

SOCIETATE ȘI URBANISM. `UMMA¹, VIAȚA SOCIALĂ ÎN ISLAMUL MEDIEVAL

ANA MARIA NEGOIȚĂ*

Abstract. *In order to describe the Muslim concept about urban thought, we should present the evolution of the society in that period and the forming process of social categories inside the Islamic Community. The process can be connected with the political and religious authority and its evolution during Omayyad and Abbasid dynasties. The urban structures appeared as a result of a series of elements lead by a certain social dynamism, such as: the hierarchy of the social categories, the ethnic differences, the establishment of the Hadith's norms, the religion as the main normative principle regarding the behavior inside the Islamic Community. All these elements together, in time, generated a series of urban typologies which were very specific to the Islamic world.*

Keywords. *Islamic Community during the Middle Age, the Muslim city, social hierarchy, Abbasid caliphs, Omayyad dynasty, suk, mosque, shahada, salat, zakat, sawn, hajj, Mecca, Old Testament, Qur'an.*

Geneza societății urbane în lumea musulmană. Definirea conceptului

Definirea termenului de *societate urbană* aplicat lumii islamice în perioada Evului Mediu poate fi privită ca o abordare metodologică care presupune un anume caracter utopic. Acest fapt se datorează în principal încetățenirii în conștiința comună a imaginii despre Evul Mediu ca integrând un tip de comunitate

* Doctorandă în istoria și teoria artei a Universității București – CESI.

¹ *`Umma*. Termen care poate fi tradus drept „comunitate” sau „națiune”, acesta desemnează într-un mod generic întreaga Comunitate Islamică, comunitatea formată din cei care împărtășesc aceeași credință „*ummat al-mu'minin*”. În aserțiunile coranice *`Umma, Ummah Wahida* (care face referire la existența, formarea unei singure comunități unificate de credincioși) este descrisă astfel: „Voi sunteți cea mai bună adunare ivită dintre oameni: voi porunciți cuviința și opriți urăciunea. Voi credeți în Dumnezeu. Dacă oamenii Cărții ar fi crezut, ar fi fost mai bine pentru ei. Printre ei sunt și credincioși, însă cei mai mulți sunt stricați” (3:110. Sura 3, *Nea-mul lui Imran, mediniană, 200 versete, pogorâtă după Prăzile*, în *Coranul*, traducere George Grigore, București, Editura Herald, 2006, p. 57). În referirile la *Constituția din Medina* termenul este extins, acesta făcând trimitere atât la evrei cât și la indivizii altor etnii neconvertite la Islam — sub denumirea de necredincioși (pagâni) — ca la categorii care fac totuși parte din aceeași Comunitate, ca membri ai *`Umma*. Vezi Jean-Claude Garcin (sous la direction de), *Etats, Societes et Cultures du Monde Musulman Medieval*, Paris, PUF, 2000.

preponderent rurală. Chiar și în cazurile în care există referințe exacte la structuri sociale urbane, acestea sunt prezentate într-o manieră disjunctivă: fie avem în prim-plan o masă socială sau un grup social de „tranziție“, predominant rural — care intră în contact cu viața orașului sau este integrat temporar acesteia printr-o serie de activități cum ar fi: comerțul, forța de muncă translatată pe o perioadă definită sau nu, diferite mișcări de tranzit dintr-un spațiu geografic în altul —, fie este evidențiat un anumit segment social stabil, dacă se face referire la calitatea de rezident al unui anumit centru urban. Acest lucru se produce însă fracționat, întrucât de cele mai multe ori astfel de segmente sociale sunt, pentru perioada propusă, reduse și, în general, în strictă relație cu grupul care exercită puterea, grup subsumat sau interdependent mediului califal sau conducătorului militar regional. Această categorie, cu un evident grad de stabilitate în mediul urban, nu se suprapune însă cu clasa privilegiată, *hassa*² — termenul utilizat de istoricii civilizației islamice pentru a defini aristocrația aflată în vârful ierarhiei sociale și în mod cert într-o indisolubilă relație cu mediul curții califale. Segmentul la care fac referire are o arie de definire socială mai extinsă decât cea desemnată de *hassa*, o înglobează pe aceasta, diferența constând în raportul față de centrul de putere.

Acești doi poli ai societății islamice au activat și interacționat la diferite niveluri în spațiul orașelor din imperiu și au creat în timp ceea ce astăzi denumim generic a fi *civilizația urbană*. În general, marea masă a negustorilor, muncitorilor, sclavilor, populației libere care desfășurau diferite activități meșteșugărești, comerciale în relație cu mediul urban a fost descrisă ca fiindu-i caracteristică o *atitudine pasivă* față de ceea ce implică decizia în interiorul structurilor sociale și politice. Era clasa asupra căreia se răsfrângeau deciziile puterii, în componența restrânsă — califul și administrația califală — sau lărgită: aristocrația politică, religioasă și, implicit, juridică. *Segmentul de acțiune* politică fiind cel aflat în relație directă cu centrul de putere, adică curtea califală, vizirul sau emirul, acest lucru diferind major dacă ne raportăm la momente cheie din evoluția imperiului atât din punct de vedere cronologic cât și geografic. În perioada decadentă³ a fost declanșat un proces de fragmentare a imperiului islamic în diferite dinastii locale în regiunile occidentale — în teritoriul vechii Ifriqiya: spațiul din nordul Africii și peninsula iberică — unde s-au instalat dinastii cu origine arabă sau magrebită, dar și în regiunile orientale unde s-au instalat diferite dinastii de origine persană sau turcă. În aceste circumstanțe politice, califul devine o ma-

² *Hassa*. Definirea acestui segment social a fost făcută de istorici plecând de la termeni care provin din sfera jurisprudenței islamice. Mai exact, termenul în sine a desemnat — din masa de populație integrată *'Umma* — acel segment asupra căruia autoritatea juridică se exercita în mod diferit. „...distincția între două feluri de judecată: una în care autoritatea este generală și absolută [*ama mutlaqa*] și alta în care autoritatea este specială și limitată [*hassa*]. Vezi K. Philip Hitti, *Istoria Arabilor*, traducere, note și index de Irina Vainovski-Mihai, București, Editura All, 2008, p. 212. Astfel, decuparea acestei categorii în ierarhia socială a fost operată pentru a desemna o clasă, un segment cu un statut special, ales, favorizat sub anumite aspecte și în anumite contexte, în funcție de cadrul socio-politic, conducătorul local, de cutuma și ceremonialul curții califale.

³ Vezi Hugh Kennedy, *Storia della piu grande dinastia islamica. Ascesa e decline della corte dei califi* (traducere Cristina Carmentari, titlul original: *The Court of the Caliphs. The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty*), Roma, Newton & Compton, 2005, pp. 92-114.

rionetă, puterea fiind de fapt deținută de vizirii și de emirii locali. Ca urmare a acestui proces de divizare a califatului în structuri administrative regionale (dinastii locale) — care simbolic se aflau încă sub autoritatea califală, dar de facto deciziile erau luate de administrația și puterea locală — au apărut în imperiu mai multe astfel de segmente sociale de tip aristocratic. Aceste categorii s-au dovedit extrem de influente în creionarea normelor Comunității Islamice. Ca segmente diferite sub aspect cultural și religios, ele au dezvoltat și implementat tendințe (școli juridico-religioase) locale de reglementare a comportamentului comunitar, inclusiv cu efecte asupra organizării planimetrice urbane.

