مجلة جامعة الملك سعود ، م ١٨ ، العمارة والتخطيط (٢)، ص ص ٢٩٥-٣٣٢ الرياض (١٤٢٦هـ/٢٠٠٦)

الحرية والحق في العمران المعاصر
"دراسة مقارنة بين نموذجين"

عبير حسام الدين اللحام
أستاذ مساعد، كلية العمارة والتخطيط
جامعة الملك فيصل، الدمام
(قدم للنشر في١٤٢٤/٨/٢٦هـ ؛ وقبل في ١٤٢٥/٤/١٤هـ)

ملخص البحث . تعتبر الحرية والحق من أهم معايير تحقيق الديمقراطية في العمران. إذ يمكن تعريف الديمقراطية، من المنظور الرأسمالي، بأنها المساواة في الفرص والحقوق مع توفر الحرية للتمتع بذلك. فالديمقراطية بذلك تتضمن مفهومي الحرية والحق. لذا فإن هذا البحث يحاول تقصي مدى تحقيق البيئة العمرانية المعاصرة لمفهوم الديمقراطية وذلك بمقارنتها بالبيئة العمرانية الإسلامية بالتركيز على آليات اتخاذ القرار في كلٍ من البيئتين. ويخلص البحث إلى أن الديمقراطية (الحرية والتمتع بالحق) التي ينادي بها النظام المعاصر في البيئة العمرانية إنما هي مفهوم نظري مثالي لا يمكن تحقيقه في ظل آليات إنتاج البيئة العمرانية المعاصرة. أما البيئة العمرانية الإسلامية بآلياتها القائمة على منظومة الحقوق المنبثقة عن الشريعة الإسلامية فهي أقرب إلى مفهوم الديمقراطية، كما يعرّفها الغرب، من البيئة العمرانية المعاصرة. فقد استطاع الإسلام تحقيق العديد من وجوه الديمقراطية التي يسعى العالم المعاصر إلى تحقيقها في البيئة العمرانية.

المقدمة

في ظل القيود التي فرضتها الحداثة على عملية إنتاج البيئة العمرانية سواءً على مستوى آليات إنتاج العمران أو على المستخدم فقد ظهرت منذ نهاية الستينات من القرن الماضي

العديد من الدراسات التي تنادي برفع هذه القيود وإضفاء المزيد من الحرية على عملية إنتاج العمران المعاصر ومنح المستخدم المزيد من الحقوق. ولكن هل يمكن تحقيق الحرية في العمران المعاصر؟ للإجابة على ذلك لا بد أولاً من توضيح مفهوم هام مرتبط بكلا مفهومي الحرية والحق، ألا وهو مفهوم الديمقراطية في العمران. ولكن ما علاقة الديمقراطية بالبيئة العمرانية؟ وهل يمكن تحقيق الديمقراطية في العمران المعاصر؟ لتوضيح ذلك سنلقي الضوء في هذا البحث على آليات إنتاج البيئة العمرانية المعاصرة مقارنة بآليات إنتاج البيئة العمرانية الإسلامية من حيث مدى تحقيق كلٍ منهما للديمقراطية.

إن مفهوم الديمقراطية هو مفهوم شائك ومتغير. فبينما كانت الديمقراطية تحمل معنى سلبياً ما قبل الحداثة فإنها تحولت إلى مفهوم سامي منذ عصر الحداثة. فالديمقراطية هي وليدة مشروع التنوير والحداثة الغربية اللذان يدعوان إلى التقدم والعدالة والحرية والمساواة. كما أن الديمقراطية لا تعني فقط حكم الشعب لنفسه بنفسه (حسب المفهوم اليوناني الكلاسيكي) أو حق انتخاب الحاكم (حسب المفهوم الحديث) كما يعتبرها البعض، فهي ليست مقتصرة على المفهوم السياسي، بل يتسع مفهومها ليشمل النواحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعمرانية وغيرها. فمفهوم الديمقراطية، بغض النظر عن مجال تطبيقه كما يذكر أربلاستر (Arblaster) [١، ص ٩]، يتضمن في ثناياه معنى القوة للشعب (Popular Power). فالديمقراطية بذلك هي الوضع الذي تكون فيه القوة بيد الناس. ولكن هل المقصود هنا القوة للجماعة؟

إن مفهوم الديمقراطية مرتبط بقوة في العالم الغربي بمفهوم الليبرالية. فلا تكاد تذكر الديمقراطية في العالم الغربي إلا وتذكر معها الليبرالية. إذ ينطلق مفهوم الليبرالية من العلاقة بين الفرد والدولة. فالفرد في الليبرالية مقدم على الجماعة ويتبع ذلك من الناحية السياسية أن على الدولة حماية حقوق الأفراد ومصالحهم، خاصة حقوقهم في التملك وحرية

الاختيار لتحقيق العدالة والمساواة. إذن الليبرالية تطلق حريات الأفراد وتقيد الدولة. وبذلك فإن اقتران الديمقراطية بالليبرالية في العالم الغربي يدل على أن مفهوم القوة للناس يعني القوة بيد الأفراد لا الجماعة، وهذا هو بالتحديد حلم العالم الغربي. لذا فإن مصطلح الديمقراطية في هذا البحث إنما يقصد به الديمقراطية الليبرالية، ولكن نظراً لكون مصطلح الديمقراطية مألوفاً وأكثر وضوحاً وانتشاراً من مصطلح الليبرالية لذا فضلت استخدام مصطلح الديمقراطية على الديمقراطية الليبرالية.

ولكن كيف يمكن إطلاق وصف ديمقراطي على مجتمع دون آخر؟ أي ما هو مقياس الديمقراطية الليبرالية؟ إن الديمقراطية كما يصفها الجابري (١٩٩٤م) إنما تعني المساواة في الإمكانيات والإمكانات [٢]، أو بمعنى آخر المساواة في فرص التمكين، فهي تتضمن معنى الحرية مع القدرة على التمتع بها خاصة حرية الإختيار واتخاذ القرار. يمكن بذلك تعريف الديمقراطية من المنظور الرأسمالي بأنها تتضمن المساواة في الفرص والحقوق. لذلك فإن تحقيق الديمقراطية الليبرالية مرتبط بمقياس مهم وهو الحقوق. فالقوة المتضمنة في تعريف الديمقراطية يمكن النظر إليها على أنها حق. فما الديمقراطية إلا توزيع لحقوق الأفراد بشكل عادل (من المنظور الرأسمالي). فإذا ضمنت حقوق الأفراد سادت الديمقراطية الليبرالية، وإذا ضاعت الحقوق تبددت الديمقراطية الليبرالية. فالأنظمة الدكتاتورية مثلاً هي التي يكون فيها القرار للدولة ولا حق للأفراد سوى احترام وتنفيذ هذه القرارات. أما الأنظمة الديمقراطية والمنتشرة في العالم الغربي اليوم فإن الفرد فيها يتمتع بحقوق مقدمة على حق الجماعة تخوله حتى انتخاب رئيسه. بذلك فالديمقراطية تتضمن مفهومي الحرية والحق، فما هي إلا صياغة لمنظومة حقوق. ولكن ما هي منظومة الحقوق التي يمكن أن تحقق الديمقراطية المنشودة؟ وكيف يمكن تطبيق ذلك في العمران؟ للإجابة على ذلك سيتم مقارنة البيئة العمرانية المعاصرة بالبيئة العمرانية الإسلامية التقليدية كنمطين من أنماط إنتاج البيئة العمرانية.

نمطين في إنتاج البيئة العمرانية

إن لكل نظام مجتمعي سواء اشتراكي أو رأسمالي أو إسلامي آلياته الخاصة في إنتاج البيئة العمرانية والتي تعتبر انعكاساً لأيدولوجيات وآليات ذلك النظام. فآليات النظام الإشتراكي في البيئة العمرانية تختلف عن آليات النظام الرأسمالي واللذان يختلفان عن آليات النظام الإسلامي. لذلك فإن أي منتج عمراني إنما هو انعكاس لمنظومة الحقوق التي يتمتع بها الأفراد والجماعات والمؤسسات في ظل ذلك النظام والتي هي كذلك مقياس ديمقراطية في العمران. ولتوضيح منظومة الحقوق في كل من العمران الرأسمالي المعاصر والعمران الإسلامي سنتطرق أولاً إلى مثال من كلٍ من النظامين.

البيئة العمرانية المعاصرة (الرأسمالية)

تغيير وظيفة عقار: إذا أراد فريق (أ)[1] في النظام الرأسمالي (كما هو الحال في معظم الدول العربية اليوم) تغيير وظيفة منزله إلى وظيفة أخرى كفندق مثلاً، فإنه لا يملك القدرة على ذلك إلا إذا حصل على موافقة الجهات العليا. وأحياناً عليه أن يحصل على هذه الموافقة من مؤسسات متعددة كالجهات المسؤولة عن السياحة وعن التجارة ومن البلدية وغير ذلك، ولكل مؤسسة من هذه متطلباتها الخاصة التي عليه أن يحققها للحصول على الموافقة. فالموافقة أو الترخيص يعطى عادة إذا كان المقترح يتماشى مع أنظمة التخطيط وقوانين البناء والتي وضعت من قبل الجهات العليا المختصة بهدف تنظيم النمو العمراني (Development Control). ففي حالة الفريق (أ) لا بد أن تتماشى الوظيفة المقترحة مع مخطط استعمالات الأراضي في منطقته. كما أن الوظيفة الجديدة للعقار تتطلب شروطاً خاصة

---

(١) مصطلح "الفريق" (Party) كما استخدمه أكبر (١٩٩٢م)، هو عبارة عن فرد أو مجموعة أفراد أو مؤسسة في البيئة العمرانية [٣].

كتوفير مواقف سيارات وما شابه. فإذا حقق الفريق (أ) هذه المتطلبات حصل على الموافقة وإلا فإن طلبه سيرفض.

أي بالرغم من أن الفريق (أ) يتصرف ضمن دائرة ملكه الخاص إلا أنه لا بد وأن يخضع في التصرف بملكيته لأنظمة صادرة من جهات مركزية عليا تمثل الدولة. فالدولة هنا تتخذ القرار للفرد في طريقة استعماله لملكه الخاص. بذلك يمكن وصف عملية إنتاج البيئة العمرانية المعاصرة بمركزية اتخاذ القرار حيث تقوم الدولة برسم حدود حقوق الأفراد في ملكياتهم. فالفريق (أ) قد يمنع من تحقيق رغبته انطلاقاً من مفهوم الدولة للتنظيم وإدارة البيئة. بذلك فقد الفريق (أ) حقه في التمتع بحريته في اتخاذ القرار وفي استعمال ملكه الخاص والذي يعتبر، كما ذكرنا سابقاً، أحد معايير تحقيق الديمقراطية.

