

مجلة نصف سنوية محكمة تعنى بشؤون الوقف والعمل الخيري

العدد (48) - السنة الخامسة والعشرون - المحرم 1447 هـ / يونيو 2025م

الافتتاحية

- الوقف والقيم الإنسانية.

الأبحاث باللغة العربية

- مصارف الأوقاف بين الأثر والتأثير .. رؤية استشرافية
(د. عبد الله بن ناصر السدحان).
- أوقاف التجار وأثرها في الحياة العلمية والاجتماعية في مكة المكرمة خلال
عصر سلاطين المماليك (648 - 923 هـ / 1250 - 1517م)
(د. رضا السعيد إبراهيم محمد).
- الصكوك الاستثمارية الوقفية نموذجاً للمبتكرات الإسلامية في التنمية
(إبراهيم عبد الله محمد الأزرق).

المقال

- حكم وقف الحيوانات لغايات التجارب الطبية عليها في الفقه الإسلامي
(د. حمزة عبد الكريم حماد).

الأبحاث باللغة الفرنسية

- المرجعية الفقهية لأحكام الوقف في التشريع الجزائري
(د. ذبيح سفيان - ترجمة: د. آمال عمري).

أوقاف

مجلة علمية نصف سنوية محكمة تُعنى بشؤون الوقف والعمل الخيري

رئيس التحرير

الأمين العام (بالتكليف)

أ. ناصر محمد الحمد

نائب رئيس التحرير

نائب الأمين العام للإدارة والخدمات المساندة (بالتكليف)

أ. أمل حسين الدلال

مدير التحرير

مدير إدارة الدراسات والعلاقات الخارجية

أ. لينة فيصل المطوع

مستشار التحرير

د. طارق عبد الله

سكرتير التحرير

رهام أحمد بوخوة

هيئة التحرير

د. محمد محمد رمضان

د. عيسى زكي شقرة

د. عيسى صوفان القدومي

د. ريهام أحمد خفاجي

د. سيد محمد محسن

د. إيمان سعد الملا

تهدف الأمانة العامة للأوقاف إلى نشر الثقافة الوقفية؛ لذا فكل إصداراتها غير مخصصة للبيع

"جميع الآراء الواردة في المجلة تعبر عن آراء كاتبها، ولا تعبر
بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو "الأمانة العامة للأوقاف"

"مجلة أوقاف مدرجة ضمن قائمة الناشر الدولي إيسكو (EBSCO)
باللغات الثلاث"

أودع بإدارة المعلومات والتوثيق بالأمانة العامة للأوقاف
تحت رقم (223) بتاريخ 2025/5/11م

عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:
«إذا مات الإنسانُ انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقةٍ جاريةٍ، أو علمٍ يُنتفعُ به، أو ولدٍ صالحٍ يدعو له».
صحيح مسلم (رقم: 1631).

مشروع الوقف

ينطلق مشروع الوقف من اقتناع مفاده أن للوقف -مفهوماً وتجربة- إمكانات تنموية عالية، تؤهله للمساهمة الفعالة في إدارة حاضر المجتمعات الإسلامية، ومواجهة التحديات التي تواجهها، ويعكس تاريخ بلدان العالم الإسلامي ثراء تجربة الوقف في تأسيس خبرة اجتماعية شملت كل مستويات الحياة تقريباً، وساعدت بشكل أساسي في حل مشكلات الناس، واحتضنت -في فترات ضعف الأمة وانحدارها- جزءاً كبيراً من الإبداعات التي ميزت الحضارة الإسلامية؛ مما ضمن استمرارها وانتقالها عبر الزمن.

كما يشهد العالم الإسلامي اليوم توجهاً رسمياً وشعبياً نحو ترشيد قدراته المادية، واستثمار ما يخترنه بناء الثقافة من تصورات أصلية، وبروح اجتهادية؛ للوصول إلى نماذج تنموية شاملة، تستلهم قيم الخير والحق والعدالة.

ووفق هذا الاقتناع وهذه الأساسيات تتحرك مجلة الوقف في اتجاه أن يتبوأ الوقف مكانته الحقيقية في الساحة الفكرية العربية والإسلامية؛ من خلال التركيز عليه كاختصاص، ولم شتات المهتمين به من بعيد أو قريب، والتوجه العلمي لتطوير الكتابة الوقفية، وربطها بمقتضيات التنمية المجتمعية الشاملة.

وبحكم أن الأصل في الوقف التطوع فإن هذه المطالب لا تستقيم إلا إذا ارتبطت مجلة الوقف بمشاغل العمل الاجتماعي ذات العلاقة المباشرة مع القضايا الأهلية والعمل التطوعي، وكل ما يتشابه معها من الإشكاليات التي تتلاقى على خلفية التفاعل بين المجتمع والدولة، والمشاركة المتوازنة في صناعة مستقبل المجتمع، ودور المنظمات الأهلية في ذلك.

أهداف الوقف

- إحياء ثقافة الوقف؛ من خلال التعريف بدوره التنموي وتاريخه وفقهه ومنجزاته التي شهدتها الحضارة الإسلامية حتى تاريخها القريب.
- تكثيف النقاش حول الإمكانيات العلمية للوقف في المجتمعات المعاصرة من خلال التركيز على صيغه الحديثة.
- استثمار المشاريع الوقفية الحالية، وتحويلها إلى منتج ثقافي فكري يتم عرضه علمياً بين المختصين؛ مما يسمح بإحداث التفاعل بين الباحثين، ويحقق الربط المنشود بين الفكر والتطبيق العلمي لسنة الوقف.
- تعزيز الاعتماد على ما تحتزنه الحضارة الإسلامية من إمكانات اجتماعية نتجت عن تأصل نزعة العمل الخيري في السلوك الفردي والجماعي للأمة.
- تقوية الجسور بين فكر الوقف وموضوعات العمل التطوعي والمنظمات الأهلية.
- ربط الوقف بمساحات العمل الاجتماعي الأخرى، في إطار توجه تكاملي لبناء مجتمع متوازن.
- إثراء المكتبة العربية في أحد موضوعاتها الناشئة وهو «الوقف والعمل الخيري».

دعوة لكل الباحثين والمهتمين

تتسع **أوقاف** وبشكل طبيعي إلى احتضان كل الموضوعات التي لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالوقوف؛ كالعمل الخيري، والعمل التطوعي، والمنظمات الأهلية والتنموية، وهي تدعو الباحثين والمهتمين عموماً إلى التفاعل معها؛ قصد مواجهة التحديات التي تعترض مسيرة مجتمعاتنا وشعبنا. ويسرّ المجلة دعوة الكتاب والباحثين إلى المساهمة بإحدى اللغات الثلاث (العربية والإنجليزية والفرنسية)، في المواد ذات العلاقة بأهداف المجلة وأفاق العمل الوقفي في مختلف الأبواب؛ من الدراسات، ومراجعات الكتب، وملخصات الرسائل الجامعية، وتغطية الندوات ومناقشة الأفكار المنشورة.

- ويُشترط في المادة المرسلة التزامها بالقواعد الآتية:
- ألا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلة أخرى (مطبوعة أو إلكترونية).
- أن تلتزم بقواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية الخاصة بتوثيق المصادر والمراجع مع تحقق المعالجة العلمية.
- يتراوح البحث ما بين (4000 و10000 كلمة)، مرفق به ملخص باللغتين (العربية والأجنبية) بحدود 150 كلمة، وتخضع البحوث المرسلة للنشر للتحكيم العلمي على نحو سري.
- يرسل الباحث بحثه مقروناً بنموذج «طلب وإقرار طباعة أبحاث (دراسات/كتب) ورسائل جامعية (ماجستير/دكتوراة)».
- يتراوح طول المقال ما بين (2000 و4000 كلمة).
- ترحب المجلة بعرض الكتب، والأولية للإصدارات الحديثة، ويكون حجم المراجعة ما بين (500 و1000 كلمة)، ويجب أن يشتمل العرض على ذكر البيانات الأساسية للكتاب: الكاتب، دار النشر، السنة، الطبعة، مع التركيز على العرض والتحليل بمنهجية علمية، والاهتمام بجوهر الكتاب، وفصوله، وتقويمه في ضوء الأدبيات الأخرى في المجال ذاته.
- ترحب المجلة بتغطية الندوات والمؤتمرات، بحيث يضم أي تقرير عنها العناصر الآتية: الجهة المنظمة، الموضوع العام للندوة، مكان الندوة وتوقيتها، ومحاورها الأساسية، استعراض البحوث المقدمة وأهم الأفكار الواردة فيها والتركيز على التوصيات التي خرجت بها الندوة في ختام أعمالها، مع الإشارة إلى الأنشطة التي تمت على هامش الندوة (في حال حصولها).
- لا تعاد المواد المرسلة إلى المجلة ولا تسترد، سواء أنشئت أم لم تنشر.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن إصدار خاص، سواء أكان ذلك بلغة المادة الأصلية أم مترجمة، من غير الحاجة إلى استئذان صاحبها، وللباحث أن ينشر بحثه في كتاب أو إصدار آخر، وذلك بعد نشره في المجلة، شريطة أن يشير الباحث إلى أن هذا البحث قد سبق نشره فيها.
- ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- تقدم المجلة مكافأة مالية عما يتم قبول نشره من الأبحاث والمقالات والأعمال الأخرى ذات الصلة؛ وفقاً لقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة، إضافة إلى (20 مستلة) للباحث عن بحثه.
- كل من ثبت عليه بشكل قطعي عدم احترامه للقواعد والأمانة العلمية، من خلال تعمد النقل الحرفي للعديد من المقاطع والفقرات من مواقع مختلفة من شبكة الإنترنت أو من مراجع أخرى من دون الإشارة إلى ذلك، فإن القواعد الداخلية لمجلة أوقاف لا تسمح له مستقبلاً بالنشر فيها.
- للباحث الحق في التصرف في بحثه بعد نشره في المجلة، شريطة أن يخطر المجلة بذلك.
- تحتفظ المجلة بحقوقها في نشر المادة المجازة وفق خطتها.
- تتم جميع المراسلات باسم:

مجلة أوقاف، رئيس التحرير، صندوق بريد 482، الصفاة، 10035، دولة الكويت

هاتف: 22065752 (00965) – فاكس: 22065459 (00965)

البريد الإلكتروني: awqafjournal@awqaf.org

الموقع الإلكتروني: <https://www.awqaf.org.kw/AR/Pages/AwqafJournal.aspx>

المحتويات



القسم العربي

الافتتاحية

الوقف والقيَم الإنسانية 9

الأبحاث

مصارف الأوقاف بين الأثر والتأثير .. رؤية استشرافية

(د. عبد الله بن ناصر السدحان) 15

أوقاف التجار وأثرها في الحياة العلمية والاجتماعية في مكة المكرمة خلال عصر سلاطين
المماليك (648 - 923 هـ / 1250 - 1517 م)

(د. رضا السعيد إبراهيم محمد) 46

الصكوك الاستثمارية الوقفية نموذجاً للمبتكرات الإسلامية في التنمية

(إبراهيم عبد الله محمد الأزرق) 91

المقال

حكم وقف الحيوانات لغايات التجارب الطبية عليها في الفقه الإسلامي

(د. حمزة عبد الكريم حماد) 125

عرض الكتب

عرض كتاب: الزعفران في كاتشانيك

(تأليف: إلبير هيسا - عرض: أ. د. محمد موفق الأرناؤوط) 165

عرض كتاب: الدولة والأوقاف العامة بالبلاد التونسية من الاحتواء إلى الإلغاء (1858-1956)

(تأليف: د. أمينة العوني - عرض: د. صدق السلامي) 172

الأخبار والتغطيات

عقدُ الملتقى الوقفي الجعفري العاشر 177

عقدُ الندوة الدولية المتخصصة حول الأوقاف الرقمية 178

أمانة الأوقاف تدشن مسابقة «مفاز» بالتعاون مع وزارة التربية 181

أمانة الأوقاف ترعى طلاب دورة البعوث السادسة والعشرين 182

عرض ندوة

الأوقاف الرقمية.. مشروعيتها.. تطبيقاتها، وأثرها في التنمية المستدامة 184

التقرير

أوقاف قلعة السفالة في ولاية وادي المعاول في سلطنة عمان

..... 203

القسم الأجنبي

الأبحاث باللغة الفرنسية

المرجعية الفقهية لأحكام الوقف في التشريع الجزائري

(د. ذبيح سفيان - ترجمة: د. آمال عمري) 15

الافتتاحية



الوقف والقيَم الإنسانية

يُحسب لعبد الرحمن بن خلدون (1332-1406م) سبقه في فهم وتحليل الظواهر الاجتماعية باستخدام منهج علمي صارم لا يزال -وإلى غاية وقتنا- هو الأصل في العلوم الاجتماعية الحديثة. وقد اعتبر صاحب المقدمة أن القاعدة الرئيسة لدراسة هذه الظواهر تتأسس على مدنية الإنسان أي ضرورة عيشه مع الآخرين؛ حيث «لا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه، وذلك لما هو عليه من العجز عن استكمال وجوده وحياته، فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبداً بطبعه»⁽¹⁾. ويترتب على هذه الضرورة، عند محاولة فهم السلوك الإنساني، رصد تصرفات أفراد المجتمع بوصفهم كائنات اجتماعية تتفاعل مع بعضها البعض في كل مناحي الحياة.

وليس غريباً أن يهتم الإسلام بالعلاقات الاجتماعية ويؤسس لها إطاراً مرجعياً يُرسي من خلاله تشريعاته ومبادئه التي تعزز العلاقة بين العبد وربّه من ناحية، وبين الأفراد في المجتمع من ناحية ثانية. ويؤكد القرآن الكريم على خصوصية هذه المعادلة، من خلال الحث على الربط بين الإيمان وما يستوجب من أداء الشعائر من ناحية، والعمل الصالح من ناحية ثانية، وما يعكسه من فعل حضاري، وما تستلزمه العلاقات الإنسانية من توازن بين الجوانب المادية والروحية. وفق هذا الإطار المنهجي الوسطي فهم المسلمون -خلال مراحل بناء الحضارة الإسلامية- أهمية تفعيل هذه المعادلة، من خلال إبداع آلياتٍ ونظمٍ تبني أمةً وسطاً تشهد على الناس وترجم بشكل عملي تكريم الله سبحانه

(1) مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد السلام الشدادى، طبعة: بيت الفنون والعلوم والآداب، الطبعة: الأولى، سنة: 2005م، (241:2).

وتعالى الإنسان على سائر المخلوقات بالعقل، والإرادة الحرة، والقدرة على تحقيق التكامل بين متطلباته المادية والروحية؛ لتحقيق خلافة متوازنة للإنسان في الأرض. إن استدامة الربط بين الشعائر التي يؤديها المسلم وطرق توجيه شؤون حياته اليومية مسألة رئيسة في فهم نجاحات الحضارة الإسلامية في فترات ازدهارها.

وفق هذا السياق المنهجي يبرز الوقف كأحدى الآليات الاجتماعية التي أبدعها المسلمون لتجسيد روح الإسلام في الجمع بين الاستثمار في الآخرة وتعزيز الروابط الاجتماعية، فالواقف يطلق من إيمانه العميق بقيم البذل والإنفاق والتصدق ومساعدة الآخرين، لينشئ حالة اجتماعية تترجم وبشكل تلقائي توأمة الروح والمادة من خلال تجربة معيشية عملية يرتبط فيها الإيمان بالعمل الصالح ارتباطاً عضوياً، تجعل من الإيمان قوة دافعة للعمران والأخلاق بما يخدم احتياجات الإنسان الحقيقية. وبناء عليه، لا يقتصر دور الوقف على الجانب المادي فحسب -على أهميته- بل ويُعزز القيم الأخلاقية والروحية، كالنضامن والتعاون بما يقوي مناعة المجتمع كوحدة جامعة، ويثبت التوجهات السلوكية التي تعمل على تجاوز الأنانية، وتغليب المصلحة العامة، وبالتالي يساعد على إشاعة النماذج التي تجسد روح الإسلام في الجمع بين العبادة والعمل الخيري، وتحويل التقرب إلى الله إلى جسور خير تنفع الناس، وفي النهاية يُسهّم الوقف في التصدي الحضاري لاستغلال الإنسان لأخيه الإنسان، ويقدم مواجهة عملية للنظريات المادية التي تجعل من المجتمعات الإنسانية مرتعاً لذئاب بشرية يفترس بعضها بعضاً.

يؤسس الوقف لمسار متفرد لتزكية النفس، ولتدريب عملي للجم الطغيان المادي الذي يحجب مهمة الإنسان على الأرض أي عبادة الله من خلال إعمارها بما ينفع الناس. وهو يعكس في حقيقة الأمر درجة متقدمة لتحرّر الواقف من سطوة المادة، ورفضاً لسلوكيات التكاثر المتطرف، ليتعامل مع توجيهات القرآن الكريم فيما يتعلق بتأدية حق المال الذي استخلفه الله فيه، قال تعالى: ﴿أَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾⁽¹⁾. فما بين الوقف وقيمة الحرية علاقة وطيدة تفتح أبواباً متعددة للفعل الحضاري، وهي ضمن الإبداعات التي مكنت المسلمين طوال قرون كثيرة من إنتاج مؤسسات تهذب النفس، وتنهض بالمجتمع. وفق هذه الأسس يمكننا فهم المفارقة التي ترتبط بالصدقات والأوقاف التي وإن تنطلق من إنقاص

(1) سورة الحديد، الآية: 7.

متعمد للمال الذي تحصل عليه المتصدق بجده وعرق جبينه، فإن عوائدها الاجتماعية والأخوية، التي تفيض بالخير لا محالة، تركز على أسس ثابتة يؤمن معتنقوها وبشكل جازم أن الله ﴿يُرِي الصَّدَقَاتِ﴾⁽¹⁾، و«ما نقصت صدقة من مال»⁽²⁾، وهي أمثلة حية على وسطية التصور الإسلامي في بناء حياة طيبة تمتزج فيها رحمة السماء بمسؤولية الأرض، وتؤدي القيم الإنسانية مثل الرحمة والتكاتف والتآزر دوراً مركزياً؛ تجسيداً لقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽³⁾.

تبقى الإشارة إلى أن المجتمع الإسلامي ليس مجتمعاً مثاليًا خاليًا من الشوائب أو السلوكيات السلبية، لكنه حافظ طيلة قرون عديدة على توازنه من خلال امتلاكه لآليات التصحيح والإصلاح. وليس مستغرباً أن ينبه القرآن الكريم إلى إمكانية الاستخدام الخاطئ للصدقات، واستغلالها لتحقيق مآرب تناقض بالضرورة الفكرة الرئيسة للبذل والعطاء بما هي المحافظة على كرامة الإنسان المادية والمعنوية. فالصدقة لا تعني العطاء المادي المجرد من كرامة المتلقي، ولا يخرج الوقف عن هذه المعادلة فهو عطاء يقترن بتحقيق كرامة الإنسان وفق قيم الرحمة والتآزر والتعاون؛ لأن الهدف منه ليس فقط إعانة المحتاج مادياً، بل أيضاً الحفاظ على إنسانيته. وفي حال افتقاد الصدقات لهذه القيم فإنها تسبب الأذى، وتتحول لمعول هدم وسيطرة واستعباد للإنسان⁽⁴⁾، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾⁽⁵⁾.

واليوم، ومع التغيرات السريعة التي يشهدها العالم، يظل الوقف نموذجاً ملهماً لإعادة التفكير في سبل تحقيق التنمية العادلة والشاملة، فمن خلال تطوير آلياته وتوسيع مجالاته يمكن للوقف أن يكون قوة دافعة لدعم الابتكار، وتمكين الأفراد، وتعزيز الاستقرار

(1) ﴿يُمَحِّقُ اللَّهُ الرَّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ (سورة البقرة، الآية: 276).

(2) الحديث كاملاً: «ما نقصت صدقة من مال، وما زاد الله عبداً بعفو إلا عزاً، وما تواضع عبداً إلا رفعه الله»، الراوي: أبو هريرة، المحدث: ابن عبد البر، المصدر: الاستذكار: الصفحة أو الرقم: 624 / 7، خلاصة حكم المحدث: محفوظ مسند صحيح، وروي من طرق شتى كثيرة، التخريج: أخرجه مسلم (2588) باختلاف يسير.

(3) سورة النحل، الآية: 97.

(4) من المهم الإشارة إلى توجهات المتبرعين في الولايات المتحدة الأمريكية ومواقفهم منذ السابع من أكتوبر 2023، والاستخدام السياسي المميز لتبرعاتهم والضغط الذي يمارسونه ولا يزالون في إطار معاقبة كل من يناصر تطلعات الفلسطينيين لإقامة دولتهم، سواء في الجامعات الأمريكية التي تستقطب تبرعاتهم أو في مؤسسات إعلامية وسياسية أخرى.

(5) سورة البقرة، الآية: 263.

الاقتصادي والاجتماعي دون التخلي عن القيم الإنسانية. إن إحياء دور الوقف في سياق معاصر لا يعني فقط الحفاظ على تقاليد العطاء، بل يعني أيضاً توظيفها بطرق جديدة تواكب تحديات العصر، وتساهم في بناء مستقبل أكثر توازناً وإنسانية.

يشارك في العدد الثامن والأربعين من مجلة أوقاف ثلثة من الباحثين بمواضيع ترتبط بإمكانيات المؤسسات الوقفية الاقتصادية والقانونية تاريخياً وفي الوقت الحالي، مع طرح المقترحات الكفيلة باستشراف أدوارها الممكنة لتمكين المجتمعات الإسلامية من سبل القوة. أما د. رضا السعيد إبراهيم محمد فيكتب في بحثه «أوقاف التجار وأثرها في الحياة العلميّة والاجتماعيّة في مكة المكرمة خلال عصر سلاطين المماليك (648-923هـ/1250-1517م)» حول دور طبقة التجار في مكة المكرمة وأثرها العلمي والاجتماعي خلال عصر سلاطين المماليك، من خلال بيان دوافع التجار إلى العمل الخيري، وجهود التجار في رعاية الفقراء والوقف عليهم، وإبراز إسهامات التجار في بناء وإصلاح المنشآت الدينيّة والاجتماعيّة، وآثار أوقافهم في المجالين العلمي والاجتماعي.

ومن خلال البحث المعنون بـ «مصارف الأوقاف بين الأثر والتأثير.. رؤية استشرافية» يناقش د. عبد الله بن ناصر السدحان إشكالية العلاقة بين الأوقاف واحتياجات المجتمع، متسائلاً عمّا إذا كانت الأوقاف تابعة للحاجات أم أنها تقود مسار التغيير المجتمعي بعملية مقصودة. ويبحث في كيفية توظيف مصارف الوقف لإحداث تغيير جذري ومستدام على المستويين الزمني والمكاني، متجاوزاً التوجه التقليدي نحو سد الاحتياجات الفردية إلى دعم القضايا المجتمعية الكبرى. كما يناقش أثر الوقف على المجتمع من خلال المقارنة بين الموجة الأولى، التي ركزت على الجوانب الفقهية والتاريخية، والموجة الثانية المنتظرة التي تهدف إلى تفعيل الوقف كقوة تنموية دافعة. ويدعو الباحث إلى تطوير دراسات وافية تحليلية تساهم في توجيه الأوقاف نحو مصارف أكثر تأثيراً على المجتمع والأمة، بما يحقق نهضة تنموية تتجاوز الحدود التقليدية لمفهوم الوقف.

