos exploits". Le Calife se sentit tout joyeux et ravi de leur réponse, lorsque le cadî Munzir Ibn Saïd fit son entrée, tête baissée. Quand celui-ci prit place, le Calife lui posa la même question sur le plafond doré et sur son aptitude à réaliser cet exploit. Le cadî fondit en larmes et répondit : "par Dieu ! Commandeur des croyants, je n'ai jamais pensé que maudit Satan vous aurait mis sous son empire à ce point ni que vous lui auriez permis d'exercer une telle emprise sur vous, alors que Dieu vous a comblé de ses bienfaits et vous a ainsi préféré à d'autres. Je n'ai jamais pensé que Dieu allait vous placer au même rang que les impies". Contrarié, Al-Nâcer rétorqua : "Comment osez-vous, et comment m'assimilez-vous aux impies ?" le cadî expliqua alors : "Dieu n'a-t-il pas dit ceci : "Ne fût-ce par crainte de retrouver tout le monde dans une direction unique, Nous aurions, pour ceux qui déniaient le Tout miséricorde, mis à leurs maisons des toits d'argent, avec des escaliers pour y monter..." (Sourate Az-zokhrof (les enjolivures), verset 33). Le Calife, accablé et tout confus, pleura à chaudes larmes par crainte de Dieu, remercia le cadî et ordonna la démolition du plafond doré⁽²⁹⁾.

(26) Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, pp. 161-162-163.

(27) Abou Al-Qâcim Abdullah Ibn Youssef Ibn Radouane An-najjari Al-khazraji, né en 1318 (718 H) à Malaga, en Andalousie. Il exerça en tant que juge à Malaga avant de quitter le pays vers le Maroc où il se mit au service des Mérinides. Il mourut en 1381 (783 H). Il est l'auteur de plusieurs œuvres, dont la plupart composés sous forme épistolaire pour les Mérinides.

Voir le prologue du Dr Ali Sami An-nachâr dans l'authentification qu'il a faite de l'ouvrage "Ach-chouhoub Al-lamiâ fi As-siyassa An-nafiâ" d'Ibn Radouane, pp. 3-31, Dar At-takâfa, Casablanca, 1984.

(28) *Idem*, p. 217.

(29) Dr Akram Diyâ Al-Amri, *Les valeurs de la société musulmane d'un point de vue historique* (en arabe), tome 1, p. 136, série Kitâb Al-Oumma (39), Qatar, 1994.

En établissant un rapport entre les monuments architecturaux, l'Etat et la dynamique urbanistique, Ibn Khaldûn a fait montre d'une grande pertinence. Pour lui, "*Attamddîn* (civilisation) passe par quatre phases principales : une phase où le premier noyau urbain est petit, avec très peu de maisons et une faible population. Puis une phase où le nombre de maisons va grandissant et où celles-ci se diversifient, parallèlement à la croissance de la population. Suit une troisième phase où les édifices cessent de se multiplier et où la croissance de la population s'arrête à un certain niveau et va même en reculant. Enfin une dernière phase, où s'opère un retour à la case départ, c'est-à-dire à l'état initial, celui de la simplicité et de la décadence de la civilisation. Parfois le Très-Haut en crée une autre avec un autre peuple⁽³⁰⁾.

Pour la première phase, Ibn Khaldûn écrit ceci : "Sache (O lecteur !) que les villes, au début de leur établissement, ne contiennent que peu de logements et ne disposent que peu de matériaux, telles que pierres, chaux et autres fournitures comme les carreaux, le marbre, le coquillage, le verre et la mosaïque qui servent à orner les murs. Les villes, dès lors, sont d'une construction grossière et les matériaux sont défectueux". Dans la seconde phase, "quand la ville prend de l'extension et voit augmenter sa population, les matériaux se multiplient par suite du développement des diverses activités et du nombre des artisans jusqu'à ce qu'elle en ait sa suffisance". C'est la phase de l'explosion démographique et de la multiplicité des actes de planification de la cité ainsi que de l'apparition des matériaux d'ornement tels que le marbre et la mosaïque.

Quant à la troisième phase, "dès que le '*umrân* (activité urbanistique) d'une ville se met à régresser et la population à diminuer, alors l'activité artisanale se réduit et il n'y a plus de raffinement dans l'art de construire, ni de solidité. Les travaux régressent en raison de la diminution de la population, ce qui nécessite de moins en moins de matériaux comme les pierres, les marbres, entre autres, qui deviennent introuvables. Dès lors, on commence à construire et à édifier en transportant des matériaux des bâtiments existants pour en construire de nouveaux. Cela est rendu possible par l'abandon de la plupart des ateliers, des palais et des maisons, conséquence de la diminution et du déclin du '*umrân*. Cette phase est donc celle où l'activité urbanistique, sous toutes ses formes, connaît une régression évidente en raison de la diminution de la population. Les matériaux de construction se faisant ainsi de plus en plus rare, on tente d'y remédier en utilisant des matériaux prélevés sur les bâtiments déjà en place.

(30) Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, tome 3, p. 858, édition authentifiée par Dr Ali Abdelouahed Wafi, éditée par Lajnat Al-bayane al-arabi, 1958.

Dans l'ultime phase, "on continue à transporter ces matériaux de palais en palais et de maison en maison jusqu'au moment où l'on en perd en grande quantité. C'est alors qu'on revient aux formes grossières de construction". C'est le retour aux origines. C'est donc un cycle fort semblable au cycle de vie de l'homme qui passe par l'enfance, la jeunesse puis la vieillesse. Il y a là une grande similitude avec la réalité car la civilisation (*tamaddûn*) est un phénomène humain qui naît, grandit et vieillit avec l'homme et ses conditions de vie ⁽³¹⁾.

Ibn Khaldûn établit, par ailleurs, un parallélisme entre ces trois phases et la vie de l'Etat lui-même. Ainsi la première phase d'un Etat est la constitution. C'est la phase d'*al-badâoua* (vie bédouine) et de la rudesse de la vie, qui est aussi synonyme de bravoure et de rigueur. Elle est suivie par une seconde phase qu'il appelle phase d'autocratie, c'est-à-dire celle où s'opère un passage de la vie bédouine rustique, ou le '*umrân al-badaoui*, à la vie de luxe, ou le '*umrân hadarî*. Dans la troisième phase, la vie bédouine et la rusticité ne sont plus qu'un lointain souvenir. C'est la vie luxueuse et le raffinement, mais aussi le relâchement des mœurs et la veulerie. Bref c'est la phase de l'oisiveté et du farniente. Vient enfin la phase finale où, dans la majorité des cas, l'Etat finit par tomber en décrépitude, signe du déclin de la civilisation elle-même⁽³²⁾. Bien avant Ibn Khaldûn, Al-Mâwardi expliquait le phénomène comme suit : "A son avènement, l'Etat adopte des manières frustes et fait preuve de brutalité dans le but d'imposer son autorité et garantir la soumission des sujets. Puis il adoucit sa démarche et fait preuve de modération et de droiture pour assurer la stabilité du règne et favoriser le calme et la quiétude. Enfin, le crépuscule d'un Etat se caractérise par la montée de l'injustice et la généralisation des déficiences en raison de la faiblesse du pouvoir et du manque de fermeté"⁽³³⁾.

Si, dans la plupart des cas, le faste qui accompagne l'architecture et les arts ornementaux constitue un aspect rayonnant de la civilisation, il constitue d'un autre côté, un facteur de déchéance politique des Etats. Ibn Khaldûn écrit à ce propos que "les plaisirs, le gain d'argent et la vie facile et paisible à l'ombre de l'Etat favorisent le bien-être et le confort et incitent à l'imitation des gouvernants en matière d'habitation et d'habillement, souvent de manière excessive, proportionnellement à la richesse et au faste qui s'en suivent. Le résultat en est que la vie rude du désert perd son effet. L'esprit de clan et le courage s'affaiblissent. Les Bédouins s'amollissent dans les

(31) Dr Walîd Al-Mounis, op. cit., p. 48.

(32) Dr Zaïnab Al-Hadri "Philosophie de l'histoire chez Ibn Khaldoun (en arabe)", pp. 207-211, Dar At-takafa Bayrouth, le Caire, 1979.

(33) Al-Mâwardi, *Tashîl An-nazar wa tâ'jîl az-zafar*, p. 155.

bienfaits que Dieu leur a donnés. Leurs enfants, en grandissant, sont trop fiers pour gagner leur vie ou subvenir à leurs propres besoins. Ils n'ont que mépris pour les nécessités en rapport avec l'esprit de clan. Ce mépris devient, finalement, un trait de caractère ou même une seconde nature. Les générations suivantes voient leur esprit de clan décroître avec leur courage, et même disparaître totalement. Ils se détruisent par eux-mêmes⁽³⁴⁾.