ارتفاع المبنى: يشكل قانون ارتفاع المباني جزءاً من سياسات تنظيم النمو العمراني، حيث يتم تحديد ارتفاع المبنى تبعاً لتصنيف المنطقة الواقع بها واستعمالاتها. ففي عمان في الأردن مثلاً، والتي تعمل بقانون وضعي منبثق عن القانون الفرنسي[٢]، يتم تصنيف المناطق السكنية إلى مناطق أ، ب، ج، د وهكذا. ولكل منطقة قوانين البناء الخاصة بها حيث لا يجوز البناء في منطقة (أ) مثلاً لأكثر من أربعة أدوار. وفي بعض الحالات تشكل الشوارع فاصلاً بين المناطق فنجد أن القانون يسمح بارتفاع أربعة أدوار على يمين الشارع بينما لا يسمح بأكثر من طابقين على يساره. وبذلك تتحدد حقوق الملكية تبعاً لأنظمة البناء التي تضعها السلطات العليا. أي أن الأنظمة هنا قيدت بعض الملاك وحرمتهم من بعض

---

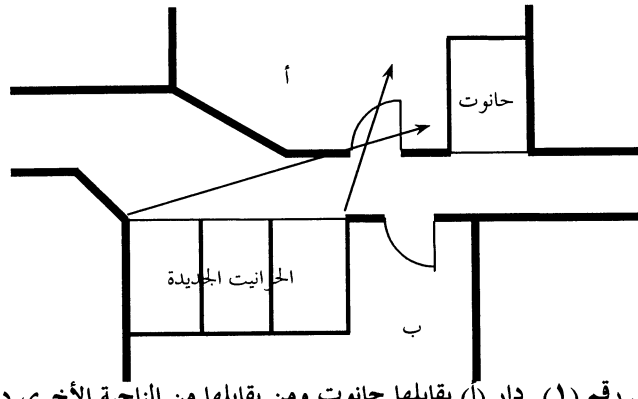
(٢) قد يجادل البعض هنا بأن الأردن لا تعتبر دولة ديمقراطية بالمعنى الصحيح للكلمة، إلا أن القانون الأردني يعتمد في أساسه على القانون الفرنسي المنطلق من قاعدة ديمقراطية، وكذلك الحال بالنسبة لنظام الأبنية المعمول به في الأردن، إذ يعود في جذوره إلى نظريات التخطيط المعمول بها في الغرب، والتي تنادي بالديمقراطية. وهذا هو حال جميع الدول العربية المعاصرة. انظر [٣، ص ١٢٨-١٣٠]. كذلك فإن هذا ينطبق على المجتمعات الغربية والتي لا يمكن وصفها بالديمقراطية المطلقة، كما يعرّفها الغرب.

حقوقهم في ملكهم الخاص. فلا تساوي إذن في الحقوق كما يدعي واضعو القانون وبالتالي لا حرية، إذن لا ديمقراطية. فما سمح به لشخص مُنع منه الآخر، وهذا يؤثر بالضرورة على قيمة العقارات مما يؤدي إلى ظلم بعض الملاك واستفادة الآخرين. إذن يمكن اعتبار تحديد حقوق الأفراد في ملكياتهم الخاصة أشبه بعملية مصادرة لبعض حقوق الملكية، فمصادرة الملكيات لا تقتصر فقط على نزع ملكية العقار كاملة ولكن تمتد لتشمل نزع بعض حقوق تلك الملكية.

إن الدولة في هذه الحالات تشكل فريقاً خارجياً بعيداً عن الموقع بمعنى أنها ليست ذات علاقة مباشرة بالفعل بل خارجة عنه، وبعيدة عن موقع الفعل وهو منزل الفريق (أ) في المثال الأول وبالرغم من ذلك فهي تتخذ القرار للفريق ذو العلاقة المباشرة. فهي إنما تعمل لحماية المصلحة العامة والتي تمثل في هذه الحالة مصلحة الجيران حول عقار الفريق (أ) تلافياً لوقوع ضرر محتمل عليهم. إلا أن مفهوم المصلحة العامة يتم تحديده من قبل الدولة ليصاغ بشكل قوانين مسبقة يتم إخضاع الجميع لها (من منطلق مبدأ المساواة) بغض النظر عن الاختلافات بين مصالح أفراد المجتمع أو رأي الفرق ذات العلاقة المباشرة بالفعل كجيران الفريق (أ). فتطبيق القانون على الجميع يهدف إلى المساواة بين الجميع في الحقوق. فالقوانين والأنظمة إنما تمثل صياغة لمنظومة حقوق ذات إطار ديمقراطي يقوم على مبدأ التساوي وتنطلق من مفهوم المصلحة العامة الذي ترتأيه الدولة. إلا أن مفهوم المصلحة العامة هو مفهوم افتراضي لمصلحة مجموع الأفراد يوضع من قبل الدولة حسب معاييرها التنظيمية حتى لو تعارض ذلك مع المصالح الفردية. وبذلك يمكن وصف العلاقة بين الفريق (أ) والدولة بأنها علاقة قوى رأسية أو علاقة هيمنة حيث يهيمن الفريق الأعلى صاحب القوة (الدولة) على الفريق الأدنى (الفاعل) من خلال خضوع الأخير لقوانين الأول.

البيئة العمرانية الإسلامية:

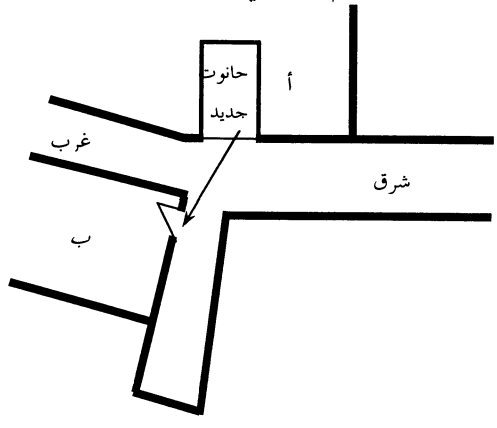
إلا أن الوضع في ظل الشريعة الإسلامية مختلف تماماً، فبالنسبة إلى حالة تغيير وظيفة عقار مثلاً: سُئل القاضي القروي في إحدى النوازل في شمال أفريقيا "عن رجل له دار (أ في الشكل رقم ١) عن يسارها حانوت وفي مقابلتها دار في الجهة الأخرى (ب)، فأراد ربها أن يفتح عن يمين باب داره ثلاثة حوانيت يقتطعها من بيت في داره، فزعم أن ذلك من حقه لكون الدارين المقابلين في شارع كبير مسلوك من أعظم شوارع البلد وأكثرها سككاً. فمنعه صاحب الدار المقابلة (أ) وقال: إنما تفتح أبواب الدور في الشوارع النافذة، وأما الحوانيت فمضرتها شديدة زائدة على مضرة الديار لمواظبة الجالسين فيها، وربما كان من يجلس عنده، فتعظم المضرة والتكشف". وبناءً على رأي خبير البناء المكلف من قبل القاضي بمعاينة الموقع وتقييم الضرر المحتمل وقوعه على الفريق (أ) نتيجة فعل الفريق (ب)، وُجد أن الحوانيت الثلاثة تكشف ما بداخل الدار المقابلة والباب، لذا فقد حُكم في هذه النازلة بمنع فتح الحوانيت [٤، ص ٢٧٤-٢٧٥].[٣]



لشكل رقم (١). دار (أ) يقابلها حانوت ومن يقابلها من الناحية الأخرى دار (ب).

(٣) تم الحُكم في هذه النازلة حسب المذهب المالكي.

وفي نازلة أخرى أحدث رجل "حانوتاً يفتح بابه للقبلة (الدار أ في الشكل رقم ٢) في شارع يمر به من مشرق إلى مغرب، وقبالة الحانوت زقاق غير نافذة يفصل بينهما الشارع، وفي الزقاق دار (الدار ب في الشكل رقم ٢) تفتح للشرق عن يمين الداخل إليها، فشكا صاحبها ضرر الحانوت فتداعيا إلى القاضي ابن عبد الرفيع". ولدى معاينة الموقع وتقييم الضرر تبين أن الجالس في الحانوت لا يرى من بداخل الدار (ب)، وإنما يرى من يكون بين أبواب الدار إذا برز خارجاً، فحكم القاضي ببقاء الحانوت [٤، ص ٢٧٧].



الشكل رقم (٢). شكل يبين حانوت ويقابله زقاق غير نافذ يفصل بينها شارع ويوجد في الزقاق دار تفتح للشرق.

نلاحظ من هاتين النازلتين أن المالك تصرف في ملكه الخاص دون إذن مسبق من جهات خارجية وإنما انطلاقاً من وعيه بحقوقه في البيئة العمرانية. ففي النازلة الأولى انطلق الفريق (ب) في قراره وكذلك الفريق (أ) في اعتراضه من إدراكهم لحقوقهم في البيئة العمرانية حيث وضّح كل من الفريقين حقه للآخر من خلال عملية الحوار التي جرت بينهما والتي تتم عادة إما قبل إحداث الفعل (كما في النازلة الأولى) أو بعده (كما في النازلة الثانية). فالفرد في الإسلام له حرية التصرف في ملكه الخاص طالما أن ذلك لا يؤثر على أملاك الآخرين سلباً كإلحاق ضرر بفريقٍ آخر، بناءً على قوله صلى الله علية وسلم "لا

ضرر ولا ضرار" ، كما سيأتي بيانه. فمنظومة الحقوق التي أتت بها الشريعة الإسلامية تعمل كآلية تنظيمية ذاتية في حل القضايا المتعلقة بالبيئة العمرانية بدلاً من القانون المسبق في البيئة المعاصرة والصادر عن جهة خارجية عليا، بحيث يتم تطبيق هذه المنظومة بشكل ذاتي من قبل السكان أنفسهم ودون وجود جهة تنفيذية خارجية مسؤولة عن ذلك، فالسكان في البيئة العمرانية الإسلامية هم المسؤولون عن تنفيذ وحماية حقوقهم في البيئة العمرانية مما يكون لديهم معرفة عمرانية ووعي بيئي عالي، كما هو واضح من حوار الفريقين في النازلة الأولى ومعرفتهم بحقوقهم. ولما لم يتوصل الفريقان في كلا النازلتين إلى حلٍ مرضٍ تداعيا إلى القاضي، فالفرق المعنية (أحدها أو جميعها) هي التي تختار تدخل القاضي ولا يكون التدخل إجبارياً كما في تدخل الدولة في البيئة العمرانية المعاصرة. أما القاضي فقد قام بدوره بالنظر في القضية بإرسال خبير بناء لمعاينة الموقع وتقييم الضرر المحتمل وقوعه على الفريق (أ) في النازلة الأولى والواقع على الفريق (ب) في النازلة الثانية، ومن ثم إصدار حكمه تبعاً لظروف الحالة الخاصة. فبالرغم من تشابه النازلتين أعلاه (فتح حانوت جديد قبالة باب دار أخرى) إلا أن الحل أو الحُكم اختلف. فلا يوجد في الإسلام قانون عام أو حل مادي مركزي مسبق يطبق على جميع الحالات المتشابهة، بل يتم تقييم كل حالة تبعاً لظروفها الخاصة من حيث الموقع والفرق المعنية وشدة الضرر الناتج وغيرها.

بذلك فإن مسؤولية إنتاج البيئة العمرانية في الإسلام تقع على عاتق الفرق الساكنة كلٍ في موقعه بدلاً من الدولة البعيدة كما هو الحال في الوضع المعاصر. فالفرق الساكنة في البيئة العمرانية الإسلامية تتمتع بحرية اتخاذ القرار ودون تدخل خارجي. بذلك يمكن القول بأن البيئة العمرانية الإسلامية هي بيئة لامركزية من حيث عملية اتخاذ القرار، إن جاز لنا استخدام مصطلح "اللامركزية" بالرغم من اختلاف مضمونه عن الدارج في الوضع المعاصر.