وأما إبراهيم عبد الله محمد الأزرق فيهتم في بحثه «الصكوك الاستثمارية الوقفية نموذجاً للمبتكرات الإسلامية في التنمية» بمسألة توظيف الصكوك في الأوقاف لتحقيق

التنمية، ويستعرض المشكلات التي تواجهها مؤكداً أهميتها في معالجة الخلل والتعطّل اللذين أصابا الأوقاف، وإعادة دورها في تلبية احتياجات المسلمين ودعم التنمية، مع اقتراح حلول شرعية لإحياء الأوقاف وتعزيز الاستثمار فيها.

في القسم الفرنسي ترجمة لبحث نُشر باللغة العربية في العدد الثالث والأربعين من مجلة أوقاف، للدكتور ذبيح سفيان تحت عنوان «المرجعية الفقهية لأحكام الوقف في التشريع الجزائري»، ويهتم هذا البحث بالنظر في مدى تأثير أخذ الأحكام الفقهية المتعلقة بالأوقاف من عدة مذاهب على تناسق النصوص القانونية. ويسعى البحث في قسمه الأول لاستجلاء العلاقة بين الفقه من ناحية، والأحكام الواردة في مختلف القوانين الجزائرية التي تناولت موضوع الأوقاف من ناحية أخرى. وفي القسم الثاني يحاول البحث التطرق إلى مناطق التعارض بين النصوص القانونية مستخلصاً أن عدم اعتماد المشرع على مذهب فقهي محدد في قانون الأوقاف لا يؤثر بشكل جوهري على تناسق المنظومة التشريعية الوقفية وتكاملها، مع وجود عثرات وقع فيها المشرع الجزائري أثناء تنظيمه لمختلف المسائل، وتحتاج هذه العثرات جهداً تشريعياً ورؤية فقهية تزيل التعارض بين النصوص القانونية الخاصة بمسائل الوقف.

وأما د. حمزة عبد الكريم حماد فيستعرض في مقاله المعنون بـ «حكم وقف الحيوانات لغايات التجارب الطبية عليها في الفقه الإسلامي» الحكم الشرعي لوقف الحيوانات لغرض إجراء التجارب الطبية عليها. كما يناقش البحث أثر التجارب الطبية على الوقف ويقترح حلولاً لتوظيفه في خدمة التنمية الطبية ضمن إطار شرعي.

ويتضمن هذا العدد كذلك عرضين لكتابين مهمين من حيث موضوعهما وطريقة تناول المؤلفين لقضايا الوقف في علاقتها بالجوانب السياسية والأثروبولوجيا الثقافية. يقدم د. محمد موفق الأرنؤوط كتاب «دور الوقف في تغيير المطبخ البلقاني: الزعفران لم يعد للأغنياء فقط؛ بل للفقراء أيضاً»، للمؤرخ الكوسوفي إليبر هيسا الذي حلل تأثير الوقف العثماني على المشهد الاقتصادي والاجتماعي والثقافي في البلقان، مع التركيز على مدينة كاتشانيك التي أسسها الصدر الأعظم سنان باشا. يبرز الكتاب كيف أسهمت الأوقاف في بناء المدن وتعزيز الاستقرار العمراني والاقتصادي، حيث شملت منشآت

مثل: الجوامع، والمدارس، والتكايا، إضافة إلى «العمارات» التي وفرت وجبات مجانية للفقراء والمسافرين. كما يناقش الكتاب إدخال محاصيل جديدة إلى المطبخ البلقاني، مثل الأرز والزعفران، التي كانت حكرًا على الأغنياء، قبل أن تصبح متاحة لعامة الناس عبر الأوقاف. يتبع المؤلف منهجًا تاريخيًا تحليليًا، مستندًا إلى وثائق وقفية تعكس التغيرات الاجتماعية التي أحدثها نظام الوقف في المنطقة.

من ناحيتها تستعرض د. صدق السلامي أهم الإشكاليات التي تناولها كتاب «الدولة والأوقاف العامة بالبلاد التونسية من الاحتواء إلى الإلغاء (1858-1956م)» لمؤلفته د. أمينة العونوي، الذي يتناول البحث في تاريخ الأوقاف في تونس منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث سلطت الباحثة الضوء على دوافع تأسيس جمعية الأوقاف بقيادة خير الدين باشا والشيخ محمد بيرم الخامس، ومآل الأوقاف نتيجة الإهمال والتعدي، مما دفع إلى تأسيسها ونقلها من المجال الديني إلى سيطرة الدولة. استفاد الاستعمار الفرنسي من ذلك، فاستولى على الأراضي الوقفية عبر وسائل قانونية مثل الإنزال والكردار، معتمدًا على منافذ فقهية في المذهب الحنفي. ورغم تعسف فرنسا في التعامل مع الأوقاف، إلا أنها تجنببت الحلّ الفوري كما فعلت في الجزائر، واتبعت نهجًا تدريجيًا. وكشفت الباحثة عن دوافع حلّ الأوقاف المفاجئ بعد الاستقلال من قبل الحبيب بورقيبة، الذي استهدف بذلك خصومه السياسيين، وخاصة أنصار صالح بن يوسف، وضيّق على الفئات التقليدية كالزوايا ومشايخ الزيتونة، مما أدى إلى تحولات اجتماعية أثرت على أدوار هذه الفئات وامتيازاتها.

الأبحاث



مصارف الأوقاف بين الأثر والتأثير.. رؤية استشرافية

Impact of Endowment Banks . . .

A Forward-Looking Vision

د. عبد الله بن ناصر السدحان*

الملخص:

من المتداول تاريخياً أن الأوقاف بمصارفها تناسب نحو حاجات المجتمع لتبليتها، فور بروز نقصها على سطح الاحتياجات؛ لما يتصف به الوقف من مرونة إدارية، ومالية، ومن هنا أصبحت احتياجات المجتمع -بأفراده وكتلته- هي من يقود الوقف ويوجه مصارفه، وكأن الوقف مجرد تابع لحاجات المجتمع، مطلوب منه تبليتها فحسب، ودون تحقيق أثر مقصود يبتغيه جراء ذلك ابتداءً.

لكن الراسد للوقف في امتداده التاريخي يتبين له أن الوقف مؤثرٌ في المجتمع ابتداءً، وقائدٌ نحو غايات أسمى وأبعد نولاً من الحاجات الآنية، خصوصاً حين تتصف الاحتياجات التي يختار تبليتها بالشمول المجتمعي متجاوزة الأنا المفردة إلى الكل المجتمعية، والآن الحاضر إلى الآتي المستقبلي.

ومن الاستقراء المتأنى نجد أثر الوقف في المجتمع يكون أعمق شكلاً وأكثر امتداداً زمنياً؛ حين يكون هو من اتخذ الدور القيادي للمبادر للتأثير عبر فعل مقصود لم يأت عرضاً أو ردة فعل لحاجة طارئة، وهذا لا يظهر كثيراً حين تكون حاجات المجتمع هي من تقود الوقف وتجعله تابعاً لها، لذا لا عجب أن يوجد تفاوت كبير بين الأثر والتأثير للوقف.

* باحث في مجال الأوقاف ومهتم بتطوير المصارف الوقفية، ansadhan@gmail.com

وهنا محاولة لاستجلاء العلاقة التأثيرية بين الوقف بمصارفه من جانب وبين احتياجات المجتمع وتلبيتها من جانب آخر، وتبيان أن تعظيم التأثير الوقفي في المجتمع لا يكون إلا من خلال إلباس الوقف شارة القيادة لتحقيق حاجات المجتمع وفق نظريته البعيدة عن ضغط الواقع اليومي، بالإضافة إلى رصد الشروط التي توجد الأرضية المناسبة لجعل الأوقاف هي مَنْ تقود لتؤثر في المجتمع ابتداءً.

Abstract:

Historically, it is common that endowments with their banks flow towards the needs of society to meet them, as soon as their shortage appears on the surface of needs; because of the administrative and financial flexibility of the endowment, hence the needs of the community-with its members and its bloc - are the ones who lead the endowment and direct its banks, as if the endowment is just a follower of the needs of society, it is required to meet them only, without achieving the intended effect it seeks as a result of that in the beginning.

But the observer of the Waqf in its historical extension shows that the Waqf is influential in society at the beginning, and leads towards higher and more distant goals than immediate needs, especially when the needs that it chooses to meet are characterized by community inclusiveness, transcending the individual ego to the whole community, and now the present to the future to come.

From careful induction, we find the impact of the Waqf in society is deeper in form and more extended in time; when he is the one who took the leading role initiating the impact through an intentional act that did not come by accident or reaction to an emergency need, and this does not appear much when the needs of society are the ones who lead the Waqf and make it subordinate to them, so it is no wonder that there is a big disparity between the impact and the impact of the Waqf.

Here is an attempt to clarify the influential relationship between the Waqf with its banks on the one hand and the needs of society and meeting them on the other hand, and to show that maximizing the Waqf impact in society can only be through wearing the Waqf leadership badge to achieve the needs of society according to its view far from the pressure of daily reality, in addition to monitoring the conditions that exist the appropriate ground to make the Waqf is the one that leads to affect society in the beginning.

مدخل:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

إن من نعم الله - عز وجل - على الأمة الإسلامية ما هيا لها من سبل الخير المتنوعة الكثيرة، والممارسات الخيرية بشتى أشكالها ومستوياتها الاجتماعية، وخاصة ما كان طواعية من دون إلزام، مثل: صنائع المعروف، والإحسان إلى الآخرين، وبذل الجاه، والصدقات المالية والعينية كإطعام الطعام وسقيا الماء وغيرها من القربات التي تلامس الحاجات الإنسانية الظاهرة والباطنة، وتأتي الأوقاف في إطار هذه المنظومة الخيرية الطوعية في حياة المسلم، فالأوقاف شامة في جبين الأمة على مر التاريخ وتعاقب الأزمان، فالوقف «يمثل صورة للتكافل البشري التلقائي أو التطوعي الذي لم تفرضه دولة ولا ضغوط خارجية أخرى، ولا يفرض بسلطة قهرية»⁽¹⁾.

إن المتأمل في أثر الأوقاف في حياة المسلمين يلمس بوضوح أثرها المباشر وغير المباشر في حياتهم اليومية، وكذا طوال رحلتهم الدنيوية، فلا تكاد تفقد أثر الأوقاف في شتى مفاصل حياة المجتمعات المسلمة على مر التاريخ، فالأوقاف بمختلف أشكالها لها أثر ما في حياة الفرد في المجتمع المسلم طوال رحلته الدنيوية، وحتى مغادرته الدنيا ليكون - غالباً - في مقبرة وقفية، فما يقدمه الوقف من خدمات يتجاوز مرحلة مديد العون للمعوزين، والخطط الآنية لسد الثغرات التي يمكن أن تتخلل البناء الاجتماعي للمجتمع لترتبط بالمقام الأول بمنطلق أساس في الرؤية الإسلامية للعلاقات الإنسانية، وهو مأخوذ من الحديث النبوي الشريف الذي يرويه مسلم في صحيحه وهو قول الرسول ﷺ: «وَاللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ»⁽²⁾؛ لتحقيق المقومات الأساسية للمجتمع البشري وصولاً إلى السلم الاجتماعي بما يكفل ديمومة الحياة⁽³⁾.

ومن هنا يمكن القول: إن الأوقاف ذات أثر عميق ومتجذر في حياة الأمة، والمجتمع، والفرد، وبشكل أكبر مما يمكن تصوره، وبأوسع مما رسمته أدبيات الأوقاف ودورها في المجتمعات بعمومها وعالميتها ومحليتها، فطبيعة الأوقاف وبذرة بقائها هما مرونتها والقدرة على تطويع مصارفها لسد حاجات المجتمع بعمومه وأفراده، وقريبه وبعيده، وحاضره ومستقبله، وملء ما يمكن أن يعرف بالفجوات الاجتماعية (Social gaps) في

(1) الوقف والمجتمع المحلي في العهد العثماني: مدينة تونس نموذجاً، سالم صالح، دار المسيرة للنشر والتوزيع، تونس، 2021م/1441هـ، ص 10.

(2) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، 1421هـ/2000م، حديث رقم 6853، ص 1173.

(3) ينظر: هل يوازي نظام الوقف دور المجتمع المدني في الوطن العربي، عبد الرحمن أسعد ربحان، ضمن بحوث مؤتمر (قوانين الأوقاف وإدارتها: وقائع وتطلعات)، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2009م/1430هـ، ص 11.

حياة المجتمعات والجماعات والأفراد.

إن من المجزوم به من خلال الشواهد التاريخية هو أن المؤسسة الوقفية عملت وباقتدار ملحوظ على تلبية احتياجات المجتمع المتجددة والمتغيرة وفق ظروف كل زمان ومكان ومجتمع، «فتنوع المصارف الوقفية واستمرارها خلال حقبة طويلة من عمر الحضارة الإسلامية يقدمان دليلاً واضحاً على أن الوقف كفعل اجتماعي لم يكن مجرد صرف صدقات يقدمها الأفراد عشوائياً، بل تطور ليصبح نمطاً سلوكياً اجتماعياً...، ليمثل أحد أعمدة بناء الحضارة للمجتمعات المسلمة ولفترات تاريخية اقترنت في معظمها بمجتمعات مسلمة قوية ومتوازنة»⁽¹⁾. ويمكن لراصد المسيرة الوقفية في الأمة أن يتبين ذلك بوضوح متكرر في عصور عديدة متتالية، وأماكن جغرافية متباعدة، ودول كثيرة متعاقبة.

ولكن السؤال الذي يحضر هنا وعليه مدار هذا البحث هو: هل يقتصر دور الأوقاف⁽²⁾ على تلبية الحاجات حين يُطلب منها ذلك أو ما يُتَظَر أن تقوم به؟ (كما قد يتبادر لأول وهلة) أم أن لها دوراً أبعد وأشمل من ذلك (وهو قيامها بالمبادرة بالبحث عن الثغرات المجتمعية ابتداءً، ومواطن الهشاشة في المجتمع أو الأمة، وقبل ذلك توقعها والمبادرة بتغطيتها؛ تحسباً لما يمكن أن يكون فيما لو تركت أو أهملت)؟ ويمكن أن تتناول الموضوع بصيغة أخرى وهي: هل الحاجات المجتمعية هي التي تقود الأوقاف في مسيرتها وتصريف مصارفها وتجعلها تابعة لها وموجهة؟ أم هل الأوقاف قد تبادر بتغيير واقع عام من خلال توجه مصارفها إلى ذلك عبر استشراف المستقبل من قبل القائمين عليها كأوقاف منفردة أو بمجموعها؟

إن هذا البحث يتناول هذه الإشكالية الجدلية، وهي: هل الأوقاف تابعة للحاجات؟ أم هل الأوقاف هي التي تقود مسار التغيير المجتمعي بعملية مقصودة؟ وفق قواعد نظرية التغيير (Theory of Change). وهذه النظرية في أبسط تعريفاتها تتمحور حول الأفكار والفرضيات التي يملكها الأفراد أو المنظمات حول كيفية حصول التغيير في المجتمع، ويمكن أن تكون هذه الأفكار مُدركة ويمكن لها أن تكون غير مُدركة، وهي تركز على المعتقدات الشخصية، والفرضيات والتصور الشخصي للواقع⁽³⁾. وبمعنى آخر يمكن

(1) ما تخفيه الصدقة الجارية (مقالات وأبحاث في الوقف)، طارق عبد الله، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 1442هـ/ 2020م، ص 85.

(2) المقصود هنا الأوقاف الخيرية وليست الأوقاف الذرية.

(3) الممارسات العملية لفكر نظرية التغيير: منهج تدريجي، منظمة هيفوس، www.hivos.org. تمت مشاهدة الموضوع على الموقع بتاريخ: 1445/ 11/ 7 هـ / 15/ 5/ 2024م.

القول: كيف يمكن أن يُسخر الوقف من خلال مصارفه لتغيير واقع ما بشكل كبير، وجذري، وممتد زماناً، ومكاناً، وخيرية؟

إن متغيرات الدراسة هنا ومدخلها عديدة، ومنها: (احتياجات المجتمع المتجددة) والمتغير الآخر هو (مصارف الأوقاف)، فمن يؤثر في من؟ ومن هو التابع للآخر؟ ومتغير ثالث عمله يزيد عملية التفاعل بين هذين المتغيرين، وهو مجال الوقف وتوجه مصارفه إلى أين تكون من حيث سدّ الاحتياج، هل تكون هذه المصارف للفرد بشكل مباشر؟ أم هل لقضية مجتمعية كبرى لها مساس بغالب أفراد المجتمع والأمة المسلمة، إن لم يكن كلها؟ لذا يرى أحد الباحثين أن إغراق التجربة الوقفية المعاصرة في سدّ الاحتياجات الفردية المنفصلة (في عديد من الأحيان) عن الاحتياجات الجماعية ذات الأولوية، واعتبار أن العلاقة مع المجتمع تمرّ عبر أفرادها - قد غيّب فلسفة الوقف وجوهر عمله الذي أكدته الخبرة التاريخية الإسلامية⁽¹⁾.

ويرى الباحث أن الإجابة عن التساؤل الرئيس في هذا البحث والمتمثل في الآتي: من الأولى أن يؤثر في الآخر (الحاجة أم المصروف)؟ ليس من باب الترف العلمي في المجال الوقفي، بل هو تجلية لصورة أثر الوقف على المجتمع بشكل أكثر شمولية، وتبيان لدوره الحقيقي المُتَظَر منه ضمن سياق الموجة الثانية⁽²⁾ لمسيرة الوقف المجتمعية، فهناك من يرى أن الموجة الأولى لتلك المسيرة، قد تميزت بالتركيز على التجربة التاريخية والحضارية للوقف والجوانب الفقهية وإبراز دوره: الثقافي، والاجتماعي، والاقتصادي في الحضارة الإسلامية، مما كان له أثر مباشر على زيادة محسوسة للأعيان الوقفية كمّاً وكيفاً، وإن كان بعدها الكمي أوضح وأبين، وذلك قياساً بالفترات السابقة، ثمّ الموجة الثانية المنتظرة التي ستعمل آلياتها بإذن الله باتجاه تحقيق هدف رئيس، هو: إطلاق الوقف قوة تنمية دافعة.

إن التعامل مع موضوع المصارف من هذا المنظور سوف يؤدي إلى تجاوز الأسلوب المتبع الآن في دراسة الوقف وتطويره من مساقات (الوصف) إلى جماليّات (التحليل)

(1) ينظر: نحو إستراتيجية متكاملة للاستثمارات الوقفية.. مقارنة اجتماعية، طارق عبد الله، مجلة أوقاف، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، العدد 29، 1437هـ / 2015م، ص 38.

(2) يستعمل بعض المنظرين مصطلح الموجات في حقول العلوم الاجتماعية للتدليل على التطور النوعي الذي يحصل بين فترات زمنية في حقل ما، ويحمل معه تحولات مهمة يمكن التدليل عليها من خلال ظهور عديد من المؤشرات الكمية والكيفية، وتترافق هذه المؤشرات مع تغيرات رئيسة في التعامل مع الموضوع ذي العلاقة لتنشأ سلوكيات، ومبادرات، وتشريعات وإنجازات على المستويين المادي والقيمي، تعمل كلها في إطار «موجة اجتماعية» لها خصائصها وإطارها المميز، ويمكن تطبيق ذلك النمط التحليلي المُستقى من العلوم الاجتماعية في موضوع الوقف والأوقاف بحكم العلاقة المباشرة بينه وبين العلوم الاجتماعية. ينظر: افتتاحية مجلة أوقاف، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، العدد 28، 1436هـ / 2015م، ص 9.

النوعي تحديداً، «فإنه مما يغلب على الأدبيات العربية خلوها من دراسات اجتماعية معمقة عن الوقف، على الرغم من أثر الوقف الكبير في المجتمع وتغلغله في بُنيته بشكل عام من خلال تشكيل صورته العامة وتفاصيل يومياته، وتماسكه وتطوره على مرّ العقود، فالغالب أن التركيز في الدراسات الوقفية يكون على أحكامه، والجوانب الفقهية له»⁽¹⁾. ومثل هذه الدراسات إذا أُنجزت وبشكل معمق وموسع، يُتوقع أن تكون منطلقاً لتغيير توجهات الواقفين نحو المصارف الأكثر حاجة في حياة المجتمع والأمة بمفهومها الواسع، وتجاوز مصارف الوقف للحيز المكاني والزمني الضيق - أحياناً - إلى الأفق الواسع لمفهوم الوقف بما يُعيد وجه الحضاري البراق.

الأوقاف وطبيعة عملها في المجتمعات:

لعل مما يُميز الأوقاف قدرتها على تتبع مواطن الاحتياج في المجتمعات بشكل متفرد، حيث تشابه قدرتها في ذلك بدرجة كبيرة مع ما يُعرف بقانون (الأواني المستطرقة)، وهذا القانون منطوقه أنه إذا وصلنا بين قاعدة عدة أوعية وسكبنا في أحدها سائلاً توزع السائل إلى الأوعية الأخرى المختلفة الأقطار وارتفع سطح السائل الحرفيها جميعاً إلى المستوى الأفقي نفسه مهما كان شكل تلك الأوعية⁽²⁾، ولو أنزلنا هذا القانون على الأوقاف سنجد أن مصارف الأوقاف تتجه وتشكل وفق حاجات المجتمع الظرفية في كل زمان ومكان، فتلك المصارف لديها القدرة على تلبية احتياجات الفرد في وسط الصحراء كما في وسط الجزيرة العربية الصحراوية القاحلة، والقدرة الوقفية نفسها نجدها تتكرر ملية الحاجة في المكان الأكثر تطوراً عمرانياً كما في العالم الغربي، فتتشكل اتجاهات المصارف وفق الطبيعة المتغيرة والمتجددة لكل مجتمع بمنتهى خصوصيته وضرورياته وحاجياته، بل وكمالياته.

ويمكننا بكل يُسر أن نلمس اختلاف «أولويات الأغراض والمجالات والمصارف التي اتجه إليها الواقفون باختلاف أولويات المجتمع والحالة الحضارية التي يمر بها من تقدم أو تخلف»⁽³⁾، والوثائق الوقفية المتباعدة تاريخياً وجغرافياً تدلّ على هذه القدرة، فلقد استطاع الوقف والواقفون بسلاسة، وقدرة كيميائية رشيدة أن يكونوا المبادرين إلى توفير أولويات الواقع المعيش آنذاك، والأمثلة في ذلك أكثر من أن تُحصى على امتداد الفعل

(1) الأوقاف والمجتمع، عبد الله بن ناصر السدحان، مؤسسة ساعي لتطوير الأوقاف، الرياض، 1439هـ/ 2019م، ص8.

(2) <https://ar.wikipedia.org/wiki> تمت مشاهدة الموضوع بتاريخ: 17/ 11/ 1445هـ/ 25/ 5/ 2024م.

(3) مستقبل الوقف في الوطن العربي، بدر ناصر المطيري، ضمن ندوة (نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1430هـ/ 2010م، ص805.

الوقفى خلال القرون الماضية بحاجياته اليسيرة واليسيرة جداً بمفهوماً الآن، وحتى وقتنا الحاضر بنهضته الواسعة متعددة الحاجات والمتنوعة⁽¹⁾.