Ibn Khaldûn écrit également : "Quand les gens s'adonnent au luxe et aux délices de la vie à l'excès, on voit alors paraître dans leurs rangs des occupations auxquelles ne s'adonne que celui qui a pu satisfaire ses besoins élémentaires. Il en est ainsi de l'art du chant. En fait, c'est un signe qui révèle que la civilisation a atteint son ultime phase", c'est-à-dire lorsque cette activité devient une véritable profession⁽³⁵⁾. Parmi les dangers inhérents à la vie de faste est que l'homme en arrive à perdre la capacité de se défendre, habitué qu'il est aux plaisirs que procurent l'aisance et le bien-être. Il a pris l'habitude de louer les services d'autrui pour gérer ses affaires et accomplir ses tâches à sa place au point qu'il en est arrivé à solliciter l'aide rémunérée d'autrui pour assurer sa propre défense. Or il est de notoriété publique que les mercenaires loués pour défendre un pays donné sont ceux qui représentent le plus de danger pour ce pays⁽³⁶⁾. Machiavel explique cela par le fait que "ce sont là des forces inutiles car disparates et ambitieuses. Elles ne connaissent pas l'ordre et ne respectent ni engagement ni promesse. En plus, elles affichent la bravoure devant les amis, mais deviennent pusillanimes devant l'ennemi. Elles sont donc un signe de déclin de l'Etat, que ce soit par l'entremise même de celui-ci ou à travers la facilitation de la tâche de ceux qui convoitent le pays de l'extérieur⁽³⁷⁾". Il existe une fraude part de vérité dans les propos de Machiavel. Mais il se trouve que l'histoire regorge de cas d'exception tels que celui des Mamelouks.

Phénomène Mamelouks:

Les Mamelouks étaient connus par leur amour prononcé pour l'architecture. Et du moment qu'ils sont eux-mêmes un phénomène politique, la politique a joué un rôle évident dans leur incitation à édifier des œuvres architecturales. Cela procède du fait que le système mamelouk était unique en son genre, puisqu'aucune des

(34) Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, tome 2, p. 424, édition authentifiée par Dr Ali Abdelouahed Wafi,

(35) *Idem*, tome 3, p. 969.

(36) Dr Wafid Al-Mounis, *op. cit.*, p. 50.

(37) Machiavel "le Prince", p. 78, traduit par Khayri Hammad, Dar al-âfâk al-jadida, Beyrouth, 1981.

civilisations d'antan n'a connu de phénomène similaire, quand bien même il s'appuierait sur l'esclavage dans la constitution de l'armée. Il tient aussi sa spécificité de sa capacité à se transformer en une véritable institution ayant ses lois draconiennes, ce qui lui a permis de s'accaparer le pouvoir et de défendre le pays de l'islam contre ses ennemis jurés qu'étaient les Croisés et les Mongols en particulier.

Les historiens musulmans ont relevé l'importance du système mamelouk et sa capacité à défendre l'islam après déchéance du califat abbaside et la chute de Bagdad dans les mains des Mongols. Ibn Khaldûn, le plus éminent parmi ces historiens, a expliqué l'apparition du phénomène par la passion que les Arabes avaient pour le luxe et la vie fastueuse à une certaine phase de leur histoire⁽³⁸⁾.

A vrai dire, le phénomène mamelouk en Egypte remonte à l'époque de Sâleh Najmeddine Ayoub, lequel disposait de Mamelouks (esclaves) turcs qui l'ont aidé à surmonter son épreuve au moment où les Kurdes l'avaient abandonné à son sort tout seul. Il continua à acheter des Mamelouks en grand nombre et mis au point un système rigoureux pour leur éducation, à tel point qu'ils devinrent une véritable *'açabyya* (esprit de clan), particulièrement après les batailles Al-mansoura où ils ont vaincu les Croisés et Aïn Jâlût où ils ont battu les Mongols⁽³⁹⁾.

Au lendemain de ces victoires, le pouvoir et la puissance des Mamelouks se confirmèrent. Al-Qodsi dit à ce propos : "Ce sont désormais les Turcs qui détiennent les rênes du pouvoir et gèrent les affaires de l'ensemble des musulmans. Les gens redoutent de porter sur eux le moindre type d'arme, fût-elle la plus banale. Leur terreur était telle qu'elle dissuada les êtres malfaisants et rassura les musulmans sur la sécurité de leurs familles. Les gens se conforment à la parole des Turcs" ⁽⁴⁰⁾.

Toutefois, cette institution tomba en décrépitude pour diverses raisons, dont la plus importante est le fait que l'Etat avait arrêté d'amener les jeunes Mamelouks pour les éduquer et garantir ainsi leur allégeance à l'Etat, ce qui s'apparente à une véritable industrie chez Ibn Khaldûn. "Sache, dit-il à ce propos, que la condition des protégés d'une dynastie dépend de l'ancienneté de leur intimité avec le souverain. En effet, l'objectif de la bataille en termes d'attaque et défense - ne peut être atteint

(38) Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, p. 192

(39) Al-Maqrizi, *Al-khotat*, tome 2, pp. 236-237.

(40) Al-Qodssi, Abou Hamed Mohamed Ibn Abdallh Al-Qodssi, "Les heureux Etats islamiques chérifiens (en arabe)", pp. 119-124, édition authentifiée par Sobhi Labib et Orlish Harman, Institut allemand des recherches d'orient, Beyrouth, 1997.

que grâce aux liens du sang. Les agnats et les autres proches parents s'entraident, ce que les étrangers ne font pas. Les affranchis, les esclaves ou les alliés se soutiennent mutuellement. Pourtant, les conséquences d'une commune origine, bien que celle-ci soit naturelle, ont quelque chose d'imaginaire. En réalité, l'intimité naît des relations sociales (*ishra*), de la camaraderie, d'une longue familiarité et du compagnonnage de ceux qui ont été élevés ensemble, ont eu la même nourrice et sont inséparables, à la vie comme à la mort. Une telle intimité (*iltihâm*) conduit comme on l'observe assez souvent à l'affection mutuelle et à l'entraide. C'est aussi ce qui se passe entre protecteur et protégé. Entre eux se forme une intimité particulière, qui a le même effet qu'une commune origine et qui affermit les liens personnels. Bien que le sang ne soit pas le même, on a là les fruits d'une commune ascendance" (41).

Cette conception s'est répercutée sur le concept de la famille chez les Mamelouks qui ont gouverné l'Égypte pendant environ deux siècles et demi (1120-1520 / 648-923 H). Pour eux, la famille avait un sens autre qu'un père, une mère et un enfant. Ils ne menaient même pas une vie de famille au sens ordinaire du terme, bien que la plupart d'entre eux aient tenu à avoir des épouses et des enfants, tout en entretenant, en parallèle, des concubines, des servantes et des maîtresses. Le système mamelouk était fondé sur les rapports tissés entre ses membres qui vivaient en situation d'esclavage, d'affranchissement, d'éducation et de service ainsi que sur les rapports, entre les jeunes et les vieux Mamelouks, s'apparentant à des liens de filiation et parfois de fraternité. Dans la vie d'un Mamelouk, il ne pouvait y avoir qu'un seul type de liens familiaux qu'on retrouve au niveau du jargon des mamelouks. Ainsi l'*ûstaz* (maître)⁽⁴²⁾ veut dire le père, l'*âgha*⁽⁴³⁾ signifie le frère aîné et l'*ânî*⁽⁴⁴⁾

(41) Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, pp. 129-130.

(42) A l'origine, *ûstaz* est un mot persan arabisé, qui signifie 'maître' ou 'personne célèbre', car on dit que dans la langue arabe, il n'y a aucun mot authentiquement arabe où sont réunies en même temps la fricative interdentele "zâl " et la sifflante sourde "sîn". A l'époque mamelouk, le titre *ûstaz* était également attribué au commerçant ou au maître dont l'activité était d'acheter et d'éduquer les Mamelouks.

Dr Hassan El Bâcha "Al-founoun walwazaïf âla al-âthâr", tome 1, pp. 59-63.

Dr Saïd Achour "L'époque de mamelouk au caire et au cham (en arabe)", p. 389, Dar an-nahda al-ârabîya, 1965.

Dr Ahmed Abdulrâzek "Les mamelouk et la notion de famille (en arabe)" p. 189, revue de la faculté d'archéologie numéro 2, 1977.

(43) Dérivé du mot *âka*, *âgha* est un mot mongol qui signifie "frère aîné". le mot, qui revient beaucoup dans l'histoire mongole, a été emprunté par le persan et fut utilisé par les écrivains de l'époque après Jinkeez Khan. Au pluriel, on dit *âkân* ou *âkawân* ou *âkayân*.