للتلخيص فإن آلية اتخاذ القرار في البيئة العمرانية المعاصرة هي آلية **مركزية** قوامها منظومة حقوق وضعية ذات علاقات رأسية تهيمن فيها الدولة من خلال ما تصدره من أنظمة وقوانين على الأفراد والجماعات والمؤسسات في المجتمع. أما آلية اتخاذ القرار في البيئة العمرانية الإسلامية فهي آلية لامركزية يكون للفرد فيها دور مسؤول في إنتاج البيئة العمرانية دون تدخل خارجي وتبعاً لمنظومة حقوق ذاتية التطبيق منبثقة عن الشريعة الإسلامية. فإذا كان مفهوم الديمقراطية يعني القوة للجماعة، وإذا كان مقياسها مرتبط بالمساواة في الفرص والحقوق، فإن البيئة العمرانية الديمقراطية هي بذلك تلك البيئة التي يتمتع فيها السكان بحقوقهم من حيث حرية الاختيار واتخاذ القرار، فتكون آلية اتخاذ القرار للسكان بأيدي السكان أنفسهم. بذلك أيهما أكثر ديمقراطية: النظام المركزي المعاصر أم النظام اللامركزي الإسلامي في العمران؟[٤]

لتوضيح ذلك سيتم إلقاء الضوء على آليات اتخاذ القرار في النظام الرأسمالي المعاصر بشكل عام بالمقارنة مع النظام الإسلامي تمهيداً لدراسة آليات إنتاج البيئة العمرانية في كلٍ من النظامين.

النظام الرأسمالي المعاصر: القوة والتسلط في المفهوم الحديث

يعتبر النظام الرأسمالي الحديث، كما يراه العديد من الباحثين (أمثال ماركس وهابرماس وفوكو)، نظاماً يرتكز في قوامه على مفهوم القوة والتسلط. لذا فقد حظي مفهوم القوة في النظام الرأسمالي باهتمام واسع في شتى المجالات وخاصة في مجال العلوم الإنسانية كما في دراسات ماركس وإنجلز ودوركهايم وفيبر وبارسونز ورايت ميلز ودال

---

(٤) إن البحث لا يحاول هنا إقحام مفهوم الديمقراطية على الإسلام، إذ لا يوجد في الإسلام ما يُعرف بالديمقراطية كما رسمها الغرب، ولكنها وسيلة لتقصي مدى تحقيق البيئة العمرانية المعاصرة لمفهوم الديمقراطية بالمقارنة مع البيئة العمرانية الإسلامية.

وجيدنز. وقد تعاظم هذا الاهتمام منذ الستينات من القرن العشرين مع ظهور دراسات ما بعد البنيوية Post-structuralism كدراسات فوكو (Foucault).

يعتبر مفهوم القوة مفهوماً معقداً وشائكاً اختلف فيه العديد من الباحثين. إلا أنه بالإمكان استقراء توجهين أساسيين في دراسة القوة. التوجه الأول يعتبر القوة مركزية (Central Power)، أي أن القوة تتركز بيد فريق واحد حيث تكون عملية اتخاذ القرار حكراً على طرف دون الآخر كما في حالة الدولة الحديثة، ومن رواد هذا التوجه المدرسة الماركسية والفيبيرية [٥، ص ١١]. أما التوجه الآخر فينظر إلى القوة باعتبارها لامركزية (Diffused Power)، إذ تتوزع القوة حسب رأي هذا التوجه بين فرق عديدة من أعضاء المجتمع والمؤسسات وليست متركزة بيد فريق واحد كما في التوجه الأول. وتتصف العلاقات بين الأطراف المعنية حسب هذا التوجه بالاتفاق والتوازن وبتقسيم العمل والمسؤوليات بين الفرق، حيث تعمل الأنظمة والقوانين في هذه الحالة على الإبقاء على هذا التوازن [٦، ص ١٢٣]. إلا أن هذا النوع من القوة اللامركزية لا يؤدي بالضرورة إلى لامركزية عملية اتخاذ القرار، فالفريق الواحد ضمن هذا النظام إنما يخضع للأنظمة والقوانين الموضوعة من قبل فريق مركزي آخر (الدولة في النظام الرأسمالي)، كما أن للفريق حدود (scope) ضيقة لممارسة قوته. لذا فإن الفرق المختلفة في المجتمع تخضع في النهاية لنظام مركزي عام. ومن رواد هذا التوجه المدرسة البارسونزية (Parsonian School) والتعددية (Pluralism). وقد انتقد هذا التوجه بشدة من قبل العديد من الباحثين كتوجه نظري قاصر عن تفسير واقع المجتمع الرأسمالي، لذلك لم يحظ باهتمام كبير في مجال العلوم الإنسانية وبقي التركيز الأكبر منصباً على توجه القوة المركزية.

وبالرغم من الاختلاف بين المدارس التي تؤيد التوجه الأول (الماركسية والفيبيرية)، إلا أن معظم الباحثين يتفقون على أن القوة هي قدرة الفريق (أ) على جعل الفريق (ب)

يفعل ما يريده (أ). أو بمعنى آخر يمكن القول أن الفريق (أ) له قوة على الفريق (ب) إذا استطاع الفريق (أ) التأثير على اختيارات وأفعال الفريق (ب) فيستطيع الفريق (أ) تغييرها حسب رغبته بالرغم من معارضة الفريق (ب) لذلك [٧، ص ٣٩٦]، سواءً كان الفريقان (أ) و (ب) أفراداً، حسب فيبر، أو كانوا جماعات ذات مكانة إجتماعية معينة، حسب توجه الذواتية (Elitists)، أو كانوا طبقة اجتماعية (كالبرجوازية أو العمال مثلاً)، تبعاً للتوجه الماركسي.

إن القوة بهذا المفهوم تتضمن طبيعة تشاحنية نتيجة اختلاف وتضاد المصالح بين الفريق الخاضع والقوي. وبذلك يمكن النظر إلى المجتمع الرأسمالي الحديث على أنه مكون من جماعات مختلفة تعيش في حالة صراع مستمر تبعاً لاختلاف المصالح بينها. فالقوة هي الوسيلة التي يستطيع من خلالها الفريق المسيطر الحفاظ على سيطرته وسيادته وإخضاع الطرف الآخر له. لذا فقد أُطلق على هذا التوجه للقوة "توجه التشاحن" أو (Conflict School). وبذلك فإن المفهوم الحديث للقوة يتضمن في ثناياه معنى الهيمنة والسيطرة وبالتالي الإخضاع (Domination). فالهيمنة، كما يعرفها فوكو، هي العلاقات ذات التوزيع غير المتساو للقوة بحيث يتمتع الفريق الخاضع فيها بمساحة ضيقة جداً من الحرية من جراء خضوعه للفريق المهيمن [٨، ص ١٠٢].

إن القوة في المفهوم الحديث، كما يراها البعض، هي القدرة على تحريك المصادر للوصول إلى النتائج. أما هذه المصادر فهي متعددة ومتغيرة، فقد تكون اقتصادية أو سياسية أو عسكرية أو ثقافية. فمنها، حسب ما يذكر دال (Dahl)، الخبرة والمعرفة والسلطة الشرعية والمنصب والمكانة الاجتماعية وغيرها [٩، ص ٣٥]. فالمنصب والسلطة الشرعية يعتبران من أهم مصادر القوة لمتخذي القرار في السلطات العليا لتنفيذ قراراتهم في البيئة العمرانية المعاصرة. إذ يستخدمون القوة الناجمة عن هذه المصادر لفرض آرائهم وقرارتهم

على الغير. ففي إحدى الحالات مثلاً، تمكن رئيس غرفة الصناعة والتجارة في مدينة ألبورغ (Aalborg) في الدنمارك من إعادة صياغة خطة حركة السير وسط مدينة ألبورغ في مشروع إعادة تخطيط وسط المدينة تبعاً لمصالحه الخاصة. فرئيس الغرفة يملك محل تجاري كبير ذو عائد ربحي عالي نظراً لقرب موقعه من محطة الباصات القديمة [١٠، ص ١٥٧]. فالمنصب والسلطة الشرعية الممنوحة لرئيس الغرفة في هذه الحالة اعتبرا مصدر قوة تم استخدامه لتحقيق أهداف الفريق صاحب القوة. أي أن بِنَي القوى في المشروع تغلبت على ما يعرف بعقلانية وحيادية عملية التخطيط.

بذلك فإن اللاتساوي في علاقات القوة، كما يراه رونغ (Wrong)، إنما يعود لافتقار الفريق الخاضع للسيطرة على مصادر القوة التي يملكها الفريق القوي [٥، ص ١٢٥]. فعدم التساوي في الخبرات والمعرفة بين المخطط كمهني وبين العامة يمنح المخطط قوة على العامة وبالتالي يمارس نوعاً من الهيمنة كمتخذ قرار في البيئة العمرانية المعاصرة.(٥)

وإذا كانت القوة كما يعرفها هوبز (Hobbes) هي وسيلة الإنسان الحاضر للحصول على غرض مستقبلي [٨، ص ١٤]، أو هي القدرة على تحقيق الرغبات والأهداف، كما يعرفها فيبر [١١، ص ٤٩]، أو هي التمكن من إنتاج الأمور المقصودة، كما يعرفها رَسل (Russel، في عام ١٩٣٨) [٥، ص ٢١٩]، فإن الجميع سيسعى جاهداً للحصول على هذه القوة لتحقيق غاياتهم، فالكل بذلك يعيش حالة صراع دائم للحصول على القوة. وللحصول على المزيد من القوة فلا بد من السعي للحصول على المزيد من المصادر كماً ونوعاً. وهذا بالتالي يبرر ظهور التشاحن كأحد ميزات العملية الاجتماعية في النظام الرأسمالي، كما يصفه "توجه التشاحن" المذكور أعلاه.

---

(٥) بالرغم من أن الفرد في النظام الرأسمالي يتمتع بحرية وحقوق تخوله انتخاب رئيسه والإعتراض على بعض القرارات، إلا أن هذه الحرية، كما يوضح هذا البحث، إنما هي حرية ظاهرية مقيدة إذ تخضع في إطارها العام لبنى القوى في المجتمع. فمن يملك القوة الأكبر يكون له تأثير أكبر على عملية اتخاذ القرارات والأنظمة، كما هو معلوم.

الحق والقوة في الإسلام

أما في الإسلام فاللقوة مفهوم مغاير تماماً لمفهومها الحديث. فالقوة في الإسلام ليست حكراً على طبقة اجتماعية معينة (كما في الماركسية)، أو على فريق معين (كالأفراد في التوجه الفيبيري، أو طبقة الذوات في توجه الذواتية)، بل هي متضمنة في جميع العلاقات بين أفراد المجتمع المسلم سواءً كانوا أفراد أم جماعات أم مؤسسات أم دولة. وبالرغم من اقتراب هذا التعريف من مفهوم القوة اللامركزية الحديثة (Diffused Power) إلا أنه اقتراب ظاهري فقط، فأسس القوة في الإسلام مختلفة جذرياً عن تلك في المفهوم الحديث. أما جذور هذا الاختلاف فتكمن في مصادر القوة أولاً، وفي طبيعتها، ثانياً. فالقوة في الإسلام هي القدرة على التصرف بغية الوصول لهدف ما، ولكن ضمن إطار منظومة حقوق منبثقة عن الشريعة الإسلامية. فعندما نقول أن شخصاً ما يتمتع بقوة تؤهله أداء فعلٍ ما في موقعٍ ما في البيئة العمرانية فهذا يعني في الإسلام أنه لديه الحق الذي يخوله أداء ذلك الفعل في ذلك الموقع بعينه. فالحقوق في الإسلام إنما تتوزع بين الأفراد والجماعات والمؤسسات والدولة حسب منظومة أو خريطة من الحقوق تتحدد فيها حقوق كل فريق بشكل واضح. فالدولة في الإسلام تُعتبر فريقاً كالفرد والجماعة، تُمنح الحقوق من قبل الشريعة ولا تَمنحها. فهي لا تملك بذلك السلطة لمنح أو سلب الأفراد حقوقهم التي منحتهم إياها الشريعة الإسلامية. أما الفرد فيعتبر فريقاً، كالجماعة وكالدولة، له حقوقه المنبثقة عن الشريعة فلا يخضع بذلك لقوة الدولة بغير حق.

