

Patrik Meier

## Die islamische Stadt – Kritik eines Konzepts

Das Konzept «islamische Stadt» impliziert gemeinsame Merkmale der Städte in der islamischen Welt, die sich durch diese von einem Gegenüber unterscheiden lassen. Dieses Gegenüber ist die «europäische Stadt», welche als Nachfolgerin der «antiken Stadt» verstanden wird. Hier liegt bereits ein erstes terminologisches Problem, denn auf der einen Seite werden die Städte mit einem religiösen, auf der anderen mit einem geographischen Attribut versehen. Hauptfeiler beider Konzepte ist die unhinterfragte Dichotomie «islamische» versus «antike/europäische» Stadt, wobei ausschliesslich die historischen Stadtmanifestationen, das heisst die Altstädte miteinander verglichen werden. Ich werde mich in diesem Artikel auf das Konzept «islamische Stadt» beschränken, wobei die «europäische Stadt» als Antipode immer im Hintergrund steht.

Das Konzept «islamische Stadt» basiert auf der Annahme von gemeinsamen Merkmalen der Städte der islamischen Welt, Gemeinsamkeiten, die ihrerseits auf eine unverwechselbare und spezifische Identität deuten. Diese Identität der «islamischen Stadt» beruht auf zwei Merkmalen, welche die Grundfeiler des ursprünglichen orientalistischen Konzepts «islamische Stadt»<sup>1</sup> bil-

*Patrik Meier hat bis Herbst 2002 an der Universität Bern Ethnologie und Islamwissenschaft studiert. Im September 2003 hat er mit dem Ph.D.-Programm in Anthropology an der School of Oriental and African Studies (SOAS) in London begonnen.*

den. Nach dieser Auffassung sind die Freitagsmoschee (ğāmi‘), der Markt (sūq) sowie das öffentliche Bad (ḥammām) das erste Merkmal der «islamischen Stadt»; diese wird also durch ihre materiell-baulichen Komponenten definiert. Als zweite spezifische Gemeinsamkeit gilt der politische und rechtliche Status der Städte. Die «islamische Stadt» verfüge über kein eigenes Stadtrecht, keine Selbstverwaltung und keine Öffentlichkeit, werde politisch-rechtlich also nicht vom Umland differenziert. Im Folgenden werden die beiden genannten Definitionskriterien der «islamischen Stadt» vorgestellt und kritisch betrachtet, anschliessend wird die Gültigkeit des Konzepts an sich hinterfragt.

### Die materiell-baulichen Komponente

Die «islamische Stadt» ist vor allem ein französisches Konzept. Die ersten Entwürfe lieferten unter anderem die Gründerväter Jean Sauvaget (1941), der die levantinischen Städte, sowie Georges und William Marçais (W. Marçais 1928, G. Marçais 1945), die die nordafrikanischen Städte des französischen Kolonialgebietes untersuchten. Diese Autoren gingen von der Annahme aus, dass

der Islam im Wesentlichen eine städtische Religion sei und suchten deshalb ein spezifisch islamisches Anlagemuster der Stadt. Als solches erschienen ihnen die Hauptstrassen, die die Stadt von Osten nach Westen und von Norden nach Süden durchqueren, sowie an ihrem Schnittpunkt der Marktplatz und die Hauptmoschee. Darauf aufbauend erklärten sie die Freitagsmoschee und den streng zentralisierten, in verschiedene Branchen unterteilten Markt als die «beiden unentbehrlichen Bestimmungsstücke der [islamischen] Stadt» (Grunebaum 1955: 138). Als weiteres spezifisches Element der «islamischen Stadt» identifizierten sie das öffentliche Bad, eine Einrichtung mit funktioneller Bedeutung für die Freitagsmoschee.