Dr Hassan El Bâcha, *Al-founoun walwazaïf âla al-âthâr*, tome 1, p. 136.

Dr Ahmed Abdulrâzek, op.cit. p. 189.

(44) *Annî* ou *aynî*, au pluriel *aniyât*. A l'origine *anyâk* ou *abnâk*. C'est un mot mongol qui signifie 'frère cadet'. Il est très courant en histoire mongole. Dr Ahmed Abdulrâzek, op.cit. p. 189.

le fils cadet. Dans la littérature mamelouke, le mot frère est synonyme du mot *khachdach* ⁽⁴⁵⁾ et le mot fraternité équivaut au mot *khachdachiya*. Dans nombre de cas, le fils ne succède pas à son père dans son statut et n'hérite pas sa fortune ⁽⁴⁶⁾.

Par contre, le Mamelouk est bien celui qui succède à son *ustâz* (maître) et hérite de lui, même ses épouses ⁽⁴⁷⁾. Ce qui confirme le mieux cette règle est que les Mamelouks préféraient partager leurs repas non pas avec leurs enfants ou leurs épouses mais plutôt entre eux. Dans certains documents des waqfs mamelouks, il est stipulé que l'*ustâz* est le plus habilité de tous à tirer profit du revenu du waqf établi par un Mamelouk ⁽⁴⁸⁾. Dès lors, la conclusion qui s'impose est que la vie familiale des Mamelouks n'avait pas pour fondement les liens de sang entre l'homme, son épouse et ses enfants mais plutôt les rapports entre l'*ustâz* et ses mamelouks et entre les Mamelouks eux-mêmes ⁽⁴⁹⁾.

Toutefois, la dégradation de ces rapports fondés sur le respect mutuel et la préservation des droits de "camaraderie" a sonné le glas de l'Etat mamelouk qui déchet ainsi à l'instar de l'empire Ottoman. Dans son histoire, Al-Qodsi relate, à cet égard, un fait qui explique la dégradation des conditions des Mamelouks à Attibâk, Al-Kalâ, où ils étaient éduqués et entraînés. L'histoire, pleine d'enseignements et fort significative, se passe à l'époque de l'Etat d'Achraf Barsibây (1422-1437/825-841 H). En voici un bref résumé : à l'origine, c'est une anecdote relatée dans un courrier adressé par un alem à Abou Hâmed Al-Qodsi et qu'il avait déjà racontée en présence de certains émirs. Ce alem est Cheikh Shamseddine, faqih des maîtres, dont la tâche consistait à instruire les Mamelouks du Sultan à Kalât al-jabal. Deux Mamelouks s'étaient entretenus et l'un d'eux a fini par abattre l'autre. Quand le Sultan apprit l'incident, il convoqua le faqih instructeur. "Est-ce bien vous le faqih de la classe (des Mamelouks) ?", interpella le Sultan. "Oui, et ma *jâmkiya* (mes émoluments) consiste en mille dirhams, cinq livres de viande et une provende", répondit-il au Sultan. Celui-ci lui rétorqua alors : "Voyons Qâçim, vous touchez la *jâmkiya* du sultan, vous mangez la viande et la provende et, en contrepartie, vous

(45) *khachdach* ou *khajdach* est le dérivé arabe du mot persan *khwajatâch* qui veut dire "compagnon" de service, d'esclavage ou d'affranchissement.

Dr Ahmed Abdulrâzek, op. cit., p. 189.

(46) Al-Maqrîzî, *As-soulouk fî mârifati doual al-moulouk*, tome 3, p. 390. Dr Ahmed Abdulrâzek, op. cit., p. 189.

(47) Idem, p. 189.

(48) *Hûjjat waqf al-ghourî*, archives du ministère égyptien des waqfs, le Caire, n° 883.

Dr Ahmed Abdulrâzek, op. cit., p. 190.

(49) Idem, p. 190.

apprenez aux Mamelouks à s'entretuer ?". "Mon Seigneur, dit-il, je ne leur ai appris que l'islam, le Coran et les bonnes mœurs. C'est quelqu'un d'autre, que je connais bien d'ailleurs, qui leur a appris à s'entretuer". "Qui est-il ?", demanda le Sultan. Le cheikh répondit : "Je suis dans l'incapacité de le nommer, de crainte pour ma vie". Mais ayant été rassuré par le sultan, il s'expliqua alors : "C'est le Sultan qui est responsable de cette situation". Quand le Sultan voulut en savoir plus, il lui expliqua que le mamelouk fraîchement amené passe par quatre phases de son existence, chacune dure cinq années. Durant la première phase, il travaille sur les souliers, remplit les aiguères pour les ablutions et balaie le plancher. S'il accomplit cette phase avec succès, il passe à la seconde où il sort pour la prière du vendredi. S'il mérite encore la promotion, il prend position à la porte du palais où il tient le dard de l'*âgha* à l'entrée de service. Une fois la troisième phase accomplie, il accède à la quatrième où il est offert une rosse. Il acquiert aussi le droit d'entrer et de sortir en compagnie des ses *âghas*. Ainsi, il passe vingt ans à apprendre les règles de la morale chez le *faqih*, les *âghas* et les *khachdachines*. Le désagrément et la peine qui sont son lot quotidien lui apportent également beaucoup d'enseignements. Ainsi éduqué, le Mamelouk grandit avec un esprit sain et apprend à être en bons termes avec tous les gens. Maintenant, Sir, les choses ont changé à tel point qu'on entend parler d'un nouveau arrivant du pays Jarkiss qui est accueilli à Haleb avec une monture à selle dorée, et une bourse, le tout couronné d'un valet mis à son service. Le manquement, mon Seigneur, ne doit être amputé qu'au responsable ⁽⁵⁰⁾".

Il y a une autre raison qui explique le déclin de la dynastie mamelouke et son entrée dans le giron de l'empire ottoman. C'est la sclérose de l'institution mamelouke qui n'a pas su évoluer ni s'adapter aux changements opérés dans le domaine des techniques de guerre, notamment l'utilisation de plus en plus grandissante des armes à feu. En effet, si les Ottomans ont vaincu les Mamelouks dans la bataille marj dâbik en 1516, c'est surtout grâce à la modernité de leur armement. Or les Mamelouks détestaient les armes à feu et considéraient que la guerre est une affaire de cavalerie et de bravoure individuelle ⁽⁵¹⁾.

(50) Al-Qodsî, op. cit., pp. 128-130

(51) Voir la résistance des Mamelouks à l'évolution technique en matière d'armement :

Dr Abdulrahmane Zaki, *Ibn Iyyas et l'usage des armes à feu* (en arabe), p. 97, ouvrage Nadwat Ibn Iyyas, études et recherches, Association égyptienne des études historiques et Département général du Livre, 1977. Et autour du concept de cavalerie et de combat chez les Mamelouks, voir le dialogue qui s'est déroulé entre le Sultan Salîm et le prince mamelouk Kartabây après qu'il se soit fait prisonnier par les Ottomans.

Dr Ibrahim Torkhân, *l'Égypte à l'ère de l'Etat des Mamelouks circassiens*, pp. 201-202, le Caire, 1969.

Des questions demeurent toutefois posées sur la vision des ulémas au régime mamelouk et le degré de sa légitimité, sachant que c'est un régime fondé sur l'importation d'esclaves qui reçoivent par la suite un entraînement militaire.

De toute évidence, les oulémas voyaient dans le régime mamelouk un moyen de défendre la communauté. Les techniques de combat et les aptitudes d'organisation leur faisant défaut, ils s'étaient trouvés dans le besoin de faire appel aux Mamelouks pour protéger la société. C'est pourquoi ils ont établi un régime militaire dans le but de préserver l'ordre dans les cités en Egypte et en Syrie et pour défendre la communauté contre toute agression étrangère. Par cette conception de la chose, les oulémas n'aspiraient pas forcément à faire allégeance à une catégorie sociale ou à faire pencher la balance en faveur d'une quelconque formule de gouvernance. Car à leurs yeux, tout régime militaire musulman stable, apte à défendre la communauté contre les agressions, était le bienvenu. Leur conception politique se résume au fait que l'Etat militaire était indispensable pour préserver un système sociétal sain et que, concernant les luttes inter-mamelouks pour le trône, ils reconnaissaient au vainqueur le droit de gouverner, tout en veillant à maintenir la société à l'écart de ces conflits de pouvoir. C'est ce qui explique aussi leur soumission au pouvoir ottoman en Syrie et en Egypte après la défaite des Mamelouks⁽⁵²⁾. La sécurité de la société passait avant tout autre chose. Les oulémas avaient aussi aidé Zâher Bîbars à faire de l'Egypte le siège du califat abbasside, dans le but de légitimer le régime mamelouk. Les oulémas représentaient cette classe de la société islamique connue pour sa culture multidisciplinaire, puisqu'ils étaient versés dans les lettres et la charia islamique, ce qui les a habilités à exercer comme magistrats, imams, hommes de fiqh et enseignants. Ils avaient également appris le Coran par cœur ainsi que les hadiths du Prophète. Certains d'entre eux ont occupé des fonctions dans les *diwâns*, certains autres ont exercé des fonctions de contrôleurs et de vizirs au sein de l'Etat mamelouk. En somme, ils étaient le trait d'union entre le pouvoir et la société.