بالرغم من ذلك لا يمكننا اعتبار الحق في الإسلام، كما يذكر العبادي، سلطة بمعنى مكنة وقدرة، إنما المكنة والقدرة هي ثمرة الحق وأثره [١٢، جـ١، ص ١٠٦]. فالحق في الإسلام هو الذي يمنح صاحبه القوة والمكنة لإتخاذ القرار في البيئة العمرانية. أي أن الحق هو مصدر القوة في الإسلام وليس العكس كما هو الحال في البيئة العمرانية المعاصرة. أما ما

يعتبر مصادر قوة في المفهوم الحديث كالمنصب والمعرفة والأملاك فلا تشكل مصادر قوة في الإسلام، ولكن ما يتعلق بها من حقوق يمنح صاحبها قوة في بعض الحالات. فامتلاك قطعة أرض مثلاً لا يعتبر مصدر قوة بحد ذاته، ولكن الحقوق المرتبطة بالملكية تمنح صاحبها بعض الحقوق عند ممارستها. فلو حدثت الحالة التي ذكرناها أعلاه من مدينة ألبورغ في البيئة العمرانية الإسلامية فإن رئيس غرفة الصناعة والتجارة لن يستطيع استخدام منصبه كمصدر قوة لتغيير خطة السير حسب مصلحته، فمصدر القوة الوحيد في الإسلام هو منظومة الحقوق المنبثقة عن الشريعة، لذا فإن حقوق الأفراد المعنيين في الموقع هي التي ستشكل البيئة العمرانية وليس بنى القوى في المشروع، بعكس الوضع في النظام الرأسمالي المعاصر. فالسياسة في الوضع المعاصر، كما يذكر هيوم (Hume)، هي قوة وليست حقوق [٧، ص ٣٩٦].

أما عن الاختلاف بين طبيعة القوة في مفهومها الحديث وفي الإسلام فهو يعكس آلية عمل كلٍ منهما. إذ تتمتع الحقوق في الإسلام، كمصدر وحيد للقوة، بصفة الشفافية، فهي مقررة وثابتة ومعروفة للجميع. أما القوة في المفهوم الحديث فمتغيرة وغير محددة لذا فهي غير معلومة للغير. فقوة أي فريق قد تزداد أو تنقص تبعاً لمصادر القوة بيد ذلك الفريق. وبذلك فإن القوة في مفهومها الحديث تتصف باللاشفافية. لذلك فإن الحقوق في الإسلام تشكل آلية لتنظيم العلاقات بين الفرق الفاعلة في البيئة العمرانية. فطالما أن الجميع ملمين بحقوقهم وحقوق الآخرين بناءً على منظومة الحقوق الواضحة فإن أي فريق يمكنه توقّع علاقات الحقوق الممكن وجودها في أي نازلة بيئية، وعليه يمكنه توقع نتائج فعله قبل صدوره. ففي إحدى النوازل كان يتم تصريف مياه مطر منزل في الطابق العلوي (فريق أ) من خلال سطح المنزل السفلي (فريق ب) ليصل بعد ذلك إلى خزان يملكه الفريق (ب). فأراد الفريق (أ) تغيير مجرى مياهه غير أن الفريق (ب) اعترض

بحجة أن من حقه أن تتجمع المياه في خزانه. إلا أن الفريق (أ) ادعى أن هذه المياه من حقه هو لذا فله حرية التصرف في مكان تصريفها [٤ ، ص ٤٢٤]. نلاحظ في هذه النازلة أن كلا الفريقين انطلق في تصرفه وفي ادعاءه من وعيه بحقوقه.[٦] كذلك فقد وجدت الكثير من النوازل الافتراضية في كتب الفقه وفي كتب أحكام البنيان والتي يتم فيها التوصل إلى أحكام بناءً على تصور افتراضي لخلاف ناجم عن اختلاف في تفسير الحقوق بين الفرق المعنية. فالحقوق بذلك إنما تعمل كآلية تنظيمية ذاتية التطبيق في البيئة العمرانية الإسلامية ، فتعالج النوازل كلٍ في موقعها من قبل الفرق المعنية ودون أي تدخل إجباري من جهات خارجية كالدولة مثلاً.

وهكذا فإن الغريزة الإنسانية للسعي وراء القوة تضمحل في الإسلام إلى حدها الأدنى ، فالحقوق ثابتة ومقررة ومعروفة للجميع ، فلا يستطيع أي فريق ممارسة ما يتعدى حقوقه. إذن لا تشاحن ولا صراع من أجل القوة في الإسلام ولا هيمنة من فريق على آخر للحصول على المزيد من القوة كما هو الحال في النظام الرأسمالي. كذلك فقد وجد في الإسلام عدد من الآليات المنبثقة عن منظومة الحقوق والتي تحد من الهيمنة والسيطرة في البيئة العمرانية ، كحقوق الارتفاق (كما سيرد لاحقاً).

وللتلخيص ، فإن منظومة الحقوق (كمقياس للديمقراطية) في كلٍ من النظام الرأسمالي والإسلام تتحدد تبعاً لأيدولوجية وآليات ذلك النظام. فبينما يؤكد القانون في النظام الرأسمالي ، والذي يدّعي أنه ينطلق من أسس المساواة في الحقوق ، على مفهوم القوة والتسلط ، فإن منظومة الحقوق في الإسلام تؤكد على مفهوم الحق كأساس للعلاقات في المجتمع الإسلامي ، كما سيتم توضيحه تالياً بالتركيز على آليات اتخاذ القرار في كلٍ من البيئة العمرانية المعاصرة (الرأسمالية) والإسلامية.

---

[٦] انظر كذلك النازلة الأولى المذكورة أعلاه تحت عنوان البيئة العمرانية الإسلامية.

آلية اتخاذ القرار في البيئة العمرانية المعاصرة: مركزية الدولة الحديثة

تتركز آلية اتخاذ القرار في البيئة العمرانية المعاصرة حول الدولة فهي المحرك الاساس في عملية إنتاج البيئة العمرانية. فقد برز مفهوم "الدولة" كآلية تنظيمية في المجتمع والبيئة العمرانية كمفهوم ملازم لمفهوم الديمقراطية منذ عصر الحداثة. إذ لا يمكن تنفيذ مشروع الحداثة التصحيحي وتحقيق الديمقراطية دون وجود جهة مسؤولة عن ذلك.

لقد قامت الدولة الحديثة على مبادئ السيادة والشرعية والتمثيل. فالدولة تمثل الشعب وتملك السلطة العليا التشريعية التي تعمل من خلالها على حماية مصالح الشعب وتسيير شؤونه. وبذلك فقد اكتسبت الدولة من خلال شرعيتها وسيادتها حق التدخل في كافة شؤون المجتمع تحت شعار التنظيم، فالدولة تدير وتشكل حياة أفرادها. إلا أن المفهوم الأساسي للدولة الحديثة كجهاز تنظيمي إنما هو مفهوم مثالي لا يمكن تحقيقه. فمفهوم الدولة يتضمن وجود حاكم ومحكوم. وتتفق معظم التوجهات من ماركسية وفيبيرية وليبرالية جديدة (Neo-Liberals) وذواتية (Elitist) على أن الدولة الحديثة تهيمن وتسيطر على المجتمع (المحكوم)، فالماركسيون ينظرون إلى الدولة الحديثة على أنها أداة بيد الطبقة الرأسمالية، فهي أداة لإيجاد هيمنة طبقية شرعية. أما الفيبيريون فينظرون إلى الدولة على أنها تمتلك أدوات الهيمنة الشرعية، فأحد أهم نشاطاتها هو إضفاء صفة الشرعية على بنى الهيمنة في المجتمع [١٣، ص ٤٥، ٥٧]. أما النيوليبراليون (Neo-Liberals) فيرون أن الدولة توسعت ونمت إلى حد أصبحت معه تمتلك قوة كبيرة تفرض من خلالها نفسها على المجتمع [١٤، ص ٨٠]. بينما ينظر الذواتيون (Elitist) إلى الدولة الحديثة على أنها دولة الطبقة الخاصة حيث تتركز سلطة اتخاذ القرار بيد الأقلية [١٣، ص ٥٢]. بذلك فإن جميع هذه الاتجاهات تتفق على أن مفهوم الدولة الحديثة يرتكز على مفهوم القوة والسلطة. فالدولة تستخدم قوتها للهيمنة على المحكومين. فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم هي علاقة رأسية

أساسها القوة. فالمحكوم يخضع للحاكم صاحب القوة. إنها كما يصفها فوكو ممارسة عقلانية للقوة والسلطة على الآخرين، وهدفها تنظيم أفعال الأفراد من خلال عقلنتهم تحت مسمى "المصلحة العامة". فمن أهداف الدولة الحديثة المعلنة إضفاء صفة العقلانية على المجتمع وتحويله إلى مجتمع عقلاني منظم.[٧] إلا أن العقلانية التي عملت الدولة على تحقيقها إنما انطلقت من أسس تخدم أهداف الدولة غير المعلنة لتعزيز قوتها وسلطتها على المحكومين وضمان خضوعهم لها. فقد حرصت الدولة على تحديد المصلحة العامة للسكان والعمل على تحقيقها وحمايتها بهدف تنظيم المجتمع. إلا أن مفهوم المصلحة العامة كمفهوم عقلاني تحول إلى مفهوم يُحدَّد من قبل الدولة ليخدم أغراضها الخاصة. أي أن الدولة اتخذت من مفهوم المصلحة العامة وسيلة لتعزيز قوتها وضمان سيطرتها على السكان. فتحولت بذلك العقلانية من مفهوم حيادي إلى غطاء يخدم أغراض الدولة ويكسبها الشرعية اللازمة.[٨]

ولحماية سيادتها وسلطتها العليا ولضمان إخضاع الشعب لها عملت الدولة على زيادة مركزيتها وقوتها التحتية (Infrastructural Power) من خلال مصادرة العملية التشريعية لصالحها ليصبح القانون بذلك أداة سيطرة بيد الدولة. كذلك فقد عملت الدولة الحديثة على توسيع دوائر سيطرتها في البيئة العمرانية لتصبح بذلك دولة التدخل (Interventionist State). فقد عملت الدولة منذ عام ١٨٧٠م على تحويل الشوارع والسكك الحديدية إلى ملكيات عامة، كما امتلكت البنية التحتية ووسعت من برنامجها للرفاهية فأصبحت دولة الرفاهية. والغريب أنه لم يكن ينظر إلى هذا الدور للدولة على أنه تدخل بل تنظيم وتنسيق بما في

---

(٧) يعتبر هذا الهدف من أهم أهداف مشروع الحداثة. فقد آمنت الحداثة بالعقلانية والعلم والتقدم، وسعت إلى تحويل المجتمع إلى مجتمع عقلاني يسهل ضبطه وتنظيمه.

(٨) يتطرق فلايفبرج (Flyvbjerg) في كتابه (*Rationality and Power*) إلى مثال عمراني من العالم الغربي (من الدنمارك) يثبت تحول العقلانية (Rationality) إلى مفهوم لاحيادي في الواقع العملي (Realrationalitat) يخدم مصالح الدولة وبنى القوى في المجتمع [١٠، ص ٢-٨].