Structuri sociale. Impactul asupra mediului urban

Datorită acestor scindări și a diferențelor locale, termenul de *civilizație urbană* va fi folosit în studiul de față doar pentru a reda într-o manieră suficient de cuprinzătoare caracteristicile majore ale populației integrate sau aflată în relație cu orașul pentru perioada analizată. Pentru trimiteri către un anumit spațiu sau centru urban termenul va fi redefinit și completat cu elemente adiacente care să permită caracterizarea mai exactă a grupului social analizat. De exemplu, ceea ce în mod general desemnăm prin civilizație urbană atunci când analizăm *orașe reședință*, cum ar fi: Bagdad, Cordoba, Cairo, implică centrarea discursului pe factori de diferențiere (gradul de educație, stratificarea etnică, caracterul cosmopolit sunt mult mai pregnante în aceste exemple) care sunt diferiți față de cei implicați de utilizarea acestui termen pentru orașe de tip *garnizoană* „*al-amsar*“, precum Bashra sau Kufah⁴.

Totodată aș dori să mă opresc asupra relației *activ-pasiv* aplicată structurilor sociale existente în imperiu: *'ama*⁵ și *hassa*⁶, pentru a redimensiona raportul acestora în interiorul Comunității Islamice și pentru a nuanța calitatea acestui raport. Ținând cont de rolul pe care aceste segmente sociale l-au avut în dezvoltarea structurilor urbane, de modul în care fiecare dintre acestea a interacționat cu orașul atât la nivel figurativ, cât și în ceea ce înseamnă constituirea planimetrice, a toposului urban, voi denumi factorul „pasiv“ drept receptor, *grup de receptie*. Această masă de acțiune socială a manifestat, în funcție de contextul politic, un caracter receptiv sau reactiv, de asimilare și aliniere cu normele comunitare sau cerințele administrative sau de respingere și revoltă. Elementul *activ* cred că va fi mai bine subliniat la nivel semantic, în acest context, prin termenul de *grup stimulat*, grup-imbol care antrenează politic, juridic, social și cultural

⁴ Al-Baladhuri (d. 279-892), Kitab Futuh al-Buldan, „Book of the Conquests of Lands“, în Clifford Edmund Bosworth, *Historic Cities of the Islamic World*, Leiden, Koninklijke NV, Brill, 2007, pp. 50-52; 294-298.

⁵ *'Ama*, termen utilizat pentru a desemna „poporul“ parte a Comunității definită prin contrast cu *hassa*. *'Ama* îngloba acele categorii sociale, oameni liberi sau sclavi fără diferențe etnice care nu aveau statutul și privilegiile aristocrației.

⁶ Acest aspect al poziționării ierarhice a diferitelor grupuri în cadrul societății islamice este adesea expus ținându-se cont de raportul de activare, de forța cu care un segment social se implică și îi este permisă implicarea la nivel decizional în Comunitate, ca raport activ-pasiv. Vezi Nimrod Hurvitz, „From Scholarly Circles to Mass Movements: The Formation of Legal Communities in the Islamic Societies“, *American Historical Review* 108. 4, Bloomington, IN, 2004, pp. 985-1008.

dinamica internă a primului segment. Între cele două a existat o relație de interdependență și nu de separare, ca urmare acestea nu trebuie privite individual, ca acționând singular în interiorul Comunității. Împreună, cele două structuri sociale au organizat lumea islamică conferindu-i unicitate și coerență.

Impactul pe care aceste structuri l-au avut în formarea sistemelor de urbanism reprezintă un factor extrem de important în configurarea unei ipoteze asupra apariției și dezvoltării orașelor în lumea islamică. Conținutul normativ rezultat din interacțiunea celor două segmente, stipulat în culegerile de *Hadith*, a fost cu atât mai vizibil în imaginea planimetrică cu cât orașele au căpătat individualitate locală păstrând însă anumite caracteristici unitare, în ciuda faptului că acestea au acoperit un spațiu geografic extrem de divers, dar și o extinsă dezvoltare pe axa cronologică.

Un caracter distinctiv al civilizației islamice medievale îl constituie gradul de urbanizare al populației. Acest factor este în mod cert indicele care operează ca diferențiator într-un discurs de tip comparativ între societatea occidentală și cea de tip oriental în perioada Evului Mediu. Poate că principala diferență iese la iveală din simpla constatare a faptului că în cazul Islamului „fabrica” educativ-culturală nu aparținea unor centre cu un anumit grad de izolare față de populația urbană, centre amplasate de cele mai multe ori în exteriorul orașului, așa cum se întâmpla în cazul civilizației Occidentului, unde centrul de emulație culturală era un atribut al mănăstirilor. Nu excludem prin această afirmație existența unor importante focare de cultură apărute și susținute de și în preajma curții princiare, fapt care comportă similitudini cu lumea islamică. Ne referim doar la faptul că în lumea Orientului musulman centrul de cultură era integrat orașului.

Gradul înalt de urbanizare (această afirmație trebuie luată în contextul discursului general despre urbanismul și civilizația Evului Mediu) este probat de o serie de descrieri ale societății musulmane, redată de cronicarii perioadei în diferite momente⁷. Se presupune că între secolele al VIII-lea și al X-lea un procent de aproximativ 20% din masa populației din sud-vestul Asiei — „ținutul dintre râuri”⁸ — locuia în trei dintre cele mai mari orașe ale vechii Mesopotamii: Bagdad, Bashra și Kufah, orașe cu peste 100.000 de locuitori. Aceste date ne conduc la concluzia că nivelul de urbanizare al Orientului medieval îl depășea pe cel occidental din perioada echivalentă⁹.

Civilizația Islamului medieval poate fi caracterizată prin raportarea la două elemente socio-culturale fundamentale: *mediul curții califale* și *mediul urban*.

⁷ Unul dintre textele la care fac trimitere este cel al lui al-Tabari, cronicar de origine persană (d. 224/838—310/923). Cea mai cunoscută lucrare a sa a fost *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk* (History of the Prophets and Kings). Vezi Abd Al-Aziz Duri, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, Bloomington, IN, Princeton University Press, 1983, pp. 152-157.

⁸ Mesopotamia, toponim grec care desemna „ținutul dintre râuri” (Tigru și Eufrat), denumire sub care era cunoscută istoric zona Irakului de astăzi.

⁹ Taufik Ibrahim K., „Classical Arab-Islamic Culture”, în Nur Kirabaev & Yuriy Pochta (eds.), *Values in Islamic Culture and Experience of History — Cultural Heritage and Contemporary Change*, Series II A, Islam, Volume 9, Washington, RVP (The Council for Research in Values and Philosophy), 2002, pp. 199-221. *Nota bene!* Cazul Cordobei este de asemenea integrat civilizației urbane islamice, ca exemplu de oraș capitală cu structură cosmopolită care înglobează un număr mare de locuitori, funcționând în epocă ca și centru politico-administrativ și focar de cultură.

Așa cum am văzut, este relativ dificil de schițat o structură liniară a apariției claselor sociale, cel puțin pentru primele perioade ale epocii musulmane. Acest lucru este însă facilitat într-o oarecare măsură de stipulările coranice care nu promovau clasificări pe criterii nobiliare¹⁰ și mai ales materiale între membrii *Umma*, întrucât Comunitatea Islamică nu recunoștea o altă trăsătură nobiliară decât în relație cu familia Profetului¹¹. Singura diferențiere categorică de ordin calitativ, structural, era stipulată de *Shari`ah*, care separa musulmanii de necredincioși, fără a fi menționat alt sistem de scindare socială¹².

Din această perspectivă, ceea ce s-a petrecut în timpul domniei abbaside, fenomenul adâncirii scindării între segmentele sociale, s-a datorat atât evoluției mediului urban cât și noii structuri a curții califale. În fapt, s-a produs un fenomen de adaptare a organizării comunității la noile cerințe, care s-a soldat cu o altă configurare socială a populației.