Diese orientalistische, auf einer materiellen Essenz basierende Definition der «islamischen Stadt» kritisiert Dale F. Eickelman in seinem Aufsatz «Is there an Islamic City?» (1974)<sup>2</sup>. Er stellt fest, dass auch Dörfer diese sogenannten spezifischen Merkmale der «islamischen Stadt» aufweisen, die Stadt somit durch solche materiell-baulichen Komponenten nicht adäquat beschrieben wird. Leider geht er auf die im Titel seines Aufsatzes gestellte Frage nach der Existenz der «islamischen Stadt» nicht weiter ein. In diesem Zusammenhang muss ja auch das angeblich «islamische Anlagemuster» der Stadt kritisch hinterfragt werden, denn was ist spezifisch «islamisch» an einem Strassenkreuz und einem Marktplatz? Diese beiden räumlichen Elemente zeichnen schliesslich, zusammen mit der Kirche/Kathedrale, auch mittelalterliche europäische Städte aus (Lichtenberger 1986: 35). Ich würde daher die drei Elemente Handelsstrasse, Markt und Gotteshaus als universale Merkmale einer jeden Stadt bezeichnen, doch lässt sich die Stadt auf dieser Basis definitiv nicht von anderen Siedlungstypen abheben.

Ausser mit diesen drei angeblichen Bestimmungsstücken der «islamischen Stadt» befassten sich die Orientalisten auch mit der städtischen Morphologie und der klaren Trennung zwischen Geschäfts- und Wohnquartieren. Sie stellten fest, dass das ursprünglich hellenistische Anlagemu-

ster der «islamischen Stadt» in den Geschäftsvierteln noch vereinzelt erkennbar ist, während der hellenistische Schachbrettplan der Wohnquartiere unter islamischer Herrschaft zerstört worden sei. Diese vorsätzliche Zerstörung widerspiegeln separatistische Tendenzen, die «weitgehend das Ergebnis endloser Feindseligkeiten der Stadtviertel untereinander» darstellte (Grunebaum 1955: 146). Aber auch religiöse Interessen und Sitten, «die auf der schärfstmöglichen Weltabgeschlossenheit der Damen des Hauses bestehen» (ibid.: 146) und ein Maximum an privater Sphäre anstreben, hätten massgeblich zur Zerstörung des rechtwinkligen Musters beigetragen. Mit der Sackgassenstruktur und dem von der Strasse weg orientierten Wohnhaus entspreche das Wohnquartier nunmehr den «gesellschaftlichen Sitten auf dem Hintergrund eindeutig festgelegter religiöser Regelung der zwischenmenschlichen Beziehungen.» (ibid.: 147) Dieses Zitat verdeutlicht die orientalistische Grundannahme, wonach jedes Phänomen der islamischen Welt vollständig durch den Islam bedingt ist.

### Suche nach der antiken Stadt

«Anders als die griechische und römische Stadt vertritt die muslimische Stadt nicht eine einheitliche Form zivilisierten Daseins» (ibid.: 152), lautet das abschliessende Urteil, das deutlich macht, wie stark das Konzept «islamische Stadt» durch den französischen Kolonialismus geprägt ist. Die französischen Kolonialisten wollten gemäss Raymond (1994: 4) das Römische Reich wiederherstellen und suchten deshalb nach antiken Spuren in der «islamischen Stadt». Die Rückkehr zum rechtwinkligen Muster – triumphierend über das Chaos der «islamischen» Strasse – wurde als Sieg der westlichen Zivilisation und des Fortschritts über die Anarchie der islamischen Urbanität bewertet. Klar sichtbar ist hier die dem Konzept zugrunde liegende Gegenüberstellung Europa – Islam<sup>3</sup>. Europa wird mit Fortschritt und Zivilisation in Verbindung gebracht, der Islam mit Anarchie und Chaos. Die daraus entstehende wertende Dichotomie «chaotische, anarchistische is-

lamische Stadt» versus «zivilisierte, fortschrittliche europäische Stadt» ermöglichte oder bestärkte eine positive Identität Europas in Abgrenzung zum Islam.