Cadre second :

Le second cadre est le résultat de cette expérience cumulée en matière d'urbanisation et d'architecture chez les musulmans, avec tout ce qui surgit, parallèlement, en termes de problèmes qui sont exposés aux jurisconsultes pour les résoudre. Avec le temps, les réponses apportées par ceux-ci sont capitalisées, au point de former des règles générales que les gouvernants respectaient, la société ayant fait de même et les ayant même élevés au rang de préceptes religieux. Ce

(52) Air Lapidus, *Villes islamiques à l'ère Mamelouk*, pp. 219-220, ouvrage traduit par Dr Ali Madî, édition Al-ahliya linnachri wa attawzi, 1987.

cadre explique la dynamique urbanistique dans la ville islamique ainsi que les règles qui ont été observées dans la construction des bâtiments. Les théologiens ont établi les règles du fiqh de l'urbanisme depuis fort longtemps déjà. Ainsi, Abdullah Ibn Abdelhakam, le théologien égyptien (décédé en 829/214H) a composé "*kitâb al-bounyane*" (livre de la construction) cité dans nombre de références mais dont le manuscrit n'a toujours pas été retrouvé. Néanmoins, il constitue un important signe précoce que le fiqh de l'urbanisme avait déjà commencé à prendre forme dans la ville d'Al-Fûstât où a vécu Ibn Abdelhakam⁽⁵³⁾.

Mais jusqu'à ce jour, ce cadre n'a pas été suffisamment exploré, ce qui a fait que les études ayant pour objet la ville islamique se soient scindées en deux courants. Les défenseurs du premier courant, appartenant essentiellement à l'ancienne école orientaliste, ne retiennent de la ville qu'ils ont qualifiée tantôt d'islamique, tantôt d'arabe et de ville d'Orient, que ses voies étroites, ses innombrables ruelles, ses artères sinueuses, tel un labyrinthe, et ses demeures repliées sur elles-mêmes⁽⁵⁴⁾.

Pour ceux-là, le panorama urbain de ces villes n'est pas plus qu'un paysage où règnent désordre et anarchie et où s'entremêlent des pâtés de maisons qui se distinguent par leur mauvaise aération à cause des fenêtres ouvertes sur l'intérieur. Ce faisant, les tenants de ce courant n'ont vu dans la ville islamique que ses inconvénients. Ils n'ont pas pris la peine d'essayer de comprendre la société et ses lois, ni de déchiffrer les facteurs enchevêtrés, d'ordre politique, environnemental, social ou religieux, qui ont donné à la ville son aspect général et sans lesquels on ne peut comprendre la ville et son architecture.

C'est pour cette raison qu'est né le deuxième courant, plus objectif, qui considère que la ville islamique, loin de représenter un groupement anarchique de quartiers et de maisons, est une organisation de l'espace urbain qui prend en compte les besoins et les désirs réels des habitants et ce, en parfaite harmonie avec un système social solidaire⁽⁵⁵⁾. Et puis, ce que d'aucuns ont considéré comme désordre peut bien être un genre d'organisation qui contraste avec l'organisation architecturale et qui présente un côté esthétique qui lui est propre⁽⁵⁶⁾.

(53) Dr Farid Sûlayman, *Les Savants musulmans et la ville*, pp. 89-90, revue historique arabe des études ottomanes, Tunisie, n°s 9-10, 1994.

(54) DE PLANHOL (X), *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, p. 49, Paris, 1968. Ballbas (t), *Les villes musulmanes d'Espagne (A.I.E.O.)* VI, p. 25, 1942-1947.

(55) Chevalier (D), *La ville arabe notre vision historique, espace social ville arabe*, p. 12, Paris, 1969.

(56) Dr Farid Sûlaymane, *op. cit.*, p. 84.

La question qui se pose maintenant est la suivante : la construction des villes islamiques obéissait-elle à un plan établi par le pouvoir ? Pour répondre à cette question, il faudrait tout d'abord expliquer la nature de la ville et l'approche qu'il faut y appliquer. En effet, les vieilles cités conquises par les musulmans ont été laissées en l'Etat. Ceux-ci se sont limités à la construction d'édifices indispensables à la pratique de leur culte, à savoir les mosquées. Quant à l'usage fait des vieilles bâtisses, il a obéi aux règles de la charia qui distingue entre plusieurs types d'édifices :

- les édifices obligatoires : tels que les lieux de culte (Mosquées) où s'accomplit la prière, les forteresses, les remparts et les casernes destinés à protéger le pays de l'islam ;
- les édifices recommandés : tels que les minarets, qui servent à l'appel des fidèles à la prière, et les marchés où les commerçants vendent les marchandises et épargnent aux gens la peine d'aller en chercher ailleurs et rendant ainsi leur existence plus aisée.
- Les édifices autorisés : telles que les maisons qu'on construit pour exploitation. Il va sans dire que l'objectif de la charia est la préservation de cinq éléments : la croyance, l'être humain lui-même, les biens, l'honneur et la progéniture. Dieu a fait en sorte qu'il y ait des moyens matériels à même de permettre aux êtres humains d'atteindre ces objectifs, dont on citera la construction de maisons et de foyers où les humains peuvent se protéger et protéger aussi leurs biens et leurs familles et où ces dernières peuvent être fondées et grandir, ce qui permet à la race humaine de rester attachée à sa croyance, tout en continuant à jouer un rôle primordial dans la société ⁽⁵⁷⁾.
- Les édifices prohibés : tels que les lieux de dépravation et de débauche, comme les débits de boisson, les lupanars, les maisons de jeux et les bâtisses construites sur les cimetières ou sur le terrain des tiers. C'est ce type de constructions que les musulmans ont démoli dans les vieilles cités.

Pour les villes nouvelles -nous avons déjà évoqué l'exemple de la ville d'Al-Fûstât -, ce sont des villes construites selon un plan général élaboré par les autorités. Un plan qui, bien qu'il n'aille pas au-delà d'un territoire, un arrondissement ou un quartier, prévoit toutefois suffisamment de voies pour

(57) Ibrahim Ibn Youssef Al-Faïz, *La construction dans le Fiqh*, pp. 85-158, thèse de Doctorat, Institut supérieur de magistrature, université Imam Mohamed Ibn Sâoud, Riyadh, 1985.

répondre aux besoins des musulmans selon les conditions de l'époque d'élaboration du plan et les moyens de transport utilisés à cette époque. Voici ce qu'a écrit Abou Yâla Al-Fourâ à propos de la planification de la ville de Bassora : "C'est durant le règne de Omar que les Compagnons (du Prophète) ont fait de Bassora une vraie métropole, en élaborant des plans pour l'établissement des populations issues des différentes tribus. Pour l'artère principale, utilisée en tant que parc à chameaux de la ville, elle avait soixante coudées de largeur, alors que les autres artères et avenues en avaient vingt. Quant aux ruelles, elles avaient sept coudées de largeur. Au milieu de chaque territoire, les concepteurs ont prévu une grande place pour servir d'étable à leurs chevaux et de cimetière à leurs morts. Les maisons étaient endossées les unes aux autres. L'action des concepteurs découlait d'un avis unanimement approuvé ou d'un texte qu'il n'était pas permis d'enfreindre⁽⁵⁸⁾".

La question demeure néanmoins posée sur la croissance des villes, des quartiers ou des territoires d'une manière organique et ordonnée, sans intervention des autorités et dans le cadre d'une loi qui engage toute la population et que tous observent spontanément, étant une loi inspirée par les enseignements généraux du droit islamique. A vrai dire, le phénomène trouve son explication dans le respect des enseignements de la religion et l'attachement à ses valeurs dont la société est profondément imprégné.

C'est ainsi que sont nés en matière de fiqh d'architecture les notions de servitude et de possession avec préjudice (*hiyâzat ad-darar*). La servitude est une propriété physique et morale. Pour la propriété physique, elle est liée à l'origine ou l'emplacement de l'édifice. Quant à la propriété morale, elle découle des valeurs générales en vigueur dans la société. La servitude *altius tollendi* ou la servitude d'écoulement des eaux en sont quelques exemples⁽⁵⁹⁾. Pour ce qui est de la possession avec préjudice, elle signifie que celui qui a construit son domicile le premier acquiert nombre d'avantages par rapport à son voisin, qui arrive par la suite et qui doit respecter et prendre en compte lors de la construction de son domicile. Ainsi, la maison construite la première façonne, du point de vue architectural, la maison ultérieure en raison de la possession

(58) Abou Yâla, Mohamed Ibn Al-Hussaïn Ibn Al-Fourâ Al-Hanbali, *Les dispositions sultanesques*, p. 213, éditions Dar al-fikr, Le Caire, 1974.