لقد استطاع القطاع الوقفي - كما وصفه أحدهم - أن يصبح سلطة اجتماعية ناعمة تمكنت من ترسيخ قدمها ضمن السياق العام عبر الدور المحوري الذي أدته مشاريعها في قيام بنية تحتية اجتماعية واقتصادية وثقافية شكلت بمجموعها ركائز المدينة الإسلامية⁽²⁾. ويعزز كل ذلك إقبال الناس على الوقف باعتبار قدرة الوقف على تلبية ما ترنو إليه أنفسهم من رؤية آثار أعمالهم الخيرة مجسدة على أرض الواقع على النحو الذي يرضيهم ويحقق لهم الإشباع (النفسي الخيري) الكامن في النفس البشرية عموماً والنفس الباذلة خصوصاً، ومن هنا كان الإقبال يزيد نحو الأوقاف بناء على ثقة الناس في قدرة الوقف على تلبية تلك الرغبة الخيرة من عدمها، فمما لا شك فيه أن هناك عوامل عدة تعمل على تحقيق هذه الثقة المجتمعية في الوقف ومصارفه، مع تباين في مستوياتها، ودرجاتها، وتأتي هذه الثقة من الصورة الذهنية التي تسود في عموم المجتمع وخصوصاً المتبرعين نحو الوقف ومدى قدرته على تلبية الاحتياجات المجتمعية التي يرغب الباذل أن يسدها ضمن حاجات المجتمع، مما يرى هو أن لها أولوية مجتمعية وشخصية ليسارع هو بسدها من خلال متنوعات المصارف الوقفية المرنّة.

إن الواقف وإن كان يمتلك إرادة حرة في توجيه مصارف وقفه، لكن لا يمكن التعامل مع تلك التوجهات الخيرية للواقف بمعزل عن المؤثرات المحيطة به جغرافياً، وزمانياً، وحضارياً، وخيرية المجتمع بعمومه، ومن هذا وذاك نجد غالب الأوقاف تنقاد نحو تلبية احتياجات مجتمعية محكومة بظروف البيئة الاجتماعية والحضارية التي نشأ فيها الوقف، والثقافية الخيرية الذهنية السائدة، وشواهد التاريخ تحكي هذا بوضوح، وإن كنا نلمس أحياناً أن من الأوقاف ما يخرج عن سياق الاحتياج المجتمعي الآني، فنجد أن الوقف تحول من تابع للاحتياجات ليأخذ مساراً منفرداً في توجيه الوقف ليحقق متطلبات قد تكون غير منظورة في الزمن الحالي، ويحتاج ذلك إلى بصيرة وبُعد نظر، وامتلاك أدوات القرار الأقرب للصواب، ومن ذلك امتلاك المعلومات، والقدرة على الرؤية الشمولية

(1) يمكن الاطلاع على نماذج من تلك الأوقاف المتكيفة مع حاجات المجتمع بشكل فريد في: مجالات الوقف ومصارفه في القديم والحديث، حمد بن إبراهيم الحيدري، في ندوة (الوقف في الشريعة الإسلامية ومجالاته)، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض، 1423هـ/2003م، ج2، ص1003؛ وكذلك: نشاط المرأة الكويتية من خلال وثائق الوقف، فيصل عبد الله الكندري، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، الكويت، العدد 78، السنة العشرون، 2002م/1422هـ؛ وكذلك: الوقف الخيري في المغرب وأثره الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، محمد الحجوي، مجلة أوقاف، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، العدد 4، 1424هـ/2004م، ص93.

(2) ينظر: مجلة أوقاف، افتتاحية العدد 44، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 1444هـ/2023م.

للمشهد العام في المجتمع، وهذا ما سوف يتبين حين الحديث عن شواهد هذا النمط من الأوقاف التي كان لها دور بارز وناصح في قيادة عملية التغيير المطلوبة وباقتدار لافت، كما استطاع أن يكسر المألوف في الفعل الوقفي السائد.

ومما تحسن الإشارة إليه أن الأمور قد لا تبدو بهذا الحدية التي يصورها البحث، فنجد في بعض الأوقاف ومصارفها أنها تقوم بالدورين وهو التابع والمتبوع، أي: إننا نجد الوقف منساق للاحتياجات الآنية بضغوط من الواقع، وفي الوقت نفسه نجده يقود هذه العملية التغييرية في المجتمع، ومن ذلك على سبيل المثال كما في محاضر تعليم القرآن الكريم، أو المكتبات ودور العلم وإنشاء الخانات الوقفية للمسافرين بما توفره من مرونة وسلاسة في تنقلات الناس وإحداث حراك اقتصادي، واجتماعي، رابطاً الريف بالمدينة والحضارة المدنية بالأطراف الجغرافية الأقل تطوراً وحضارة، محققاً بذلك انتقال الأفراد من مكان إلى آخر ومن مدينة أو قرية إلى أخرى، وهو ما يُعرف في علم الاجتماع (بالحراك الإيكولوجي) (Ecological Mobility)⁽¹⁾، وما يستتبع ذلك من ظواهر اجتماعية أخرى في المجتمع لها دور كبير في إعادة تشكيل المجتمعات بنوياً.

وهنا يقف المراقب للمشهد الوقفي في موقع المتحير لتصنيف بعض الأوقاف؛ هل هي تبعٌ للاحتياج في مسارها الحضاري؟ أم هل هي تقود المجتمع من خلال تلبية تلك الاحتياجات؟ وإن كان يمكن أن نصل بها إلى تصنيف قريب إلى أي الفريقين، خاصة بعد مرور فترة من الزمن وتبين نواتج العملية الوقفية على أرض الواقع وأثره المُبتدئ بشكل ملموس ومشاهد في المجتمع والأمة.

الأثر المترتب على تبائن تبعية الوقف للحاجات أو العكس:

من السهولة بمكان رصدُ تبائن الأثر كون الوقف تابعاً للحاجات الآنية للمجتمع ومتأثراً بها بشكل قسري، وذلك من خلال صياغة وثيقته وتحديد مصارفه، أو أن يكون الوقف هو من يقود العملية التغييرية في عملية مقصودة لذاتها من خلال ممارسة الوقف لتمييزه الإبداعي في قدرته على تلبية الاحتياجات المجتمعية أو العامة للأمة في منظومة تغييرية شاملة، ويكون هذا التوجه مأخوذاً بالاعتبار حين البدء بالمشاريع الوقفية الكبرى، بدءاً بكونه فكرة مترجمة حين صياغة الوثيقة الوقفية وختاماً فهو دائم ومستمر في مصارفه.

إن مما يُلاحظ أن الأثر المترتب على قيام الوقف بتلبية احتياجات المجتمع المتجددة والملحة، وحين يمارس دوره المميز في سدّ تلك الثلم الاجتماعية العاجلة هنا وهناك، والذي

(1) ينظر: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، أحمد زكي بدوي، مكتبة لبنان، بيروت، 1986م، ص 271.

يمكن أن نصف الوقف في هذا الواقع بأنه تابع للحاجات المجتمعية، فإننا نجد أن الأثر في الغالب الأعم سيكون قصيراً في عمره الزمني وفق عمر الأمم والحضارات، ومحدود التأثير النوعي وقد يكون مقتصرًا على محيطه الجغرافي الذي نشأ فيه، وتبرز الآثار والتأثير بشكل سريع ملموس يبتهج بها الوقف في مشهد مرئي حاضراً أمامه، وشاهد ذلك عشرات الألوف من الأوقاف المتنوعة في جوانبها المتنوعة: العلمية، والثقافية، والصحية، والاجتماعية، والبيئة الحياتية اليومية. ولا يخفى -بطبيعة الحال- أن وجود خروج عن هذه القاعدة التي تبدو في ملامحها العامة للرصد الوقفي أنها مطردة، وإن تبدت نماذج خلاف تلك القاعدة في المسار الوقفي عبر التاريخ فليس إلا استثناء من القاعدة المذكورة، وكما هو معروف في العلوم الاجتماعية خاصة أن الاستثناء يؤكد القاعدة.

في حين نجد أن الأمر مختلف تماماً حين يكون الوقف هو القائد في اختيار المصرف الذي يحدده الوقف بمعزل عن ضغوط الاحتياجات المجتمعية الآنية المتغيرة، لتتسم معالم ذلك الوقف وهو يرنو للوصول نحو هدف مقصود من دون تأثر حاد بالمتطلبات المعيشة يومياً، وليس وليد حاجة مجتمعية طارئة، وهذا ما نجده في الأوقاف الضخمة التي نشأت لهدف مرسوم سلفاً معني بذاته أو من تابعه ولوازمه على المدى البعيد، وقد يكون هذا الهدف مُعلنًا وقد لا يُعلن لأي سبب من الأسباب السياسية، أو السيادية، «ففي سياق الأدوار التي لعبها الوقف يمكننا رصد العديد من مصارف الوقف التي ترتبط بأبعاد إستراتيجية تستهدف تقوية مناعة المجتمع المسلم على المدى الطويل»⁽¹⁾، والمتتبع التاريخي لمسار الأحداث بعد ذلك بعقود أو بعد قرون يتبين له الهدف الذي كان يرمي له الوقف أو الوقاف، وهذا النوع من الأوقاف يمكن أن نجري عليه بسهولة قواعد نظرية التغيير التي سبق الإشارة إليها، باعتبارها أداة إستراتيجية تستخدم لفهم كيفية تحقيق الأثر بطريقة مقصودة وبشكل عميق ومُستعرض على أرض الواقع.

نواتج الأوقاف حين تكون هي القائد للاحتياجات:

هناك عدد من الملامح العامة يمكن أن نتبينها حين يكون الوقف من خلال مصارفه هو من يقود عملية تلبية الاحتياجات من دون تأثر كبير، أو ضاغظ بالاحتياجات الآنية للأفراد أو المجتمع بشكل عام، فالغالب المُطرد أن الأهداف والغايات ستكون ذات صفة إستراتيجية بعيدة المدى، بالإضافة إلى عدد من السمات استطاع الباحث رصد تكرارها فيما كان من هذا النوع من الأوقاف التي تقوم بالقيادة والمبادرة لتلبية الاحتياجات وليس

(1) مجلة أوقاف، افتتاحية العدد 39، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 1442هـ/ 2020م، ص 10.

- الوقف هو الذي يُقاد بضغط الاحتياجات اليومية لئليها، ومن ذلك:
- (أ) نلاحظ أن الأهداف لتلك الأوقاف كبيرة جداً، وخصوصاً في مآلاتها البعيدة وإن بدأت صغيرة في بداياتها، أو محدودة في مكانها، أو حتى غير منظورة لعامة الناس، بل الغالب أن تلك المرامي البعيدة لا تتبدى للعامة.
- (ب) امتداد أثر هذه الأوقاف المؤثرة في التغيير وتعدّي نفعها على مساحات: جغرافية، وبشرية، وزمانية، وسياسية واسعة في المجتمع المحلي ابتداءً، ثم في العالم الإسلامي بعمومه أو أجزاء كبيرة منه، أو بقطاع عريض من أفراد المجتمع.
- (ج) أن تلك الأوقاف إذا استكملت نشأتها ودورة حياتها الطبيعية تؤدي في الغالب المُشاهد إلى تغييرات جذرية في المجتمع والأمة، ولا تكون آثراً عارضة أو مؤقتة بحيث يمكن زوالها بسهولة، وهذه الفترات الزمنية التي تؤدي فيها الأوقاف دورها المطلوب مُقاسة -بطبيعة الحال- وفق أعمار الأمم أو المجتمعات.
- (د) ليس بالضرورة أن يكون عمر الوقف قائد التغيير ومحقق الأثر في المجتمع أو الأمة طويلاً أو أن يتصف الوقف بأنه من الأوقاف المعمرة، أو يمتد لقرون، لكنه يحقق المهمة الإستراتيجية الكبرى التي تمّ الوقف من أجلها، وقد يتناقص دوره الوظيفي بعد ذلك، وسيتبين ذلك من خلال بعض الشواهد التاريخية التي سيتم ذكرها.
- (هـ) هذا النوع من الأوقاف يكون ملبياً لاحتياجات إستراتيجية عميقة غير منظورة -في الغالب- للحاضر المُشاهد، والمراقب المُعاصر، بحكم أن نتائج هذه الأوقاف لا تظهر إلا بعد عقود زمنية، وهذا ما يجعل من السهولة للدارس الوقفي الآتي بعدهم بعقود أو قرون أن يتبين بعض الشواهد لمثل هذه الأوقاف بعد مرور فترة من الزمن عليها، كما في الفقرة الآتية.

شواهد تاريخية لمبادرات الوقف في إحداث التأثير المستعرض:

يمكن استحضار بعض الشواهد من تلك الأوقاف المتصفة بأنها قائدة التغيير في المجتمع والأمة لتوضيح كيفية تعظيم التأثير الوقفي، حين يكون الوقف هو من يحدد توجه المصروف ابتداءً، وليس واقعاً تحت ضغط المتطلبات اليومية لأفراد المجتمع، ومن تلك الأوقاف على سبيل المثال، وهي إشارات عجلى وليس المجال هنا لتفصيلها:

أولاً: وقف عثمان بن عفان -رضي الله عنه- أو ما يعرف بـ(بئر رومة) في شمال المدينة المنورة، في القصة المعروفة أنه لما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة اشتكى الصحابة

-رضي الله عنهم- أزمة الماء؛ لأنه لم يكن بالمدينة ماء يُستعذب غير بئر رومة، وكانت ليهودي من يهود المدينة، يبيعه بأعلى الأثمان، وتمنى النبي ﷺ أن لو وجد من بين الصحابة من يشتري بئر رومة ويجعل ماءها للمسلمين بغير ثمن، وقام النبي ﷺ يعلن رغبته هذه بين الصحابة، كما في الحديث الذي رواه الترمذي بسند حسن أن عثمان -رضي الله عنه- قال: «... أنشدكم بالله والإسلام هل تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وليس بها ماء يُستعذب غير بئر رومة فقال صلى الله عليه وسلم: من يشتري بئر رومة فيجعل دلوهُ مع دلاء المسلمين بخير لهُ منها في الجنة؟ فاشتريتها من صلب مالي... الحديث»⁽¹⁾.

إن حث النبي ﷺ على توفير ذلك المورد المائي للمسلمين في المدينة لم يكن نابغاً من فراغ وهو الذي ينزل الوحي عليه من السماء، فالماء عصب الحياة قديماً وحديثاً، وأحد المقومات الأساسية للاستقرار السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، ومن يتحكم في المورد المائي في منطقة ما، فهو يتحكم في مفصل صعب من مفصل المجتمع والدولة، وليس بخاف أن معظم الصراعات الدولية الآن مركّزها الماء⁽²⁾، لذلك لا عجب أن كان الحث من النبي ﷺ على أن يبادر من له قدرة من المسلمين على جعل هذه البئر في حوزة المسلمين بما يضمن استمرارها لهم وتقوية مكانتهم الاقتصادية، والسياسية، وحتى الاجتماعية في مواجهة اليهود في المدينة الفريق القوي في المدينة آنذاك والمسيطر السياسي فيها، وخصوصاً أن ذلك كان في بداية مقدمه إلى المدينة المنورة، وحين البدايات الأولى لتكوين الدولة الإسلامية الوليدة في المدينة المنورة وفق ما تدل عليه روايات الحديث⁽³⁾.

لقد كان الوقف السبيل الوحيد لتحقيق أمنية الرسول ﷺ، فانبرى لها الخليفة الراشد عثمان (رضي الله عنه) فاشترى بئر رومة ووقفها في القصبة المشهورة، فكان لذلك الوقف أثره الإستراتيجي لتقوية موقف المسلمين السياسي والاقتصادي وبشكل عام في مجتمع المدينة حينها، وليس هذا فحسب، بل لأزمة عديدة في قادم الأيام، فقد استمرت تؤدي دورها باقتدار في الاستيطان المدني والمديني لمجتمع المهاجرين من مكة المكرمة

(1) سنن الترمذي، مُحَمَّد بن عيسى الترمذي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1417هـ/ 1997م، كتاب المناقب، حديث رقم 3703، ص 839. وقال عنه الألباني: حديث حسن.

(2) ينظر: مقومات الأمن المائي في ضوء السنة النبوية، عصام أبو اليزيد مُحَمَّد عبد الله، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ، جامعة الأزهر، العدد الأول، المجلد الأول، 1438هـ/ 2017م، ص 135.

(3) ينظر في ذلك بحث: بئر رومة: وقف الخليفة الراشد عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، مجلة مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، مركز بحوث المدينة المنورة، العدد العاشر، 1425هـ/ 2004م، ص 20.

أو من أطراف المدينة المنورة، فلم يكن يُتصور قدرة المدينة المنورة آنذاك على استيعاب تلك الأعداد من المهاجرين (رضوان الله عليهم) لو لم يكن المقوم الأساسي للحياة وهو الماء موجوداً هناك ومتاحاً للمسلمين، وبدون تحكم من عدوهم وهم اليهود، فقد كان صاحب البئر اليهودي يبيع الماء لأهل المدينة المنورة وفي عملية احتكارية مشهورة، ومن المعلوم أن المهاجرين في غالبيتهم كانوا فقراء ولن يستطيعوا ممارسة الشراء اليومي للماء المُستعذب في المدينة المنورة، وهذا التحكم في مركز أي استيطان بشري وتناميه وتحقيق قوته الذاتية هو الماء.

إن هذه الخطوة العملية من عثمان -رضي الله عنه- المبنية على حث الرسول ﷺ أدت بدورها إلى تقوية لُحمة المجتمع الداخلي لعاصمة الإسلام الأولى بين المهاجرين والأنصار (رضوان الله عليهم)، وإن كان أثر البئر قد تقال بعد مرحلة التأسيس رغم أنها قائمة الآن وتشرف عليها إدارة الأوقاف في المدينة المنورة ويُستفاد منها⁽¹⁾، لكنها كانت في عقودها الأولى علامة أولى فارقة في دور الوقف لإحداث تغيير شامل ألقى بأثره القوي لمصلحة المسلمين حيناً من الزمن، وعلى نطاق واسع من حيث المكان.

ثانياً: أوقاف صلاح الدين الأيوبي⁽²⁾ وما أدت إليه من إحياء المذهب السني فقهاً وعقيدة في مصر وبلاد الشام، حيث كان ذلك عن طريق إنشاء سلسلة من المدارس الوقفية السنية وكانت الأوقاف عليها ضخمة جداً، لذا لا عجب أن نجد قدرتها على استقطاب العلماء وطلبة العلم من مختلف بلدان العالم الإسلامي آنذاك، وقد تبنت هذه المدارس، ودرست المذهب السني بشكل موسع وبطريقة ضمنت لها التمدد والاستقرار⁽³⁾، وقد أشارت إلى ذلك إحدى الباحثات الغربيات بقولها إن هذه المدارس كانت بمنزلة حصن

(1) وُثِّقَت الوقفية كتابياً لأول مرة في صك صادر عن المحكمة الشرعية بالمدينة المنورة في 18/3/1355 هـ (1936 م)، وكانت قبل ذلك تُعرف بشهرتها دونما توثيق كتابي. والبئر مؤجرة الآن وتستثمر بطريقة تضمن استمرارها ووفق شروط الواقف الخليفة الراشد عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، وهي قائمة وموجودة حتى تاريخ كتابة هذا البحث (1446 هـ/2025 م). وقد وقف الباحث على البئر مؤخراً وشاهدها بنفسه خلال زيارته إلى المدينة المنورة.

(2) صلاح الدين الأيوبي مؤسس الدولة الأيوبية التي وحدت مصر والشام والحجاز وتهامة واليمن تحت راية واحدة، عاش بين (532 - 589 هـ / 1138 - 1193 م)، قضى على الدولة الفاطمية التي استمرت 262 سنة. قاد عدة معارك ضد الصليبيين في سبيل استعادة مدينة القدس التي كانوا قد استولوا عليها في أواخر القرن الحادي عشر، وقد تمكن من استعادتها في معركة حطين. ينظر: قاهر الصليبيين صلاح الدين الأيوبي، زيد بن عبد العزيز الفياض، دار الألوكة للنشر، الرياض، 1437 هـ/2017 م.

(3) أوقاف مصر في عهد صلاح الدين الأيوبي، الطاهر زياتي، <https://www.alukah.net/culture>. تمت مشاهدة الموضوع على الموقع بتاريخ: 27/11/1445 هـ/4/6/2024 م.

اجتماعي ضد الأثر الذي أحدثه الفاطميون في تلك الجهات إبان حكمهم لها⁽¹⁾، ولقد ساند تلك الأوقاف عناية صلاح الدين الأيوبي الملحوظة بالفقهاء، وتركيزه على إسناد القضاء للفقهاء من أهل السنة والجماعة وتحديدًا من المذهب الشافعي.

لقد تبع صلاح الدين الأيوبي في هذا المشروع التغييري على مستوى الأمة - وهو إنشاء المدارس الضخمة - نساء القصر وعدد من الأمراء والوزراء وزوجاتهم وبناتهم، وقد استطاع أحد الباحثين رصد الأميرات الأيوبيات اللاتي قمن بإنشاء المدارس التي تخدم هذا التوجه بشكل عام فعدّد (21) واقفة وست عشرة مدرسة تابعة لأوقافهن⁽²⁾، وليس ذلك بمستغرب عُرْفًا وسياسة، فقد «كان من الطبيعي أن يحذو المعاصرون لصلاح الدين ورجال دولته وأفراد أسرته حذوه في الأوقاف، وأن يستلهموا مصارف أوقافهم من ظروف العصر الذي يعيشون فيه، والتي تمثلت في الجهاد ضد الصليبيين، وفي إنشاء المدارس السنيّة»⁽³⁾.

لقد كان للمدارس الضخمة والكثيرة والصرف السخي عليها دورٌ في استقطاب كثير من العلماء من مختلف البلدان الإسلامية، «فالمدارس التي شُيدت في عهده، كانت في أغلبها ضخمة وواسعة، تتوفر فيه⁽⁴⁾ جميع وسائل الراحة، كما أنّ المدرسين فيها كانوا يتقاضون رواتب عالية، والتدريس فيها كان على مذهب أهل السنة والجماعة. فكان له الفضل الكبير في بعث ونشر مذهب أهل السنة فقها وعقيدة في أغلب البلاد العربية، لاهتمامه الزائد بالفقهاء والإكثار من إنشاء المدارس»⁽⁵⁾.

إن هذه المدارس لم تكن مدارس عادية أو مشابهة للمدارس المعاصرة لزمانه، فهي كما يصفها ابن جبير بتفصيل دقيق، وانبهار لافت، وكان صلاح الدين قد وقّف عليها الأوقاف الطائلة للصرف عليها، فيصف إحداها في القاهرة قائلاً: «وبني مدرسة لم يعمر بهذه البلاد مثلاً، لا أوسع مساحة ولا أحفل بناء، يخيل لمن يطوف عليها أنها بلد مستقل

(1) ينظر: الوقف في المدينة، راندي ديغويلم، في كتاب (المدينة في العالم الإسلامي)، تحرير: سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014م/1434هـ، المجلد الثاني، ص 1230.

(2) ينظر: وقف المرأة في دمشق في العصر الأيوبي (5770-658هـ/1174-1260م)، عوده رافع عوده الشريعة، رسالة (ماجستير) غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة آل البيت، الأردن، 1429هـ/2008م، ص 70.

(3) ينظر: الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر (648-923هـ/1250-1517م): دراسة تاريخية وثائقية، مُحَمَّد مُحَمَّد أمين، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1345هـ/2014م، ص 68.

(4) هكذا وردت الكلمة في الأصل، والصواب: فيها.