### Der politische und rechtliche Status

Die Diskussion über den politisch-rechtlichen Status der Stadt ist in der Stadtforschung sehr prominent. Schon der «historische Stadtbegriff fusst auf dem politisch-rechtlichen und gesellschaftlichen Gegensatz von Stadt und Land» (Lichtenberger 1986: 35). Folgenreiche Grundlage dieser Diskussion bildet Max Webers Aufsatz «Die Stadt: Eine soziologische Untersuchung» (1920), in welchem er die verschiedenen politischen und wirtschaftlichen Kriterien analysiert, die eine Stadt definieren sollen. Sein Ziel ist es, Idealtypen der Stadt zu entwerfen und die Merkmale städtischer Entwicklung herauszuarbeiten. Gemäss Weber verlief die Stadtentwicklung im Orient und Okzident bis zum Burgenkönigtum, der Vorstufe der Stadt, noch parallel, erst danach kam es zur Trennung. Im Orient kann der König seine Macht ausbauen und es entwickelt sich in der Folge ein bürokratisches Stadtkönigtum.

Demgegenüber bezeichnet Weber die Verbrüderung als Merkmal der Stadt im Okzident, das heisst, die zweckbestimmt geschaffenen Verbände der Zünfte und Gilden. Die autonome, formal organisierte Stadtgemeinde mit je eigener Gerichtsbarkeit wird zum Spezifikum der okzidentalen Stadtentwicklung erklärt. Da den orientalischen «Städten» (Anführungszeichen übernommen von Weber) dieses Spezifikum fehlt, charakterisiert er sie als Siedlungen, die ausschliesslich im ökonomischen Sinne als Städte zu bezeichnen seien. Grunebaum greift Webers Resultate, wonach sich die orientalischen Städte von den antiken und mittelalterlichen europäischen Städten durch ihren rechtlichen und politischen Status unterscheiden, auf und kreierte den Typus der «islamischen Stadt». Angesichts des religiösen Wunsches nach Unantastbarkeit der privaten Sphäre sei es nicht verwunderlich, dass «die Bewohner der islamischen Stadt keinen eigenen Ver-

waltungsapparat entwickelt haben, sondern dass der Staat den Verwaltungsrahmen schuf» (Grunebaum 1955: 147). Zwar anerkennt er eine rudimentäre Organisation der Quartiere, diese sei jedoch «nichts anderes als das Fortleben der Stammesgewohnheiten, sich die Führung durch die Stammesersten gefallen zu lassen» (ibid.:148). Zudem «ist nicht zu verkennen, dass in seiner Abscheu vor Ausnahmeprivilegien das muslimische Recht der Stadt keinen besonderen Status zuerkennt.» (ibid.: 150) Die «islamische Stadt» zeichnet sich demnach durch das Fehlen eines autonomen Bürgerverbandes aus, weist aus Sicht der Orientalisten auch keine Selbstverwaltung und keine Selbstregierung auf und ist rechtlich-politisch nicht vom Umland verschieden. Infolgedessen definierten sie die «islamische Stadt» als eine zeitlose «Nicht-Stadt». Das orientalistische Konzept kann als Negativfolie der abendländischen Stadtentwicklung und Bestätigung der Einzigartigkeit der westlichen Städte interpretiert werden.

Während der materiell-bauliche Ansatz der «islamischen Stadt» von vielen kritisiert worden ist, wurde der politisch-rechtliche zwar modifiziert, aber bis heute tradiert. So kritisiert beispielsweise Janet Abu-Lughod (1987) am orientalistischen Konzepts, «that the idea of the Islamic city was constructed by a series of Western authorities who drew upon a small and eccentric sample of pre-modern Arab cities on the eve of Westernization (domination), but more than that, drew upon one another in an isnad of authority». So sei durch die Schaffung von Autorität und deren Überlieferung die Illusion einer «islamischen Stadt» geschaffen worden. Den Kritikern des orientalistischen Konzepts wirft sie hingegen vor, nicht auf die Ähnlichkeit muslimischer Stadtviertel einzugehen, die sie in ihren Forschungen festgestellt hat. Und so entwirft Abu-Lughod ein modifiziertes Konzept «islamische Stadt», wobei sie sich an der sozio-räumlichen Organisation orientiert.