(59) Khaled Azab, *L'architecture dans le Fiqh*, pp. 103-104-105-106, édition Dar an-nachr liljâmiât, Le Caire, 1997.

avec préjudice. Cette règle est fondée sur un hadith du Prophète selon lequel "nul ne doit faire du tort à lui-même ni à autrui" (60).

Partant de ce qui précède, nous pourrions élaborer une conception du processus selon lequel la ville islamique prend forme à travers les opérations de construction successives, exécutées conformément aux règles du fiqh de l'urbanisme. En effet, les artères des villes acquièrent leurs lignes caractéristiques après un certain temps, grâce notamment à l'usage qu'en font les habitants, rendant ainsi difficile l'altération de leur forme par l'acte de construire. La voie étant la propriété de l'ensemble des musulmans, son contrôle est, dès lors, dans les mains des passants ou des usagers. Car tout habitant de la ville utilise certaines artères plus que d'autres. Il devient ainsi membre de la communauté détenant le contrôle de toutes les artères que celle-ci utilise dans ses déplacements quotidiens. C'est pour cela que le nombre de personnes détenant le contrôle varie d'une voie à une autre selon la variation du nombre de passages de chaque individu par telle ou telle autre voie, en fonction de l'emplacement et de l'orientation de la voie.

En cas d'émergence d'une nouvelle ville ou d'un nouveau quartier, les maisons sont juxtaposées les unes aux autres et ainsi de suite. Quand les passants se font nombreux dans une voie précise, la voie en question sera plus large et ceux-ci interdiront, en vertu de la servitude⁽⁶¹⁾ et de la servitude de

(60) Le hadith "nul ne doit faire du tort à lui-même ni à autrui" est parmi les cinq hadiths qui constituent le fondement du droit islamique, aux côtés de "les actions sont évaluées par l'intention qui les anime", "la religion, c'est le conseil", "évités les actes que je vous ai prohibés et accomplissez, le mieux que vous puissiez, ceux que je vous ai ordonnés". Voir à ce sujet Yahya Ibn Adam Al-Kourachî, *Al-Kharâj*, p. 97, ouvrage authentifié par Ahmed Ibn Châker, édition Dar Al-Mârifa, Beyrouth, 1979. Dr Al-barno explique ces cinq règles globales comme suit : 1. les actes sont jugés suivant l'objectif qu'ils visent à atteindre. 2. nul ne doit faire du tort à lui-même ni à autrui. 3. le doute compromet la certitude. 4. la peine favorise l'aisance. 5. l'habitude s'enracine. Mohamed Sidqi Al-barno, *Al-Wajîz fi îdah qawâid al-fiqh al-koulliya*, institution Ar-risâla, Beyrouth, 1404 H.

(61) Servitude en linguistique : le fait de tirer profit d'une chose. Du point de vue de la charia, c'est un type de propriété incomplète, une charge établie sur un immeuble pour l'usage et l'utilité d'un autre immeuble appartenant à un autre propriétaire, comme le fait d'écouler les eaux à travers le terrain du voisin, ou l'évacuation des eaux usées dans une direction donnée, ou le passage par le terrain d'autrui. Quand une servitude est avérée, elle demeure en l'état tant qu'elle n'est pas préjudiciable aux tiers. Les servitudes naissent pour plusieurs raisons, dont : 1. l'association commune : comme les services publics, tels les voies, les fleuves et les émissaires d'évacuation publics, dont le droit d'usage est reconnu à tout immeuble avoisinant par le passage, l'irrigation et l'évacuation des trop-pleins, car le droit de jouissance de ces utilités est commun et est garanti tant que son exercice ne porte pas atteinte aux tiers. 2. les stipulations énoncées dans les contrats : telle que la condition posée par un vendeur d'un terrain à un acheteur de conserver la servitude de passage ou de puisage pour un autre terrain dont il est propriétaire. Ces servitudes s'établissent donc en vertu de cette stipulation. 3. la prescription, quand la servitude =

passage⁽⁶²⁾, toute construction susceptible de rendre la chaussée plus étroite. De cette façon, les constructions augmentent en nombre et les unités architecturales se succèdent jusqu'à ce que les limites de la voie se stabilisent grâce à l'usage qu'ont fait les passants. Ainsi façonnée, la voie publique reflète les désirs, les moyens et les valeurs des gens. Elle est la résultante d'un cumul des décisions de groupes d'habitants successifs et est forgée sur la base de l'usage qui en est fait antérieurement. Ceci nous donne une explication claire sur la façon dont le réseau routier s'est développé, à titre d'exemple, dans la région comprise entre la ville d'Al-Fûstât et le fort fatimide -Le Caire- ainsi que les réseaux de Boulâq dans la périphérie nord-ouest du Caire.

A partir de là, il est permis de distinguer entre trois niveaux de voies dans les villes islamiques :

- **Niveau premier** : la voie publique⁽⁶³⁾. Un exemple en est la grande kasbah du Caire, reliant les portails Al-Foutouh et *Zouila*. La rallonge de cette kasbah s'est faite de manière spontanée, en raison de la servitude de nombreux habitants de la ville à cette extension connue sous les noms Al-Khiyamia, Al-Megharbilîne et As-souroujiya. Un autre exemple en est Derb Al-Ahmar, l'avenue Taht Arroûbâ, Sekkat Al-Habbaniya et Assalîba au Caire. Un document évoque la voie publique reliant Le Caire à Bûlâq⁽⁶⁴⁾. Ce

= est avérée pour un immeuble depuis tellement longtemps qu'il est impossible d'en préciser la date. Car d'ordinaire, et pour faire valoir le penchant aux bonnes œuvres chez les gens, la servitude s'établit pour un motif légitime, jusqu'à preuve du contraire. Dr Wahba Zahîli, **Le Fiqh et ses preuves** (en arabe), tome 5, pp. 589-590, institution Ar-risâla, 1984. Sûlayman Ibn Wael Al-twajjri, **Droit de servitude**, étude compare, thèse de Doctorat, manuscrit disponible à l'université Oumm Al-Qorâ, 1400 H, Khaled Azab, Op. Cit., pp. 104-105.

(62) Servitude de passage : droit de l'homme d'accéder à sa propriété, qu'elle soit un terrain ou un domicile, en passant par une voie, qu'elle soit publique ou privée, appartenant soit à lui, soit aux tiers, soit aux deux à la fois. Dr Wahba Zahîli, **Le Fiqh et ses preuves**, tome 5, p. 607.

(63) Al-Maqdissî a décrit ce genre de voies comme étant l'artère sans spécificité. Tous les gens y sont semblables et ont le droit d'en faire leur passage. Elle ne peut être l'apanage de personne. Au contraire, elle est un bien commun que tous ceux qui y passent ont le droit d'en profiter. Il est aussi interdit d'y apporter des modifications qui sont de nature à porter préjudice aux passants et leur droit de passage, car le droit d'usage n'y est pas individuel mais collectif. Al-maqdisî, Abou Hâmed, *Al-fawaïd an-nafissa al-bâhira fî bayân houkm chawarî al-qâhira fî madahib al-aimma al-arbâa*, p. 22, édition authentifiée par Dr mâl al-amri, Département des antiquités égyptiennes, série Cents Livres, 1988.

(64) Registres du tribunal de la Haute Porte au Caire, registre 73, article 13, p. 605.

type de voies constitue un droit pour les musulmans⁽⁶⁵⁾. Il était géré par l'Etat qui en assumait l'entretien et veillait à enlever toute atteinte à son caractère public.