(5) يمكن الاستزادة في هذا الموضوع في بحث: جهود صلاح الدين الأيوبي في إحياء المذهب السني في مصر والشام (564هـ-589هـ/1169م-1172م)، محمد الرحيل غرابية، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات (السلسلة أ: العلوم الإنسانية والاجتماعية)، جامعة مؤتة، الأردن، م 10، عدد 3، 1995م/1415هـ.

بذاته، بإزائها الحمّام، إلى غير ذلك من مرافقها، والنفقة عليها لا تحصى، ويقول لمتولي ذلك: زد احتفالاً وتأنقاً، وعلينا القيام بمؤونة ذلك كله»⁽¹⁾.

ويصف ابن جبير ذلك المشهد الوقفي العلمي الحضاري في الإسكندرية بقوله: «من مناقب هذا البلد ومفاخره العائدة في الحقيقة إلى سلطانه: المدارس والمحارس الموضوعة فيه لأهل الطلب، يقدون من الأقطار النائية فيلقى كل واحد منهم مسكناً يأوي إليه ومدرّساً يعلمه الفن الذي يريد تعلمه وإجراء⁽²⁾ يقوم به في جميع أحواله، واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئین، حتى أمر بتعيين حمّامات يستحمون فيها متى احتاجوا إلى ذلك، ونصب لهم مارستاناً...، ولهذا كله أوقاف من قبله»⁽³⁾.

وقد نجح بالفعل صلاح الدين الأيوبي من خلال ذلك المشروع الوقفي التغييري المتمثل في المدارس الوقفية المتميزة شكلاً ومضموناً والتوسع فيها واستقطاب العلماء وطلاب العلم في نشر المذهب السني في تلك البلاد، وكل ذلك تمّ مروراً من بوابة الوقف والمدارس الوقفية وحلّق العلم في المساجد، فكان التعليم هو أساس التغيير، وليس هذا فحسب، بل «إن غالبية أوقاف صلاح الدين الأيوبي تخدم نفس الاتجاه، فالوقف الذي أوقفه على أربعة وعشرين خادماً لخدمة الضريح النبوي الشريف كان يخدم نفس الهدف»⁽⁴⁾، فقد استطاع من خلال هذا الفعل الوقفي على خدم الضريح النبوي من توقف الجهر في الأذان على منائر المسجد النبوي بعبارة (حي على خير العمل) التي هي من شعارات الدولة السابقة.

إن كل ذلك كان عملية مقصودة ولا شك، فهو لم يكتفِ بذلك، بل رسم الطريق لمن بعده في استمرار ذلك الدور التغييري من خلال الوقف والاستثمار منه للصرف على تلك المدارس السنّية، بما يضمن تواصل دورها في المحافظة على المكتسبات الثقافية والعقدية التي حصلت منها في فترة ليست طويلة حتى يتبين أثرها، فكانت بمنزلة (القوى الناعمة: Soft powers) أو ما يُعرف الآن بالقدرة على التأثير في الآخرين، ليس بامتلاك أدوات القوة فحسب، بل لا بد من امتلاك القدرة على استخدام تلك الأدوات في التأثير

(1) تذكرة بالإخبار عن اتفاقات الأسفار، مُحمّد بن أحمد بن جبير الأندلسي، تحقيق: علي كنعان، دار السويدية للنشر والتوزيع، أبو ظبي، 1428هـ/ 2008م، ص32.

(2) هكذا وردت الكلمة في الأصل، والصواب: إجراء.

(3) تذكرة بالإخبار عن اتفاقات الأسفار، مرجع سابق، ص26.

(4) الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، مرجع سابق، ص66.

في الآخرين⁽¹⁾، وهذا تمامًا ما فعله صلاح الدين من تغيير واقع اجتماعي من خلال أدوات وقفية (مدارس/ مساجد)، وليس امتلاكها فحسب، بل البراعة في رفعة درجة استخدامها وبكفاءة عالية، وبالتالي تحقيق أقصى درجات الاستفادة منها في أقصر وقت ممكن لأطول وأعرض أثر متاح⁽²⁾.

ثالثًا: سلسلة الخانات التي بناها صلاح الدين في بلاد الشام والعراق ومصر وبين مدنها، فقد كانت الطرق بين مدنها وحواضرها (كما يذكر ابن جبير) «قليل العمارة إلا من هذه الخانات المذكورة»⁽³⁾، وهذه المعضلة وهي ضعف أو قلة العمارة في الطرق بين مدن هذه الدول وليس انعدامها، لكنه ضعف بين وصفه ابن جبير وصف معاشة ومشاهدة⁽⁴⁾.

لقد واجه (صلاح الدين الأيوبي) حين تسنّم زمام الحكم معضلتين إستراتيجيتين وفق المنظور الإستراتيجي لاستقرار الدولة، «الأولى: لملمة أطراف الدولة؛ والثانية: ضرورة القضاء على المملكة الصليبية، فكان لا بد من تسخير كافة الإمكانيات والطاقات البشرية والمادية والعسكرية لتمتين الصف الداخلي وتوسيع قاعدته الدفاعية والإستراتيجية في العمق»⁽⁵⁾، فكان جزء من لملمة أطراف الدولة تلك الجهود في تأمين الطرق أمنياً، واقتصادياً، ومعاشياً، فكان نتاج ذلك تنشيط التجارة وتيسير التنقل، وتأمين الطرق، وتنشيط عملية التحرك بين تلك البلدان.

لقد أضحت هذه الخانات أكثر من محطات استراحة، فقد كانت مكاناً للالتقاء، ومحطات للدلالة على الطرق للتجار والمسافرين، لا سيما مع ضمان توافر أسبلة

(1) ينظر: القوة الناعمة في الإسلام: دراسة تأصيلية، وليد نعيم عبد الرحمن عبد الخالق، حولة كلية أصول الدين بالقاهرة، جامعة الأزهر، العدد الرابع والثلاثون، 2021م/ 1441هـ، ص 1262.

(2) للاستزادة حول موضوع القوى الناعمة في إحداث تغيير مقصود في المجتمع يمكن الاطلاع على كتاب: دور القوى الناعمة في تغيير القيم الثقافية (القيم الاجتماعية أنموذجاً)، هدى درويش المعاش، مكتبة المتنبى، الدمام، 2018م/ 1438هـ.

(3) تذكرة بالإخبار عن اتفاقات الأسفار، مرجع سابق، ص 213.

(4) لا بد من الإشارة إلى أن أصل بعض هذه الخانات كانت موجود وقد ابنتى بعضها نور الدين زنكي، فقد ذكر ابن الأثير أنه «بنى الخانات في الطرق فأمّن الناس وحفظت أموالهم، وباتوا في الشتاء في كِنٍّ من البرد والمطر». ينظر: كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة، تحقيق: إبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1418هـ/ 1997م، الجزء الأول، ص 46. وقد زاد فيها صلاح الدين الأيوبي وطورها لتكون أقرب إلى القلاع العسكرية لتحقيق الهدف الذي كان يرمي إليه.

(5) صلاح الدين الأيوبي والفن الحربي العربي، مروان سعد، مجلة الفكر الإستراتيجي العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد 2، 1981م/ 1401هـ، ص 253-260. نقلاً عن: <https://www.alukah.net/culture>. تمت مشاهدة الموضوع على الموقع بتاريخ: 7/ 11/ 1445هـ / 15/ 5/ 2024م.

وأحواض المياه المخصصة للمسافرين وكذا للدواب⁽¹⁾، وخصوصاً إذا عرفنا مدى الحاجة إلى المياه بالنسبة للقوافل التجارية في ذلك الوقت، لا سيما أن «الحروب الصليبية أدت إلى إثراء الصلات التجارية بين الشرق والغرب بصورة لم تكن موجودة من قبل»⁽²⁾، مما يعني المزيد من الحركة التجارية بين المعسكرين، وإن كان الميدان لم يخلُ من هجمات للصليبيين على بعض القوافل التجارية للمسلمين، وهذا يؤكد الأدوار الأمنية واللوجستية الأخرى لسلسلة تلك الخانات.

إن مما يتبين من دراسة هذه الخانات، وتتبع مواقعها، وتأمل تصميمها أنها كانت تؤدي أدواراً أمنية وعسكرية أكثر من كونها محطات استراحة ونقاط التقاء للتجار، فطبيعة تصميمها الذي تصفه بعض الدراسات وما هي عليه من تحصين، وأنها طورت من نموذج الخانات ومحطات الطرق الرومانية التي كانت أقرب للقلاع العسكرية مع إضافة المساجد في النموذج المطور لتتسق مع الوضع الإسلامي ومرتاديها من المسلمين⁽³⁾، كل هذا يؤكد أن إنشاء هذه السلسلة من الخانات من قبل صلاح الدين الأيوبي - وهو القائد العسكري الفذ - كان له أبعاد عسكرية وأمنية مع الأدوار التجارية والمجتمعية الظاهرة لعموم الناس، وإلى هذا يشير الرحالة ابن جبير الذي دخل عدداً من هذه الخانات في رحلته المشهورة وشاهدها بنفسه، فيصفها بقوله: «وخانات هذا الطريق كأنها القلاع امتناعاً وحصانة، وأبوابها حديد، وهي من الوثاقة في غاية»⁽⁴⁾.

لا شك في أن هذه الأوقاف - وهي سلسلة الخانات - بما توفره من أمن وسلامة للمسافرين والمتنقلين تحقق درجة عالية من الترابط الاجتماعي والاقتصادي والثقافي بين سكان الإقليم الواحد بشكل أو بآخر، كما تعمل على تحقيق وحدة البلد الواحد سياسياً وجغرافياً، فقد «كان صلاح الدين يعمل على مواجهة الوجود الصليبي في المنطقة وفق إستراتيجية قائمة على تحشيد جميع القوى في المنطقة بوجه هذا العدو، وهذا الأمر لا

(1) من غرائب ما ذكر من خدمات الخانات أن بعض الوقفيات على تلك الخانات نصت على أنه يُعطى ما تحتاجه الدابة من النعال. ينظر: الوقف في العالم الإسلامي ما بين الماضي والحاضر، مُحَمَّد موفق الأرناؤوط، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 1432 هـ / 2011 م، ص 60.

(2) الأسواق والمراكز التجارية عند ابن جبير في رحلته، إبراهيم بن مُحَمَّد المزيني، مجلة الدرعية، الرياض، العدد 10، 1421 هـ / 2000 م، ص 182.

(3) الخانات الإسلامية: نشأتها وأصولها المعمارية، محمود توني شعبان كامل، مجلة منبر التراث الأثري، جامعة تلمسان، الجزائر، العدد التاسع، 1441 هـ / 2021 م، ص 105.

(4) تذكرة بالإخبار عن اتفاقات الأسفار، مرجع سابق، ص 199.

يتمّ إلا من خلال توحيد الجبهة الإسلامية في مصر والشام»⁽¹⁾، وجزء أساس من تكوين هذا التوحيد هو تحقيق الترابط الاجتماعي، والتجاري، والتنقل بأمان، فكان تأمين الطرق والسبل بين أجزاء البلاد من خلال هذه السلسلة من الخانات؛ تمهيداً لتقوية الجبهة الداخلية للبدء بمعركته الكبرى في استرداد المسجد الأقصى.

لقد كان من أولويات صلاح الدين الأيوبي قبل معركته الكبرى لاسترداد المسجد الأقصى في معركة حطين توحيد ما يحيط بفلسطين من دول وشعوب، وإلى ذلك يُشير العديد من المؤرخين، حيث يقول بعضهم: «فبعد أن نجح صلاح الدين في أن يجمع مصر وسوريا والحجاز وتهامة والعراق في دولة إسلامية موحدة قوية تحيط بمملكة بيت المقدس والإمارات الصليبية من الشمال والشرق والجنوب، واطمأن إلى وحدتها وتماسكها، انتقل إلى تحقيق القسم الثاني من مخططه السياسي، وهو محاربة الصليبيين وطردهم من البلاد»⁽²⁾. فقد استطاع أن يوجد نظاماً اتحادياً بين المناطق والدول الكائنة تحت سيطرته وحكمه وبشكل يُمكنه من إعلان الجهاد ضد الصليبيين، حيث أَمَّن الخطوط الخلفية لنشاطه العسكري، وضمن بالتالي موارد: عسكرية، وبشرية، وتمويلية كافية للقتال⁽³⁾.

إن من العوامل الأساسية لتأمين الخطوط الخلفية للمعركة سهولة التنقل بين أطراف البلاد بأمان، وتحقيق المرونة في تنقل القوافل التجارية بطريقة سلسلة، فكان من أسس ذلك -إن لم يكن أولها- هو توفير المقومات الأساسية لهذا الأمر وهو أن تكون الطرق سالكة آمنة، وقد ساعد على ذلك الأمر (الجيو سياسي) تلك الخانات الأقرب في صفها وترتيبها الداخلية -كما مرّ آنفاً- إلى الثكنات العسكرية بما فيها من نظام وحماية، ثم ترابطها في سلسلة متواصلة بين حواضر تلك الدول الإسلامية التي تُحيط ببيت المقدس. هذه ثلاثة شواهد حاضرة تعزز الفكرة التي عليها مدار هذا البحث، وهي تبيان الفرق بين كون الوقف منقاداً إلى الحاجات اليومية قصيرة المدى للمجتمع، وبين كون الوقف قائداً لعملية التغيير على مستوى المجتمع والأمة، وبكل حال هناك نماذج وقيّة أخرى

(1) شخصية صلاح الدين الأيوبي في مواجهة الصليبيين، مُحمَّد عبد مرزوك ودينا تركي إبراهيم، مجلة مداد الآداب، كلية الآداب، الجامعة العراقية، بغداد، العدد الثلاثون، الجزء الثاني، 1444هـ/ 2023م، ص 335.

(2) كتاب المصور في التاريخ، شفيق جحا، منير البعلبكي، بهيج عثمان، دار العلم للملايين، بيروت. الجزء السادس، ص 92، نقلاً عن: <https://ar.wikipedia.org/wiki>. تمت مشاهدة الموضوع على الموقع بتاريخ: 17/ 11/ 1445هـ/ 25/ 5/ 2024م.

(3) ينظر: الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام (465-812هـ/ 1072-1409م): أضواء جديدة على المقاومة الإسلامية للصليبيين والنت، عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1400هـ/ 1980م، ص 138.

تؤكد هذه الفكرة، لكن ليس المجال هنا للاسترسال فيها خشية الإطالة، ومنها:
إنشاء المدن في دول البلقان من خلال الأوقاف، وكيف أبقت الإسلام هناك حتى وقتنا المعاصر، بعد توفيق الله عز وجل ثم قرار الحكومة المركزية التوسع في تلك المدن في العمق الأوروبي، فكانت أي مدينة تبدأ بإنشاء مشروع وقف في المسجد ليكون مركز المدينة ومحورها، وبؤرة نهضتها، ثم يستتبعه المرافق الوقفية الأخرى، مثل: المدارس، والبيمارستانات، والخانات، والحمامات، والأسواق، والسواقي، وتكايا، وأربطة، وطواحين لتنهض على أساسه تلك المدن فيما بعد⁽¹⁾، «ومن هنا اعتبر الدارسون والمؤرخون أن المسجد هو أحد أهم الأسس التي إن لم يكن أولها في تخطيط المدينة الإسلامية»⁽²⁾.

مشروع الخط الحديدي الحجازي، الذي تم البدء بإنشائه في عام (1319هـ/ 1901م)، حيث يُعدّ وفقاً لإسلامياً خالصاً، وقد سُجل وقفاً في عام (1331هـ/ 1913م) ورُبط إدارياً بالجهة المسؤولة عن الأوقاف في تركيا، وكان السلطان عبد الحميد قد اشترى أراضي كثيرة ووقفها على الخط ومن جملتها أراضي في فلسطين، ومواقع في قلب دمشق... وفيها حجج قضائية ووثائق ثابتة، كما كان هناك أملاك لهذا الوقف في ساحة البرج في بيروت⁽³⁾. وكان المشروع يرمي إلى تحقيق الوحدة الإسلامية والترابط بين قبة المسلمين وبلاد الشام، فالصبغة الإسلامية والشرعية ظاهرة فيه منذ البداية، فهو مشروع وقف ابتداءً، فقد «كان الخط في عهد الدولة العثمانية يدار في جميع أدواره بموازنة مستقلة عن موازنة الحكومة، باعتبار أنه وقف إسلامي»⁽⁴⁾، واشترك فيه عدد من الدول، فضلاً عن عامة المسلمين في التبصر له، وكان «من أهدافه الوصول إلى جملة من الأهداف، ومنها تمكين العالم الإسلامي من استرداد مكانته المسلوبة في التوازن العالمي من جديد... وقد لعب إنشاء هذا الخط دوراً كبيراً في جمع المسلمين»⁽⁵⁾. وكان الهدف منه تكريس مفهوم الأمة

(1) للتوسع في هذا يمكن النظر في: دور الوقف في نشوء المدن الجديدة في البوسنة (سرايفو نموذجاً)، محمد الأرنؤوط، مجلة أوقاف، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، العدد 8، 1426هـ/ 2006م؛ وكذلك: الأوقاف في البوسنة والهرسك: التاريخ والوضع الراهن والتطلعات المستقبلية، المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك، سرايفو، 1430هـ/ 2010م.

(2) العمارة الإسلامية والبيئة: الروافد التي شكلت التعمير الإسلامي، يحيى وزيري، كتاب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 304، 1425هـ/ 2004م، ص 135.

(3) ينظر: التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في بيروت والولايات العثمانية في القرن التاسع عشر - سجلات المحكمة الشرعية في بيروت، حسان حلاق، الدار الجامعية، بيروت، 1407هـ/ 1987م، ص 27؛ وكذلك: ذكريات، علي الطنطاوي، دار المنارة للنشر، جدة، 1406هـ/ 1986م، الجزء السابع، 1409هـ، ص 309-315.

(4) خطط الشام، مُحمَّد كرد علي، مكتبة النوري، دمشق، الطبعة الثالثة، 1403هـ/ 1983م، الجزء 5، ص 180.

(5) للتوسع في هذا يمكن النظر في: الخط الحديدي الحجازي: المشروع العملاق للسلطان عبد الحميد الثاني، متين هولواكو، ترجمة: مُحمَّد صواش، دار النيل، القاهرة 2011م/ 1432هـ، ص 20.

الواحدة، من خلال بناء مؤسسات وقيّة ذات مهام ووظائف إسلامية مشتركة. إحياء بعض مدن الشام وفلسطين التي استطاع الوقف من خلال الوالي العثماني آنذاك (سنان باشا) أن يُعيد وهجها العمراني بعد أن اندثرت أو كادت، بل إن بعضها تحول إلى مركز لقطاع الطرق، ومن ذلك مدينة (القطيفة) على طريق الحج الشامي ومدينة (سوسع) جنوب دمشق على طريق فلسطين، ومدينة (عيون التجار) شمال فلسطين، إذ أعاد الحياة فيها بعد توفيق الله، ثم إنشاء عدد من المنشآت الوقفية التي استطاع من خلالها أن يوطن الناس فيها ويتنعم العمران فيها، فقد عمد والي دمشق سنان باشا إلى إنشاء جامع كبير متميز ومدرسة ودار لتعليم القرآن الكريم وسقاية وتكية، ورباط ومطبخ وبيوت للمسافرين (خانات) وحمامات وطواحين للدقيق ودكاكين في كل مدينة من هذه المدن الثلاث، وكل ما ذكر يُعدُّ مركات المعيشة الأساسية في ذلك الوقت، ونواة لتطوير أي موقع عمراني في الغالب، وخلال فترة وجيزة دبّت الحياة السكانية والعمرانية فيها وأصبحت نقاطاً تجارية وأمنية للمسافرين⁽¹⁾.

مما ذكر آنفاً من الشواهد التاريخية يمكن استحضار عدد من السمات ليكون الوقف قائداً لعملية التغيير في المجتمع من خلال مصارفه، وبالتالي تحقيق الاحتياجات والإستراتيجيات الكبرى للمجتمع وكذا للأمة، فمن خلال سبر هذه الوقفيات ذات الصبغة التغييرية، وتحليلها سنجد أن بينها عوامل مشتركة إلى حد كبير، ومن ذلك: أن الوقف ليس وليد حاجة طارئة فرضتها حاجات المجتمع الآنية الماسة التي من خصائصها التغيير والتجديد المستمر بحسب الذهنية الثقافية السائدة، بل نجد أن الوقف مُخطط له وفي عملية مقصودة لذاتها ولتحقيق أهدافه بعيدة المدى التي غالباً تكون غير منظورة لعامة الناس. وإن كان هذا لا يمنع أن يكون الوقف يغطي حاجة آنية للمجتمع، لكن الهدف الأبعد هو إحداث الأثر المقصود على المدى البعيد زماناً ومكاناً.

نجد أن الغالب الأعم في طبيعة هذه الأوقاف التي يُراد لها أن تحدث تغييراً في المجتمع أو الأمة أن تكون ذات صبغة مبتكرة وفريدة في جانب من جوانبها: النوعية، أو الكيفية، أو المكانية، بحيث يكون له السبق في المظهر الوقفي السائد في زمانه ومكانه. تحتاج هذه الأوقاف إلى أن يعمل الزمن عمله في المضي لإبراز آثارها الإستراتيجية العملية على الأفراد والمجتمع والأمة بشكل عام، ولا يمنع هذا أن يكون هناك نتائج متحققة من هذا الوقف وتكون قريبة المدى، ولكن الغاية النهائية منها هي الأثر البعيد،

(1) للتوسع في هذا يمكن النظر في كتاب: معطيات عن دمشق وبلاد الشام الجنوبية في نهاية القرن السادس عشر: وقيّة سنان باشا، محمد الأرناؤوط، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، 1413هـ/ 1993م، ص 53 وما بعدها.

وإن اقترن الأثران في البدايات.

منطلق الوقف ومنشأه هما من القيادات السياسية في الدول أو من حواشيها ذوي القرب من أصحاب القرار وممن لديهم اطلاع على مجريات الأمور بشكل عام، بمعنى أنه لا تكون الإرادة الوقفية نابعة من أفراد في الغالب الأعم لتلك الأوقاف ذات الصفة القيادية.

تكون رؤية الواقف ذات نظرة استشرافية إستراتيجية للمستقبل القريب والبعيد، ويمتلك من القدرات الشخصية، أو البشرية، أو الإدارية من مستشارين أو معاونين ما يحقق له تلك النظرة بعيدة المدى في الزمان والمكان والمجال الوقفي.

يمكن أن نلمس إلى حد كبير أن تلك الأوقاف القائمة للتغيير يكون تركيزها على الأغراض والقضايا الكبرى في المجتمع والمشهد العام لسدها، أكثر من كونها تعمل على سد احتياجات آحاد الناس بشكل مفرد، وإن بدت كذلك، فغايتها العظمى قضية عامة كبرى في المجتمع.