Auch André Raymond entlarvt in seinem Aufsatz «Islamic City, Arab City» (1994) den materiell-baulichen Grundpfeiler der «islamischen Stadt» als einen orientalistischen Mythos und schlägt vor, von einer traditionellen Stadt mit lo-

### Résumé

Le concept de la «ville islamique» est basé sur l'hypothèse que les villes du monde islamique aient des caractéristiques communes qui leurs donnent une identité spécifique, qui seraient la mosquée du vendredi (ğāmi'), le marché (sūq) et le bain public (hammām). De plus, elles se distingueraient des villes européennes par leur statut politique et juridique, puisqu'elles n'ont pas de droit de ville, pas d'autonomie de gestion et pas de statut légal qui les différencient de la campagne.

Cette «ville islamique» est, avant tout, un concept français développé par Jean Sauvaget (1941), Georges et William Marçais (1928; 1945) qui ont, de plus, découvert un plan commun aux villes de l'Afrique du Nord avec deux rues principales allant du nord au sud et de l'est à l'ouest, avec, au croisement, le marché et la mosquée. Pour Grunebaum (1955: 146), le plan en damier des villes hellénistiques aurait été détruit volontairement sous domination islamique, comme «résultat des interminables hostilités entre les quartiers urbains», mais aussi dû aux intérêts et coutumes religieux « qui exigent le plus stricte isolement des dames de la maison. » et un maximum de sphère privé. D'après Max Weber (1920), les villes orientales ne sont que des villes dans un

sens économique, car il leur manque une autonomie politique et juridique qui seraient le facteur déterminant des villes.

Eugen Wirth (1991 :63 ; 2000 :325), citant l'exemple de la ville de Fes, considère le caractère privé des espaces (rues en cul-de-sac, maisons introverties avec cour) comme caractéristique pour les villes islamo-orientales, en comparaison aux villes européennes, caractérisées par les lieux publics ouverts à tous les citoyens. Seulement, il compare les quartiers d'habitations des uns avec les places et les bâtiments publics des autres ! Et il cite comme seul exemple la ville de Fes.

Ces définitions orientalistes sont critiquées par Dale F. Eickelman (1974) qui constate qu'on trouve ğāmi', sūq et hammām aussi dans les villages, et par André Raymond (1994) qui démasque la notion de la «ville islamique» comme mythe orientaliste. Ce mythe, aucun chercheur européen ou américain ne l'a encore mis en doute, comme le note très justement Masashi Haneda (1994). Il serait donc grand temps de se séparer de ce concept eurocentriste et de partir des particularités locales des villes arabo-islamiques traditionnelles.

kalen Besonderheiten auszugehen. Gleichwohl ist auch er wie Abu-Lughod der Ansicht, dass die Städte der islamischen Welt eine gemeinsame Organisationsidentität aufweisen, denn sie würden beeinflusst und gestaltet durch die muslimischen Bewohner, sowie durch das rechtliche und politische System des Islam. Charakteristika dieser sozio-räumlichen Organisation seien die Konzentration der Marktgebiete im Herzen der Stadt, die Existenz geschlossener Quartiere, die Vorherrschaft des Innenhofhauses sowie die Bedeutung von Trennung und Ausschliessung. Das «Islamische» der beiden erstgenannten räumlichen Charakteristika ist sehr zweifelhaft, denn einen