- **Niveau deuxième** : la voie mi-publique mi-privée. Moins que la voie publique, la servitude qui y est exercée par la communauté des musulmans est de moindre importance par rapport à la voie publique, et par conséquent son contrôle par les habitants s'en trouve accentué. Souvent, cette voie mène à la voie publique et elle est l'origine d'un réseau de voies à caractère plus privé.
- **Niveau troisième** : la voie privée. Le meilleur exemple de ce type de voies est le cul-de-sac. C'est parce qu'elle appartient uniquement aux habitants qu'elle est appelée voie privée. Sont incluses dans cette catégorie les voies enfermées derrière une porte donnant sur une voie mi-publique mi-privée ou publique, en ce sens que cette porte constitue un obstacle les séparant des autres voies et que les voies situées au delà de la porte appartiennent aux habitants du quartier ou de l'impasse qui commence à partir de la porte. Bab âtfat el-hammam, derrière bab zouila et bab âtfat el-misk à el-khyamiyya et bab hârt barjouân sont des exemples de cette catégorie de voies. La porte servait donc à marquer le point où s'arrête le pouvoir de l'Etat pour ce qui est des affaires de la ville et où commence celui de la société, que celle-ci exerce de manière collective pour la préservation du quartier qui, lui, se compose de plusieurs ruelles et impasses qui s'entremêlent toutes pour finir derrière la porte. La servitude des voies du quartier est l'apanage des habitants de ce quartier, et aucun d'eux n'a le droit d'en jouir autrement sans autorisation de tous les associés. Même un nouvel acquéreur d'une maison ne peut procéder à des changements dans son domicile, tels que le fait d'installer un égout de toit, un passage voûté ou une lucarne⁽⁶⁶⁾, qu'après l'obtention de l'accord de ses voisins.

Ainsi, l'autorité appartient à la collectivité. C'est elle qui détient le contrôle et qui gouverne. En cas de divergences, c'est la justice, et non l'Etat, qui a le dernier mot, car l'Etat a l'autorité politique, tandis que la justice représente la charia et, de ce fait, son jugement devient obligatoire. A travers les affaires soumises aux juges

(65) Voir ce que As-sayoutî a écrit dans *Al-Hâwi fi al-fatâwi* sous le titre *Al-bârî fi iktâ ach-charî*. C'est un faqih égyptien qui a vécu à l'époque mamelouk. A travers ce qu'il a écrit, nous pouvons comprendre les niveaux et les règles des artères à cette époque et l'étendue du contrôle exercée sur elles par ses habitants. As-sayoutî Jalaleddine, *Al-Hâoui fi al-fatâoui*, tome 2, pp. 198-208. Voir également An-nawawi, ou Zakaria Yahya Ibn Charaf Ad-damachki, *Rawdat At-tâlibîne*, tome 4, pp. 204-205-206, édition al-maktab al-islâmi, Beyrouth, date inexistante.

(66) Dr Wahba Zahili, op. cit., pp. 610-611-612

ou aux savants pour émettre leur fatwa, nous avons pu avoir connaissance de plusieurs règlements de droit islamique relatifs au fiqh de l'urbanisme des impasses.

Les affaires liées aux portes des impasses constituent, à cet égard, les plus importantes sources d'information sur la manière dont l'autorité est exercée à l'intérieur de ces impasses. Ainsi, il arrive qu'un habitant de l'impasse aménage la porte après l'accord de tous les habitants, à condition qu'il ait, en contrepartie, le droit de construire un passage voûté au-dessus de cette porte pour augmenter ainsi la superficie de sa maison. Ce droit avait été acquis par Hassan Agha qui a sollicité une autorisation du juge pour construire la porte du quartier Al-Qazzaiziyine, à condition d'installer un passage voûté. Aucun habitant du quartier n'ayant formulé d'objection à la proposition⁽⁶⁷⁾, l'autorisation lui fut accordée. Les registres du tribunal de la Haute Porte nous renseignent également sur une affaire similaire où un certain Youssef Ibn Mohamed adressa une demande au tribunal par laquelle il indique que la porte de l'impasse, située dans sa maison au quartier Cheikh Faraj à Bûlâq, était tombée en ruine depuis longtemps et que personne n'avait jugé bon de la restaurer. Il proposait donc de le faire à ses propres frais et de construire un étage sur la porte afin d'élargir davantage sa maison située près de ladite porte, l'accord des habitants lui ayant été acquis. Le juge lui accorda alors l'autorisation de restaurer la porte et de construire l'étage⁽⁶⁸⁾.

Qu'en est-il lorsqu'un habitant formule une objection ? Ibn Ar-râmi nous raconte, dans son ouvrage intitulé "Al-iâlan bi ahkâmi al-bounyane" (Questions d'urbanisme), un cas survenu en Tunisie. Il s'agit d'un homme qui possédait beaucoup de maisons dans une impasse et un autre ayant une unique maison dans la même impasse. Quand le premier installa une porte au seuil de l'impasse, le second alla en informer le juge. Celui-ci ordonna alors la démolition de la porte⁽⁶⁹⁾. Les règles régissant les quartiers nous apprennent que la réparation ou la restauration de la porte se faisait à frais égaux entre les habitants, excepté dans le cas où l'un d'eux propose d'en assumer seul les frais en contrepartie d'un avantage qui devra être approuvé par le juge.

(67) Hujjat waqf Hassan Agha.

(68) Registres du tribunal de la Sublime Porte, registre n° 193, thème 883, p. 240.

(69) Ibn Ar-râmi, Mohamed Ibn Ibrahim Al-lakhmi, Al-iâlan bi ahkâmi al-bounyane, pp. 196 et 104, revue Al-Fiqh al-mâlîki, ministère de la Justice, Royaume du Maroc, nos 2-3-4, Zû al-qîda, 1402 H.

Quant aux rapports entre les habitants de l'impasse, ils sont empreints de solidarité, allant au-delà de la simple gestion des affaires urbanistiques de l'impasse pour englober les soucis relatifs à la préservation de la société, de son intégrité et de ses valeurs. L'incident suivant en est une parfaite illustration. Un groupe d'habitants du quartier Bab Chîriya, dont Jâfar Ibn Abdullah, M. Ahmed Ibn Charif Mohieddine, Chérif Abdalbâset Ibn Chérif Al-Qâcim, Hadj Shems-eddine Ibn Abi Bakr, Hadj mansour Ibn Sâoud et autres ayant souffert du préjudice que leur causa Cheikh Abou Al-hassan Ibn Abi Al-Yosr, au juge hanafite du tribunal du Bab Chîriya pour l'informer qu'un groupe de femmes de mœurs légères avaient élu domicile dans le quartier précité, situé dans l'impasse Zaïd Ennil qui se trouve être leur lieu de résidence, et que cette situation leur causait du tort. Le juge ordonna alors à Abou Al-Hassan, leur bailleur, de les faire déménager dans un délai de trois jours, et mis l'accent sur la nécessité de ne plus permettre qu'aux gens jouissant d'une bonne moralité d'élire domicile dans l'impasse. L'incident fut enregistré en date du 14 Rabî I 1016 H / 1607⁽⁷⁰⁾.

Ainsi, l'autorité de la société sur l'impasse demeurait la plus forte. Mais avec le temps apparut la fonction de Cheikh de l'impasse, en l'occurrence un de ses habitants, très souvent une riche notabilité ou un érudit, élu pour assurer bénévolement la gestion de ses affaires quotidiennes. Depuis que l'Etat a commencé à étendre son autorité aux impasses dans les villes, au XIX^{ème} siècle, celles-ci ont perdu leur unité sociale et cédé leur autorité à l'Etat. Le Cheikh de l'impasse, devenu fonctionnaire public avec un salaire mensuel, devint l'œil de l'Etat sur celle-ci⁽⁷¹⁾.

Si tout ce qui précède constitue le pivot du fiqh de l'urbanisme dans la civilisation islamique, la créativité civilisationnelle islamique dans ce domaine a été également renforcée par un autre aspect de la question, à savoir la conception que se font les musulmans de l'eau, en tant que source de la vie et don divin.

Conception islamique de l'eau :

Dans la conscience islamique, l'eau est à la fois la source de la vie, un don divin et le breuvage de savoir. En sus de cela, l'eau a également une valeur

(70) Tribunal de la Sublime Porte, registre 87, p. 11, thème 45,

(71) Dr Abdulhamid Sûlaymane, *Organisation de l'administration de sûreté en Egypte ottomane*, p. 68, revue de la faculté des lettres, université du Caire, n° 75, 1992.