ثم ماذا؟

انتهى البحث إلى أن الوقف له دور مشهود في تلبية احتياجات المجتمع على مرّ التاريخ، وكان يتصف بمرونة عالية، ورشاقة إدارية، ومالية وصرفية مشهودة لتلبية هذه المتطلبات، وكان الوقف ومصارفه في الغالب الأعم تابعين في مسارهما التاريخي للاحتياجات الآنية التي تطرأ في المجتمع بمختلف أشكالها وأنواعها، ولكن هذه الصورة السائدة لم تمنع أن يكون الوقف في بعض الحالات هو القائد لعملية التغيير في المجتمع في عملية مقصودة، كما تبين أن أثر الوقف في هذا النموذج أطول عمراً، وأعمق أثراً. إن هذه النتيجة تدعونا إلى إعادة النظر في رؤيتنا للوقف ونواتج الأوقاف، والتعامل معها بمستوى عالٍ من الطموحات والتوقعات، وذلك بجعله مبادراً لتنشؤم راية التغيير الإيجابي المنشود في المجتمع والأمة، لا سيما في القضايا المصرية الكبرى أو ذات المساس بشريحة كبيرة جداً من المسلمين، فإنه مما يلاحظ أن النشاط الوقفي المعاصر ينحصر أغلبه في المستوى المحلي، ولا نكاد نلاحظ جهوداً موازية لإحياء سُنّة الوقف على المستوى الدولي، رغم ما يتميز به الوقف من خصائص ترتبط بتوثيق العلاقات بين الشعوب المسلمة، وذلك بالاستفادة من إيجابيات الصحة الوقفية الحالية، وإعادة تحريك الأدوار التي يمكن أن يقوم بها الوقف في إطار رؤية تنموية شمولية ومتكاملة

تعطي النشاط الوقفي حرية الإبداع والتميز والتوجه به نحو أفق عالمي⁽¹⁾. كما يتطلب الواقع الوقفي الآن الاتجاه نحو التخصص النوعي في توجيه المصارف، وضبط البوصلة المصرفية بما يضمن لها -بعد توفيق الله عز وجل- تحقيق أقصى درجات الإنتاجية من خلال التخصص، وليس هذا فحسب، بل إن واقع الحال المعيش يحكي أن التخصص يولد الابتكار، وهذا ما تحتاجه الموجة الثانية من موجات الأوقاف. إن الدعوة إلى التخصص لا يقصد بها بحال من الأحوال التحجير على المصارف أو على النظار مستقبلاً، ولكنها دعوة إلى تحديد مصرف نوعي للأوقاف الكبرى التي يُراد لها ومنها القيادة التغييرية في المجتمع، بحيث يتحرك المجلس من خلال أفقه الواسع، مع ضبط الوثيقة الوقفية، بحيث يكون هناك مخارج إذا تعذر الصرف في المجال المحدد نوعاً أو مكاناً، وأصبح الوقف في حكم الوقف المنقطع⁽²⁾، أو تعذر الاتجاه إلى الصرف النوعي المخصص، وبما يحقق إدامة عمرية للوقف ونواتجه، وتحقيق الأهداف الإستراتيجية التي كان يرنو لها الوقف.

لا يخفى أن هناك بعض القضايا التي تواجه المجتمع المسلم جديرة بأن يتم التعامل معها وفق تلك النظرة، وليتحول العطاء الوقفي من المنح الضروري أو التقليدي إلى المنح الإستراتيجي أو الابتكاري، بحيث يمكننا إلباس الوقف شارة القائد للتغيير. ولكن هذا النموذج الوقفي يحتاج إلى أن يكون الراعي له إحدى الدول الإسلامية المقتدرة أو إحدى المنظمات الإسلامية الأممية، مثل: البنك الإسلامي للتنمية، بواسطة إحدى أذرعه الوقفية وهي: (الهيئة العالمية للوقف)⁽³⁾. أو من خلال إحدى المنظمات الدولية الإسلامية الأخرى، مثل: منظمة المؤتمر الإسلامي، أو رابطة العالم الإسلامي، أو مؤتمر العالم الإسلامي، أو مجلس وزراء الأوقاف بالدول الإسلامية، بما تمتلكه تلك الكيانات من أوضاع قانونية على مستوى العالم، تتجاوز الحدود الجغرافية وقضايا السيادة، بالإضافة إلى توافر موارد تمويلية وتنظيمية في درجة من الجاهزية أكثر من غيرها لإقامة هذه الأوقاف قائدة التغيير، فهناك جملة من الموضوعات التي تستحق أن يُخصص لها أوقافٌ

(1) ينظر: عولمة الصدقة الجارية: نحو أجندة كونية للقطاع الوقفي، طارق عبد الله، ضمن بحوث الندوة الدولية الأولى لمجلة أوقاف، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 1432هـ/2010م، ص376.

(2) للمزيد عن الوقف المنقطع يمكن الرجوع إلى البحث المعنون بـ: (الوقف المنقطع حقيقته ومآلاته وآثاره: دراسة فقهية مقارنة)، وسمية شائر العنزلي، مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العدد 207، السنة 57، 1445هـ/2024م.

(3) والهيئة كيان مستقل ضمن مجموعة البنك الإسلامي للتنمية، وهي تعمل في الدول الأعضاء في البنك الإسلامي للتنمية، وفي المجتمعات الإسلامية في الدول غير الأعضاء، وأنشئت عام 1421هـ/2000م، وتتلخص أغراضها في دعم تكوين شبكة من مؤسسات الوقف للقيام بالأغراض الخيرية الشرعية، ورعاية المؤسسات الوقفية ودعمها والتنسيق بينها. ينظر: <http://www.worldwaqf.org/arabic/default.html>. تمت المشاهدة بتاريخ: 11/7/1445هـ/15/5/2024م.

رائدة لتصحيح الوضع أو تغيير الواقع أو استنقاذ ما يمكن استنقاذه، ومن تلك القضايا الملحة (على سبيل المثال):

أوقاف على الأقليات الإسلامية في الغرب وخصوصاً الجيلين الثاني والثالث من الأبناء، فالوالدان المسلمان في تلك الدول يعيشان في محنة حقيقية بين مصارعة واقع الحال للعيش، وطلب الرزق وضمان تمسك الأبناء والأحفاد بدينهم، بحيث يصل بهم إلى درجة معقولة من المناعة الشرعية لديهم، فضلاً عن الانعكاسات الثقافية والنفسية عليهم لوجود مثل هذا الكيان الوقفي، وإحساسهم بالانتماء إلى الأمة الإسلامية ووجود قنوات اتصال مع من يشاركونهم في العقيدة، مع إبقاء حضور الإسلام كنموذج حياة واقعاً يكبر مع الأجيال المتعاقبة، ويحيلهم باستمرار من خلال أنشطته المتعددة إلى جذورهم العقائدية⁽¹⁾.

أوقاف تعمل على استعادة الأوقاف الإسلامية المغتصبة، أو المهملة، أو التي على وشك الاندثار في بعض الدول التي كان الإسلام منتشرًا فيها وبكل مكوناته، ومنها الأوقاف التي قامت عليها مدن في تلك الدول، فلما تسلط عليها الاحتلال؛ كان من أولويات ما ضاع من آثار المسلمين هناك الأوقاف بمختلف أشكالها، وهي كثيرة جداً ومنتشرة على نطاق واسع في تلك الدول⁽²⁾. وهنا تأتي الحاجة إلى أوقاف جديدة تستلم زمام المبادرة لاسترداد ما يمكن استرداده من أوقاف، وهي عملية تحتاج إلى تعيين مكاتب محاماة محترفة. «فبالإمكان استرداد العديد من الأوقاف لو عُيِّن محامون يتفرغون لها، مع توفر المبالغ المالية ووقت من الزمن، والمتابعة»⁽³⁾. ولا يتوقف الأمر عند إعادة الوقف إلى حظيرة الأوقاف وحسب، بل السعي القانوني لدى كل دولة إسلامية لكي تعمل على «تضمين القوانين والنظم الوقفية حق الأوقاف صريحاً باسترداد هذه الأملاك أو نيل بدل استبدالها حسب الأثمان السائدة مع التعويض عن العائد الفائت عن وضع اليد غير صاحبة الحق على المال الوقفي»⁽⁴⁾، وكل ذلك يحتاج إلى رائد ذي ملاءة مالية متجددة ليتولى هذا الأمر، ولن يكون ذلك إلا من خلال المؤسسة الوقفية المبادرة ذات الهدف الإستراتيجي الواضح لديها ابتداءً. ولقد كانت هناك بدايات مبشرة لمثل هذا المشروع

(1) ينظر: ما تخفيه الصدقة الجارية (مقالات وأبحاث في الوقف)، مرجع سابق، ص 55.

(2) للتوسع في هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى البحث الذي عنوانه: الاندثار القسري للأوقاف، عبد الله بن ناصر السدحان، المؤتمر الثالث للأوقاف، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1431هـ/2010م.

(3) كتمان الوقف واندثاره، محمد قاسم الشوم، في المؤتمر الثاني للأوقاف بالمملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1427هـ/2007م، ص 55.

(4) الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته، منذر قحف، دار الفكر المعاصر، لبنان، 1421هـ/2001م، ص 74.

من خلال البنك الإسلامي للتنمية لاسترجاع الأوقاف وتوثيقها في كل من الجزائر ولبنان، وكان له نتائج مبشرة⁽¹⁾.

وبكل حال، ما سبق ذكره هو نموذج لما يمكن أن يستلم الوقف راية التغيير المقصود فيه بنموذج إستراتيجي، «فالتسلح بفكر إستراتيجي هو أكثر أولوية من مجرد وجود مشاريع وبرامج قد تبدو في ظاهرها صحيحة مقنعة إلا أنها قد لا تكون الأنسب من المنظور الإستراتيجي، أي أن طريقة طرحها تحد من فاعليتها ونتائجها في بناء المستقبل»⁽²⁾، وبالتالي عدم الوصول إلى التأثير المختلف في نوعه ومحتواه.

كما أن هناك العديد من المعضلات المزمنة التي تحتاج إلى أوقاف قائمة لتصحيح الوضع واستنقاذ ما يمكن استنقاذه في العالم الإسلامي، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر: أوقاف للتصدي للمعاهدات الدولية الموجهة ضد الأسرة والمرأة المسلمة، وأوقاف لنشر الإسلام بصورته الصحيحة عالمياً، وأوقاف لنشر الفكر العلمي والتقنية بين المسلمين من خلال المراكز والمتاحف العلمية.

(1) تم التعرف على المشروع وتفصيله خلال زيارة رسمية إلى البنك الإسلامي للتنمية، وقد أُشير إلى هذا المشروع من قبل بعض مسؤولي البنك، وكانت الزيارة خلال عام (1438هـ/2016م). وللتعرف أكثر على هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى الحلقة النقاشية حول الأوقاف في دول البلقان ضمن أعمال منتدى قضايا الوقف الفقهي الخامس، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 1433هـ/2012م، ص 469-498.

(2) مجلة أوقاف، افتتاحية العدد 21، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 1432هـ/2011م، ص 11.

قائمة المصادر والمراجع

- (1) أعمال منتدى قضايا الوقف الفقهية الخامس: قضايا مستجدة وتأصل شرعي، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 1433 هـ / 2012 م.
- (2) الأسواق والمراكز التجارية عند ابن جبير في رحلته، إبراهيم بن مُحَمَّد المزيني، مجلة الدرعية، الرياض، العدد 10، 1421 هـ / 2000 م.
- (3) الإمارات الأرتقيّة في الجزيرة والشام (465-812 هـ / 1072-1409 م): أضواء جديدة على المقاومة الإسلامية للصليبيين والتتر، عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1400 هـ / 1980 م.
- (4) الاندثار القسري للأوقاف، عبد الله بن ناصر السدحان، المؤتمر الثالث للأوقاف، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1431 هـ / 2010 م.
- (5) الأوقاف في البوسنة والهرسك: التاريخ والوضع الراهن والتطلعات المستقبلية، المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك، سرايفو، 1430 هـ / 2010 م.
- (6) الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر (648-923 هـ / 1250-1517 م): دراسة تاريخية وثائقية، مُحَمَّد مُحَمَّد أمين، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1345 هـ / 2014 م.
- (7) الأوقاف والمجتمع، عبد الله بن ناصر السدحان، مؤسسة ساعي لتطوير الأوقاف، الرياض، 1439 هـ / 2019 م.
- (8) التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في بيروت والولايات العثمانية في القرن التاسع عشر - سجلات المحكمة الشرعية في بيروت، حسان حلاق، الدار الجامعية، بيروت، 1407 هـ / 1987 م.
- (9) الخانات الإسلامية: نشأتها وأصولها المعمارية، محمود توني شعبان كامل، مجلة منبر التراث الأثري، جامعة تلمسان، الجزائر، العدد التاسع، 1441 هـ / 2021 م.
- (10) الخط الحديدي الحجازي: المشروع العملاق للسلطان عبد الحميد الثاني، متين هولكو، ترجمة: مُحَمَّد صواش، دار النيل، القاهرة، 2011 م / 1432 هـ.
- (11) العمارة الإسلامية والبيئة: الروافد التي شكلت التعمير الإسلامي، يحيى وزيري، كتاب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 304، 1425 هـ / 2004 م.

- (12) القوة الناعمة في الإسلام: دراسة تأصيلية، وليد نعيم عبد الرحمن عبد الخالق، حولية كلية أصول الدين بالقاهرة، جامعة الأزهر، العدد الرابع والثلاثون، 2021م/ 1441هـ.
- (13) الممارسات العملية لفكر نظرية التغيير: منهج تدريجي، منظمة هيغوس، الموقع الإلكتروني: www.hivos.org.
- (14) الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته، منذر قحف، دار الفكر المعاصر، لبنان، 1421هـ/ 2001م.
- (15) الوقف الخيري في المغرب وأثره الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، محمد الحجوي، مجلة أوقاف، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، العدد 4، 1424هـ/ 2004م.
- (16) الوقف المنقطع حقيقته ومآلاته وآثاره: دراسة فقهية مقارنة، وسمية شائر العنزي، مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العدد 207، السنة 57، 1445هـ/ 2024م.
- (17) الوقف في العالم الإسلامي ما بين الماضي والحاضر، محمد موفق الأرناؤوط، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 1432هـ/ 2011م.
- (18) الوقف في المدينة، راندي ديغويلم، في كتاب (المدينة في العالم الإسلامي)، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014م/ 1434هـ.
- (19) الوقف والمجتمع المحلي في العهد العثماني: مدينة تونس نموذجاً، سالم صالح، دار المسيرة، تونس، 2021م/ 1441هـ.
- (20) أوقاف مصر في عهد صلاح الدين الأيوبي، الطاهر زياتي، www.alukah.net/culture.
- (21) بئر رومة: وقف الخليفة الراشد عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، مجلة مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، مركز بحوث المدينة المنورة، المدينة المنورة، العدد العاشر، 1425هـ/ 2004م.
- (22) تذكرة بالإخبار عن اتفاقات الأسفار، محمد بن أحمد بن جبير الأندلسي، تحقيق: علي كنعان، دار السويد للنشر والتوزيع، أبو ظبي، 1428هـ/ 2008م.
- (23) جهود صلاح الدين الأيوبي في إحياء المذهب السنّي في مصر والشام (564هـ - 89هـ/ 1169م - 1172م)، محمد الرحيل غرايبة، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات (السلسلة أ: العلوم الإنسانية والاجتماعية)، جامعة مؤتة، الأردن، 10م، عدد 3، 1995م/ 1415هـ.
- (24) خطط الشام، محمد كرد علي، مكتبة النوري، دمشق، الطبعة الثالثة، 1403هـ/ 1983م.
- (25) دور القوى الناعمة في تغيير القيم الثقافية (القيم الاجتماعية أنموذجاً)، هدى درويش المعاش، مكتبة المتنبي، الدمام، 2018م/ 1438هـ.

- (26) دور الوقف في نشوء المدن الجديدة في البوسنة (سرايفو نموذجاً)، محمد الأرناؤوط، مجلة أوقاف، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، العدد 8، 1426 هـ / 2006 م.
- (27) ذكريات، علي الطنطاوي، دار المنارة للنشر، جدة، 1406 هـ / 1986 م، الجزء السابع، 1409 هـ.
- (28) سنن الترمذي، مُحَمَّد بن عيسى الترمذي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1417 هـ / 1997 م.
- (29) شخصية صلاح الدين الأيوبي في مواجهة الصليبيين، مُحَمَّد عبد مرزوك ودينا تركي إبراهيم، مجلة مداد الآداب، كلية الآداب، الجامعة العراقية، بغداد، العدد الثلاثون، الجزء الثاني، 1444 هـ / 2023 م.
- (30) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، 1421 هـ / 2000 م.
- (31) صلاح الدين الأيوبي والفن الحربي العربي، مروان سعد، مجلة الفكر الإستراتيجي العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد 2، <https://www.alukah.net/culture>.
- (32) عولمة الصدقة الجارية: نحو أجندة كونيّة للقطاع الوقفي، طارق عبد الله، ضمن بحوث الندوة الدولية الأولى لمجلة أوقاف، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 1432 هـ / 2010 م.
- (33) قاهر الصليبيين صلاح الدين الأيوبي، زيد بن عبد العزيز الفياض، دار الألوكة للنشر، الرياض، 1437 هـ / 2017 م.
- (34) كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة، تحقيق: إبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1418 هـ / 1997 م.
- (35) كتاب المصور في التاريخ، شفيق جحا، منير البعلبكي، بهيج عثمان، دار العلم للملايين، بيروت، الجزء السادس.
- (36) كتمان الوقف واندثاره، مُحَمَّد قاسم الشوم، في المؤتمر الثاني للأوقاف بالمملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1427 هـ / 2007 م.
- (37) ما تخفيه الصدقة الجارية (مقالات وأبحاث في الوقف)، طارق عبد الله، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 1442 هـ / 2020 م.

- (38) مجالات الوقف ومصارفه في القديم والحديث، حمد بن إبراهيم الحيدري، في ندوة (الوقف في الشريعة الإسلامية ومجالاته)، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض، 1423هـ/ 2003م.
- (39) مجلة أوقاف، العدد 21، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 1432هـ/ 2011م.
- (40) مجلة أوقاف، العدد 28، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 1436هـ/ 2015م.
- (41) مجلة أوقاف، العدد 39، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 1442هـ/ 2020م.
- (42) مجلة أوقاف، العدد 44، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 1444هـ/ 2023م.
- (43) مستقبل الوقف في الوطن العربي، بدر ناصر المطيري، ضمن ندوة (نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1430هـ/ 2010م.
- (44) معطيات عن دمشق وبلاد الشام الجنوبية في نهاية القرن السادس عشر: وقفية سنان باشا، محمد الأرناؤوط، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، 1413هـ/ 1993م.
- (45) معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، أحمد زكي بدوي، مكتبة لبنان، بيروت، 1986م.
- (46) مقومات الأمن المائي في ضوء السنة النبوية، عصام أبو اليزيد مُحمَّد عبد الله، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ، جامعة الأزهر، العدد الأول، المجلد الأول، 1438هـ/ 2017م.
- (47) نحو إستراتيجية متكاملة للاستثمارات الوقفية.. مقارنة اجتماعية، طارق عبد الله، مجلة أوقاف، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، العدد 29، 1437هـ/ 2015م.
- (48) نشاط المرأة الكويتية من خلال وثائق الوقف، فيصل عبد الله الكندري، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، الكويت، العدد 78، السنة العشرون، 2002م/ 1422هـ.
- (49) هل يوازي نظام الوقف دور المجتمع المدني في الوطن العربي، عبد الرحمن أسعد ربحان، ضمن بحوث مؤتمر (قوانين الأوقاف وإدارتها: وقائع وتطلعات)، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2009م/ 1430هـ.
- (50) وقف المرأة في دمشق في العصر الأيوبي (5770-658هـ/ 1174-1260م)، عوده رافع عوده الشرعة، رسالة (ماجستير) غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة آل البيت، الأردن، 1429هـ/ 2008م.

51) <http://www.worldwaqf.org/arabic/default.html>

52) <https://ar.wikipedia.org/wiki>.

Sources and References

- 1) 'a'māl Mntdi Qdā'ā Al-Ūqf Al-Fqhī' Al-hāms: Qdā'ā Mstgđī Ū't ašl Šr'ī, Al-'amānī Al-'āmī Lī'aūqāf, Al-Kwyt, 1433h/2012m.
- 2) Āl'aswāq Wālmrākz Al-Tgārī' 'nd Abn Ġubīr Fī Rhlt, Ibrāhīm Bn Muḥamwad Al-Mzīnī, Mğlī' Al-Dr'ī, Al-Rīād, Al-'dd 10, 1421h/2000m.
- 3) Ālimārāt Al-'artqīwī Fī Al-Ġzīrī Wālšām (465-812h/1072-1409m): Aqwā' Ġdīdī 'lī Al-Mqāūmī Al-Islāmī Līšlībyīn Wālttr, 'mād Al-Dīn hīl, Mu'ssī Al-Rsālī, Bīrūt, 1400h/1980m.
- 4) Ālāndtār Al-Qsrī Lī'aūqāf, 'bd Al-Lh Bn Nāšr Al-Sdhān, Al-Mu'tmr Al-Tālt Lī'aūqāf, Al-Ġām'ī Al-Islāmī, Al-Mdīnī Al-Mnūrī, 1431h./2010m.
- 5) Āl'aūqāf Fī Al-Būsni Wālhrsk: Al-Tārīh Wālūd' Al-Rāhn Wāltl'āt Al-Mstqblī, Al-Mšīhī Al-Islāmī Fī Al-Būsni Wālhrsk, Srāyīfū, 1430h/2010m.
- 6) Āl'aūqāf Wālīāt Al-Ġtmā'ī Fī Mšr (648-923h/1250-1517m): Drāsī Tārīhī Ū'tā'īqī, Muḥamwad Muḥamwad Amīn, Al-Hī'ī Al-'āmī Ldār Al-Ktb Wālūtā'īq Al-Qūmī, Al-Qāhrī, 1345h/2014m.
- 7) Āl'aūqāf Wālmğtm', 'bd Al-Lh Bn Nāšr Al-Sdhān, Mu'ssī Sā'ī Ltṭwyr Al-'aūqāf, Al-Rīād, 1439h./2019m.
- 8) Āltārīh Al-Ġtmā'ī Wālāqtšādī Wālsīāsī Fī Bīrūt Wālūlāīāt Al-'tmānī Fī Al-Qrn Al-Tās' 'sr- Sğlāt Al-Mḥkmī Al-Šr'ī Fī Bīrūt, Ḥsān Ḥlāq, Al-Dār Al-Ġām'ī, Bīrūt, 1407h./1987m.
- 9) Ālhānāt Al-Islāmī: Nš'athā Ū'aşūlhā Al-M'mārī, Mḥmūd Tūnī Š'bān Kāml, Mğlī Mnbr Al-Trāt Al-'atrī, Ġām'ī Tlmsān, Al-Ġzā'īr, Al-'dd Al-Tās', 1441h/2021m.
- 10) Ālḥt Al-Ḥdīdī Al-Ḥgāzī: Al-Mšrū' Al-'mlāq Līslān 'bd Al-Ḥmīd Al-Tānī, Mūn Hūlākū, Trğmī: Muḥamwad Şwāš, Dār Al-Nīl, Al-Qāhrī, 2011m/1432h.
- 11) Āl'mārī Al-Islāmī Wālbr'ī: Al-Rwāfd Al-Tī Šklī Al-T'mīr Al-Islāmī, Ḥīnī Ūzīrī, Ktāb 'ālm Al-M'rīfī, Al-Mğls Al-Ūṭnī Ltqāfī Wālfnūn Wāl'ādāb, Al-Kwyt, Al-'dd 304, 1425h./2004m.
- 12) Ālqūt Al-Nā'mī Fī Al-Islām: Drāsī T'aşlīfī, Ūlīd N'īm 'bd Al-Rḥmn 'bd Al-ḥāq, Ḥūlī Klī' Aşūl Al-Dīn Bālcāhrī, Ġām'ī Al-'azhr, Al-'dd Al-Rāb' Wāltlātūn, 2021m/1441h.
- 13) Ālmmārsāt Al-'mlwī Lfkr Nzrī Al-Tgyir: Mnhğ Tdrwğī, Mnzmī Hīfūs, Al-Mūq' Al-Ilktrūnī: WwW.Hivos.Org.