Marktplatz um den Mittelpunkt der Stadt und die Gliederung in Viertel weist auch die mittelalterliche «europäische Stadt» auf (Lichtenberger 1986: 35). Die beiden letzten Charakteristika leiten über zum Entwurf von Eugen Wirth, der heute noch vielen deutschsprachigen Studien zugrunde liegt. Der Erlanger Geograph Eugen Wirth stellte seinen jüngsten Entwurf erstmals in seinem Aufsatz «Zur Konzeption der islamischen Stadt» (1991) vor. In seinem neueren Werk (2000) lehnt er jedoch den Begriff «islamische Stadt» ab und verwendet vornehmlich die Bezeichnung «orientalische» oder «orientalisch-islamische Stadt»<sup>4</sup>, wobei der Zusatz «islamisch»

der zeitlichen Zuordnung dient. Diese Begriff-änderung ausgenommen übernimmt Wirth den Aufsatz von 1991 (fast) wörtlich. Weiterhin definiert er die «orientalisch-islamische Stadt» durch ihren politisch-rechtlichen Status. Sein Ansatz wird von der These getragen, Privatheit sei die prägende Dominante der «orientalisch-islamischen Stadt». So seien zum Beispiel Charakteristika wie der Sackgassengrundriss der Wohnviertel oder das sichtgeschützte Innenhofhaus «steingewordener Ausdruck für den Rückzug aus der Öffentlichkeit» (Wirth 1991: 63, sowie Wirth 2000: 325). Als Antithese dazu entwickelt Wirth die okzidentale Stadt als Hochburg der Öffentlichkeit, in der alle Areale und Öffentlichkeiten grundsätzlich für jeden Bürger frei zugänglich seien. Öffentliche und private Sphäre stehen gemäss Wirth in engem Wechselverhältnis zueinander, das eine gebe es nicht ohne das andere. Doch in den Städten des islamischen Orients habe Privatheit einen höheren Stellenwert als Öffentlichkeit, in den Städten der klassischen Antike und des westlichen Abendlandes hingegen werde der Öffentlichkeit ein besonderer Rang eingeräumt. Wie aus den bisherigen Ausführungen ersichtlich, hat sich innerhalb des politisch-rechtlichen Ansatzes die Gewichtung seit den Orientalisten verändert – weg von der autonomen Stadtgemeinde hin zur Dichotomie öffentlich-privat. Meine Kritik wird diesem Verlauf folgen. Claude Cahen war mit seinem Aufsatz aus dem Jahr 1958/59 der Erste, der das orientalistische Konzept kritisierte. Die Unterscheidung «islamische» versus «antike/europäische» Stadt aufgrund des rechtlichen und politischen Status ist gemäss seinen Untersuchungen nicht haltbar, denn die Städte der islamischen Welt zeigten bis ins 11. Jahrhundert erstaunlich viel Eigenleben und Selbstbestimmung. Dadurch wurde die orientalistische Annahme, die «islamische Stadt» verfüge über keinen autonomen Bürgerverband, widerlegt, und es lässt sich während des Mittelalters kein Unterschied zwischen den islamischen, byzantinischen und italienischen Mittelmeerstädten feststellen. Auch die zweite Grundannahme der Orientalisten, wonach die islamische Stadt gesetzlich nicht

vom Umland differenziert werde, wurde durch die Studie von Baber Johansen (aus Raymond 1994: 11) widerlegt. Er zeigt auf, dass im islamischen Recht die Stadt sehr wohl als eine Einheit für sich behandelt und rechtlich zwischen privaten und öffentlichen Quartieren unterschieden wird. Was wiederum zum Entwurf von Eugen Wirth führt.