*Diferențele dinastice în structura societății urbane.
Norme și responsabilități în oraș., Stâlpii
Comunității Islamice“*

Pot fi identificate două categorii majore care coexistau în mediul urban: sclavii, element caracteristic comunităților de tip oriental, și poporul, oamenii liberi. Cel de-al doilea segment al comunității era privit cu multă rezervă și precauție de către puterea administrativă ca urmare a înclinației către revolte și, ca urmare, a constituirii sale într-un factor constant de destabilizare și conflict în interiorul imperiului.

¹⁰ Există totuși în istoria islamului o serie de figuri a căror apartenență la aristocrație este incontestabilă. Una dintre acestea este cea a califului Uthman (644-656), considerat ca reprezentant de marcă al aristocrației meccane. Asasinarea califului în anul 656, produsă pe fundalul unei profunde crize a societății musulmane, a avut un impact extrem de violent asupra gândirii islamice. Scindarea religioasă ulterioară produsă în sânul lumii musulmane își are rădăcini și în acest episod. Vezi Paul Brusanowski, *Religie și stat în Islam. De la teocrația medineză instituită de Muhammad la Frăția musulmană din perioada interbelică*, București, Editura Herald, 2009, pp. 47-48.

¹¹ Faptul că societatea islamică, în primele perioade, nu era obișnuită cu acest gen de diferențieri dictate de caracterul nobiliar s-a făcut simțit în politica imperiului. Adesea după perioada califilor Rashidun (630-660), la moartea unui calif existau dificultăți în continuarea succesiunii, fapt datorat atât politicii unor grupuri de interes interne centrului de putere cât și inexistenței unei tradiții a recunoașterii *a priori* a caracterului nobiliar în afara unei relații cu cei apropiați Profetului, așa cum am amintit. Vezi Clifford Edmund Bosworth, *The Islamic Dynasties. A Chronological and Genealogical Handbook*, Edinburgh, Edinburgh University Press, second edition, 1982. Nu trebuie ignorat faptul că această caracteristică a apartenenței la un anumit trib are o majoră importanță în structurarea planimetriei urbane. Modelul după care se așezau taberele militare în momentul cuceririi unui anumit teritoriu, „*al-amsar*“, reconstitua *in situ* criteriile apartenenței tribale (nomade), modelul instituit de Profet la Medina, care va fi preluat și adaptat în toate noile centre urbane întemeiate sau cucerite ulterior. Apariția „cartierelor etnice“ (trib sau practică nomadă) în planimetria orașului islamic este o caracteristică constantă care a supraviețuit atât geografic cât și cronologic, orașe de secol XVII păstrând nealterat acest criteriu de organizare a structurii urbane.

¹² În timpul domniei abbaside lucrurile s-au nuanțat profund și sub acest aspect datorită complexității vieții de la curte, a ceremonialului, a procesului de fragmentare a imperiului. În această perioadă a fost favorizată tendința de separare intersocială, apariția claselor sociale în funcție de puterea economică, politică și de raportul cu mediul califal. Vezi J. J. Saunders, *A History of Medieval Islam*, London, Routledge – Taylor & Francis, 2002, pp. 97-104.

O parte redusă din prima categorie puteau fi chiar deținători ai unei foarte mici proprietăți funciare. După criterii etnice, sclavii proveneau din rândul slavilor sau grecilor din teritoriile siriene (populație albă), dar erau și negri (cu preponderență în timpul dinastiilor berbere). O altă componentă a acestei categorii o conține pe cea a sclavilor care primeau misiuni oficiale, fie în cadrul administrației, fie în structurile militare: garda personală a califului, eunucii (cu precădere din rândul populației de culoare), strategii militari — care mai apoi puteau ocupa funcții înalte în structurile statului, fiind numiți chiar generali sau dregători în diferite arii de competență. Diferite alte activități pe care sclavii le desfășurau în mediul urban erau acelea de muncitori în comerț și în industria casnică. Al-Khatib¹³ descrie faptul că în Bagdadul abbasid puține erau familiile care să nu beneficieze de unul sau mai multe ajutoare în muncile casnice. Probabil că ar trebui să menționăm o categorie de sclavi total favorizată, anume cea reprezentată de cele care intrau în componența haremului, față de care existau cerințe speciale, de extremă exigență în privința educației, a pregătirii artistice, a ținutei etc.

Islamul a preluat și păstrat instituția sclaviei, consemnată și în Vechiul Testament, în conformitate cu textul coranic care face referire la atitudinea pe care un musulman trebuie să o aibă față de un seamăn. Se interzicea unui credincios să înrobească sau să umilească un alt credincios. Astfel condițiile de viață ale acestei categorii s-au îmbunătățit considerabil sub dominația islamică. Comerțul cu sclavi era o afacere profitabilă pe o piață extrem de dezvoltată, dar cu reguli stricte în ceea ce privește statutul și drepturile acestora: copilul unui sclav cu o femeie liberă era considerat liber de legea islamică, copiii rezultați dintr-o relație de concubinaj stăpân-sclavă erau de asemenea considerați liberi, iar sclava își schimba statutul — deși nu devenea liberă, ea nu mai putea fi vândută. Sunt consemnate și situații în care, la moartea stăpânului fără urmași, sclavul cu statut de client (care a fost eliberat) îi putea moșteni bunurile.

Eliberarea sclavilor nu era o cerință și nici o practică comună a societății islamice medievale, însă acest gest a fost privit ca o faptă milostivă, *qurba*, care va fi recompensată în cealaltă viață.

Una dintre sursele istorice în care este descrisă o campanie omeyyadă de cucerire în teritoriile occidentale menționează un număr impresionant de sclavi, astfel Musa ibn-Nusayr, conducătorul acestei campanii, este prezentat ca luând 300.000 de prizonieri în Ifriqiya, din care a cincea parte a oferit-o Califului al-Walid. Un prinț omeyyad putea deține în mod uzual o mie de sclavi, iar un soldat putea fi de asemenea proprietarul unui număr de aproximativ 10 sclavi¹⁴.

¹³ Saleh al-Hatoul, în studiul său dedicat Bagdadului, aduce în discuție textul acestui cronicar pentru a evidenția faptul că nu era nimic ieșit din comun ca familiile medii din Bagdad să apeleze la acest tip de ajutor în muncile casnice. Acest detaliu este menționat și în texte care descriu societatea islamică din teritoriile occidentale, fapt care relevă gradul de dezvoltare și prosperitate pe care populația orașelor o avea la momentul descrierii. [Al-Khatib (d. 463-1071) *Tarikh Baghdad* (12 vol.) Beirut.] Vezi: Saleh al-Hathoul, *The Arab-Muslim City: Tradition, Continuity and Change in the Physical Environment*, Riyadh, Dar Al Sahan, 1996, pp. 41-50; Felicidad Perez Carrascosa, *Ciudad y urbanismo en Al-Andaluz*, Malaga, Gerust Creaciones, 2010, pp. 22-54.

¹⁴ Vezi Philip K. Hitti, *op. cit.*, pp. 154-155.

Textul coranic îndeamnă la un comportament binevoitor, tolerant și egalitar față de cei aflați în categorii sau situații defavorizate¹⁵, sau chiar față de cei care nu erau convertiți la religia Profetului. „Pe cei săraci, ajunși în mizerie, pe calea lui Dumnezeu, care nu mai pot străbate întinderile, neștiutorul îi crede bogați din pricina cuceririlor lor. Tu îi vei cunoaște după înfățișare, căci nu vor cere milostenie cu neobrăzare. Dumnezeu știe întru totul bunurile pe care le dai lor“ (2:273. Sura 2 — Vaca, mediniană, 286 versete, prima pogorâtă la Medina)¹⁶. „Dumnezeu nu va nedreptăți pe nimeni nici cât greutatea unui găunte. O faptă bună, El o va socoti îndoit și va dăruia pentru ea o mare răsplată“ (4:40. Sura 4 — Femeile, mediniană, 176 versete, prima pogorâtă după *Cea pusă la încercare*)¹⁷.