- 14) Ālūqf Al-Islāmī: Tṭūrh, Idārth, Tnmīth, Mndr Qhf, Dār Al-Fkr Al-M'āsr, Lbnān, 1421h./2001m.
- 15) Ālūqf Al-hīrī Fī Al-Mgrb Ū'atrth Al-Tqāfī Wālāgṭmā'ī Wālāqṭṣādī, Mḥmwd Al-Ḥgwy, Mğlī Aūqāf, Al-'amānī Al-'āmī Ll'aūqāf, Al-Kwyt, Al-'dd 4, 1424h./2004m.
- 16) Ālūqf Al-Mnqt' Ḥqīqth Ūm'ālāth Ū'ātārth: Drāsī Fqhīṭ Mqārni, Ūsmīṭ Šā'iz Al-'nzi, Mğlī Al-Ġām'ī Al-Islāmī Ll'lūm Al-Šr'īṭ, Al-Ġām'ī Al-Islāmīṭ, Al-Mdīnī Al-Mnūrī, Al-'dd 207, Al-Snī 57, 1445h./2024m.
- 17) Ālūqf Fī Al-'ālm Al-Islāmī Mā Bīn Al-Māḍī Wālḥāḍr, Muḥamwad Mūfq Al-'arnāu'ūt, Ġdāul Llnšr Wāltūzī', Bīrūt, 1432h./2011m.
- 18) Ālūqf Fī Al-Mdīnī, Rāndī Dīgwyīm, Fī Kṭāb (Ālmdīnī Fī Al-'ālm Al-Islāmī), Ṭḥrīr Sīmī Al-ḥḍrā' Al-Ġūsī, Mrkz Drāsāt Al-Ūḥḍī Al-'rbīṭ, Bīrūt, 2014m/1434h.
- 19) Ālūqf Wālmgṭm' Al-Mḥlī Fī Al-'hd Al-'īmānī: Mdīnī Tūns Nmūdğā, Sālm Šālḥ, Dār Al-Msīrī, Tūns, 2021m/1441h.
- 20) 'aūqāf Mšr Fī 'hd Šlāḥ Al-Dīn Al-'aībī, Al-Ṭāhr Zīānī, WwW.Alukah.Net/Culture
- 21) B'ir Rūmī: Ūqf Al-ḥlīf Al-Rāšd 'īmān Bn 'fān (Rḍī Al-Lh 'nh), Mğlī Mrkz Bhūt Ūdrāsāt Al-Mdīnī Al-Mnūrī, Mrkz Bhūt Al-Mdīnī Al-Mnūrī, Al-Mdīnī Al-Mnūrī, Al-'dd Al-'āsr, 1425h./2004m.
- 22) Tḍkrī Bāliḥbār 'n Atfāqāt Al-'asfār, Muḥamwad Bn Aḥmd Bn Ġbīr Al-'andlsī, Ṭḥqīq: 'lī Kn'ān, Dār Al-Swyḍī Llnšr Wāltūzī', Abū Zbī, 1428h./2008m.
- 23) Ġḥūd Šlāḥ Al-Dīn Al-'aībī Fī Ihṭā' Al-Mḡhb Al-Snwī Fī Mšr Wālšām (564h.-89h./1169m -1172m), Mḥmd Al-Rḥīwl Ġrābī, Mğlī Mu'tī Llḥūt Wāldrāsāt (Ālslīf A: Al-'lūm Al-Insānī Wālāgṭmā'īṭ), Ġām'ī Mu'tī, Al-'ardn, M10, 'dd 3, 1995m/1415h.
- 24) ḥṭṭ Al-Šām, Muḥamwad Krd 'lī, Mktbī Al-Nūrī, Dmšq, Al-Ṭb'ī Al-Ṭāltī, 1403h./1983m.
- 25) Dūr Al-Qwi Al-Nā'mī Fī Tgyir Al-Qīm Al-Tqāfī (Ālqīm Al-Āgṭmā'īṭ Anmūdğā), Hdī Drwyš Al-M'āš, Mktbī Al-Mtnbī, Al-Dmām, 2018m/1438h.
- 26) Dūr Al-Ūqf Fī Nšū' Al-Mdn Al-Ġḍīḍī Fī Al-Būsni (Srāyifū Nmūdğā), Mḥmd Al-'arnāu'ūt, Mğlī Aūqāf, Al-'amānī Al-'āmī Ll'aūqāf, Al-Kwyt, Al-'dd 8, 1426h./2006m.
- 27) Dkrīāt, 'lī Al-Ṭnṭāwy, Dār Al-Mnārī Llnšr, Ġḍī, 1406h./1986m, Al-Ġz' Al-Sāb', 1409h..
- 28) Snn Al-Trmḍī, Muḥamwad Bn 'īsi Al-Trmḍī, Mktbī Al-M'ārf Llnšr Wāltūzī', Al-Rīād, 1417h./1997m.

- 29) Šḥṣṭī Šlāḥ Al-Dīn Al-'aūbī Fī Mwāghṭī Al-Šlībyin, Muḥamwad 'bd Mrzūk Ūdīnā Trkī Ibrāhīm, Mğlī Mdād Al-'ādāb, Klīfī Al-'ādāb, Al-Ġām'ī Al-'rāqīf, Bğdād, Al-'dd Al-Ṭlātūn, Al-Ġz' Al-Ṭānī, 1444h/2023m.
- 30) Šḥḥ Mslm, Mslm Bn Al-Ḥğāğ, Dār Al-Slām Llnšr Wāltūzī', Al-Rīād, 1421h/2000m.
- 31) Šlāḥ Al-Dīn Al-'aūbī Wālfīn Al-Ḥrbī Al-'rbī, Mrwān S'd, Mğlī Al-Fkr Al-Istrāṭīğī Al-'rbī, M'hd Al-Inmā' Al-'rbī, Bīrūt, Al-'dd 2, <https://www.alukah.net/culture>.
- 32) 'ūlmī Al-Šdqī Al-Ġārīf: Nḥū Ağndī Kūnīwī Llqṭā' Al-Ūqfī, Ṭārq 'bd Al-Lh, Ḍmn Bḥūṭ Al-Ndūf Al-Dūlīf Al-'aūlī Lmğlī Aūqāf, Al-'amānī Al-'āmī Ll'aūqāf, Al-Kwyt, 1432h/2010m.
- 33) Qāhr Al-Šlībyin Šlāḥ Al-Dīn Al-'aūbī, Zīd Bn 'bd Al-'zīz Al-Fīād, Dār Al-'alūkī Llnšr, Al-Rīād, 1437h/2017m.
- 34) Kṭāb Al-Rūḍṭīn Fī Aḥbār Al-Dūlṭīn Al-Nūrīf Wāṣlāḥīf, Šḥāb Al-Dīn 'bd Al-Rḥmn Bn Ismā'īl Al-M'rūf B'abī Šāmī, Ṭḥqīq: Ibrāhīm Al-Zībq, Mu'ssī Al-Rsālīf, Bīrūt, 1418h/1997m.
- 35) Kṭāb Al-Mšūr Fī Al-Tārīḥ, Šfīq Ġḥā, Mnīr Al-B'lbkī, Bhīğ 'ṭmān, Dār Al-'lm Llm-lāyin, Bīrūt, Al-Ġz' Al-Sāds.
- 36) Ktmān Al-Ūqf Wāndṭārḥ, Mḥmwd Qāsm Al-Šūm, Fī Al-Mu'tmr Al-Ṭānī Ll'aūqāf Bālmmlkī Al-'rbīf Al-S'ūdīf, Ġām'ī Am Al-Qri, Mkī Al-Mkrmī, 1427h./2007m.
- 37) Mā Ṭḥfīh Al-Šdqī Al-Ġārīf (Mqālāt Ū'abhāṭ Fī Al-Ūqf), Ṭārq 'bd Al-Lh, Al-'amānī Al-'āmī Ll'aūqāf, Al-Kwyt, 1442h/2020m.
- 38) Mğālāt Al-Ūqf Ūmsārḥ Fī Al-Qdīm Wāḥdīf, Ḥmd Bn Ibrāhīm Al-Ḥīdrī, Fī Ndūf (Ālūqf Fī Al-Šrī'ī Al-Islāmīf Ūmğālāth), Ūzārī Al-Šu'un Al-Islāmīf Wāl'aūqāf Wāld'ūf Wāliršād, Al-Rīād, 1423h./2003m.
- 39) Mğlī Aūqāf, Al-'dd 21, Al-'amānī Al-'āmī Ll'aūqāf, Al-Kwyt, 1432h/2011m.
- 40) Mğlī Aūqāf, Al-'dd 28, Al-'amānī Al-'āmī Ll'aūqāf, Al-Kwyt, 1436h/2015m.
- 41) Mğlī Aūqāf, Al-'dd 39, Al-'amānī Al-'āmī Ll'aūqāf, Al-Kwyt, 1442h/2020m.
- 42) Mğlī Aūqāf, Al-'dd 44, Al-'amānī Al-'āmī Ll'aūqāf, Al-Kwyt, 1444h/2023m.
- 43) Mstqbl Al-Ūqf Fī Al-Ūṭn Al-'rbī, Bdr Nāšr Al-Mṭīrī, Ḍmn Ndūf (Nzām Al-Ūqf Wālmğtm' Al-Mdnī Fī Al-Ūṭn Al-'rbī), Mrkz Drāsāt Al-Ūḥdīf Al-'rbīf, Bīrūt, Al-Ṭb'ī Al-Ṭānīf, 1430h/2010m.
- 44) M'ṭīāt 'n Dmšq Ūblād Al-Šām Al-Ġnūbīf Fī Nhāīf Al-Qrn Al-Sāds 'šr: Ūqfīwī Snān Bāšā, Mḥmd Al-'arnāu'ūf, Dār Al-Ḥşād Llnšr Wāltūzī', Dmšq, 1413h./1993m.

- 45) M'ġm Mštlhāt Al-'lūm Al-Āġtmā'ī, Aḥmd Zkī Bdwy, Mktbī Lbnān, Bīrūt, 1986m.
- 46) Mqūmāt Al-'amn Al-Mā'ī Fī Dū' Al-Snī Al-Nbwyī, 'šām Abū Al-Īzīd Muḥamwad 'bd Al-Lh, Mġlī Klīf Al-Drāsāt Al-Islāmī Wāl'rbī Llbāt Bkfr Al-Šīh, Ġām'ī Al-'azhr, Al-'dd Al-'aūl, Al-Mġld Al-'aūl, 1438h/2017m.
- 47) Nḥū Istrātīġī Mtkāmlī Llāstīmārāt Al-Ūqfīwī.. Mqārbī Aġtmā'ī, Tārq 'bd Al-Lh, Mġlī Aūqāf, Al-'amānt Al-'āmī Ll'aūqāf, Al-Kwyt, Al-'dd 29, 1437h/2015m.
- 48) Nšāt Al-Mr'aī Al-Kwytī Mn ḥlāl Ūtā'iq Al-Ūqf, Fīsl 'bd Al-Lh Al-Kndrī, Al-Mġlī Al-'rbī Ll'lūm Al-Insānī, Ġām'ī Al-Kwyt, Al-Kwyt, Al-'dd 78, Al-Snī Al-'šrūn, 2002m/1422h.
- 49) Hl Īwāzī Nzām Al-Ūqf Dūr Al-Mġtm' Al-Mdnī Fī Al-Ūtn Al-'rbī, 'bd Al-Rḥmn As'd Rīḥān, Ḍmn Bḥūt Mu'tmr (Qwānīn Al-'aūqāf Widārthā: Ūqā'i' Ūttl'āt), Al-Ġām'ī Al-Islāmī Al-'ālmī Bmālīzā, 2009m/1430h.
- 50) Ūqf Al-Mr'aī Fī Dmšq Fī Al-'sr Al-'aūbī (5770-658h/1174-1260m), 'ūdh Rāf' 'ūdh Al-Šr'ī, Rsālī (Māġstūr) Ġīr Mnšūrī, Klīf Al-'ādāb Wāl'lūm Al-Insānī, Ġām'ī Al-Al-Bīt, Al-'ardn, 1429h/2008m.
- 51) <http://www.worldwaqf.org/arabic/default.html>
- 52) <https://ar.wikipedia.org/wiki>.

الأبحاث



أوقاف التجار وأثرها في الحياة العلميّة والاجتماعيّة في مكة المكرمة
خلال عصر سلاطين المماليك (648 - 923 هـ / 1250 - 1517م)

**Merchants' Endowments and Their Impact on
Scientific and Social Life in Makkah During the Era of The
Mamluk Sultans (648-923 AH /1250-1517 AD)**

د. رضا السعيد إبراهيم محمد *

ملخص البحث:

حثّ الإسلام على البرّ وفعل الخير، لذا قام الخيرون وأهل الإحسان من التجار الذين بلغوا درجة من الثراء في مكة المكرمة بالوقف؛ تقرباً لله تعالى، وطمعاً في الثواب والأجر، وتضمن البحث أهمية التجارة، ودوافع التجار في العمل الخيريّ خلال هذه الفترة، ودور التجار في مكة المكرمة في رعاية الفقراء والمساكين، وتقديم يد العون والمساعدة لهم، والسعي في قضاء الحوائج، ووقف الأموال والأراضي والعقارات، وتخصيص ريعها للإنفاق عليهم.

وتطرق البحث لجهود التجار في مجال الأوقاف من خلال بناء وتجديد المنشآت الدينيّة والاجتماعيّة والوقف عليها، كالمساجد، والأربطة، والأسبلة، ثم بيان أثر أوقاف التجار في الجانب العلميّ والاجتماعيّ، من خلال إبراز أوجه الإنفاق والوقف على المؤسسات العلميّة والاجتماعيّة، ودورها في رعاية المساكين والأيتام والأرامل، وتوفير الجو العلميّ المناسب للشيخ وطالب العلم. وقد قام البحث على المنهج التاريخيّ

* مدرس بقسم التاريخ والحضارة - جامعة الأزهر، abdurahmanreda@gmail.com

القائم على جمع المادة العلميَّة من مصادرها الأصليَّة، ثم صياغتها بأسلوب علميٍّ، وتطبيق المنهج الوصفيِّ والإحصائيِّ، وتقوم إشكالية البحث على إبراز أوقاف التُّجار في مكة المكرمة وأثرها العلميِّ والاجتماعيِّ خلال عصر سلاطين المماليك، من خلال بيان دوافع التُّجار في العمل الخيريِّ، وجهود التُّجار في رعاية الفقراء والوقف عليهم، وإبراز إسهامات التُّجار في بناء وإصلاح المنشآت الدينيَّة والاجتماعيَّة، وأثار أوقاف التُّجار في المجالين العلميِّ والاجتماعيِّ.

ومن أهم نتائج البحث: أن التُّجار كان لهم إسهامات جليَّة في تقديم المساعدة والعون للفقراء والمساكين والأرامل، ووقف الدور والدكاكين والأراضي عليهم، يضاف إلى ذلك أن الأوقاف التي وقفها التُّجار خلال هذه الفترة كانت أحد أبرز عوامل ازدهار الحياة العامَّة في مكة المكرمة، وخصوصاً في مجال البحث العلميِّ والاجتماعيِّ، حيث كانت المصدر الماليِّ الأوَّل والأساسيِّ للكثير من الخدمات الاجتماعيَّة والعلميَّة، فمنهم من وقَّف الدور، ومنهم مَنْ خصَّص الرواتب الشهريَّة التي ساهمت في توفير التعليم المجانيِّ للفئات الفقيرة، وتوفير حاجياتهم، حتى بلغوا أرفع المناصب.

ومن أبرز التوصيات: توسيع أوجه الوقف على المؤسسات العلميَّة؛ بترغيب الأثرياء وأهل الخير في الإنفاق على العلماء وطلاب العلم، وتوفير حاجاتهم، من خلال الوقف على المدارس والمكتبات في مختلف البلدان الإسلاميَّة. يضاف إلى ذلك العناية بالتراث الوقفيِّ، كالمخطوطات، والعمل على تحقيقها ضمن رسائل جامعيَّة، أو أبحاث أكاديميَّة. الكلمات المفتاحية: أوقاف - تجار - مكة - الحرمان - الشريفان - حركة - علمية - اجتماعية - عصر - ممالك.

Research Summary:

Islam urged righteousness and doing good, so the good people and the people of charity from the merchants who reached a degree of wealth in Makkah Al-Mukarramah endowment, in order to get closer to God Almighty, and greed for reward and reward, and the research included the importance of trade, and the motives of merchants in charitable work during this period, and the role of merchants in Makkah Al-Mukarramah in caring for the poor and needy, and providing a helping hand and assistance to them, and seeking to meet the needs, and stopping money, land and real estate, and allocating its proceeds to spend on them.

The research touched on the efforts of merchants in the field of endowments through the construction and renovation of religious and social facilities and endowment on them, such as mosques, laces, and asbil, then the statement of the impact of the endowments of merchants in the scientific and social aspects, by highlighting the aspects of spending and endowment on scientific and social institutions, and their role in caring for the poor, orphans and widows, and providing appropriate scientific weather for elders and students of science. The research is based on the historical approach based on collecting scientific material from its original sources, then formulating it in a scientific manner, and applying the descriptive and statistical approach, and the problem of the research is based on highlighting the endowments of merchants in Makkah Al-Mukarramah and their scientific and social impact during the era of the Mamluk sultans, by explaining the motives of merchants in charitable work, and the efforts of merchants in caring for the poor and endowment on them, and highlighting the contributions of merchants in the construction and reform of religious and social facilities, and the effects of merchants' endowments in the scientific and social fields.

Among the most important results of the research: that merchants had great contributions in providing assistance and assistance to the poor, the needy and widows, and the endowment of houses, shops and lands on them, in addition to that the endowments that were stopped by merchants during this period was one of the most prominent factors for the prosperity of public life in Makkah Al-Mukarramah, especially in the scientific and social activities, where it was the first and main financial source for many social and scientific services, some of them stopped the role, and some of them allocated monthly salaries that contributed to providing free education for the poor, And provide for their needs, until they reached the highest positions.

Among the most prominent recommendations: expanding the endowments on scientific institutions, by encouraging the wealthy and philanthropists to spend on scientists and students of science, and providing for their needs, through the endowment on schools and libraries in various Islamic countries. In addition, taking care of the endowment heritage, such as manuscripts, and working to achieve them within university theses or academic research.

Keywords: endowments – merchants – Mecca – Haramain – Two Holy Mosques – movement – scientific – social – era – Mamluks.

المقدمة:

الحمد لله الذي جعل مكة المكرمة أعظم البلاد شأناً، وصيرها محلاً مباركاً، والصَّلاة والسَّلام على خير الأنام سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين، وبعد:

فقد هياً المولى -عزَّ وجلَّ- لمكة المكرمة أسباب الرزق والخير الوفير، وجاء ذلك استجابة لدعاء خليل الرحمن إبراهيم (عليه السلام)، قال سبحانه وتعالى: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾⁽¹⁾. جدير بالذكر أن مكة المكرمة قد تمتعت بموقع إستراتيجي متميز على طريق التجارة العالمية؛ مما جعل السفن التجارية تنتهي إليها؛ ولا شك أن ذلك كان له دور كبير في ازدهار النشاط الاقتصادي بها؛ ونتيجة لذلك استقطبت مكة المكرمة الكثير من التُّجار من مختلف بلدان العالم الإسلامي الذين قدموا إليها؛ إمَّا للمجاورة؛ وإمَّا للتجارة، وكان للتُّجار مكانة رفيعة ومنزلة عالية في المجتمع الإسلامي؛ بسبب الثراء والأموال الطائلة التي حصلوها.

وقد أسهم هؤلاء التُّجار في النشاط التجاري في مكة المكرمة، وحصل الكثير منهم ثروات ومكاسب، فكان لهم أيادٍ بيضاء، وأثار حميدة في الحياة العامَّة، حيث قام العديد منهم بالإنفاق على الفقراء والمساكين والأيتام، وتقديم العون والمساعدة لهم، وقضاء حوائجهم، وبناء المساجد والمدارس والأربطة والزوايا والأسبلة وتعميرها، والوقف عليها.

أهداف البحث:

ويهدف البحث إلى إبراز دور أوقاف التُّجار في مكة المكرمة في الحياة العامَّة، من خلال بيان جهودهم في العمل الخيري، وأثر ذلك في الحياة العلميَّة والاجتماعيَّة، والتأكيد على مكانة وأهمية العمل الخيري في تحقيق التنمية المستدامة للمجتمعات الإسلاميَّة.

منهج البحث:

وعن المنهج المتبع فهو منهج البحث التاريخي القائم على جمع المادة العلميَّة من مصادرها الأصليَّة، ثم صياغتها بأسلوب علمي، وتطبيق المنهج الوصفي والإحصائي، من خلال إبراز أوقاف التُّجار في مكة المكرمة وأثرها العلمي والاجتماعي خلال عصر سلاطين المماليك.

(1) سورة إبراهيم، الآية: 37.

تساؤلات البحث: يحاول البحث الإجابة عن هذه التساؤلات:

- 1- ما دوافع التُّجار في العمل الخيريّ؟
- 2- هل كان للتُّجار جهود في رعاية الفقراء والمحتاجين والوقف عليهم؟
- 3- ما إسهامات التُّجار في بناء وإصلاح المنشآت الدينيّة والاجتماعيّة؟
- 4- هل كان لأوقاف التُّجار آثار في المجال العلميّ والاجتماعيّ؟

الدراسات السابقة:

- 1- النشاط التجاريّ في مكة المكرمة في العصر المملوكيّ، سعاد إبراهيم محمد الحسن، (ماجستير)، جامعة أمّ القري، مكة المكرمة، 1405هـ/ 1985م، فقد تناولت الدراسة عوامل ازدهار النشاط الاقتصاديّ في مكة، ودور سلاطين المماليك وأمراء مكة في استئاب الأمن وتأمين الطرق، والسلع الصادرة من مكة، والواردة إليها، والمكوس والمعاملات التجاريّة، والمنشآت التجاريّة في مكة من أسواق، ووكالات، وقياسر، وخانات، ودور التُّجار في النشاط الاقتصاديّ.
- 2- الحياة التجاريّة والاقتصاديّة في الحجاز في عصر دولة المماليك، محمد محمود خلف العنقرة، (ماجستير)، جامعة اليرموك الخاصة، سوريا، 1423هـ/ 2002م، وتضمنت هذه الدراسة طرق التجارة الدوليّة بين الشرق والغرب في عصر دولة المماليك، والتجارة الداخليّة والخارجيّة في الحجاز خلال عصر دولة المماليك، والنشاط الزراعيّ والصناعيّ.
- 3- تجار الحجاز ودورهم في العصر المملوكيّ، عائشة حسن قيسي، (ماجستير)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز، 1430هـ/ 2009م، وتناولت هذه الدراسة دور التُّجار في بلاد الحجاز في النشاط السياسيّ والاقتصاديّ والعلميّ في عصر سلاطين المماليك، من خلال إبراز إسهاماتهم في الأنشطة الاقتصاديّة، وعلاقتهم مع السلاطين والأمراء.