ذلك رأي الليبراليين أمثال آدم سميث الذين أيدوا وجود الدولة التي توفر الخدمات العامة والتي لا يمكن للأفراد أوالقطاع الخاص توفيرها مثل الأمن الداخلي والتعليم وشبكات الطرق (أو ما يسمى بالوفورات (Externalities)). وسعياً وراء المزيد من القوة والسيطرة عملت الدولة على جعل هذا التدخل أمراً طبيعياً يقبله المجتمع بطواعية. وبذلك أصبح مفهوم الدولة الحديثة مفهوماً غير قابل للنقاش، والخضوع لقوة ومعايير وأنظمة الدولة أمراً ضرورياً يعتبر الخروج عنه مخالفة. بذلك أصبحت الدولة مركزية ومسؤولة عن جوانب عديدة من حياة المجتمع كالتعليم والصحة وتوفير البنية التحتية وتخطيط المدن وتنظيم العمران. فتم بذلك تسييس معظم جوانب حياة الأفراد في المجتمع وأصبحت الدولة هي المرجعية في صياغة وتحديد حقوقهم وواجباتهم لتحقيق الديمقراطية المنشودة ومن ذلك حقوقهم ودورهم في البيئة العمرانية. ولكن هل حققت هذه المركزية الديمقراطية في العمران؟

آليات إنتاج البيئة العمرانية الإسلامية

في حين ترتكز آليات إنتاج البيئة العمرانية المعاصرة على مفهوم القوة والسُلطة فإن عملية إنتاج البيئة العمرانية في الإسلام تخضع لمجموعة من الآليات التنظيمية المنبثقة عن منظومة الحقوق المستقاة من الشريعة الإسلامية والتي تعمل على تقليص (أو إلغاء) فرص وجود الهيمنة والتسلط بين الفرق الساكنة. فكل فريق في البيئة العمرانية الإسلامية سواءً كان فرداً أم جماعة أم مؤسسة إنما يتمتع بحقوق تختلف عن حقوق الفريق الآخر تبعاً لموقعه من البيئة. كما يتمتع كل عقار أو مكان في البيئة العمرانية الإسلامية بمجموعة من الحقوق مختلفة عن العقارات والأماكن الأخرى تبعاً لظروف موقعه وظروف النازلة البيئية. لذا فإن كل نازلة في البيئة العمرانية الإسلامية تعالج بشكل منفرد ولامركزي تبعاً لخارطة الحقوق[٩]

---

[٩] لاحظ أننا استخدمنا مصطلح خارطة الحقوق لوصف مجموعة الحقوق المتواجدة في النازلة البيئية في الإسلام، بينما استخدمنا مصطلح بِنى القوى لوصف مجموعة القوى المتواجدة في أي حالة بيئية في النظام الرأسمالي المعاصر.

في تلك النازلة بعينها. بذلك يمكن القول بأن منظومة الحقوق في البيئة العمرانية الإسلامية إنما تعمل كآلية تنظيمية موقعية لامركزية، بعكس ما هو سائد في البيئة العمرانية المعاصرة حيث تُعامَل المواقع المختلفة في المنطقة الواحدة بشكلٍ متساوٍ من خلال القانون المسبق والمسقط من أعلى. فالأنظمة والقوانين المتعلقة بالبيئة العمرانية المعاصرة تقلص التنوع الموجود في البيئة العمرانية إلى نماذج محدودة حيث تتمتع العقارات ضمن كل نموذج (منطقة تصنيف) بنفس الحقوق وتخضع لنفس القوانين. كما تصنف هذه الأنظمة والقوانين الأفراد والجماعات في البيئة العمرانية إلى فئات محدودة بهدف تحديد ما يعرف بالمصلحة أو المنفعة العامة لهذه الفئات. بذلك فإن آليات إنتاج البيئة العمرانية المعاصرة تعزز مفهوم الهيمنة والتسلط في النظام الرأسمالي وتزيد من فرص حدوثها.

أما عن آليات إنتاج البيئة العمرانية الإسلامية فقد تعددت الدراسات التي تطرقت إليها، ومن أهمها دراسة أكبر (١٩٩٢م) [٣] والهذلول (١٩٩٤م) [١٥]. ولتوضيح هذه الآليات لا بد من التطرق لها باختصار وذلك بتقسيمها كالتالي:

١- آليات لإبتداء الملكية
٢- آليات السيطرة على التنمية العمرانية
٣- آليات لإلغاء الهيمنة بين الفرق

أولاً: آليات لابتداء الملكية

لقد اعترف الإسلام بالملكية الخاصة بل شجع عليها لارتباطها بتمكين وعزة الأمة. لذا فقد وجدت العديد من الآليات لابتداء الملكية والعمل والاستثمار والتي من شأنها فتح فرص التمكين أمام الجميع دون استثناء. ومن أهم هذه الآليات الإحياء والإقطاع. فحسب جمهور الفقهاء، تعتبر الأراضي غير العامرة وغير المملوكة لأحد سواء ملكية خاصة أو تابعة لبيت مال المسلمين أراضي موات للجميع حق إحياءها. أما الحنفية فقد اشترطوا وجود

الأرض الموات خارج البلد، سواء قربت منه أم بعدت [١٢، جـ١، ص ٣٠٧].[١٠] فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "من أحيا أرضاً فهي له، وليس لعرق ظالم حق"، وفي حديث آخر في صحيح البخاري "من أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق".[١١] وقد أجمع جمهور الفقهاء باستثناء أبو حنيفة وبعض فقهاء المذهب الحنفي على أن الإحياء لا يحتاج إلى إذن الإمام، وأن على الإمام إقرار الأرض لمحييها (إن أوفى بشروط الإحياء). أي أن للفرد حرية اختيار الأرض التي يريد إحياءها طالما أن ذلك لا يتعارض مع حقوق الآخرين، فالإحياء آلية لامركزية متاحة للجميع. فقد فتح الإسلام من خلال هذه الآلية الباب أمام جميع أفراد المجتمع للتمكين من خلال امتلاك أرض والعمل بها لإعمارها. ومن خلال هاتين الآليتين يتم تحويل الأراضي غير المستغلة ذات الملكية العامة (ملك عموم المسلمين) إلى موارد تمكين مستغلة ذات ملكية خاصة، فيتم بذلك تحريك تلك الملكية كمصدر قوة بسبب الحقوق المرتبطة بها من يد الجماعة والتي قد لا تهتم بالأرض لكونها أرض موات لا يستفاد منها إلى يد فريق فرد، فيكتسب بذلك الفرد حقوقاً تمكّنه في المجتمع. وقد يسّر الإسلام عملية التمكين هذه من خلال عدم اشتراط إذن الإمام للإحياء، وكذلك من خلال سهولة عملية الإحياء ذاتها والتي تتمثل في احتجار الأرض المراد إحياءها بتعليم حدودها. وتتبع عملية الإحياء عرف البلد سواءً بالزراعة أو بالبناء للسكنى.[١٢]

---

(١٠) عرف الحنفية الأرض الموات بأنها ما ليست بملك أحد، ولا هي من مرافق البلد، وكانت خارجة عن البلد، سواء قربت منه أم بعدت. أما أبو يوسف فالموات عنده: ما لا ينتفع به من الأرض لانقطاع الماء عنه أو غلبته عليه، أو لكونه منقطعاً عن العمران، وما أشبه ذلك. وعرف المالكية الموات بأنه الأرض التي لا مالك لها ولا ينتفع بها. أما الشافعية فقد عرفوا الموات بأنه ما لم يكن عامراً ولا حريماً لعامر، قرب من العامر أو بعد. وعرف الحنبلية الأرض الموات بأنها كل أرض بائرة لم يعلم أنها ملكت أو ملكها من لا عصمة له [١٢، جـ١، ص ٣٠٧].

(١١) الحديث الأول من الموطأ [١٦، ص ٥٢٨]، والحديث الثاني من صحيح البخاري [١٧].

(١٢) لمزيد من التفصيل حول آلية الإحياء وشروطه، انظر [٣، ص ٥٥].

أما الإقطاع فهو إقطاع الإمام (الحاكم) المستَقطِع (أي الشخص الذي سيأخذ الأرض) قدر ما يتهيأ له عمارته [١٨ ، ص ١١٩]. وللحاكم أن يُقطِع من الأراضي الموات أو مما تملكه الدولة من الأراضي التابعة لبيت مال المسلمين. أي أن الإقطاع هو إحياءٌ لأرضٍ مُقطَعةٍ من الإمام.

إلا أن عمليتي الإحياء والإقطاع في البيئة العمرانية الإسلامية لم تتركا من دون تنظيم. فقد وجدت بعض الشروط التنظيمية التي تمنع من سوء استغلال هذه الآلية وتحمي حقوق الآخرين ، فهي تلغي الطمع واحتجاز الأرض عن الغير، كما تحث الفريق المحيي على العمل. فمن شروط الإحياء أن لا تزيد مدة احتجار الأرض عن ثلاث سنوات (أو حسب العرف). فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "عادي الأرض لله وللرسول ثم لكم من بعد ، من أحيا أرضاً ميتة فهي له ، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين" ، وقال الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) "من أحيا أرضاً ميتة فهي له ، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين".[١٣] فالأرض المحتجرة لا تعتبر مملوكة لمحتجرها ، ولا يجوز له بيعها ، إذا لم تحيى. وإذا لم تحيى عادت إلى أصلها قبل الإحياء سواء كانت أرض موات أو أرض مقطعة من بيت مال المسلمين.

إن هذه الشروط التنظيمية تؤدي إلى ضمان توافر الأرض لكل من يريد الإحياء ، فهي تحول دون احتجاز المستقطَع أو المحيي لمساحة أكبر مما يستطيع إحياءه. فقد استعاد الخليفة عمر (رضي الله عنه) ما لم يتمكن بلال بن الحارث من إحيائه من الأرض التي أقطعه إياها الرسول صلى الله عليه وسلم [١٢ ، جـ١ ، ٣٨٤].

وبذلك فإن آليتي الإحياء والإقطاع كآليات لابتداء الملكية ستؤديان إلى توزيع الموارد وعدم تركيز الثروة في المجتمع ، مما يؤدي إلى عدم تركز الملكية والتي تعتبر مصدر قوة من

---

(١٣) الحديث ذكر في الخراج لأبي يوسف [١٩، ص٦٥].

خلال الحقوق المرتبطة بها، وهذا يؤدي بالتالي إلى عدم تركز الحقوق والقوة بأيدي فريق دون آخر، فتزول الهيمنة المتوقعة بين الفرق وينتج مجتمع متساوٍ يتصف بالعدالة الإجتماعية.