Un caz unic în cadrul dinastiei omeyyazilor îl reprezintă califul `Umar II, cunoscut pentru promovarea unui corpus de legi, *Legea lui `Umar*¹⁸, care a avut un rol foarte important în susținerea unei atitudini deloc conciliante în relațiile intersociale și interconfesionale. Aceasta demonstrează totodată că anterior creștinii reușiseră să fie acceptați chiar în funcții publice, de vreme ce codul lui `Umar II, așa cum a fost transmis ulterior prin surse mai mult literare, cerea în mod explicit excluderea acestora din administrația oficială.

Societatea urbană omeyyadă era extrem de cosmopolită, înglobând populații diverse, lucru care poate fi dedus cu o relativă ușurință din impozitele pe care clasa socială aflată în vârful ierarhiei le percepea. Curtea califală și aristocrația militară din jurul califului strângea impozite și diverse taxe de protecție de la populațiile neconvertite. După aplicarea Legii lui `Umar II numărul de convertiri a crescut, acest lucru schimbând în mod esențial structura societății urbane, cu efect imediat în planimetria unor orașe cum ar fi Damasc sau Alep. *Neofiții musulmani* se găseau pe o treaptă socială inferioară, deși teoretic se bucurau de toate drepturile pe care statul le acorda cetățenilor musulmani. S-a dovedit că măsurile drastice care au dus la convertirea în masă, cum a fost cea amintită mai sus, au avut un efect catastrofal pentru vistieria califală, în zorii dinastiei abbaside populațiile de origine nearabă care optaseră pentru convertire depășind numărul celor de origine arabă.

¹⁵ Stipulațiile textului coranic referitoare la sclavi au într-adevăr un caracter reformator față de tradiția orientală în această problematică; acesta interzice exploatarea sub orice aspect, propune chiar tratarea acestora cu moderație și încurajează în condiții excepționale eliberarea acestora.

¹⁶ *Coranul*, traducere de George Grigore, București, Editura Herald, 2006, p. 46.

¹⁷ *Ibidem*, p. 70.

¹⁸ Referințe către piosul calif `Umar II și nu către predecesorul său cu care este adesea confundat, ambii elaborând un cod „legislativ“ pentru Comunitatea Islamică. Convingerea absolută a lui `Umar I era aceea că în Peninsula singura religie trebuie să fie cea islamică. De aceea, încălcând toate acordurile, i-a expulzat pe evrei (A.H. 14-15 / 635-636). Tot el este cel care i-a organizat pentru prima dată pe arabi într-o comunitate militaro-religioasă în care membrii trebuiau să își păstreze puritatea, un fel de aristocrație marțială, conform lui Hitti. Vezi Philip K. Hitti, *op. cit.*, p. 112. `Umar II (717-720), calif omeyyid cu o viziune unică în istoria dinastiei în privința regulilor de conviețuire dintre musulmani și necredincioși. *Legea lui `Umar (II)* prevedea o diminuare considerabilă a impozitelor pentru cei care se converteau. Astfel *zimmi/ahl-al-yimma*, populațiile protejate, care plăteau „taxa de capitație“, dacă se producea convertirea plăteau impozit asemenea oricărui cetățean musulman, dar redus pe o perioadă de timp. O altă măsură dură impusă de `Umar II prevedea o serie de practici abuzive împotriva creștinilor: li se interzicea să își construiască lăcașuri de cult, nu puteau depune mărturie legală, erau obligați să adopte o vestimentație care să îi diferențieze de celelalte categorii, erau excluși din funcțiile publice. Vezi Hugh N. Kennedy, *The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State*, New York, Routledge, 2001, pp. 192-195, 215-221.

Treptat, această nouă structură socială denumită prin termenul de clienți (*mawali*), datorită tradiției culturale și erudiției — acolo unde era cazul, adică perși, greci etc. — a primit acces către puterea politică, fapt care va face ca în timpul dinastiei abbaside componența etnică a curții să fie total neomogenă.

O clasă socială tolerată de autoritățile administrative și religioase, cu condiția ca taxele de capitație și impozitele funciare să fie achitate, era reprezentată de *zimmi* (formată din: creștini, evrei, sabieni, mandeeni). Profetul a recunoscut aceste religii și a indicat tolerarea acestei categorii, dar a menționat faptul că nu le era permis să poarte arme și, deci, să facă parte din trupele armate.

Societatea urbană abbasidă s-a caracterizat în principal prin dezintegrarea unității etnice (arabii) în componența curții și chiar în familia califului. Așa cum am văzut, evoluția stratigrafiei sociale s-a schimbat prin accesul în aria puterii al populațiilor neofite, fenomen potențat de amploarea comerțului cu sclavi, toleranța excesivă față de concubinaj, față de elementele nearabe care au pătruns în comunitate și au condus la metisarea fără precedent a structurii sociale a califatului.

O altă schimbare majoră pe care diferența dinastică a adus-o în structura societății constă în modul în care era privită femeia. Spre sfârșitul secolului al IX-lea s-a accentuat tendința de completă separare a sexelor atât în spațiul public cât și în cel privat, al locuinței. Această modificare de comportament social a avut repercusiuni majore în organizarea planimetrică, în primul rând la nivelul locuințelor. Casele au fost astfel compartimentate încât să respecte cerințele de segregare. În cadrul reședințelor princiare haremul se dezvoltă fără precedent, de fapt instituția haremului se transpune într-o structură arhitecturală de sine stătătoare cu o tipologie planimetrică complexă ce va fi anexată structurii reședinței propriu-zise. Tendința de separare a sexelor a modificat decisiv și planimetria caselor uni (mai rar întâlnite) sau multifamiliale, în sensul că spațiile locative intime ale familiei au evitat contactul cu zona publică, fiind amplasate în zonele care nu aveau contact imediat cu spațiul public. În această perioadă s-au dezvoltat atât de caracteristicele pentru lumea islamică obloane perforate, în general din lemn, care acopereau ferestrele astfel încât să permită ca strada, spațiul public să fie vizualizat din interior fără ca privitorul să poată fi văzut din exterior.

Unitatea și coerența Comunității Islamice la nivel comportamental a provenit dintr-o serie de responsabilități pe care orice credincios le îndeplinea atât față de Dumnezeu cât și față de semenii. Aceste elemente de ritual social care s-au răsfrânt la nivel individual și comunitar, denumite generic prin termenul de *stâlpi*¹⁹ — *piloni*, *elemente care asigură rezistența Comunității, privită simbolic ca edificiu, și care susțin structura arhitecturală a societății musulmane* —, au generat

¹⁹ După cum sunt expuse în *Hadith*, teologii și juriștii musulmani au optat pentru prezentarea elementelor etice fundamentale pe care Comunitatea Islamică trebuie să le respecte și urmeze folosindu-se de imaginea metaforică a stâlpilor de rezistență specifici vocabularului arhitectural. Similitudinea dintre imaginile semantice create prin utilizarea acestor termeni — *al-arkan al khamsa*, *cei cinci piloni* — redau în mod comprehensibil pentru orice musulman ideea că în fața lui Dumnezeu Comunitatea Islamică este construită și susținută pe aceste structuri de rezistență, elemente fundamentale de ritual care asigură stabilitatea și veridicitatea relației cu Dumnezeu.

un comportament moral stabil, coeziv, sistematizat, pe care Comunitatea Islamică l-a menținut în timp. În continuare voi încerca să subliniez relația dintre „stâlpii” etici ai comunității și impactul pe care practicarea acestor cerințe rituale l-a avut asupra planimetriei urbane și tipologiilor de monument. Monumentele apar ca o consecință, ca o reacție la necesitatea structurii arhitectonice de a răspunde, de a se adapta dinamicii sociale — moschee, *madrassa*, *hammam* etc., generând o serie de tipologii de spații publice redefinite în planimetria urbană.