Vor meiner Kritik an der Dichotomie öffentlich-privat bei Wirth möchte ich seine Methodologie in Frage stellen. Er verwendet nämlich als einziges Beispiel für die Dominanz der Privatheit in der «orientalisch-islamischen Stadt» das marokkanische Fes. Alle osmanischen und iranischen Städte schliesst er ausserdem als Sonderfälle aus. Dieses Datenmaterial lässt keine generalisierenden Aussagen zur «orientalisch-islamischen Stadt» zu. Aber auch die Dichotomie Privatheit der orientalisch-islamischen Stadt versus Öffentlichkeit der okzidentalen Stadt ist nicht haltbar, da Wirth «orientalisch-islamische» Wohnquartiere mit «okzidental» öffentlichen Plätzen und Regierungsgebäuden vergleicht.

Würde er gleich und gleich gegenüberstellen, so müsste er feststellen, dass die «islamische Stadt» mit dem süq, der Moschee, dem hammām und nicht zuletzt den Strassen über Öffentlichkeit verfügt. Auch der halb-öffentliche Raum ist ein bekanntes Phänomen, sowohl in der «orientalisch-islamischen Stadt» mit ihrer Sackgassenstruktur, als auch in der mittelalterlichen «europäischen Stadt» mit ihren Haupt- und Nebengassen. Und vielleicht ist das Innenhofhaus, dieser angeblich steingewordene Ausdruck des Strebens nach Privatheit, ganz einfach eine Anpassung an das Klima, wie sie sich bereits bei den griechischen und römischen Wohnhäusern finden lässt.

### Hinterfragung eines Konzepts

Als erstes sei eine bemerkenswerte Feststellung von Masashi Haneda aufgenommen. Dieser befasst sich in seinem Aufsatz «An interpretation of the concept of the «Islamic City»» (1994) mit der Tatsache, dass es beinahe keinen europäischen oder amerikanischen Wissenschaftler gibt, der Zweifel an der Gültigkeit des Konzepts von der «islami-

schen Stadt» geäussert hat. Sicherlich wurden, wie oben ausgeführt, verschiedene Teilaspekte kritisiert, aber das Konzept als solches wurde nicht hinterfragt. Interessanterweise haben Wissenschaftler aus der Region die ganze Debatte bisher ignoriert. Jene arabischen Wissenschaftler, die zur Diskussion beitrugen, erhielten ihre Ausbildung fast immer in Europa oder Amerika. Bei türkischen und iranischen Wissenschaftlern findet man gemäss Haneda keinen Hinweis auf das Konzept «islamische Stadt» (1994: 8). Und die Antwort auf die Frage, wieso nur die Städte des ehemaligen «Kolonialgebiets» in die Betrachtung einbezogen wurden, findet Haneda in der Art westlicher Erkenntnisfindung. Im Umfeld des Kolonialismus wurden die Forscher verstärkt mit der Aufgabe konfrontiert, das «Fremde» zu analysieren. Dieser Aufgabe begegnen westliche Forscher bis heute durch eine komparative Herangehensweise, welche immer eine Gegenüberstellung Europa – Islam beziehungsweise islamische Welt impliziert. Das Konzept «islamische Stadt» ist also, bedingt durch die Entstehungsumstände,

ein eurozentristisches Konzept. Zusammenfassend lässt sich sagen: Das Konzept «islamische Stadt» leitet sich von dem Interesse ab, jedes Phänomen in der «Zivilisation» eines islamisch geprägten Landes als in seiner Gesamtheit durch den Islam bedingt zu sehen. Dieses Interesse führt zu einer extremen Essenzialisierung, welche sich in der Suche nach dem «islamischen Wesen» manifestiert. Die wissenschaftlichen «Belege» für dieses Konzept stammen ausschliesslich aus den Städten der ehemaligen Kolonialgebiete des Maghreb und der Levante, welche in ein statisches, zeitloses Modell gepresst wurden, das jegliche Diversität und Veränderung ignoriert. Für eine Neuformulierung des Verhältnisses Europa – islamische Welt ist dieses Konzept hinderlich, weil es auf einer Dichotomie beruht, die auf eine Aufwertung des christlichen Europas und eine Abwertung des Islam beziehungsweise der islamischen Welt abzielt. Es ist daher an der Zeit, das Konzept «islamische Stadt» über Bord zu werfen und sich dem Phänomen Stadt ausserhalb eines «islamischen» Denkmusters unbefangen zu nähern.