Dr Abdulmonîm Jamîi, *Machaikh des quartiers du Caire au 19^e siècle* (en arabe), pp. 63-68, revue historique égyptienne, folio 39, 1996.

purificatrice, puisqu'elle sert à purifier le musulman de l'extérieur (corps) et de l'intérieur (âme). Le fait d'approvisionner les tiers, qu'ils soient humains ou animaux, en eau est assimilé à une zakat (impôt légal) en islam. En effet, le musulman doit enlever sa souillure en prenant son bain rituel avant la prière, ce qui donne à l'eau une importance capitale. C'est pourquoi aucun foyer et aucun endroit n'en sont dépourvus que ce soit au Caire, à Rachid, à Cordoue, à Fès, à Baghdad, à Damas, à Ispahan ou à Boukhara. En tant que moyen de purification, l'eau a été à l'origine de la veine esthétique et même poétique incarnée par "l'urbanisme aquatique", qui s'était développé dans les grandes villes du monde islamique, notamment en Andalousie et dans ses palais de rêve. Dans ces palais, en effet, on remarque qu'une influence beaucoup plus grande est exercée sur les sens, en particulier l'influence visuelle des éléments d'ornement de l'art islamique. De fait, l'harmonie des lumières et des ombres, mise en évidence entre les motifs ornementaux riches en décors végétaux et en mosaïque dorée, était toujours appuyée par les éléments aquatiques qui s'insinuaient dans les somptueuses salles en tant qu'éléments décoratifs, voire architecturaux incontournables dans les palais andalous. Pour un musulman, la méditation de l'eau en pleine nature ou entre les murs d'une maison renforce chez lui la conviction de l'existence de Dieu, auteur de cette manne. En plus du murmure des eaux, qui procure quiétude et paix intérieure, l'eau transfère la nature vivante et animé à l'intérieure des environnements architecturaux clos pour en faire des jardins de marbre et de plâtre. Elle favorise également l'illumination du petit espace architectural où elle coule et ce, à travers les lumières qu'elle reflète en les propageant dans tous les sens, comme tout corps céleste sans lumière propre. De même, en pénétrant le corps liquide, les rayons solaires sont décomposés par le prisme en couleurs spectrales, tel un signe précoce et éphémère du paradis. Par sa transparence, l'eau contribue aussi à la mise en valeur de la beauté de la mosaïque multicolore au fond des fontaines et des bassins d'ornement. De plus, prenant la forme de son entourage, l'eau se présente tantôt comme un torrent impétueux, tantôt comme un puissant jaillissement qui s'élance pour retomber juste après, dans un mouvement proportionné. Dans la plupart des cas, l'eau garde une surface douillette et scintillante dont la tranquillité n'est troublée que par le déferlement de vagues, sous l'impulsion du vent ou de chutes abondantes.

Les princes d'Andalousie voulaient associer la conception religieuse et coranique de l'eau et son aspect esthétique. Ainsi, dans les ornements intérieurs des piliers de leurs palais, le concept du jardin était le thème récurrent. La nature extérieure, que forment les arbres, les roses, les fruits, le ciel et l'eau, est égalée par un autre jardin situé, lui, dans l'enceinte de ces palais et formé d'arbres en marbre

(piliers), de roses et fruits en fil (décors végétaux), de voûtes en mosaïque en plus de l'eau qui demeurait l'unique élément à garder sa vitalité, vu l'impossibilité de la transformer en nature inanimée ⁽⁷²⁾.

Tout cela procède de la passion que vouaient les musulmans aux jardins, peut être parce que ceux-ci étaient l'unique source de fraîcheur dans un environnement désertique inhérent à la société arabe.

Dans la conscience islamique, le paradis sous lequel coulent des rivières est avant tout la promesse la plus sublime de bonheur éternel. En Andalousie, ce fut dans la ville d'Az-zahrâ, que l'on disait mythique, que l'on a reproduit une image en miniature du paradis. Les récits historiques nous apprennent, à cet égard, que l'intérêt que suscitait l'eau, en tant qu'élément esthétique architectural, avait atteint un degré prodigieux. Ainsi, dans le palais du gouvernant de Tolède, il y avait une loge voûtée, conçue de manière à ce que l'eau, amenée au sommet de la voûte par un mécanisme architectural, coule sur les bords, formant une sorte de ceinture aquatique autour de la loge qui se trouve au milieu de chutes de pluie interminable. Le gouvernant avait l'habitude de tenir son conseil à l'intérieur de la loge sans qu'il soit touché par une seule goutte d'eau.

Quant au palais As-sourour, connu également sous l'appellation du palais al-jâfariya, on y trouvait des lacs, des fontaines et des canaux d'eau où se reflétait l'image des allées, ce qui accroissait le nombre de celles-ci et en amplifiait la grandeur et la magnificence. Tout cela est illustré par le seul modèle vivant de palais arabes qui reste encore préservé, en l'occurrence le palais Al-Hamrâ à Grenade ⁽⁷³⁾.

Exploitation des ressources hydriques :

Les musulmans avaient l'habitude d'exploiter les différentes ressources hydriques, et cette habitude s'est reflétée sur le classement qu'ils ont établi pour ces ressources. L'influence du fiqh est évidente sur ce classement car l'eau, en tant que source de vie, bénéficiait d'un intérêt spécial de la part des hommes du fiqh.

Ainsi, on distinguait entre trois sortes d'eau : eau de rivière, eau de puits et eau de source. Chacune d'elles se subdivise en multiples branches.

(72) Voir la beauté de Kosour Al-andaluss, khâssatane kosour Al-hamrâ, Mōhammed El-jamal, les écrits patrimoniaux sur les édifices de youssef 1^{er} dans les palais de l'Alambra, thèse de Doctorat, faculté des lettres, université d'Alexandrie, 1993.

(73) Charif Jâh, Margueritta Juvette, *Le secret de l'eau en Andalousie* (en arabe), pp. 63-65, institut de coopération arabe, Madrid, 1999.

I. Les rivières : on distingue entre trois sortes de rivières :

Catégorie I : les fleuves qui coulent par la volonté divine, tels que le Tigre, l'Euphrate et le Nil. L'exploitation de ces fleuves est permise à tous ceux qui en ont besoin.

Catégorie II : les rivières. On en dénombre deux types : l'un ayant un haut niveau d'eau, et dont l'exploitation est permise pour tout le monde, et l'autre ayant un bas niveau d'eau (ruisseaux). Dans ce cas, l'eau est endiguée pour chaque communauté jusqu'à ce qu'elle atteigne le niveau de la cheville, comme dans le hadith du Prophète. Ensuite, elle est libérée pour la communauté suivante et ainsi de suite, selon un schéma décroissant qui va de la zone la plus haute à la plus basse.

Catégorie III : elle englobe tous les petits cours d'eau creusés par les gens à partir d'un ruisseau qui coule au milieu de leurs habitations. Dans ce cas, le ruisseau devient un bien commun et personne n'a le droit d'en faire sa propriété personnelle.

Abou Yâli⁽⁷⁴⁾ a expliqué que cette exploitation n'est pas la même partout et dans tous les temps mais se fait plutôt selon la coutume, l'habitude et le besoin. Elle peut donc varier suivant cinq éléments :

1. La nature de la terre : fertile et infertile ;
2. La nature des récoltes et des arbres plantés ;
3. Les saisons ;
4. Les périodes de culture et de récolte ;
5. L'état de l'eau utilisée pour l'irrigation : courante ou intermittente. ⁽⁷⁵⁾

II. Les puits :

L'eau des puits est une autre ressource hydrique exploitable. On distingue entre trois types de puits, selon le but pour lequel ils sont creusés :

(74) Abou Yâli : Mohamed Ibn Al-Hussain Ibn Al-Fourâ Al-Hanbali, voir sa biographie dans Tabakât al-hanâbila d'Ibn Rajab, tome 2, p. 193.

(75) Al-Forâ, Al-Ahkâm As-sultaniya, p. 215, édition authentifiée par Hâmed Al-Fiqî, éditions Dar al-fikr, Le Caire, 1974.

Dr Walid Al-Mounis, L'urbanisation de point de vue de la Charia, pp. 32-33, Association géographique koweïtienne, département de géographie, université du Koweït, bulletin commun, 62, février 1984.

1. Ceux excavés pour que les voyageurs puissent y désaltérer. Dans ce cas, leur eau devient commune. Le Calife Othmane, que Dieu le bénisse, avait réservé le puits Roma pour cet usage exclusif.
2. Ceux creusés par un particulier, mais qui deviennent plus tard un bien public. L'exemple en est les puits que creusent les nomades lors de leur établissement temporaire dans un endroit donné. Ils leur appartiennent tant qu'ils sont établis dans cet endroit. Après leur départ, ils deviennent un bien commun.
3. Ceux creusés pour un usage personnel. La condition alors est que le forage se fasse jusqu'à ce que l'eau soit atteinte et que celle-ci soit également disponible pour l'irrigation des pâturages en plus des cultures. Le Prophète, que la Paix et la Prière soient sur lui, a dit : "quiconque aura empêché (l'usage de) l'excédent en eau, afin d'empêcher l'excédent d'herbage, se verra exclu de la miséricorde divine le jour de la Résurrection", car l'agriculture consomme beaucoup plus d'eau que ne le fait l'abreuvement des bêtes⁽⁷⁶⁾.

III. Les sources :

On distingue entre trois sortes de sources :

1. Les sources naturelles : Elles ne sont pas creusées. Les mêmes règles régissant les fleuves leur sont appliquées.
2. Les sources artificielles : elles sont la propriété de ceux qui les ont creusées.
3. Les sources creusées sur un terrain privé. Dans ce cas, le propriétaire du terrain en question, plus que quiconque, jouit de la pleine autorité sur cette eau pour l'irrigation de sa terre et a l'obligation d'en fournir aux éleveurs du bétail et non aux agriculteurs, qui devront utiliser l'excédent d'eau des puits⁽⁷⁷⁾.