1. *Shahada* reprezintă Crezul, pilonul cu cel mai mare grad de individualitate, considerat adesea ca fiind cel mai ușor de îndeplinit. Influența sa asupra structurării spațiului urban este totodată și cel mai dificil de probat, tocmai datorită gradului înalt de „intimitate”, de individualitate pe care practicarea acestuia o impune persoanei care îl rostește. Și totuși, ritmul societății islamice, mai ales cea concentrată în mediile urbane, cea care trebuia să se comporte ca un grup unitar (o comunitate), s-a menținut în timp la aceeași intensitate, a fost potențat de semnificațiile acestui prim pilon. J. Lindsay descrie *Shahada*²⁰ ca fiind *ritmul de respirație al Comunității Islamice*, ritmul respectat de fiecare credincios, de un întreg oraș, de toată suflarea imperiului, ritmul care a dat unitate și coerență lumii islamice.

2. *Salat* constituie Rugăciunea Rituală pe care orice credincios trebuie să o facă de cinci ori în fiecare zi, este simbolul actului de pietate. Textul coranic prevede indicații despre cum și când trebuie realizată Rugăciunea Rituală. [„Mai gândiți-vă la Dumnezeu, stând în picioare, jos ori culcați după ce vă veți fi săvârșit rugăciunea. Săvârșiți-vă rugăciunea când vă aflați în tihnă. Rugăciunea este scrisă credincioșilor la sorocuri cunoscute” (4:103, Sura 4 — Femeile, medianiană, 176 versete, pogorâtă după *Cea pusă la încercare*)²¹.] Ibn Ishaq, într-una dintre biografiile Profetului, face referire la *Salat* amintind de episodul zborului de la Mecca la Ierusalim. [„La întoarcere l-am văzut și pe la Moise, ce prieten bun îți era. M-a întrebat câte rugăciuni mi s-au dat de împlinit, i-am zis cincizeci și el mi-a răspuns: «Rugăciunea este un lucru greu, iar poporul tău e slăbit, așa că întoarce-te către Domnul și cere-i să le reducă numărul pentru tine și pentru ai tăi». Așa am și făcut și El a luat zece din ele. M-am întors către Moise și mi-a zis încă o dată același lucru, și așa am tot făcut până când au rămas numai cinci pentru o singură zi și o noapte. Moise mi-a dat din nou același sfat așa că i-am răspuns că m-am tot întors la Domnul și l-am rugat să le reducă numărul până când m-am rușinat, și am zis că nu o mai fac... Tu sau acela care veți împlini acestea cinci cu credință și nădejde veți fi răsplătiți cât pentru cincizeci.”²²]

Lindsay face o paralelă între episodul „negocierii” numărului zilnic de rugăciuni, mijlocit de Profet în fața Domnului, și un episod similar din Vechiul Testament, din Facerea, pe care îl consideră modelul, sursa primară a primului.

²⁰ James E. Lindsay, *Daily Life in the Medieval Islamic World*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2005, p. 141.

²¹ *Coranul*, ed. cit., p. 76.

²² Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad: A translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, 2nd edition, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 186-188.

Avraam se implicase într-o asemenea negociere cu Dumnezeu pentru a reduce numărul celor drepti care locuiau în cetate, număr necesar în fața lui Dumnezeu pentru a salva Sodoma, pentru a răscumpara păcatele celor decăzuți. [„Și apropiindu-se Avraam, a zis: «Pierde-vei oare, pe cel drept ca și pe cel păcătos, încât să i se întâmple celui drept ce se întâmplă celui nelegiut?»

Poate în cetatea aceea să fie cincizeci de drepti: pierde-i-vei, oare, și nu vei cruța tot locul acela pentru cei cincizeci de drepti, de se vor afla în cetate?

Nu se poate ca Tu să faci una ca aceasta și să pierzi pe cel drept ca și pe cel fără de lege și să se întâmple celui drept ce se întâmplă celui necredincios! Departe de Tine una ca aceasta! Judecătorul a tot pământul va face, oare, nedreptate?»

Zis-a Domnul: «De se vor găsi în cetatea Sodomei cincizeci de drepti voi cruța pentru ei toată cetatea și tot locul acela»^{23]}

Din pasajul de mai sus putem deduce existența unei întregi serii de echivalențe și reinterpretări ale anumitor teme comune celor trei mari religii mono-teiste. Mai mult, îndeplinirea rugăciunii rituale are o semnificație cu totul specială, practicarea acesteia generând soluții planimetrice la nivelul formelor arhitecturale.

Aceasta este pregătită de abluțiune, ritualul de purificare, iar pe durata rugăciunii credinciosul trebuie să se închine până la pământ —prosternarea — în semn de umilință și venerare față de Dumnezeu.

Impactul pe care săvârșirea rugăciunii rituale l-a avut asupra planimetriei urbane este major, apariția edificiului dedicat, moscheea, *masjid*, desemnând (*ad literam*) locul pentru închinare, prosternare. De obicei, în moscheea mare, congregațională, *masjid ak-jami`a*, bărbații Comunității se întâlneau pentru rugăciunea comună; femeilor le era indicată practicarea rugăciunii rituale în intimitatea căminului. După secolul al X-lea a apărut în planimetria moscheei diferențierea spațială pentru crearea de zone individuale care să permită și femeilor practicarea rugăciunii rituale publice, fără a se intersecta cu bărbații comunității. [„O, voi, cei ce credeți! Când sunteți chemați la rugăciunea de vineri, zoriți-vă la amintirea lui Dumnezeu și să lăsați la o parte negoțul. Aceasta va fi mai bine pentru voi. O, dacă ați ști!

Atunci când rugăciunea s-a terminat, răspândiți-vă prin ținut și căutați harul lui Dumnezeu! Amintiți-l pe Dumnezeu mereu! Poate veți fi fericiți!

Dacă văd însă o puțință de negoț ori desfătare, vor alerga într-acolo lăsându-le la picioare! Spune «Ceea ce se află la Dumnezeu este mai bun decât negoțul ori desfătarea». «Dumnezeu este prea bunul Înzeștrător»“ (62:9-11, Sura 62 — Vinerea, medianiană, 11 versete, pogorâtă după *Rândul*)^{24]}

Tipologia și rolul moscheei în viața cotidiană a comunității generează un întreg discurs despre caracteristicile spațiului public din jurul acesteia, nu puține fiind cazurile în care juriștii și teologii perioadei au analizat problema raportului dintre edificiul religios și extensia acestuia în comunitate, modul în care acestea

²³ Facerea 18: 23-26, *Biblia*, București, Editura Institutului Biblic, 1998, p. 27.