خطة البحث: قُسم البحث إلى تمهيد، وثلاثة مباحث:

التمهيد: تناول: 1- إطلالة على عصر سلاطين المماليك. 2- أهمية التجارة. 3- دوافع التُّجار في العمل الخيريّ. 4- مكانة التُّجار في مكة المكرمة خلال عصر سلاطين المماليك.

المبحث الأول: جهود التُّجار في رعاية الفقراء والمحتاجين. وذلك من خلال إنفاق الأموال على الفقراء والمساكين والأرامل، وإقراض المعسرّين وقضاء حوائجهم، ووقف العقارات والأموال والأراضي، وتخصيص ريعها للإنفاق عليهم.

المبحث الثاني: جهود التجار في بناء المنشآت الدينيّة والاجتماعيّة وتجديدها. وتناول هذا المبحث دور التجار في إقامة وتعمير المساجد والأربطة والأسبلة والوقف عليها.

المبحث الثالث: أثر أوقاف التجار في الجانبين العلميّ والاجتماعيّ. وتضمن المبحث إبراز أوجه إنفاق التجار على المؤسسات العلميّة والاجتماعيّة.

تمهيد:

1 - إطلالة على عصر سلاطين المماليك:

يُعَدُّ عصر دولة المماليك فترة مهمة من تاريخ العالم الإسلاميّ، واستمر حكمها زهاء قرنين ونصف قرن من الزمان، من عام 648هـ/ 1250م إلى عام 923هـ/ 1517م، وقد قام حكمهم على أنقاض الدولة الأيوبية التي حكمت مصر والشام منذ عام 567هـ/ 1171م⁽¹⁾، وقد انقسم المماليك إلى دولتين، الدولة الأولى: دولة المماليك البحرية، واستمر حكمها منذ عام 648هـ/ 1250م إلى عام 784هـ/ 1382م؛ والدولة الثانية: دولة المماليك البرجية، وحكموا منذ عام 784هـ/ 1382م إلى عام 923هـ/ 1517م⁽²⁾.

وتختلف دولة المماليك البرجية عن سابقتها البحرية بأن جميع سلاطينها كانوا شركاسة الجنس، عدا اثنين منهم يرجعان إلى أصل يوناني هما: السلطان خشقدم⁽³⁾ الذي تولى السلطنة عام (865-872هـ/ 1461-1467م)، والسلطان تمرغا⁽⁴⁾ الذي حكم عام 872هـ/ 1468م، كما أن مبدأ الحكم الوراثي الذي طُبّق في بعض الأحيان زمن الدولة المملوكية الأولى لم يُطبّق في عصر دولة المماليك الشراكسة، حيث يتزعم دولة المماليك حاكم يُدعى السلطان ترشحه قوته ومواهبه وكثرة ممالكه، فإذا توفي السلطان

(1) رسائل في الوقف، السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت: 911هـ/ 1506م)، دراسة وتحقيق: تركي محمد حامد، ط1، الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت، 1443هـ/ 2022م، ص46؛ وموسوعة التاريخ الإسلامي (العصر المملوكي)، مفيد الزبيدي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، 1430هـ/ 2009م، ص3.

(2) ينظر: العصر المماليكي في مصر والشام، سعيد عاشور، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، 1396هـ/ 1976م، ص5، 137.

(3) السلطان أبو سعيد الظاهر خشقدم الرومي؛ نسبة لتاجره المؤيد الرومي، صار ساقياً، ثم أمير عشرة في سلطنة الظاهر جقمق، ثم ولي الحجوبية الكبرى، ثم أمير سلاح عام 854هـ/ 1450م، ثم عينه أينال العلائي أتابكاً للعساكر، وبويع بالسلطنة عام 865هـ/ 1461م، ولُقّب بالظاهر، ومات عام 872هـ/ 1467م. ينظر: الضوء اللامع لأعيان القرن التاسع، السخاوي (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن عثمان السخاوي، ت: 902هـ/ 1497م، ب. ط، دار ومكتبة الحياة، بيروت، ب. ت، ج3، ص175.

(4) السلطان أبو سعيد تمرغا الرومي الظاهري، قدم إلى مصر مع بعض تجار الروم عام 822هـ/ 1419م، وترقى في مناصب السلطنة، فصار خاصيكا، ثم أمير عشرة، ثم استقر أتابكاً للعساكر في عهد خشقدم، وولي السلطنة في عام 872هـ/ 1467م، وُخِّلِعَ منها في العام نفسه، واستمر مقيماً بالإسكندرية حتى وفاته عام 879هـ/ 1474م. ينظر: الضوء اللامع، السخاوي، ج3، ص41، 40.

القائم أناح الفرصة لأقوى الأمراء لخلافته في الحكم⁽¹⁾.

وقد نجح المماليك في توحيد مصر وبلاد الشام بعد دحرهم للتتار في موقعة عين جالوت عام 658هـ/1260م، وعمل سلاطينها على تحصين دولتهم، وتأمين حدودها ضد أي غزو خارجي محتمل، لذلك اهتموا ببناء القلاع في مصر والشام، وسارعوا إلى إحياء الخلافة العباسية عام 659هـ/1261م، وأصبح السلطان المملوكي يحكم بتفويض بالسلطة الشرعية في العالم الإسلامي من الخليفة رسمياً⁽²⁾.

2 - أهمية التجارة:

حث الإسلام على السعي في طلب الرزق، وشجع على التجارة، وقد وردت بعض الآيات القرآنية التي تحث على الكسب والتجارة وفضلهما، منها: قال الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾⁽³⁾، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾⁽⁴⁾. والمراد: الكسب والتجارة⁽⁵⁾.

وتعد التجارة من أهم الحرف التي مارسها العرب قبل الإسلام، وخاصة أهل مكة المكرمة؛ حيث امتازت بنشاطها التجاري؛ بسبب موقعها المتميز، وكان التجار المسلمون محور التجارة العالمية بصفة عامة، وتجارة مكة المكرمة بصفة خاصة، ويكفي التجار عزاً وشرفاً أن النبي محمد ﷺ اشتغل بالتجارة، وحض على العمل بها⁽⁶⁾؛ لأن فيها رزقاً وفيراً⁽⁷⁾. وكانت مكة المكرمة من أشهر أسواق بلاد الحجاز، كما أن موقعها على طريق القوافل القادمة من الشام واليمن جعلها محطة تجارية مهمة؛ لتوفر الماء والحصول على المؤن اللازمة لمتابعة الرحلة⁽⁸⁾، وقد أكد الرحالة ابن جبير (ت: 614هـ/1217م) على ازدهار النشاط

(1) ينظر: مصر والشام في عصري الأيوبيين والمماليك، سعيد عاشور، دار النهضة العربية، القاهرة، 1417هـ/1996م، ص 229، 365.

(2) ينظر: السلوك، المقرئ، ج 2، ص 108، 119؛ والعصر المملوكي، مفيد الزيدي، ص 38، 39.

(3) سورة البقرة، جزء من الآية: 275.

(4) سورة الجمعة، الآية: 10.

(5) ينظر: الكسب، الشيباني (محمد بن أبي بكر الشيباني، ت: 189هـ/805م)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط 1، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1417هـ/1997م، ص 89.

(6) في ذلك إشارة إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم: «تَسَعُّ أَعْشَارُ الرِّزْقِ فِي التِّجَارَةِ». ينظر: إصلاح المال، ابن أبي الدنيا، (أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد الأموي القرشي المعروف بابن أبي الدنيا، ت: 281هـ/894م)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط 1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، 1414هـ/1993م، ج 1، ص 73.

(7) ينظر: التجارة وطرقها في الجزيرة العربية بعد الإسلام حتى القرن الرابع الهجري، محمد حسن عبد الكريم العمادي، ط 1، مؤسسة إريد، الأردن، 1418هـ/1997م، ص 136.

(8) ينظر: النشاط التجاري في شبه الجزيرة العربية أواخر العصور الوسطى، علي السليمان، ط 1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1400هـ/1980م، ص 99؛ والحركة التجارية في مكة خلال القرنين: 5، 6 هـ/11، 12م، فهد بن عبد الله الجدعي، مجلة الدرعية، السعودية، عدد 43، 1429هـ/2008م، ص 192.

الاقتصاديَّ بمكة المكرمة، فذكر أنها «أكثر البلاد نعمًا وفواكه ومنافع ومرافق ومتاجر، ولو لم يكن لها من المتاجر إلَّا أوان الموسم، ففيه مجتمع أهل المشرق والمغرب، فيباع فيها في يوم واحد، فضلًا عما يتبعه من الذخائر النفيسة، كالجواهر، والياقوت، وسائر الأحجار، ومن أنواع الطيب: كالمسك، والكافور، والعنبر والعود؛ إلى غير ذلك من جلب الهند والحبشة، إلى الأمتعة العراقية واليمانية، إلى غير ذلك من السلع الخراسانية، والبضائع»⁽¹⁾.

وقد عملت الدولة المملوكية على تشجيع حركة التجارة، وأصدرت العديد من المراسيم التي عملت من خلالها على جذب التُّجار للإبحار نحو موانئها على ساحل البحر الأحمر، فها هو ذا السلطان المنصور بن قلاوون (678-689هـ/ 1279-1290م) قد أصدر مرسومًا عام 682هـ/ 1283م جاء فيه: «أنه من أراد من الصُّدور الأجلَّاء الأكابر التَّجَّار وأرباب التَّكسُّب، وأهل التَّسبُّب الورود إلى بلادنا الفسيحة أرجاؤها، الظِّليلة أفيائها وأفناؤها... فمن وقف على مرسومنا هذا من التَّجار المقيمين باليمن، والهند، والصَّين، والسَّند، وغيرهم، فليأخذ الأهبة في الارتحال إليها، والقُدوم عليها؛ ليجد الفعال من المقال أكبر، ويرى إحسانًا يقابل في الوفاء بهذه العهود بالأكثر، ويحلَّ منها في بلدة طيِّبة وربَّ غفور، وفي نعمة جزاؤها الشُّكر»⁽²⁾.

كما نصت وثائق الجنيْز⁽³⁾ على اشتراك التُّجار وأرباب الصناعات والعلماء في القوافل المتجهة إلى مكة المكرمة؛ لأداء فريضة الحج، وفصلت القول عن نشاط بعض التُّجار القادمين إلى مكة المكرمة، فمنهم مَنْ كان تاجرًا لنفسه، ومنهم مَنْ قدم بتجارة لغيره، ومنهم مَنْ كان وكيلًا لتاجر⁽⁴⁾.

3 - دوافع التُّجار في العمل الخيريّ:

تعددت الأسباب والدوافع التي شجعت التُّجار على الوقف والعمل الخيريّ، لعل من

(1) رحلة ابن جبیر، ابن جبیر (أبو الحسین محمد بن أحمد بن جبیر الکنانی الأندلسی، ت: 614هـ/ 1217م)، ب. ط، دار ومکتبة الهلال، بیروت، ب. ت، ج1، ص86.

(2) صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، القلقشندي (أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي القاهري، ت: 821هـ/ 1415م)، ب. ط، دار الكتب العلمية، بيروت، ب. ت، ج13، ص339؛ وسياسة التجوير المملوكية وأثرها في ازدهار التجارة في الحجاز في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، إسلام إسماعيل عبد الفتاح، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية المصرية، عدد 11، 1443هـ/ 2021م، ص156.

(3) جنيْز في اللغة العبرية تعني حجرة الدفن التي تتخذ مخزنًا مُلحقًا بالمعبد اليهودي، وتُطلق أيضًا على أي مكان تخزن فيه الأوراق المكتوبة بالخط العبري، ويُقصد بها الوثائق التي كنزها اليهود في العصور الوسطى بالفسطاط في حي مصر القديمة، وتُعدُّ جزءًا من التاريخ المصري، وتضم محتوياتها نفاث من التاريخ السياسي والاجتماعي والديني والاقتصادي. ينظر: الجنيْز والمعابد اليهودية في مصر، محمد خليفة حسن، النبوي جبر سراج، ط1، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، 1420هـ/ 1999م، ص11، 12.

(4) ينظر: جدة إحدى مراكز التجارة، علي السيد محمود، مجلة الدارة، السعودية، عدد 2، 1424هـ/ 2003م، ص59.

أبرزها:

أ- لجوء التجار إلى الأوقاف؛ لحفظ أموالهم وحمايتهم من المصادرات التي كثرت خلال عصر سلاطين المماليك، فلم يقنع الواقفون بتحسين أموالهم عن طريق الوقف الأهلي، بل عمدوا إلى إخفاء وقفهم على أنفسهم وذريتهم من بعدهم، خلف الوقف الخيري على المسجد والمدرسة والرباط والزاوية وهكذا.

ب- تجميع الأموال لأولادهم من بعدهم عن طريق خلافتهم في النظر على أوقافهم، أو بوقفها عليهم؛ حتى تتخلص هذه الأموال من قاعدة الورث.

ج- تقرّب صاحب الوقف إلى الله تعالى؛ طمعاً في الأجر والثوبة؛ وذلك لما يمثله العامل الديني من دور كبير في حياة الناس الروحية⁽¹⁾.

وفي ذلك يقول ابن خلدون: «إنّ أمراء الترك في دولتهم يخشون عادية سلطانهم على من يتخلفونه من ذريتهم؛ لما له عليهم من الرّق أو الولاء، ولما يخشى من معاطب الملك ونكباته، فاستكثروا من بناء المدارس، والزوايا، والربط، ووقفوا عليها الأوقاف المغلة يجعلون فيها شركاً لولدهم ينظر عليها أو يصيب منها، مع ما فيهم غالباً من الجنوح إلى الخير، والتماس الأجر في المقاصد والأفعال، فكثرت الأوقاف لذلك، وعظمت الغلات والفوائد، وكثر طالب العلم ومعلّمه بكثرة جرايتهم منها، وارتحل إليها الناس في طلب العلم من العراق والمغرب، ونفقت بها أسواق العلوم وزخرت بحارها»⁽²⁾.

4 - مكانة التجار في مكة المكرمة خلال عصر سلاطين المماليك:

كان التجار في مقدمة العناصر التي تشكل منها سكان مكة المكرمة خلال العصر المملوكي، بعد الأمراء، وقد لعبوا دوراً مهماً في الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ بفضل الثراء الكبير، والمكاسب الطائلة التي تتحقق لهم من التجارة، فكانوا رسلاً ووسائل اتصال بين سلاطين المماليك وأمراء مكة، فها هو ذا شرف الدين أحمد

(1) ينظر: الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر عصر سلاطين المماليك «دراسة تاريخية وثائقية»، محمد أمين، ط1، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1435هـ/2014م، ص78؛ والأوقاف في بغداد في العصر العباسي الثاني، محمد عبد العظيم أبو النصر، ط2، عين للدراسات الاجتماعية والإنسانية، القاهرة، 1423هـ/2002م، ص9.

(2) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ابن خلدون (ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون الحضرمي الإشبيلي، ت: 808هـ/1405م)، تحقيق: خليل شحادة، ط2، دار الفكر، بيروت، 1408هـ/1988م، ج1، ص549.

بن محمد بن أحمد بن القسطلاني⁽¹⁾ (ت: 714هـ/ 1314 م) كان رسولاً من أمراء مكة إلى سلاطين المماليك⁽²⁾.

وحمل التاجر شرف الدين الأنصاري⁽³⁾ (ت: 881هـ/ 1477م) منديل الأمان من السلطان الظاهر جقمق العلاني (842-857هـ/ 1438-1453م) لأمير مكة الشريف بركات بن عجلان⁽⁴⁾ عام 850هـ/ 1446م⁽⁵⁾.

وقد لجأ إليهم السلاطين؛ للاقتراض، ففي عام 796هـ/ 1394م اقترض السلطان الظاهر برقوق (784-801هـ/ 1382-1398م) من ثلاثة من التُّجار مليون درهم فضة، وهم: برهان الدين المحلي⁽⁶⁾، ونور الدين الخروبي⁽⁷⁾، وشهاب الدين ابن مسلم، وكتب لهم ضماناً بذلك⁽⁸⁾.

(1) شرف الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن القسطلاني، ولد سنة 648هـ/ 1250م، وسمع على أبي عبد الله بن أبي البركات الهمداني صحيح البخاري، وحَدَّث بقوص والقاهرة ومكة وغيرها، كان كريم النفس، حسن الخلق، وجاور بمكة مدة، مات بالقاهرة عام 714هـ/ 1314م. ينظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: ابن حجر (أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: 852هـ/ 1448م)، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، ط2، مجلس دائرة المعارف العثمانية، صيدر آباد، الهند، 1392هـ/ 1972م، ج1، ص289.

(2) ينظر: الدرر الكامنة، ابن حجر، ج1، ص290.

(3) موسى بن علي بن محمد بن سليمان التثائي القاهري الشافعي، ويعرف بالأنصاري، ولد سنة 820هـ/ 1417م بتنا (إحدى قرى المنوفية) ونشأ بها، فحفظ القرآن ثم قدم القاهرة، واشتغل بالعلم مدة بالجامع الأزهر، ثم حُبب إليه التجارة، وسافر إلى الحجاز وغيرها، كان عالي الهمة، كثير التودد للعلماء والصالحين، مات بمكة ودفن بالمعلاة، وتأسف الناس لفقدته. ينظر: الضوء اللامع، السخاوي، ج10، ص184.

(4) زين الدين بركات بن حسن بن عجلان بن رميثة السيد بن البدر أبي المعالي الحسني المكي، ولد سنة 801هـ/ 1398م، بالقرب من جدة، وسمع من الجمال بن موسى البرهان بن صديق، وعائشة ابنة ابن عبد الهادي، والهشمي، والشهاب بن حجي، وكتب الخط الحسن، ونشأ شريف الهمة، سني الأفعال، جميل الأخلاق، ولي إمرة مكة عام 845هـ/ 1441م، كان شهماً، عارفاً بالأموار، فيه خير كثير، وحياء ومروءة طائلة، مع حسن السياسة والشجاعة والثروة الزائدة، وله بمكة مآثر وقرب نافعة، مات في سنة 858هـ/ 1455م. ينظر: الضوء اللامع، السخاوي، ج3، ص13.

(5) ينظر: نيل الأمل في ذيل الدول، ابن شاهين (زين الدين عبد الباسط بن أبي الصفاء غرس الدين خليل بن شاهين الظاهريّ الملقب بالقاهري الحنفي، ت: 920هـ/ 1514م)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط1، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ب. ت، ج5، ص220.

(6) برهان الدين إبراهيم بن عمر بن علي المحلي المصري، التاجر المشهور، حاز الأموال الكثيرة، وكان له مكانة عند السلاطين والأمراء، مات عام 806هـ/ 1403م. ينظر: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ابن تغري بردي (جما ل الدين يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، ت: 874هـ/ 1470م)، ب. ط، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، ب. ت، ج13، ص35.

(7) علي بن عبد العزيز بن أحمد بن محمد بن علي التقي بن العز بن الصلاح المصري التاجر الكارمي، ويعرف بالخروبي، ولد سنة 744هـ/ 1343م، كان من أعيان التجار بمصر، حج مراراً، وكان ديناً، خيراً، ذا مروءة، عفيفاً عن الفواحش، مات عام 802هـ/ 1400م. ينظر: السلوك لمعرفة دول الملوك، المقريزي، (تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر أبو العباس الحسيني المقريزي، ت: 845هـ/ 1441م)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، 1418هـ/ 1997م، ج6، ص69، والضوء اللامع، السخاوي، ج5، ص240.

(8) ينظر: إنباء الغمر بأبناء العمر، ابن حجر، تحقيق: حسن حبشي، ط1، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، 1389هـ/ 1969م، ج1، ص470، والنجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، ج12، ص55.

المبحث الأول

جهودُ التجار في رعاية الفقراء والمحتاجين

حظي الوقف⁽¹⁾ باهتمام المجتمع الإسلامي قديماً وحديثاً، منذ عهد النبي ﷺ، وعهد الخلفاء الراشدين -رضوان الله عليهم- من خلال وقف أنفس ما يملكون، وحبس أكرم ما عندهم على وجوه البر، وعلى هذا المنهج سار التابعون ومن بعدهم حتى عصرنا الحالي، وتسابقوا في وقف بعض ممتلكاتهم وحبسها على العمل الخيري، ودعم الفقراء والمساكين، وإغاثة الملهوفين، والوقف على المنشآت الاجتماعية والدينية والتعليمية⁽²⁾. وقد تنوعت جهود التجار في العمل ما بين إنفاق وبذل الأموال على الفقراء والمساكين، وما بين وقف الأراضي والعقارات.

المطلب الأول: الإنفاق على الفقراء والمحتاجين

نهض العديد من التجار المكيين والوافدين إلى مكة برعاية الفقراء والمحتاجين والأرامل، وإقراض المعسرین منهم، وقضاء حوائجهم، والأمثلة على ذلك كثيرة ومتعددة: فها هو ذا التاجر داود بن أحمد بن سبأ الوصابي اليمني المكي (ت: 830 هـ / 1427 م) كان كثير البر والبذل للفقراء والمحتاجين، لا يردُّ أحداً منهم، وكان ينفق عليهم الأموال الكثيرة، حتى بارك الله له في تجارته واتسعت، وحصل الأموال الطائلة، فصار لا يردُّ فقيراً من عطاءٍ أو قرضٍ؛ لما شاهده من البركة⁽³⁾.

(1) الوقف لغة: الحبس؛ ومنه: وقفت الدار وقفاً، أي: حبستها في سبيل الله، وموقوف أي: محبوس، والجمع: أوقاف. اصطلاحاً: تحييس الأصل، وتسييل الثمرة. وقيل: هو منع التصرف في ربة العين، مع بقاء عينها، وجعل المنفعة لجهة من جهات الخير ابتداءً، وهو الوقف الخيري، أو انتهاءً، وهو الوقف الأهلي. وقيل الوقف بمفهومه الإجمالي العام يفيد حبس المال عن الامتلاك والتداول في سبيل المقاصد العامة، وقد نشأت طريقته من هذه الحاجة إلى ضمان حياة طائفة من المصالح العامة من دينية وعلمية واجتماعية، فإن هذه المصالح تحتاج إلى أماكن ونفقة مستمرة، وهذا يستدعي وجود مورد مالي مستمر يدر عليها المال اللازم، وإنفاقه في مصالحها. ينظر: لسان العرب، ابن منظور، (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري، ت: 711 هـ / 1313 م)، ط3، دار صادر، بيروت، 1414 هـ / 1993 م، ج6، ص45؛ والمغني، ابن قدامة (موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، ت: 620 هـ / 1228 م)، ب. ط، مكتبة القاهرة، 1388 هـ / 1968 م، ج6، ص3؛ والأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر في عصر سلاطين المماليك، محمد أمين، ص11؛ وأحكام الأوقاف، مصطفى أحمد الزرقا، ط1، دار عمار، الأردن، 1418 هـ / 1997 م، ص10.

(2) ينظر: أثر الوقف الإسلامي في الحياة العلمية بالمدينة المنورة، سحر بنت عبد الرحمن الصديقي، ط1، مركز بحوث المدينة المنورة، السعودية، 1424 هـ / 2003 م، ص26.

(3) ينظر: الضوء اللامع، السخاوي، ج3، ص210.

وفي ذلك حثُّ من المولي -عزَّ وجلَّ- لعباده المؤمنين على البذل والإنفاق، ووعدهم بالأجر العظيم والفضل والبركة، وصدق الله -تعالى- إذ قال: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾⁽¹⁾.