ثانياً: آليات السيطرة على التنمية العمرانية

بالرغم من لامركزية وذاتية عملية إنتاج البيئة العمرانية الإسلامية إلا أنها تضمنت مجموعة من الآليات التنظيمية التي تعمل على حماية حقوق الفرق المختلفة وتنظيم أفعالهم فيها. فبينما تتمتع الفرق الفاعلة في البيئة العمرانية الإسلامية بحقوق مستمدة من الشريعة الإسلامية تخولها حرية التصرف فإنها تخضع في الوقت ذاته إلى مجموعة من الآليات المنبثقة عن ذات منظومة الحقوق والتي تعمل كقيود تنظيمية في إنتاج البيئة العمرانية. أي أن الفرق المختلفة في البيئة العمرانية الإسلامية تتمتع بحرية مقيدة بعض الشيء، إلا أن هذه القيود لا تشكل عائقاً أمام إنتاج البيئة العمرانية ولا تستوجب تدخل السلطات العليا لتطبيقها، فهي آليات لامركزية وذاتية التطبيق. ومن هذه الآليات:

١- مبدأ الضرر في البيئة العمرانية الإسلامية: لقد أولت الشريعة الإسلامية اهتماماً كبيراً بحقوق الأفراد والجماعات في المجتمع، إذ تهدف هذه الحقوق إلى تحقيق مقصود الشرع بجلب المصالح ودرء المفاسد. فالحق وسيلة إلى مصلحة شُرع الحق من أجلها. أي أن تحقيق المصلحة مرتبط بدفع الضرر [٢٠، ص ٤٢١]. لذا فقد اهتمت الشريعة الإسلامية بمفهوم الضرر، قطعاً له ومنعاً منه، حتى كان حديث الرسول صلى الله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار" أحد خمسة أحاديث يدور عليها الفقه، كما ذكر أبو داود. إذ يوضح هذا الحديث آلية هامة في إنتاج البيئة العمرانية، فهو يعطي الفرد حق حرية التصرف في ملكه كيفما شاء ولكنه يقيد ذلك الحق بعدم إلحاق الضرر بالآخرين. فإذا انعدم الضرر كان للفريق الفاعل الحرية الكاملة في التصرف. فعملية إنتاج البيئة العمرانية الإسلامية بذلك

تخضع لدائرتين: أحدهما دائرة السيطرة الناتجة عن حق الملكية حيث للمالك السيطرة المطلقة على ملكه،[١٤] والثانية دائرة الضرر والتي تشكل قيداً على الدائرة الأولى. فمفهوم الضرر في الإسلام يعمل كآلية تنظيمية في ممارسة حقوق الأفراد والجماعات والمؤسسات، وكمرجعية أساسية في الحكم على تصرفات الفرق الفاعلة في البيئة العمرانية. إذ يقيَّم الضرر الناتج في كل نازلة بشكل منفرد حسب طبيعة وشدة الضرر الناتج وظروف الموقع والنازلة.

وفي الوقت ذاته فإن مبدأ الضرر في الإسلام لا يشكل قيداً مطلقاً على تصرف الفرد في ملكه الخاص، فليس كل ما فيه إخلال بالمصلحة يعتبر ضرراً يجب منعه. فتوسيع دائرة الضرر على حساب دائرة السيطرة والتصرف في الملك الخاص يؤدي إلى تقييد حرية المالك في ملكه مما يؤدي إلى إضعاف فائدة الملك وبالتالي إلى إضعاف تمكين المالك في المجتمع. لذا فقد أوجد الإسلام مجموعة من الضوابط لاعتبار الضرر والتي تعمل على الموازنة بين دائرة السيطرة ودائرة الضرر في إنتاج البيئة العمرانية، حيث يجب أن يكون الضرر، كما يذكر موافي (١٩٩٧م)، محققاً وليس موهوماً. أي أنه قد وقع بالفعل أو سيقع حتماً، كما يجب أن يكون بيّناً، أي ظاهراً فاحشاً لا مُشكِلاً. فاعتبار الضرر يتبع شدته، فإذا كان يسيراً فلا ينظر إليه على أنه ضرر معتبر. والضرر البيّن عند جمهور الفقهاء هو ما يكون سبباً للهدم أو موهناً للبناء أو يُخرج عن الانتفاع بالكلية، بحيث يتم تحديد ذلك بناءً على العرف والعادة. كما يجب أن يكون الفعل المسبب للضرر صادراً بغير حق كأن يكون تعدياً أو تعسفاً أو إهمالاً من الفريق المتصرف.[١٥] كذلك يجب أن تكون المصلحة التي أخل بها الفعل

---

(١٤) يعرف ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) الملكية بأنها "القدرة الشرعية على التصرف في الرقبة"، كما يعرفها الكرابيسي (ت ٥٧٠ هـ) بأنها "تسليط على جميع أنواع التصرف" [١٢، جـ١، ص ١٢٩-١٣٣]. فالملكية في الإسلام تمنح صاحبها السيطرة والسلطة الكاملة على الشيء المملوك، ولا حق للغير بالتدخل بهذا الملك.

(١٥) والتعدي هو العمل المحظور في ذاته شرعاً، أي العمل بدون حق ولا جواز شرعي. أما التعسف فهو استعمال الحق على وجه الإخلال بالمصلحة، قصداً أو بغير قصد [٢٠، ص ٨٠٣، ٨٢٨]. والإهمال هو التقصير وعدم بذل العناية والاحتياط عند استعمال الحق. فما ينتج عن استعمال الحق على وجه الإهمال يعتبر ضرراً يجب منعه. وتحديد الإهمال=

مشروعة في الأصل ومستحقة للمضرور [٢٠]. فكما جاء في فتح القدير "... لو أن لرجل شجرة يستظل بها جاره، فأراد قطعها، لا يمنع من ذلك وإن تضرر به الجار، يمنعه من ذلك الانتفاع" (مأخوذ من [٢٠، ص ٨٨٤]).

بذلك فإن هذه الضوابط توسع من دائرة سيطرة الفريق على ملكه الخاص، فتطلق حريته في التصرف بملكه كيفما شاء طالما أن ذلك لا يؤدي إلى وقوع ضرر ممنوع، خاصة إذا استطاع الفريق الفاعل التحايل على الضرر الناتج أو المحتمل وقوعه[١٦]، مما يلبي حاجات ومصالح جميع السكان. أما عن تطبيق مبدأ الضرر كآلية تنظيمية فإن ذلك يتم بشكل ذاتي من قبل الفرق المعنية ذاتها ودون تدخل خارجي من السلطات العليا، سواء في ابتداء الفعل أو في التوصل إلى حل في حالة الخلاف. فكما لاحظنا في النازلتين أعلاه (تحت عنوان البيئة العمرانية الإسلامية) فإن الفريق الفاعل في كلا النازلتين تصرف دون استئذان من أي سلطة خارجية، وعند وقوع الخلاف مع الجار تداعى الجاران إلى القاضي وهذا بالطبع يحدث إن لم يتمكنا من الإتفاق على ماهية الضرر، وعندها سيصدر القاضي حكمه بالرجوع إلى مبدأ الضرر ذاته. أي أن هذه الآلية بشقيها المُطلِق للحريات والمقيِّد لها تحد من تعاظم سلطة الدولة بالحد من تدخلها في البيئة العمرانية وتؤكد على حرية الفرق الساكنة في عملية اتخاذ القرار في إنتاج البيئة العمرانية. فالفريق المالك مُنع من الإضرار بغيره دون أن يهيمن عليه أحد ودون أن يخضع لقوانين تنظيمية خارجية. إذن فإن مبدأ الضرر يعمل على تنسيق العلاقات بين الملاك والعقارات في البيئة العمرانية الإسلامية دون تدخل خارجي.

=يكون بالرجوع إلى العرف والعادة. فالبناء في الطريق العام مثلاً بشكل يضر بالمارة يعتبر تعدياً لأنه لا يقوم على حق، بينما تغيير وظيفة منزل إلى طاحونة يعتبر تعسفاً في استخدام الحق إذا أضر بالجيران ضرراً بيّناً مع علم الفاعل بذلك، فالمالك انطلق في فعله من حقه في التصرف بملكه الخاص إلا أن استخدام هذا الحق أدى إلى الإضرار بالغير.

(١٦) التحايل على الضرر حسب ما يذكر أكبر [٣، ص ٢١٩] هو معالجة سبب حدوث الضرر بحيث يستمر الفعل الذي أدى إلى حدوث الضرر مع انقطاع أثر الضرر على الفريق الآخر. إن هذه الآلية توسع من دائرة سيطرة الفريق على ملكه حيث تمكن الساكن من عمل ما يريد دون وصول أثر فعله إلى الفريق الآخر (الجار مثلاً).

٢- الأعراف: حسب ما تظهر العديد من النوازل، استخدمت الأعراف في البيئة العمرانية الإسلامية كآلية للسيطرة على التنمية العمرانية. فقد اعتبرت الأعراف مرجعاً لدى العديد من الفقهاء وخبراء البناء في الحكم على العديد من النوازل والحالات الخلافية كما تدل عليه العديد من الجمل الواردة في كتب النوازل مثل "فالذي به العمل"، "وهو المشهور"، "جرى به العمل".[١٧] ونظراً لأهمية الأعراف في الإسلام فقد اعتبرها بعض الفقهاء مصدراً تشريعياً ما لم تتعارض مع ما جاء في الكتاب والسنة. فيذكر ابن عابدين في ذلك "اعلم أن اعتبار العادة والعرف رجع إليه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً، فقالوا في الأصول - في باب ما تترك به الحقيقة-: تترك الحقيقة بدلالة الإستعمال والعادة". كما يذكر الشاطبي "العوائد الجارية ضرورية الإعتبار شرعاً" [٢٠، ص ٥٣٦-٥٣٧]. كذلك فقد استخدم البعض قاعدة "العادة محكمة" في حكمهم على الأمور. فمثلاً رجع البعض إلى العرف في تحديد شدة الضرر والمدة التي يسقط بعدها الحق، وكذلك في تحديد مدة الإيجار إذا لم ينص عليها العقد، وفي تحديد ملحقات العقار المباع إذا لم يذكر ذلك في عقد البيع.

أما عن آلية نشوء وتطبيق الأعراف في البيئة العمرانية الإسلامية فتخضع للشريعة الإسلامية إذ تعمل الأعراف ضمن إطار منظومة الحقوق المنبثقة عنها. وحيث إن الحقوق كآلية تنظيمية في البيئة العمرانية الإسلامية تتصف بالمرونة والذاتية، فهي غير مصاغة بشكل أنظمة وقوانين مسبقة كما هو الحال في البيئة المعاصرة بل تعالج كل حالة بشكل مستقل تبعاً لظروف الحالة والفرق المعنية، لذا فإن الأعراف تنبثق من السكان أنفسهم تبعاً لحاجاتهم وإمكانياتهم، ولكن ضمن إطار دائرة الحقوق.

كذلك فإن الأعراف تشكل آلية ديناميكية متجددة تبعاً لتغير ظروف السكان، إذ ينبع هذا التجديد من السكان أنفسهم من خلال تجاربهم اليومية ودون تدخل خارجي،

---

[١٧] انظر في ذلك كتاب الإعلان بأحكام البنيان لابن الرامي [٤].

بخلاف ما يحدث في البيئة المعاصرة. فاستحداث عرفٍ أو حلٍ جديد متفق عليه في البيئة المعاصرة، كما يذكر هبراكن، يتطلب وجود أنظمة وقوانين لتحديد ماهيته [٢١، ص ٢٢٩]. فالحلول والأعراف البنائية في البيئة العمرانية المعاصرة تسقط من أعلى، بينما تنبع في البيئة العمرانية الإسلامية من السكان وللسكان فتلبي حاجاتهم وتعكس إمكانياتهم. أي أن ذاتية الأعراف في التطوير والتطبيق تعزز لامركزية عملية اتخاذ القرار في البيئة العمرانية وتدعم دور الفرد كمسؤول في عملية إنتاج البيئة العمرانية كما تحد من تنامي قوة الدولة وتدخلها وبالتالي من هيمنتها على هذه البيئة.

ثالثاً: آليات إلغاء الهيمنة بين الفرق والعقارات

تشكل البيئة العمرانية، حسب ما يذكر هبراكن (١٩٩٨م)، وسطاً خصباً لحدوث الهيمنة بين الفرق [٢١]، إلا أن حدوث ذلك يتفاوت من بيئة عمرانية إلى أخرى. فبينما تعزز البيئة العمرانية المعاصرة بآلياتها القائمة على مفهوم القوة والتسلط وبمركزيتها في اتخاذ القرار فرص حدوث الهيمنة، تقلل البيئة العمرانية الإسلامية من ذلك من خلال آلياتها المنبثقة عن منظومة الحقوق.