²⁴ *Coranul*, ed. cit., p. 391.

interacționează și influențează spațiul public, explicând cum trebuie să se comporte populația laică, dar și oficialii, în aceste spații, cum trebuie construit și ce trebuie construit în cadrul lor, care sunt regulile care trebuie să fie urmate pentru construirea, dezvoltarea, amplificarea unor structuri arhitecturale din aceste spații, cum se face racordul dintre edificiul religios și: 1. spațiul public din jur; 2. spațiile comerciale, alături de care cel mai adesea moscheea formează un *binom urban*, în fapt o caracteristică a modelului de asamblare și de raport în urbanismul islamic, 3. înălțimea minaretelor și raportul acestora cu spațiul urban. Spațiul necesar între edificiul religios și locuințe era adesea dezbătut în practica judiciară. *Hadith* cerea în mod explicit respectarea dreptului la intimitate al fiecărui locuitor în interiorul comunității urbane. Datorită condițiilor climatice era uzual a se dormi pe acoperișurile plate ale locuințelor, astfel încât înălțimea minaretelor din oraș constituia un punct de dezbatere pentru cei care aveau ca sarcină supravegherea și implementarea bunăstării locuitorilor respectând prevederile Tradiției. Muezinul, cel care făcea chemarea la rugăciune din minaret, nu trebuia să încalce dreptul la intimitate al locuitorilor din preajma moscheii. Acest aspect este unul dintre cele mai des întâlnite și supuse soluționării în practica juridică și care viza competențe asupra organizării urbane. Istoricul Ibn Hayyan²⁵ relatează un astfel de episod petrecut în anul 1024 când un muezin cordobez a fost reclamat de unul dintre locuitorii unui cartier situat în zona de nord a orașului pentru că ar fi adus prejudicii familiei acestuia și altor câtorva familii vecine, încălcând dreptul la intimitate. De fapt muezinul a fost acuzat că manifesta o curiozitate excesivă pentru un anumit personaj feminin din anturajul reclamantului.

Planimetria moscheii, poziționarea peretelui *qibla* către orașul simbol al lumii islamice, Mecca, a produs o serie de schimbări în cadrul planimetriei urbane. Acest fapt este vizibil în orașele musulmane care se suprapun peste o structură urbană anterioară: greco-romană (Alep, Damasc), vizigotă și romană (Cordoba, Murcia, Sevilla). În aceste cazuri s-a aplicat un model de gândire și de reprezentare spațială tipic islamic, o serie de reguli interne, conforme Tradiției musulmane, implementate peste structuri cu alt caracter urban și care au servit altui mod de conviețuire. Orașul s-a adaptat rapid, organizarea planimetrică internă a fost modificată, efectul fiind acela de schimbări haotice și în afara logicii spațiului respectiv. În cele mai multe cazuri rezultatul final a condus la o serie de concluzii, larg răspândite, conform cărora civilizației Islamului îi lipsește gândirea urbană coerentă, îi lipsesc soluțiile proprii de reprezentare și organizare spațială. Lucru total fals.

Orașele cucerite trebuiau să răspundă cerințelor unui nou tip de viață socială, modificările planimetrice produse (de exemplu: înlocuirea arterei principale din planimetria greco-romană cu zona *suk*-urilor în perioada islamică) sunt în acord

²⁵ Ibn Hayyan, istoric andaluz (987-1076) care și-a propus să realizeze o istorie completă a Spaniei musulmane structurată în două părți: *Al-Muqtabis*, care îngloba opere ale istoricilor anteriori și notele și comentariile proprii ale lui Ibn Hayyan; *Al-Matin*, care prezenta evenimente contemporane lui. Vezi Francisco Muños López, „Sobre la evolucion de una manzana de casas andalusies”, en *Memorias de Arqueologia*, VIII, 1999, p. 415-436.

cu noile necesități ale societății și Comunității musulmane. Impresia de nesistematizare (lipsa ordinii atât de specifice modelelor antice) este în principal generată de nevoia de adaptare *in situ* a vechiului model, a modului de structurare spațială a urbei la o serie de noi reguli, monumente și instituții care într-o primă etapă erau în neconcordanță cu planimetria inițială. Abluțiunea, ca etapă din pregătirea Rugăciunii Rituale, era stipulată în mod explicit în culegerile de *Hadith* ca având două forme: completă (baie) și parțială (spălarea membrelor) înainte de a atinge cartea sfântă, în funcție de gradul de impuritate al persoanei în cursul activităților unei zile. Abluțiunea completă a favorizat la nivel urban apariția unei „instituții” — baia (de fapt, mai corect, preluarea unui edificiu roman). Al-Tabari²⁶ amintea de faptul că în Bagdadul sfârșitului de secol IX și începutului de secol X nu se întâlnea cartier care să nu dețină patru până la zece băi publice. Analizând planimetria celebrului *hammam* din palatul omeyyad *Khirbat al-Mafjar* (secolul VIII) (Qasr Hisham — palatul lui Hisham), Ettinghausen²⁷ pleacă de la premisa că prezența și popularitatea băilor în societatea musulmană au fost în relație cu doi factori principali: reminiscențele greco-romane (cazul analizat se situează pe valea Iordanului, fost teritoriu roman) și condițiilor climaterice. Însă numărul mare de băi publice urbane sau anexate reședintelor princiare, pe care istoricii vremii le-au consemnat în cronici și care au fost probate de seria descoperirilor arheologice, nu poate fi explicat doar prin intermediul celor doi factori evidențiați de Ettinghausen. Legătura dintre popularitatea băilor în societatea islamică și ritualul Rugăciunii Rituale nu poate fi contestată. Totodată, băile publice, chiar din timpul dinastiei omayyade, au devenit un loc destinat socializării, îndepărtându-se de la scopul inițial, s-au transformat într-un loc de întâlnire și relaxare, în cazul amintit, la *Khirbat al-Mafjar*, în cadrul băii era amplasată cea mai luxoasă sală de audiență a complexului, spațiul public cu cea mai mare expunere, acest palat fiind recunoscut pentru caracterul luxuriant al decorației parietale.

3. *Zakat* este menționat în Coran ca o îndatorire, o danie morală pe care credincioșii trebuie să o facă față de comunitate, însă nu este specificat procentul care trebuie dăruit. Mai precis, recomandarea se face pentru a da ceea ce este de prisos fiecăruia. [„Când te întreabă despre milostenie, spune-le: «Dați ceea ce vă prisosește». Așa vă lămurește Dumnezeu semnele sale. Poate veți chibzui” (2: 219, Sura 2 – Vaca, mediniană, 281 versete, prima pogorâtă la Medina)²⁸.]

Acest pilon, îndelung dezbătut de juriști și teologi, reflectă cel mai bine viziunea asupra recomandărilor textului coranic a clasei educate, a formatorilor de opinie în societatea islamică, a celor care au sistematizat culegerile de *Hadith*. Astfel, Tradiția cultă aplică necesitatea milosteniei acelor credincioși care au în plus, cărora le prisosește avutul, mai exact, unele școli juridice afirmă că *zakat* trebuie plătit din profit și nu din avutul de bază, săracii fiind absolviți de plata acestuia. [„Milosteniile sunt pentru cei săraci și nevoiași, pentru cei care trudes

²⁶ Al-Tabari, în Abd Al-Aziz Duri, *op. cit.*, pp. 178-181.

²⁷ A se vedea Richard Ettinghausen & Oleg Grabar, *The Art and Architecture of Islam*, London, Yale University Press, 1987, pp. 50-56.

²⁸ *Coranul*, ed. cit., p. 39.

pentru ele, pentru cei ale căror inimi sunt zdrobite, pentru răscumpărarea înrobiților, pentru cei înglodați în datorii, pentru calea lui Dumnezeu și pentru drumeteți. Aceasta este o îndatorire de la Dumnezeu. Dumnezeu este Știutor, Înțelept!“ (9: 60, Sura 9 — Căința, mediniană, 129 versete, pogorâtă după *Masa*)²⁹.]

Practica generală impunea un procent de 2,5% din ceea ce însemna profitul curent. Modul în care era colectat *zakat* și de către cine rămâne ambiguu la nivel general, acest proces diferind mult de la epocă la epocă. În funcție de regimul politico-administrativ, putea fi colectat de oficialități sau depus pur și simplu în cutia milei. Există cazuri în care era colectat de persoane individuale care și-au probat *bonna fides* în cadrul unui anumit grup social.