- 1 Als gutes Beispiel für die orientalistische Formulierung des Konzepts kann der Aufsatz «Die islamische Stadt» von Gustav von Grunebaum aus dem Jahr 1955 gelten, in welchem der Autor die beiden Grundpfeiler zu einem einzigen Entwurf zusammenführt.
- 2 Weitere Autoren, welche diesen materiell-baulichen Ansatz kritisieren, sind u.a. Abu-Lughod (1987), Wirth (1991, 2000), Raymond (1994) und Haneda (1994)
- 3 Europa gegenübergestellt wird genau genommen die islamische Welt, doch ist die Verkürzung auf die Formel Europa-Islam weit verbreitet. Die Reduktion auf den Islam mag attraktiv sein, weil sich dadurch die europäische Gesellschaft und vor allem die europäischen Medien nur mit einem «Akteur» und nicht mit einer Vielzahl von Ländern mit lokalen Eigenschaften und Traditionen auseinandersetzen müssen.
- 4 Interessanterweise ändert er im Schriftenverzeichnis seines neusten Werkes sogar den Titel des Aufsatzes von 1991. So heisst der Aufsatz nun «Zur Konzeption der orientalisch-islamischen Stadt» und nicht mehr «Zur Konzeption der islamischen Stadt».

### Literatur

- Abu-Lughod, Janet L. 1987: The Islamic City – Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance. *International Journal of Middle Eastern Studies* 19: 155-176.
- Bianca, Stefano. 1991: Hofhaus und Paradiesesgarten. Architektur und Lebensformen in der islamischen Welt. München. C.H.Beck.
- Brown, L. Carl. 1973: From Medina to Metropolis. *Heritage and Change in the Near Eastern City*. Princeton. The Darwin Press.
- Cahen, Claude. 1958, 1959: Mouvements populaires et autonomisme urbaine dans l'Asie musulmane du moyen age. *Arabica* 5: 225-250; 6: 25-56.

- Eickelman, Dale F. 1974: Is there an Islamic City? The Making of a Quarter in a Moroccan Town. *International Journal of Middle East Studies* 5: 274-294.
- Grunebaum, Gustav E. von. 1955: Die islamische Stadt. *Saeculum* 6: 138-153.
- Haneda, Masashi. 1994: Introduction: An Interpretation of the Concept of the «Islamic City». In: Haneda, Masashi und Toru Miura (Hgg.): *Islamic urban studies: historical review and perspectives*. London: Kegan Paul International. 1-10.
- Hourani, Albert H. und Samuel M. Stern (Hgg.). 1970: *The Islamic City. A Colloquium*. Oxford. Bruno Cassirer.
- Marçais, Georges. 1945: La conception des villes dans l'Islām. *Revue d'Alger* 2: 517-533.
- Marçais, William. 1928. L'Islamisme et la vie urbaine. In: *Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus des séances*. Paris. 86-100.
- Raymond, André 1994: Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views. *British Journal of Middle Eastern Studies* 21: 3-18.
- Sauvaget, Jean. 1941: Alep. *Essais sur le développement d'une grande ville syrienne des origines au milieu du XIXe siècle*. Paris.
- Weber, Max. 1920: Die Stadt: Eine soziologische Untersuchung. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 47: 621-772.
- Wirth, Eugen. 1991: Zur Konzeption der Islamischen Stadt: Privatheit im islamischen Orient versus Öffentlichkeit in Antike und Okzident. *Die Welt des Islams* 31: 50-92.
- Wirth, Eugen. 2000: Die orientalische Stadt im islamischen Vorderasien und Nordafrika: städtische Bausubstanz und räumliche Ordnung, Wirtschaftsleben und soziale Organisation. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.