فلزيادة دائرة سيطرة الدولة الحديثة على البيئة العمرانية كان لا بد لها من زيادة نسبة ممتلكاتها العامة وتقليل نسبة الممتلكات الخاصة، مما يعطيها بذلك غطاءً شرعياً للتدخل والسيطرة على البيئة العمرانية. لذا فقد عملت الدولة الحديثة في الدول العربية على تحويل الملكيات التي كانت تابعة للمسلمين عامة كالطرق العامة والطرق غير النافذة والساحات والأراضي الموات إلى ملكيات تابعة للدولة،[١٨] تملكها وتسيطر عليها الدولة ولكنها

---

[١٨] لقد بدأ تحويل الأراضي التي يملكها مجموع المسلمين إلى أراضي تملكها وتسيطر عليها الدولة منذ نهاية الدولة العثمانية. فاقتداءً بالتقدم الحاصل في الدول الأوروبية، أصدرت الدولة العثمانية مجموعة من الأنظمة والقوانين منها نظام الأراضي العثماني لعام ١٨٥٨م والذي قسمت فيه الأراضي إلى خمس أقسام: الأراضي المملوكة، والأراضي الأميرية أو أراضي=

تستخدم من قبل مجموع السكان، مما أدى إلى زيادة نسبة الأماكن العامة في البيئة العمرانية المعاصرة على حساب الأماكن الخاصة. فحسب دراسة الهذلول [١٥، ص ١٤٦-١٤٨] في منطقة الديرة في الرياض من المملكة العربية السعودية فقد زادت نسبة الشوارع العامة من ١٨٪ في البيئة التقليدية إلى ٤٥٪ في البيئة المعاصرة، وقلت نسبة الممتلكات الخاصة من ٧٧٪ في البيئة التقليدية إلى ٥٣٪ في البيئة المعاصرة، مما أدى إلى تدني الكثافة السكانية في البيئة المعاصرة حتى بلغت خمس ما كانت عليه في البيئة التقليدية.

إن هذا التحول في طبيعة الملكيات أدى إلى تغيير في التركيبة الخِطية (territorial structure) للبيئة العمرانية، وبالتالي إلى تغيير منظومة الحقوق العاملة فيها. فما كان يملكه ويسيطر عليه مجموع المسلمين أنفسهم[١٩] أصبح يملكه ويسيطر عليه فريق خارجي بينما يستخدمه مجموع المسلمين، مما زاد من قوة الدولة وسيطرتها على البيئة العمرانية. فبزيادة نسبة الممتلكات العامة على حساب الممتلكات الخاصة في البيئة العمرانية المعاصرة أصبحت الدولة هي الفريق المهيمن. فحيث أن الدولة تمتلك الطريق العام الذي تفتح عليه أبواب دور الفرق الخاصة وتمتلك جميع الخدمات العامة (ماء، كهرباء، هواتف، مجاري) والتي صممت لتمر في ممتلكاتها، أصبحت تهيمن بمركزيتها على الفرق الخاصة فتمنع عنها الخدمات إن لم تخضع لأنظمتها وقوانينها. وبذلك تتسم العلاقات بين الفرق في البيئة العمرانية المعاصرة بالرأسية والهيمنة حيث يهيمن فريق على آخر، فيخضع الثاني للأول.

=الدولة ، والأراضي الموقوفة، والأراضي المتروكة للإنتفاع العام كالمراعي، والأراضي الموات (وهي التي تكون بعيدة عن أقصى العمران ميلاً ونصف الميل وليست متروكة). أما بعد ذلك، فقد اعتبر القانون المدني السوري لعام ١٩٤٩الأراضي الموات أو الأراضي الخالية أراضي أميرية ملك للدولة. كذلك الأمر بالنسبة للقانون العراقي لعام ١٩٣٨. أما في مصر فقد تم إلغاء نظام إحياء الأراضي الموات تدريجياً، ولكن مع حلول عام ١٩٦٤م تم اعتبار جميع الأراضي الموات أراضي تابعة للدولة وبذلك تم إلغاء نظام الإحياء [٣، ص١١٧، ١٣١].

(١٩) للمزيد حول مفهوم حق الملكية والسيطرة والإستخدام في العمران، انظر [٣].

أما في البيئة العمرانية الإسلامية فإن معظم العقارات والأعيان هي ملك للسكان أنفسهم سواءً أفراد أم جماعات أم مؤسسات، وليس للدولة سوى جزء محدود جداً منها [٣]. فالطريق العام هو ملك لعموم المسلمين وليس لبيت مال المسلمين، وبالتالي تكون السيطرة على الطريق بيد المارة في الطريق ومن يسكن حوله وليس للدولة. أما الطريق غير النافذ فهو ملك لمن تفتح دورهم عليه، فلا يمكن استحداث أي فعل في الطريق غير النافذ دون إذن أهل الطريق.[٢٠] فإذا كان الطريق غير النافذ ملك لساكنيه فلا يمكن للفريق المشكل من جماعة السكان أن يهيمن على أحد الفرق الساكنة، فالأخير هو جزء من الفريق المالك للطريق. كذلك فقد وجدت بعض القواعد التنظيمية التي تعمل على تقليل فرص حصول الهيمنة بين أهل الطريق غير النافذ كفريق واحد، كما في مبدأ الاستطراق. إذ يحدد هذا المبدأ حقوق كل فريق ساكن في الطريق غير النافذ تبعاً لموقع باب داره من الطريق. فلا يجوز للفريق الساكن بالقرب من فم الطريق (الفريق أ) الاعتراض على فعل الفريق الساكن في نهاية الطريق (الفريق ب) إذا لم يتأثر الفريق (أ) بفعل الفريق (ب) لابتعاد داره عن دار الأخير. فقد أوضح العز بن عبد السلام هذه القاعدة بقوله "الأبواب المشرعة في الدروب المنسدة دالة على الاشتراك في الدروب إلى حد باب كل منها فيكون الأول شريكاً من أول الدرب إلى بابه الأول، ويكون الثاني شريكاً من أول الدرب إلى بابه الثاني، وكذلك الثالث أو الرابع إلى أن يصير الذي في صدر الدرب شريكاً من أول الدرب إلى آخر الأبواب ويختص بما وراء آخر الأبواب إلى صدر الدرب على المذهب" [٢٢، جـ٢، ص ١١٨]. أما بالنسبة للبنية التحتية في البيئة العمرانية الإسلامية فهي كذلك ملك للسكان الذين يستخدمونها. فقنوات تصريف الفضلات في الطريق غير النافذ مثلاً هي ملك لأهل الطريق، فتقع عليهم مسؤولية تنظيفها وصيانتها والحفاظ عليها. وبذلك يكون الطريق غير

---

(٢٠) للمزيد من التفصيل حول ذلك، انظر الفصل السابع من أكبر [٣].

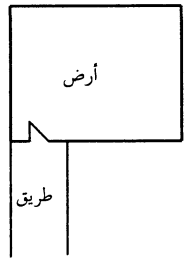
النافذ وخدماته ملك لسكانه كفريق واحد دون تدخل خارجي، مما يقلل من إمكانية حصول الهيمنة إلى الحد الأدنى.

كذلك فإن لكل فريق في البيئة العمرانية الإسلامية دائرة حقوق واضحة ومحددة يعمل الفريق ضمن إطارها العام، فلا يستطيع التعدي على دوائر حقوق الآخرين بغير حق. لذا فإن إمكانية الهيمنة بين الفرق بمعنى التسلط دون حق تعتبر معدومة في البيئة العمرانية الإسلامية. وما يحصل عادةً من خلاف بين الفرق إنما مرده إلى الاختلاف في تفسير الحقوق بين الفرق، فما يظنه فريق ما حقاً له قد يفسره الفريق الآخر على أنه تعدي على حقوقه. وعادةً ما تحل هذه المسائل الخلافية بالرجوع إلى القاضي الذي يقوم بتفسير الحقوق بناءً على منظومة الحقوق المنبثقة عن الشريعة الإسلامية.

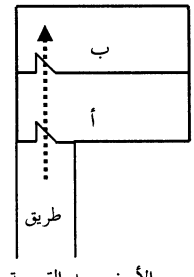
كما قللت الشريعة الإسلامية من إمكانية حصول هيمنة بين العقارات وبالتالي بين الفرق في البيئة العمرانية الإسلامية من خلال مجموعة من الآليات المنبثقة عن منظومة الحقوق والتي تعمل على تنظيم واستقرار العلاقات بين العقارات والفرق، ومن هذه الآليات حق الارتفاق.

حق الارتفاق: إن البيئة العمرانية الإسلامية بما فيها من تداخل وتراكب بين عقاراتها قد تُفسَّر بهيمنة بعض العقارات على الأخرى. فقد ينتج عن آليات الإحياء والإرث في الإسلام أن تتراكب العقارات في البيئة العمرانية بحيث يحتاج صاحب العقار الداخلي إلى المرور في أرض صاحب العقار الخارجي للوصول إلى الطريق العام، أو قد يضطر مالك عقار ما إلى تصريف مياه المطر من منزله من خلال العقار المجاور، مما يهيئ الفرصة لهيمنة صاحب العقار الخارجي على الداخلي بأن يمنعه من المرور بأرضه مثلاً. إلا أن المتمعن في تركيبة المدينة الإسلامية يلاحظ بأن هذا التراكب إنما هو تراكب ظاهري فقط، إذ تعمل تركيبة الحقوق والآليات المنبثقة عنها في الإسلام على تنظيم واستقرار العلاقات بين الفرق الساكنة لإلغاء فرص حصول الهيمنة بينها، كما في حقوق الارتفاق.

ففي إحدى النوازل اقتسم أخوين قطعة أرض ورثاها عن أبيهما، وكان للأرض طريق قديم متصل بها، فكان من نصيب أحدهما الجزء المتصل بالطريق أ (في الشكل رقم ٣)، ومن نصيب الأخ الآخر الجزء الذي لا مدخل له (ب) إلا من خلال جزء أخيه المتصل بالطريق، ولم يذكرا حين القسمة أنه يمر في جزء أخيه ولا تم منعه من ذلك. فأراد صاحب الجزء (ب) المرور في جزء أخيه (أ) إلى جزءه فمنعه أخوه. فكان الحُكم بأن للأخ (ب) الطريق إذا لم يشترط الأخ (أ) ذلك عند القسمة [٢٣، جـ ٥، ص١٤٣]. أي أن للفريق (ب) حق الارتفاق بالمرور خلال أرض (أ) للوصول إلى الطريق العام، فموقع أرض الفريق (أ) لم يعطه سيطرة وهيمنة على الفريق الآخر، وإنما نظمت حقوق الارتفاق العلاقة بين الفريقين لتفادي حدوث الهيمنة.



الأرض قبل القسمة



الأرض بعد القسمة

شكل (٣). قطعة أرض قبل التقسيم يتصل بها طريق وبعد التقسيم يتصل الطريق بإحداها ولا يتصل بالأخرى .

إن حق الارتفاق كما يعرفه الشيخ مصطفى الزرقاء هو "منفعة مقررة لعقار على عقار آخر مملوك لغير الأول كالشرب والمسيل للأراضي، وكالمرور والتعلي. وحق الارتفاق في نظر الفقهاء من قبيل ملك المنفعة. وهي منفعة بين عقارين تابعة لهما على الدوام مهما انتقلت ملكيتهما، وأن مالك هذه المنفعة هو مالك العقار المنتفِع ... وحق الارتفاق هذا هو في الحقيقة منفعة منتقصة من ملكية العقار المرتفَق به (الخادم) لمصلحة العقار المرتفِق

(المخدوم)" [٢٤، ج ٣، ص ٣٥- ٣٦]. فحق الارتفاق هو حق للعقار وليس للفريق المالك، فيذكر الونشريسي في إحدى النوازل أن رجلاً كان يملك داراً وسطحها ومجرى مائها لناحية ولا مجرى لها إلا تلك الناحية فباع صاحب الدار الناحية التي عليها المجرى فمنعه المشتري من جري الماء عليه ولم يكن يوجد أي بيان في التبايع حول ذلك. فحكم في النازلة أنه إن كان لا مصب لها إلا تلك الناحية والمشتري عالم بذلك قبل البيع فلا مقال له وإلا فله الرد لأنه عيب [٢٣، ج ٩، ص٥٣- ٥٤].