Care a fost impactul pe care acest pilon l-a avut asupra dezvoltării arhitecturale a societății musulmane? Grație acestei taxe și donațiilor particulare făcute în nume personal de către familia princiară, aristocrație, familiile înstărite (în sistemul deja clasic al mecenatului), a putut fi susținută construirea unei întregi tipologii de edificii dedicate comunității, îngrijirii și educării populației: *spitale și madrase*. E vorba de edificii complexe cu planimetrie specifică care, integrate în organizarea spațială a orașului, au definit, la rândul lor, o serie de raporturi spațiale tipice urbei islamice: raportul moschee – madrasă, moschee – spital, madrasă – spital, reședință princiară – madrasă.

Zakat a formatat practica socială în direcția implicării intercomunitare, construirii împreună a unui suport care să ofere susținere, îngrijire, protecție, șansa de educare și erudiție a membrilor Comunității.

4. *Sawm*, postul, a intrat în cutuma islamică prin influența culturilor anterioare: greco-romană, babiloniană, egipteană, indiană, ebraică și creștină. Profetii Vechiului Testament au postit înainte de a primi revelațiile, Moise a postit 40 de zile pe muntele Sinai înainte de primirea tablelor, Isus a postit același număr de zile în deșert, exegeții Coranului amintesc de postul Profetului (conform textului coranic, prima revelație trimisă Profetului s-a produs în luna *Ramadan*). Este indiscutabil faptul că tradiția postului în cultura islamică a fost instituită în perioada mediniană când Profetul și *ansar*, cei care l-au ajutat, au intrat în contact cu triburile de evrei care aveau bine stabilită practica postului³⁰. [„O, voi cei ce credeți! Vouă vă este scris postul, precum a fost scris și leaturilor dinaintea voastră. Poate vă veți teme!

Postiți zile numărate. Acel dintre voi, care este bolnav ori plecat în călătorie, va posti un număr întocmai de zile. Acel care poate posti, însă nu o face, trebuie, ca răscumpărare, să hrănească un sărman. Acel care face bine de la sine, va avea parte de bine, iar voi, de postiți, aveți parte de bine. O, dacă ați ști!

În luna Ramadan a fost pogorât Coranul drept călăuzire oamenilor cu dovezi vădite ale călăuzirii Legii. Acel dintre voi care este prezent în această lună, să o petreacă în post. Acel care este bolnav ori în călătorie să postească un număr întocmai de zile altădată. Dumnezeu vrea pentru voi ceea ce este ușor, și nu ceea ce este greu, ca voi să împliniți numărul de zile de post și să-l preamăriți pe

²⁹ *Ibidem*, p. 139.

³⁰ Brannon Wheeler, *Moses in the Qur'an and Islamic Exegesis*, Richmond UK, Curryon Press, 2002.

Dumnezeu care v-a călăuzit. Poate veți mulțumi“ (2: 183 - 185, Sura 2 — Vaca, mediniană, 281 versete, *prima pogorâtă la Medina*)³¹.]

Practicarea postului și sărbătoarea finală a acestuia, *'Id al-Fitr*, a avut influență cu precădere în planimetria locuințelor, a camerei de oaspeți, spațiul public al casei care face racordul între spațiul personal și cel public al Comunității, strada. Camera de oaspeți se amplifică pe măsură ce elementele de ritual evoluează, se schimbă, suferă diferite faze. Spațiul public al casei preia la nivel planimetric și decorativ (mobilier, veselă etc.) dinamica acestor practici și schimbări rituale.

5. *Hajj*, pelerinajul, reprezintă un mixaj de practici cu tradiție în cultura preislamică, asociate în special cu două zone în apropiere de Mecca și considerate sacre încă din perioada amintită: Arafat și Mina. Tot din tradiția preislamică au intrat în cutuma pelerinajului alte câteva elemente definitorii: inviolabilitatea pelerinului, urmărirea unui traseu ritual, comerțul în locurile de pelerinaj și modul particular de vestimentație: *ihrām*, „haina albă“ a pelerinului. Lindsay asociază aceste practici cu unele similare, menționate de altfel în textul Coranic, conform cărora Abraham împreună cu fiul său Ismail au construit Ka'ba³².

[„Abraham spuse: «Domnul meu! Fă tihnit acest loc și înzestrează-i pe locuitorii săi — cei ce cred în Dumnezeu și în Ziua de Apoi — din roadele sale». El spuse: «Celor care tăgăduiesc o vremelnică bucurie, apoi îi voi sili la osânda focului». Urâtă devenire!“

În timp ce Abraham și Ismail ridicau temelile casei spuneau: «Domnul nostru primește de la noi! Tu ești Auzitorul, Știutorul»“(2: 183 - 126 - 127 , Sura 2 — Vaca, mediniană, 281 versete, *prima pogorâtă la Medina*)³³.]

Pelerinajul comun reprezenta în cel mai înalt grad actul de devoțiune și egalitate între semenii Comunității Islamice. Diferența între *hajj* și *umra* constă în faptul că al doilea tip de pelerinaj poate fi întreprins în orice perioadă a anului. *Naser-e Khosraw* (1075) în *The Book of Travels* descrie traseul pelerinajului mare. [„... ajuns în oraș, intri în Mocheea Haram, te îndrepti către Ka'ba și o înconjori prin partea dreaptă având grijă ca întotdeauna aceasta să îți rămână de-a stânga, apoi te îndrepti către locul unde se găsește Piatra cea Neagră, o săruți, și treci mai departe. Când Piatra este sărutată în același fel încă o dată, s-a săvârșit un *tawf*, o înconjurare este gata. Acest lucru trebuie continuat de șapte ori, de trei ori cu repeziciune și de alte patru cu încetineală.“³⁴]

După terminarea celor șapte *tawf* pelerinul se îndreaptă către *Maqam Ibrahim* (stațiunea lui Abraham), mai apoi către *Izvorul Zamzam*, locul miraculoasei apariții a îngerului care dă apă lui Ismail și Agar³⁵. Pelerinajul continuă către locu-

³¹ *Coranul*, ed. cit., p. 35.

³² James E. Lindsay, *op. cit.*, pp. 158-160.

³³ *Coranul*, ed. cit., pp. 29-30.

³⁴ James E. Lindsay, *op. cit.*, pp. 154-155 [despre *Naser-e Khosraw's Book of Travels (Safarnama)*, traducere din persană de W. M. Thackston.]

³⁵ „Și a auzit Dumnezeu glasul copilului din locul unde era și îngerul a strigat din cer către Agar și a zis: «Ce e, Agar? Nu te teme, că a auzit Dumnezeu glasul copilului din locul unde este!» Atunci i-a deschis Dumnezeu ochii și a văzut o fântână cu apă și, mergând, și-a umplut burduful și a dat copilului să bea“ (Facerea 21: 17, 18).

rile din afara orașului propriu-zis (Mecca), către Mina și Arafat. *Ibn Jubayr*, un alt călător, povestește despre pelerinajul său de la jumătatea lunii martie 1184 arătând că, în drum spre Arafat, grupul din care făcea parte a fost atacat de tribul Shu`bah, probând astfel că inviolabilitatea pelerinilor nu era unanim respectată. El oferă, totodată, o inedită descriere a târgurilor din Mina. [„Mina în zilele acelea era unul dintre cele mai mari și binecunoscute târguri, unde se puteau găsi spre vânzare de la cele mai prețioase giuvaere până la lucrurile cele mai ieftine cu putință, împreună cu alte multe și felurite mărfuri aduse de negustori din toate colțurile lumii, de aceea acest loc era renumit pentru a se întâlni oameni din toate ținuturile.”³⁶]

Mai există o serie de pelerinaje practicate de către populația šiită, pelerinaje care se desfășurau la locurile venerate de către šiiti, precum mormintele diferitelor figuri šiite importante, ori locuri precum *Ghadir Khumm* (Fântâna lui Khumm), locul unde Profetul s-a oprit în timp ce se întorcea către Medina după ultimul său pelerinaj la Mecca. Acest loc este integrat și în culegerile de *Hadith* ale suniților, cum ar fi cea a lui Ibn Hanbal (d. 855), fapt care conduce la concluzia că într-o primă fază acest loc de pelerinaj era comun.