De nos jours, la liste des ressources hydriques s'est encore élargie pour englober les eaux de dessalement, les eaux usées traitées, en plus des eaux de pluie. De même, sont apparus de nouveaux moyens de mise à profit de l'eau selon les besoins spatio-temporels, sur la base des conditions détaillées par Abou Yâla, à savoir que l'exploitation n'est pas absolue, mais doit plutôt se faire selon les coutumes et les besoins effectifs.

(76) Al-Fourâ, op. cit., pp. 217 et 220.

(77) Ibid, pp. 217 et 220.

Exploitation de l'eau :

Dans la période préislamique, les droits d'exploitation de l'eau étaient gérés dans le cadre des usages en vigueur. En effet, les tribus nomades qui sillonnaient la péninsule arabe s'établissaient sur des territoires où l'on délimitait les contours sur le sol appelés *al-harîm* (territoire) et qui servaient à délimiter le territoire où la tribu pouvait exercer le droit d'exploitation des ressources de surface et souterraines situées à proximité des tentes et dans les alentours, tout en respectant les droits des autres tribus établies dans les régions avoisinantes. Il y avait un autre concept, en l'occurrence *al-himâ* (terrain réservé), qui signifie la disposition de la tribu à défendre ses droits. Il est composé de deux éléments : le premier, d'ordre matériel, est incarné par la ligne effective tracée sur le sol, tandis que le second, d'ordre moral, englobe les considérations morales et de droit que véhicule le concept de la tribu. Toute agression contre l'un ou l'autre de ces éléments implique ipso facto la mobilisation des forces de la tribu pour défendre son honneur et son *himâ*.

Avec l'avènement de l'islam, en tant que message réformateur et innovateur, il a entériné certains usages en vigueur, mais a déclaré caducs tous les concepts qui consacraient la propriété individuelle de l'eau et conféraient le droit absolu de sa mise à profit. Car l'eau, au même titre que toute autre chose, est la propriété du Créateur, et en tant que tel, doit être disponible pour tout le monde. C'est ainsi que l'eau est devenue un bien commun à tous les êtres humains. Personne n'a le droit d'en disposer à discrétion, de s'en attribuer la propriété ou de le vendre, comme l'affirme le hadith du Prophète selon lequel " les gens se partagent trois choses : l'eau, le pâturage et le feu ". En effet, ce hadith interdit à l'homme de s'attribuer, individuellement, la propriété de trois éléments cités et, partant, prohibe la vente de l'eau. Mohamed Ibn Ishâk raconte, d'après Abdullah Ibn Abou Bakr, d'après Omar, d'après Aïcha, que Dieu les bénisse, qui a dit : "Le Messager de Dieu, Paix et Prière sur lui, a prohibé la vente de l'eau". Commentant ce hadith, Abou Youssef a dit : "l'interprétation que l'on peut donner à ce hadith est peut être que (le Prophète) a prohibé sa vente avant qu'elle ne soit mise en détention, ce qui ne peut se faire que par des récipients et des ustensiles, et non par les puits et les bassins⁽⁷⁸⁾. Ainsi donc, le

(78) Abou Youssef Yâcoub ibn Ibrahim, *Al-Kharâj*, deuxième édition, Le Caire, 1352 H, p. 97.

Dr Mahmoud Rifai, Baghdâd Abdumounîm, *Les droits d'exploitation des eaux en Islam* (en arabe), revue Ad-dâra, n° 1, année 19, Riyadh, Chaoual 1413 H.

hadith interdit la vente de l'eau. Mais selon l'interprétation du cadî Abou Youssef, la vente peut être tolérée pour ceux qui fournissent un effort dans le ramassage et la préservation de l'eau dans des pots appropriés.

Dans un autre hadith, raconté par Jaber Ibn Abdullah, on lit : "le Prophète, que la Paix et le Salut soient sur lui, a prohibé la vente de l'excédent d'eau⁽⁷⁹⁾". Dans son interprétation de ce hadith, l'Imam Nawawi a écrit ceci : "Concernant la prohibition de la vente de l'excédent d'eau dans le but d'empêcher l'irrigation des pâturages, cela veut dire que lorsqu'une personne dispose d'un puits en rase campagne et que l'eau qu'elle contient dépasse largement ses besoins, alors qu'il existe, à proximité, un pâturage dépourvu de points d'eau de telle façon que les bergers ne peuvent faire paître leurs bêtes que s'ils peuvent les abreuver par la suite à partir de ce puits. Dans ce cas, le propriétaire dudit puits ne doit pas empêcher les troupeaux d'avoir accès à son excédent d'eau. Au contraire, il se doit de le leur fournir sans contrepartie, car s'il le leur interdit, les bergers ne pourront faire paître leurs troupeaux par crainte de ne pas pouvoir les abreuver une fois qu'ils auront soif, et il s'ensuit que l'interdiction de l'eau implique l'interdiction de paître⁽⁸⁰⁾. Ainsi donc, selon le hadith et son interprétation, proscrire l'accès à l'eau mène à la proscription de l'accès à deux biens publics, à savoir l'eau et l'herbage, ce qui est formellement interdit. Avec le temps, les concepts de harîm et de hîma, qui impliquaient une propension tribale à s'adjuger la propriété de l'eau et des droits d'exploitation et de défense des points d'eau, se sont développés pour acquérir un sens plus pratique dans le cadre des enseignements de l'islam. Le harîm prend une signification différente suivant la nature des ressources hydriques (sources, puits, ruisseaux) et suivant l'abondance des eaux au niveau de chacune d'elles. En apportant cette jurisprudence, l'islam entendait parvenir à une distribution équitable de l'eau sur la base de critères précis comme l'état de cette denrée dans le sous-sol et le mécanisme de son mouvement⁽⁸¹⁾.

Ainsi, les théologiens musulmans ont veillé à ce que la servitude de puisage soit un droit public garanti par l'Etat⁽⁸²⁾. Ils sont même allés jusqu'à imposer à l'Etat l'obligation d'assainir les fleuves et d'entretenir les ponts en place. Dans le cas où le point d'eau est la propriété d'un groupe précis, la charge d'entretien incombe alors audit groupe. L'Imam Abou Youssef, que Dieu l'ait

(79) Sahîh Mûslim, exégèse de l'imam An-nawawi, tome 4, p. 73.

(80) Ibid, tome 4, pp. 73-74.

(81) Ibid, tome 4, pp. 73-74.

(82) Dr Mahmoud Rifai, op. ci.t, p. 71.

dans sa miséricorde, nous a légué d’importantes fatwas sur la manière dont le groupe pourrait s’acquitter de cette charge. Il a dit à ce propos : "Commandeur des croyants ! Vous m’avez posé la question sur le cas d’un groupe de gens qui voudraient creuser un ruisseau, qu’ils exploiteront en commun, à partir d’un grand fleuve comme le Tigre ou l’Euphrate. Comment peuvent-ils procéder ? Eh bien ils se rassemblent tous et procèdent à l’excavation depuis le début jusqu’à la fin. Chaque fois qu’ils atteignent un terrain appartenant à un des leurs, le propriétaire concerné arrête de creuser et les autres poursuivent le travail et ainsi de suite jusqu’à l’achèvement de la totalité de l’ouvrage. Selon d’autres savants, on procède à l’excavation complète du ruisseau. Une fois le travail achevé, on procèdera alors au calcul de la rémunération de tous ceux qui ont réalisé l’ouvrage. Et puisque c’est toute la communauté qui va en profiter pour ses besoins en eau potable et en eau d’irrigation, c’est donc tous les membres de la communauté qui devront supporter ensemble les frais, chacun y apportant sa quote-part selon sa capacité matérielle. Voilà donc, Commandeur des croyants, deux réponses à votre question et vous avez le choix d’opter pour celle que vous jugerez pertinente". Puis il a ajouté : "Prenons le cas de gens habitant à proximité de ce cours d’eau qui, craignant une crue, voudraient la prévenir en réalisant des ouvrages défensifs et que certains membres de la communauté refusent de contribuer à l’effort défensif. Si la menace risque d’être préjudiciable à tous, je les informe tous qu’ils devraient exécuter les travaux de consolidation sur la base de quotes-parts personnelles. Si le préjudice n’est pas général, on ne peut les obliger à exécuter lesdits travaux. Au lieu de cela, j’ordonnerai à chacun d’étayer la portion du ruisseau qui lui revient ⁽⁸³⁾.

(83) Abou Youssef, *Al-Kharâj*, pp. 202-203, Le Caire, 1973.