وحتى تتمكن حقوق الارتفاق من منع الهيمنة والتسلط من الفريق المرتفَق بعقاره (الخادم) على الفريق المخدوم، أو من الفريق المخدوم كمالك لحق الارتفاق على الفريق الخادم، وضعت الشريعة عدة ضوابط أو آليات نظمت العلاقات بين الفرق ذات العقارات المتراكبة في البيئة التقليدية، منها، **أولاً**: نظراً لارتباط الجزء المرتفَق به من العقار بكلا الفريقين، الخادم الذي له ملك الرقبة والفريق المخدوم الذي له ملك المنفعة، فلا يستطيع أي من الفريقين إحداث تغيير في ذلك الجزء بشكل يؤثر على المنفعة موضع الارتفاق دون موافقة الفريق الآخر. ولكن لحماية حقوق مالك العقار المرتفَق به فإن اشتراط الموافقة محصور في الأفعال التي تؤثر في تلك المنفعة بتعطيلها أو بالإضرار بها. فالإنتقاص من حقوق مالك العقار المرتفَق به يكون فيما يخص منفعة الجزء المرتفَق به فقط وليس بشكل مطلق، إذ تستمر جميع حقوقه في ملكه كما هي باستثناء الحقوق المتعلقة بمنفعة الجزء المرتفَق به، مما يحافظ على **حرية** المالك في التصرف في ملكه طالما أن ذلك لا يؤثر على المنفعة المرتفق بها. فقد سُئل ابن القاسم (ت١٩١هـ) عن "دار في جوف دار، الدار الداخلة لقوم والخارجة لقوم آخرين، ولأهل الدار الداخلة الممر في الخارجة، فأراد أهل الخارجة أن يحولوا بابهم في موضع سوى الموضع الذي كان فيه، وأبى عليهم أهل الدار الداخلة ذلك" فأجاب ابن القاسم "...إن كانوا أرادوا أن يحولوه إلى جنب باب الدار الذي كان، وليس في ذلك ضرر

على أهل الدار الداخلة، رأيت أن لا يمنعوا من ذلك؛ وإن أرادوا أن يحولوا بابهم إلى ناحية من الدار ليس في قرب الموضع الذي كان فيه باب الدار، فليس لهم ذلك إن أبى عليهم أهل الدار الداخلة" وكذلك ليس لأهل الدار الخارجة أن يضيقوا باب الدار إن أبى عليهم أهل الدار الداخلة ذلك [٢٥، جـ ٥، ص ٥١٦].

ثانياً: لقد حصر الإسلام حق الارتفاق بالمنفعة المحددة للإرتفاق فقط كغرض المرور أو تصريف المياه. فلا يستطيع أي من الفريقين الهيمنة على الفريق الآخر من خلال ما يملك من حقوق. وبذلك لا يستطيع الفريق المخدوم استغلال حقه في الارتفاق لإخضاع أو لإيقاع هيمنة على الفريق الخادم كأن يمنعه من التصرف في ملكه، كما لا يستطيع استخدام الجزء المرتفَق به لغير الغرض المتعلق بحق الارتفاق [٢٦، ص ٥٤٨]، فلا يستطيع الفريق المخدوم توسيع قناة تصريف مياه المطر التي يسيل فيها مائه في ملك جاره دون إذن الجار [٤، ص ٤١١].[٢١] لهذا لم يكن لأهل الدار المخدومة في النازلة الأخيرة أعلاه الحق في منع أهل الدار الخادمة من التصرف إذا كان ذلك لا يؤثر في المنفعة المرتفَق بها سلباً، فحقهم في الارتفاق محصور في المرور في الدار الخارجة وليس لهم التسلط على أهلها في أي أمر خارج دائرة هذه المنفعة.

ومن خلال هذه الآليات فإن إمكانية حصول الهيمنة من أيٍ من الفريقين على الآخر في البيئة العمرانية الإسلامية تقلصت إلى حدها الأدنى، مما أدى إلى استقرار العلاقات التي تربط بين الفرق والعقارات، فحقوق الارتفاق تدفع أصحاب العقارات المتجاورة إلى الحوار للوصول إلى اتفاق حول عقاراتهم، وهذا أحد أهم ركائز الديمقراطية في العمران.

---

[٢١] للمزيد من النوازل حول هذا الموضوع انظر ابن الرامي [٤، ص ٥٥٤-٥٥٥].

وللتلخيص، فبخلاف الوضع في البيئة العمرانية المعاصرة التي تعمل آلياتها المركزية على تصعيد فرص حصول الهيمنة بين الفرق والعقارات فتسود بينها علاقات القوة والتسلط، فإن آليات إنتاج البيئة العمرانية الإسلامية تقلل من ذلك، إن لم تلغه تماماً.

الخلاصة

إن دراسة العمران بالتركيز على مفهوم القوة في العلاقات بين الأفراد والجماعات والمؤسسات يعتبر منهجاً واعداً يتيح لنا كمتخصصين الوقوف على ظواهر في العمران لا يمكن رؤيتها دون الاستعانة به. فقد حاول هذا البحث لفت أنظار الباحثين في العمران إلى ضرورة النظر والاستفادة من التراث الإسلامي وآلياته العمرانية بدلاً من الانجراف وراء مفاهيم التخطيط الغربية البارقة بمفهوم الديمقراطية. فتعقيدات الحياة المعاصرة ومستجداتها لا تعني الجري وراء الفكر الغربي وإهمال التراث العمراني الإسلامي أو حصره بإعادة توظيف أشكاله المادية كالقباب والعقود والزخارف، بل لا بد من الاستفادة من التراث العمراني الإسلامي بالتركيز على آلياته ومنهجياته في إنتاج العمران في وقت يعيش فيه العالم الغربي والعربي أزمة على المستوى العمراني. فقد استطاعت البيئة العمرانية الإسلامية، كما أظهر هذا البحث، من خلال آلياتها اللامركزية في اتخاذ القرار القائمة على منظومة حقوق منبثقة من الشريعة الإسلامية تحقيق ما لم يستطع فكر العالم الغربي تحقيقه. فالبيئة العمرانية الإسلامية هي بيئة ديمقراطية، ذاتية التشييد وذاتية الحلول، لا مكان فيها للهيمنة والتسلط بعكس البيئة العمرانية المعاصرة التي تعيش وهم الديمقراطية.

المراجع

[١] Arblaster, A. *Democracy*. Buckingham, UK : Open University Press, 1994 .

[٢] الجابري، محمد عابد. *الديمقراطية وحقوق الإنسان*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤م.

[٣] أكبر، جميل. *عمارة الأرض في الإسلام*. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الثالثة ١٩٩٢، ١٩٩٨م.

[٤] ابن الرامي البناء. *الإعلان بأحكام البنيان*. تحقيق: عبد الرحمن الأطرم (١٩٩٥). الرياض: دار اشبيليا. جزءان، (د. ت).

[٥] Wrong, D. *Power: its forms, Bases and Uses*. Oxford: Basil Blackwell, 1979.

[٦] Smith, D. *The Rise of Historical Sociology*. Cambridge: Polity, 1991.

[٧] Mclean, I. *Oxford Concise Dictionary of Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

[٨] Hindess, B. *Discourses of Power: from Hobbes to Foucault*. Oxford:Blackwell,1996.

[٩] Dahl, R. *Modern Political analysis*.(5th ed) New Jersey: Prentice –Hall, 1963, 1991.

[١٠] Flyvbjerg, B. *Rationality and Power: Democracy in Practice*. Chicago: The University of Chicago Press,1998 .

[١١] Giddens, A. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. 2 nd. ed, Hampshire: MacMillan, 1995.

[١٢] العبادي، عبد السلام. *الملكية في الشريعة الإسلامية: طبيعتها ووظيفتها وقيودها*. ثلاثة أجزاء. عمان: الأردن، مكتبة الأقصى، ١٩٧٤م.

[١٣] Mann, M. *The Sources of Social Power*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

[١٤] Pierson, C. *The Modern State*. London: Routledge, 1996.

[١٥] الهذلول، صالح. *المدينة العربية الإسلامية*. الرياض، السعودية: (د.ن)، ١٩٩٤م

[١٦] الإمام مالك بن أنس (ت١٧٩هـ) (أ). *الموطأ*. بيروت: دار النفائس، ١٤٠١هـ.

[١٧] الإمام البخاري. *صحيح البخاري*. النسخة العربية مع الترجمة الإنجليزية، تسعة أجزاء، الطبعة الثانية. المدينة المنورة: طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٩٧٦م.

[١٨] ابن منظور (ت٧١١هـ). *لسان العرب المحيط*. تحقيق: يوسف خياط ونديم مرعشلي: دار لسان العرب، بيروت. ثلاثة أجزاء، (د.ت)

[١٩] القاضي أبو يوسف، يعقوب بن ابراهيم (صاحب الإمام أبو حنيفة، ت ١٨٢هـ). *كتاب الخراج*. بيروت: دار المعرفة، (د.ت)

[٢٠] موافي، أحمد. *الضرر في الفقه الإسلامي*. السعودية، الخبر: دار ابن عثمان. جزءان، ١٩٩٧م.

[٢١] Habraken, N, J. *The Structure of the Ordinary: form and Control in the Buil t Environment*. Massachusetts: The MIT Press, 1998.

[٢٢] العز بن عبد السلام السلمى (ت ٦٦٠هـ). *قواعد الأحكام في مصالح الأنام*. تحقيق: محمود بن التلاميد الشنقيطي. بيروت: دار المعرفة، جزءان.

[٢٣] الونشريسي، ابن العباس (ت٩١٤هـ). *المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب*. *الرباط*: نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، ١٩٨١م.

[٢٤] الزرقاء، مصطفى أحمد. *المدخل الفقهي العام*. ثلاثة أقسام في جزئين. ط٩ دمشق: دار الفكر، ١٩٦٨م.

[٢٥] الإمام مالك بن أنس (ب). *المدونة الكبرى*. برواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم. ستة أجزاء، بيروت: دار صادر.

[٢٦] الفايز، إبراهيم. *البناء وأحكامه في الفقه الإسلامي*. مجلدين. السعودية. ١٩٩٧م.

Freedom and Rights in The Contemporary Built Environment: A Comparative Study between Two Modes

Abeer Al-Lahham, PhD
Assistant Professor, College of Architecture and Planning,
King Faisal University, Dammam, Saudi Arabia

(Received 26/8/1424; accepted for pulication14/4/1425H)

Abstract. The concepts of freedom and rights in the built environment are strongly associated with the concept of **democracy**. They constitute its main criteria. But is it possible to achieve democracy in the contemporary built environment? To scrutinize this issue, the research investigates the decision-making mechanisms embodied in the production process of the contemporary built environment in terms of its achievement of democracy as compared to the Islamic built environment. It concludes that democracy (freedom and rights), as delineated by the West, is a utopian concept that cannot exist within the contemporary built environment due to its centralized mechanisms based on the concepts of power and domination. On the contrary, the Islamic built environment had managed through its decentralized mechanisms based on the concept of rights as derived from *shari'a* to achieve democracy more than the contemporary built environment.