Impactul pe care pelerinajele l-au exercitat asupra urbanismului a fost major, istoria urbanismului islamic definind o categorie specială de centre urbane: *orașele sanctuar*³⁷, care au apărut din aceste rațiuni sau au fost transformate radical în privința organizării spațiale pentru a răspunde exigențelor pelerinajului.

O consecință directă asupra planimetriei urbane, dezvoltarea *suburbiilor* (care pot fi denumite *comerciale*) în jurul orașelor sanctuar și al *caravanserai*-urilor (răsfirate pe drumurile spre locurile sfinte) își are originea în comerțul intens practicat în jurul acestora. Mai mult, tot legat de pelerinaj, putem menționa apariția unor orașe meteorice care au supraviețuit pe perioade scurte, precum micile orașe ale oazelor, centre care înglobau un număr mic de locuitori și, în unele cazuri, dacă locuitorii aveau un anumit statut și dacă erau amplasate pe o traiectorie comercială, puteau fi înconjurate de un sistem de fortificații eficient dar deloc complex.

Fenomenul urban în perioada medievală poate fi caracterizat printr-o sumă de factori care în timp au format un model planimetric reflectat în modul de gândire, de organizare și de structurare a spațiului public și privat din interiorul orașului islamic. Structura urbană se află într-un raport de interdependență cu organizarea ierarhiilor sociale, cu evoluția claselor și segmentelor sociale și a modului în care acestea au interacționat în cadrul comunității. Orașul a evoluat, a suferit modificări în acord cu dinamica societății, planimetria acestuia trebuind să respecte legi specifice de comportament comunitar. Imaginea spațiului urban este oglinda

³⁶ James E. Lindsay, *op. cit.*, pp. 158-159 (despre *The travels of Ibn Jubayr*, apud R.J.C. Broadhurst).

³⁷ O clasificare a tipurilor de orașe ale lumii islamice în funcție de rolul pe care acestea l-au îndeplinit în momentul formării a fost realizată de un pionier în studiul urbanismului islamic, F. Bent. Clasificarea propusă de Bent, deși a suferit o serie de revizuiți și adăugări datorate noilor date provenite din campaniile arheologice derulate după mijlocul secolului trecut, încă este considerată a fi un punct de referință. Vezi F. Benet, *The ideology of Islamic urbanization*, Leiden, Brill, 1961.

planimetrică a normelor de conviețuire, a oamenilor și ritualurilor, a claselor care aveau puterea de decizie, *hassa*, și a celor asupra cărora se răsfrângeau deciziile, *`ama*. Există o serie de elemente definitorii care pot caracteriza eficient imaginea generală a orașului, aceste elemente fiind comune fiecărui centru urban indiferent de zona geografică, de condițiile de mediu sau de cadrul politic.

Ritualurile specifice practicate de către fiecare membru al Comunității Islamice, individual sau colectiv, au influențat structura urbană prin impactul asupra spațiului privat, locuința individuală, cât și prin definirea și organizarea celui public, al urbei. Apariția, preluarea sau dezvoltarea unor edificii precum moscheea congregațională, băile publice, *suk*-urile, madrasele reprezintă o consecință în registrul arhitectural a acestor elemente de ritual. Cei cinci stâlpi ai Islamului au garantat coerența lumii islamice prin stipularea normelor comportamentale care s-au reflectat în structura edificiilor publice, în planimetria generală a orașului și a spațiilor interstițiale. Aceste adaptări succesive ale planimetriei urbane la profilul societății au generat o serie de modele planimetrice specifice gândirii islamice din perioada Evului Mediu.

BIBLIOGRAFIE

- Benet, F., *The ideology of Islamic urbanization*, Leiden, Brill, 1961;
- Bosworth, Clifford Edmund, *Historic Cities of the Islamic World*, Leiden, Koninklijke NV, Brill, 2007, pp. 50-52; 294-298 (despre Al-Baladhuri, Kitab Futuh al-Buldan, „Book of the Conquests of Lands“);
- Bosworth, Clifford Edmund, *The Islamic Dynasties. A Chronological and Genealogical Handbook*, second edition, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1982;
- Brusanowski, Paul, *Religie și stat în Islam. De la teocrația medineză instituită de Muhammad la Frăția musulmană din perioada interbelică*, București, Editura Herald, 2009;
- Coranul*, traducere de George Grigore, București, Editura Herald, 2006;
- Duri, Abd Al-Aziz, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, Bloomington, IN, Princeton University Press, 1983, pag. 146 - 167; 178 - 181 (despre al-Tabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk, History of the Prophets and Kings*, trans. L. Conrad);
- Ettinghausen, Richard, & Oleg Grabar, *The Art and Architecture Of Islam*, London, Yale University Press, 1987;
- Garcin, Jean-Claude (sous la direction de), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval, Xe-XVe siècle*, Tome 3, Paris, PUF, 2000;
- Guerrero, Rafael Ramón, „Apuntes biográficos de al-Fârâbî según sus vidas árabes“, în *Anaquel de Estudios Árabes*, XIV (2003), Madrid, pp. 231-238;
- Guillaume, Alfred, *The Life of Muhammad: A translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Oxford, Oxford University Press, second edition 1993;
- Hitti, Philip K., *Istoria Arabilor*, traducere, note și index de Irina Vainovski-Mihai, București, Editura All, 2008;
- Hurvitz, Nimrod, „From Scholarly Circles to Mass Movements: The Formation of Legal Communities in the Islamic Societies“, *American Historical Review*, 108. 4, Bloomington IN, 2004, pp. 985-100;
- Issam El-Said, Terek El-Bouri, Critchlow K. (editors), *Islamic Art and Architecture The System of Geometrical Design*, Berkshire Garnet Publishing, 1997;
- Kennedy, Hugh, *Storia della piu grande dinastia islamica. Ascesa e decline della corte dei califi* (trad. Cristina Carmentari, titlul original: *The Court of the Caliphs. The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty*), Roma, Newton & Compton, 2005;
- Kennedy, Hugh, *The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State*, New York, Routledge, 2001;
- Lindsay, James E., *Daily Life in the Medieval Islamic World*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2005;

- López, Francisco Muños, „Sobre la evolucion de una manzana de casas andalusies“, en *Memorias de Arqueologia*, VIII, 1999, p. 415-436;
- Naser-e Khosraw's *Book of Travels (Safarnama)*, translated by Wheeler Thackston Jr., New York, Albany University Press, 1986;
- Reina, M. Vera, „Urbanismo medieval en la ciudad de Sevilla. El barrio de San Vicente“, en *Actas del II Congreso de Arqueologia Medieval Espanola*, Madrid, 1987, tomo III, pag. 67-92;
- Saleh al-Hathoul, *The Arab-Muslim City: Tradition, Continuity and Change in the Physical Environment*, Riyadh, Dar Al Sahan, 1996;
- Saunders, J. J., *A History of Medieval Islam*, London, Routledge - Taylor & Francis, 2002;
- Taufik, Ibrahim K., „Classical Arab-Islamic Culture“, in Nur Kirabaev & Yuriy Pochta (eds.), *Values in Islamic Culture and Experience of History*, Cultural Heritage and Contemporary Chante, Series II A, Islam, Volume 9, Washington, RVP (The Council for Research in Values and Philosophy), 2002, pag 199-221;
- Wheeler, Brannon, *Moses in the Qur'an and Islamic Exegesis*, Richmond UK, Curyon Press, 2002.