وزين الدين محمد بن أحمد بن هبة الله الأنصاري⁽²⁾ (ت: 781هـ/ 1379م) حصل أموالاً طائلة بمكة المكرمة، وكان له برٌّ وإحسان كثير للفقراء والمساكين⁽³⁾. وعبد الرحمن بن علي بن خلف الفارسكوري⁽⁴⁾ (ت: 808هـ/ 1405م) كان كثير الإنفاق على الفقراء، كثير السعي في قضاء حوائج الغرباء، لا سيَّما أهل الحجاز⁽⁵⁾.

وكان التاجر برهان الدين إبراهيم بن عمر بن علي المحلي (ت: 806هـ/ 1403م) يفرق الأموال الكثيرة على الفقراء والمساكين والمحتاجين من أهل مكة المكرمة ما لا يدخل تحت الحصر، حتى إنه كان معه في إحدى السنوات ستة آلاف زكية⁽⁶⁾ من أصناف البهار، ففرق أموالها على النَّاسِ⁽⁷⁾.

وعمر بن محمد بن علي الشهير بابن المُزَلَّق⁽⁸⁾ (ت: 841هـ/ 1437م) كان باراً بالفقراء والمحتاجين، كثير البذل والإنفاق عليهم، ملجأ للفقراء والمساكين⁽⁹⁾. وعبد الكريم

(1) سورة البقرة، الآية: 245.

(2) ولي القضاء بدمنهور وغيرها من الوجه البحري مدة، وتردد إلى مكة مرات وجاور بها وتعبدها، وكانت له مكارم وصدقة وافرة، وإحسان جليل إلى الرؤساء، منها: أنه أهدى لقاضي القضاة برهان الدين بن جماعة بالقدس خرجاً مملوءاً قماشاً حسناً، وأهدى للقاضي أبي البقاء السبكي خمسمائة مثقال ذهباً. ينظر: العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، الفاسي (تقي الدين أبو الطيب محمد بن أحمد بن علي المكي الحسني الفاسي، ت: 832هـ/ 1429م)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/ 1998م، ج2، ص91.

(3) ينظر: العقد الثمين، ج2، ص91.

(4) ولد سنة 755هـ/ 1354م، وقدم القاهرة ولازم الاشتغال وتفقه، وسمع الحديث فأكثر، وكتب بخطه المصحح كثيراً، وتقدم وصنّف، وعمل شريحاً على شرح العمدة لابن دقيق العيد، جمع فيه أشياء حسنة، وكان له حظٌّ من العبادة والمروءة، مات في مصر عن عمر ناهز ثلاثة وخمسين عاماً. ينظر: إنباء الغمر، ابن حجر، ج2، ص339.

(5) ينظر: إنباء الغمر، ابن حجر، ج2، ص339.

(6) جمعها زكائب، وهي غرارة وعاء من الخيش ونحوه يوضع فيها القمح والطحين. ينظر: تكملة المعاجم العربية، رينهارت بيتر آن دوزي، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد سليم النعيمي، جمال الخياط، ط1، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، 1421هـ/ 2000م، ج5، ص342.

(7) ينظر: إنباء الغمر، ج2، ص270.

(8) عمر بن محمد بن علي بن أبي بكر بن محمد السراج الحلبي الأصل الدمشقي ويعرف بابن المُزَلَّق، مولده سنة 786هـ/ 1384م بدمشق، ونشأ بها في رفاة ونعمة، فحفظ القرآن الكريم، وسمع من الحافظ الزين بن جرب مجلس البطاقة، وسمع على غيره، وحدث منه الفضلاء، وكان خيراً سالكاً طريق أبيه في العمل بالتجارة، مات بدمشق. ينظر: الضوء اللامع، السخاوي، ج6، ص120.

(9) ينظر: التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، السخاوي، ط1، الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1414هـ/ 1993م، ج2، ص357.

بن محمد بن علي الزبيري⁽¹⁾ (ت: 855هـ / 1451م) كان خيرًا، له إحسان على الفقراء والأرامل⁽²⁾.

ومن التجار من شملت رعايته جميع الفئات، فبذل ماله على الفقراء والمساكين والعلماء، وأقام لهم موائد الطعام، كإبراهيم بن محمد بن مصلح بن إبراهيم العراقي المكي⁽³⁾ (ت: 874هـ / 1470م)، الذي عمل بالتجارة، فبورك له فيها، وجمع منها ثروة طائلة، وكان خيرًا، متواضعًا، قائمًا بمصالح الناس، وكان يواسي الغني والفقير، ويجمع الفقراء على الإطعام في كل أسبوع، ولم يزل كذلك حتى وفاته⁽⁴⁾. ومحمد بن سوقة المكي⁽⁵⁾ جمع ثروة طائلة بلغت مائة ألف درهم، ثم أتى مكة، فقال: «ما اجتمعت هذه لخير، فتصدق بها من آخرها»⁽⁶⁾. وأحمد بن محمد القاهري⁽⁷⁾ (ت بعد: 902هـ / 1496م) كان كثير البرّ والصلات والصدقات لأهل مكة⁽⁸⁾.

ومن التجار من أقرض الفقراء والمحتاجين بغير ربح؛ مواساة لهم وتقربًا إلى الله

(1) الخواجا جلال الدين عبد الكريم بن محمد بن علي بن يوسف الزبيري؛ نسبة للزبير بن العوام البصري المكي، ويعرف بدليم، سكن مكة وجدد بها دارًا، وعمر أماكن كثيرة من عين حنين سنة 846هـ / 1442م، وتردد إلى هرمز في التجارة، ودخل اليمن، وحُدث، وسمع من مشايخ عدة، من أبرزهم: تقي الدين المقرئ، مات بمكة ودفن بالمعلاة. ينظر: الضوء اللامع، ج 4، ص 319.

(2) ينظر: الدر الكمين بذيّل العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، ابن فهد (عمر بن فهد الهاشمي المكي، ت: 885هـ / 1481م)، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، ط 1، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1421هـ / 2000م، ج 1، ص 888.

(3) ولد عام 813هـ / 1410م في مكة ونشأ بها، وقرأ القرآن الكريم وجوّده، ومهر في القراءات، والحديث، والفقه، والأدب، وغيره، وسمع من ابن الجزري، وأبي الفتح المراغي، وغيرهما، وعرف بالديانة، والأمانة، ولي نظر البيمارستان في مكة، وعمل بالتجارة، كان كريمًا ومتواضعًا وطارحًا للتكلف، مات بمكة ودفن بالمعلاة. ينظر: الضوء اللامع، ج 1، ص 167.

(4) ينظر: الدر الكمين، ابن فهد، ص 621.

(5) حُدث، وسمع على العديد من المشايخ، وكان صاحب سنة وعبادة وخير، وتكسب بتجارة الخبز، وحصل منها أموالًا طائلة. ينظر: الدر الكمين، ص 146.

(6) الدر الكمين، ص 146.

(7) الشهاب أحمد بن محمد بن محمد القاهري المارداني ويعرف بالهندي، أحد التجار، ولد سنة 856هـ / 1452م، كان جده مديماً لزيارة الشافعي والليث بن سعد في أوقاتهم، واختص بالدوا دار دولات باي المؤيدي، فاتفق أنه شفع عند رأس نوبته في تخفيف بعض الظلّامات، ونشأ حفيده فقرأ القرآن وتكسب بالتجارة، وكثرت إقامته بمكة على خير من الجماعات والطّواف. ينظر: الضوء اللامع، السخاوي، ج 2، ص 206.

(8) ينظر: الضوء اللامع، ج 2، ص 206.

تعالى، مثل: علي بن محمد بن الجلال الطنبدي المصري⁽¹⁾ (ت: 836هـ/ 1432م) جاور بمكة المكرمة غير مرة، وكان يقرض المحتاج بغير ربح⁽²⁾. وأحمد بن محمد بن عمر بن علي الحوراني الحموي (ت: 896هـ/ 1491م) نزّل مكة، وأحد أعيان التُّجار بها، كان كثير البرّ والإيثار بالفقراء والمحتاجين، كثير البذل والإنفاق عليهم، كثير المآثر في وجوه الخير⁽³⁾.

المطلبُ الثاني: الوقف على الفقراء والمساكين

وقف بعض التُّجار الأراضي والعقارات وغيرها؛ ليعود نفعها ورباحها على جهات الخير، ومنها الصدقات على الفقراء والمحتاجين، ففي عام 697هـ/ 1298م وقف عزيز الدولة ريحان الندي الشهابي بستاناً كبيراً من الفاكهة بجوار الحرم المكي الشريف على الفقراء والمساكين والواردين والصادرين لزيارة النبي ﷺ⁽⁴⁾. وكان علاء الدين أحمد بن محمد السمناني⁽⁵⁾ (ت: 736هـ/ 1336م) ينفق كل عام تسعين ألف درهم على الفقراء والمحتاجين وعلى وجوه الخير⁽⁶⁾.

ووقف عبد العزيز بن علي المكي، المعروف بالعجمي⁽⁷⁾ (ت: 764هـ/ 1363م) عدة

(1) الخواجهانور الدين علي بن محمد الطنبدي، كبير التجار بمصر، انتهت إليه الرئاسة في ذلك بمصر، وكان حسن المعاملة، كثير الإسراف على نفسه، ترك ماله أجمعاً، مات بمصر وقد جاوز السبعين. ينظر: نيل الأمل، ابن شاهين، ج4، ص319.

(2) ينظر: الضوء اللامع، ج6، ص30.

(3) ينظر: الضوء اللامع، ج2، ص81، 82.

(4) ينظر: تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف، ابن الضياء (أبو البقاء محمد بن أحمد بن محمد ابن الضياء المكي الحنفية، ت: 854هـ/ 1450م)، تحقيق: علاء إبراهيم، أيمن نصر، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ/ 2004م، ج1، ص247.

(5) علاء الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد السمناني البنانكي، ولد سنة 659هـ/ 1261م، وتفقه وطلب الحديث، وسمع من الرشيد بن أبي القاسم وغيره، وشارك في الفضائل، وبرع في العلم واتصل بأرغون بن أبغا، وحج مراراً، وكان إماماً كثير التلاوة وله وقع في النفوس. ينظر: الدرر الكامنة، ابن حجر، ج1، ص297.

(6) ينظر: الدرر الكامنة، ج1، ص297.

(7) عبد العزيز بن علي بن عثمان بن محمد الأصفهاني الأصل المكي، المعروف بالعجمي، أحد تجار مكة، حصل عقاراً طائلاً بمكة، ووادي مر، والهددة، وكان في مبدأ أمره فقيراً، فتاجر وربح في ذلك كثيراً، ولما بلغ ماله مائة ألف درهم، ترك السفر به، ووقع بالتكسب في بلده، وتوفي بمكة، ودفن بالمعلاة، وقد بلغ الستين أو قاربها. ينظر: العقد الثمين، الفاسي، ج5، ص91.

أماكن بالهدية⁽¹⁾، ومنها مكان يقال له: المفقر، بواسطة الهدية، على الزوار في طريق الماشي، اشترى نصفه بخمسة وعشرين ألفاً، ونصفه باثني عشر ألفاً وخمسمائة درهم⁽²⁾. ووقف التاجر أحمد بن عيسى بن عمران المكي العطار، الشهير بعصارة⁽³⁾، ثلث ما يملكه من العقارات والمزارع على الفقراء والمساكين في سنة 770 هـ / 1369 م⁽⁴⁾. ومحمد بن عمر بن علي الحلوي المعابدي المكي، ويعرف بالوكيل (ت: 782 هـ / 1380 م) كان أحد تجار مكة المعتبرين، ملك العديد من العقارات والأراضي، كان خيراً، كثير الكرم والجود لضيوفه وإن كثروا، وأوصى عند موته بالتصدق بثلث ماله، وجعله ثلاثة أقسام: قسم لأقاربه الفقراء، وقسم لخدامه، وقسم للفقراء والمساكين، من غير تعيين⁽⁵⁾. ووقف أحمد بن علي ابن جوشن⁽⁶⁾ (ت: 801 هـ / 1399 م) جهة بالهدية على الفقراء والمحتاجين⁽⁷⁾. كما قام عبد الله بن إبراهيم بن حسين اليمنى الشهير بابن الشقيف⁽⁸⁾ (ت: 807 هـ / 1404 م) بوقف دارين بمكة على أولاده، ووقف عقاراً له بالضيعة⁽⁹⁾ المعروفة بسروعة⁽¹⁰⁾ على الفقراء بمكة المكرمة، كما أوصى في مرض موته بالتصدق بثلث أمواله على الفقراء والمساكين⁽¹¹⁾.

(1) من الهدي أو الهدى بزيادة هاء: بأعلى مَرَّ الظهران ممدرة أهل مكة، والمدر: طين أبيض يحمل منها إلى مكة تأكله النساء ويدق ويضاف إليه الإذخر يغسلون به أيديهم. ينظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ت: 626 هـ / 1224 م)، ط2، دار صادر، بيروت، 1415 هـ / 1995 م، ج5، ص395.

(2) العقد الثمين، ج5، ص91.

(3) لم تصرح المصادر بتاريخ وفاته.

(4) ينظر: العقد الثمين، ص73.

(5) ينظر: العقد الثمين، ج2، ص318.

(6) أحمد بن علي بن حسين المكي، المعروف بابن جوشن، كان أحد التجار بمكة، مات بمكة، ودفن بالمعلاة. ينظر: العقد الثمين، ج3، ص66.

(7) الضوء اللامع، ج2، ص18.

(8) عبد الله بن إبراهيم بن حسين بن محمد الحميري اليمني، يلقب بالعميف، ويعرف بابن الشقيف، نزيل مكة، وأحد التجار بها، ولد بزييد ونشأ بها، ثم قدم إلى مكة وأقام بها مدة سنين، ورزق دنيا، وسافر إلى بلاد الحبشة، وأقام بها سبع سنين، وسافر إلى ديار مصر، وأقام بها مدة سنين، وكان ذا ملاءة كثيرة، مات بمكة ودفن بالمعلاة. ينظر: الضوء اللامع، ج5، ص2.

(9) جمعها: الضياع، وتعني: المنازل، وُسْمِيتْ ضِيَاعًا؛ لأنها إذا تُرِكَ تَعَهَّدُهَا وَعَمَارَتُهَا تَصِيعٌ. ينظر: لسان العرب: ابن منظور، ج8، ص280.

(10) من أعمال مكة المكرمة. ينظر: العقد الثمين، ج4، ص318.

(11) ينظر: العقد الثمين، ج4، ص318.

ووقف التاجر عطية بن خليفة بن عطية المكي الشهير بالمطيبز⁽¹⁾ (ت: 827هـ/ 1424م) مكاناً لساكني الطرحى والذين لا مأوى لهم، وكانت له أفعال مشكورة في وجوه الخير، منها: إحسانه وصدقاته على الفقراء والمساكين والوافدين من اليمن وعلى زوار المدينة في درب الماشي⁽²⁾. ووقف التاجر شهاب الدين أحمد بن جار الله المكي⁽³⁾ (ت: 827هـ/ 1424م) دوراً ومزارع نخيل بوداي مَرَّ⁽⁴⁾ على الفقراء والمحتاجين⁽⁵⁾. وأوصى محمد بن علي بن أبي بكر الحلبي ويعرف بابن المزلق⁽⁶⁾ (ت: 848هـ/ 1444م) بأن يقسم ثلث ماله بين فقراء مكة والمدينة وبيت المقدس ودمشق بالسوية⁽⁷⁾. ومصطفى الطرابلسي، المعروف بالذبيح⁽⁸⁾ (ت: 875هـ/ 1471م) خلف تركة طائلة تزيد على عشرين ألف دينار، أوصى بثلثها للفقراء والمحتاجين⁽⁹⁾. مما سبق يتضح أنَّ العديد من التُّجار المكيين والوافدين بذلوا أموالهم في وجوه الخير على المحتاجين والفقراء، ووقفوا عليهم الأوقاف، ولا شك أن ذلك كان له أكبر الأثر في التكافل الاجتماعي، من خلال تقديم الدعم والمساعدة للفقراء والمساكين، وخاصة في أوقات القحط والأزمات.

(1) كبير تجار مكة، ولد قبيل سنة 760هـ/ 1359م، فلما صار في عداد الرجال، عمل بالتجارة، وحصل ثراءً كبيراً، واستمر على ذلك إلى قبيل وفاته، فاستفاد شيئاً كثيراً من النقد وأصناف المتاجر، وكان يذكر أنه يكسب في الدرهم ستة أمثاله، وما قارب ذلك، ولم يكن حاله في لباسه ومأكله وأمر دنياه على قدر غناه، مات بمكة ودفن بالمعلاة. ينظر: العقد الثمين، الفاسي، ج5، ص219.

(2) ينظر: الضوء اللامع، السخاوي، ج5، ص148.

(3) ولد سنة 746هـ/ 1345م، وحضر مجلس تدريس قاضي مكة؛ شهاب الدين أحمد بن ظهيرة، فعلق بذهنه شيء من مسائل الفرائض والحساب، وعانى التجارة فأثرى وكثر ماله، واستفاد دوراً بمكة وعقاراً ونخيلاً، وغير ذلك، ولازم الشريف حسن بن عجلان صاحب مكة، ونظر له في أمواله بوادي مر وغيرها، فانتفع بذلك، مات بمكة ودفن بالمعلاة. ينظر: العقد الثمين، ج3، ص14.

(4) ويقال له: مَرَّ الظهران، ويشتمل على قرى كثيرة فيها نخل وأشجار وعيون جارية، وسُمِّي مَرّاً؛ لأن في عرق من الوادي من غير لون الأرض شبه الميم الممدودة بعدها راء. ينظر: شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، الفاسي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/ 2000م، ج1، ص37.

(5) ينظر: العقد الثمين، ج3، ص14.

(6) كبير التجار الدمشقيين، له المآثر الكثيرة بدرب الشام كعدة خانات، وإصلاح كثير من طرقاته، وغير ذلك، مات وقد زاد على الثمانين وصُلِّي عليه بالجامع الأموي ودفن بترتبه خارج باب الجابية، وكانت جنازته حافلة حضرها النائب فمن دونه من الأعيان. ينظر: الضوء اللامع، ج8، ص173.

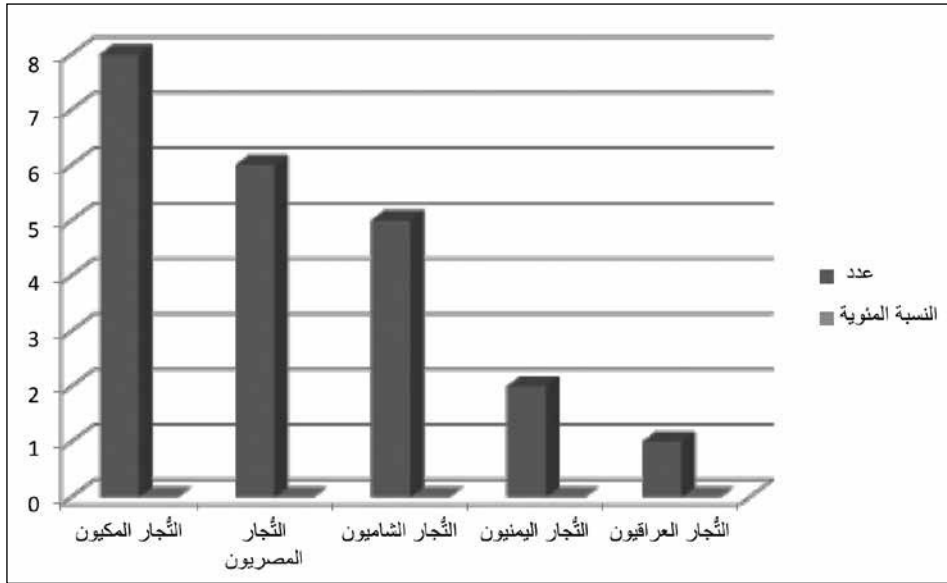
(7) ينظر: الضوء اللامع، ج8، ص174.

(8) الخواجا قطب الدين مصطفى بن صاحب طرابلس الرومي، المعروف بالذبيح، نزيل مكة، حصّل أموالاً، مات بمكة ودفن بالمعلاة. ينظر: الدر الكمين، ابن فهد، ص1197.

(9) ينظر: إتحاق الوري بأخبار أم القرى، ابن فهد، تحقيق: عبد الكريم علي باز، فهم محمد شلتوت، ط1، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة، السعودية، 1408هـ/ 1988م، ج4، ص523، 524.

جدول يبين التوزيع الجغرافي لجهود التجار في الوقف على الفقراء والمساكين بمكة المكرمة

توزيع التجار	عدد	النسبة المئوية
التجار المكيون	8	36,4%
التجار المصريون	6	27,3%
التجار الشاميون	5	22,7%
التجار اليمنيون	2	9,1%
التجار العراقيون	1	4,5%



من خلال هذا الجدول يتضح ما يأتي:

- إن تجار مكة المكرمة كان لهم قصب السبق في دعم ورعاية الفئات الفقيرة والوقف عليهم، على اعتبار أنهم أهل البلد الأصليين؛ حيث بلغت إسهاماتهم النسبة الكبرى بين جهود التجار عامة.
- يلي تجار مكة المكرمة التجار المصريون والشاميون؛ نظرًا لقربها وسهولة الوصول إليها، وخضوعهم لسلطة واحدة، وهي سلطنة المالك.
- كما يتضح من خلال ما سبق أن معظم التجار الوافدين إلى مكة المكرمة قد أقاموا وجاوروا بها، واستقروا بها حتى وافتهم المنية.

المبحث الثاني

جهود التجار في بناء المنشآت الدينيَّة والاجتماعيَّة وتجديدها

يمثل عصر سلاطين المماليك العصر الذهبي لنظام الأوقاف، فكان كل من لديه أرض، أو مال، أو عقار ثابت، أو منقول في ذلك العصر كان يتطلع إلى وقفه، لسبب أو لآخر، إمَّا وقفًا خيريًّا، أو أهليًّا؛ لأن طبيعة ذلك العصر كانت تحتم هذا الاتجاه، وقد أثرت هذه الجوانب في نظام الوقف وعملت على تدعيمه وازدهاره، كما تأثرت في نفسها بنظام الوقف⁽¹⁾.

وقد أسهمت هذه الأوقاف بصورة رائعة في نجدة المجتمع خلال عصر سلاطين المماليك من أزمات اقتصاديَّة واجتماعيَّة طاحنة، بل كانت دعامة قوية في تقدُّم الدولة ونهضتها، وكان للتجار آثار جليلة في العمل الخيري في مكة المكرمة؛ حيث قاموا ببناء العديد من المنشآت الخيريَّة التي يعود نفعها على المجتمع، ووقفوا عليها الأوقاف؛ لديمومتها واستمرار دورها الخيري، كالمساجد، والمدارس، والأربطة، والأسبلة، وغيرها⁽²⁾.

المطلب الأوَّل: المساجد

كان أوَّل عمل قام به رسول الله ﷺ بعد هجرته إلى المدينة المنورة هو بناء المسجد النبوي الشريف، فعُقدت فيه شعائر الصلاة، والقراءة، والذكر، وتعليم العلم، وفيه عُقدت الأولوية والرايات، وتأمير الأمراء، وفيه يجتمع المسلمون لما أهمهم من أمر دينهم ودنياهم، وهو المنتدى الذي يجتمعون فيه لمناقشة القضايا السياسيَّة والإداريَّة والعسكريَّة، وكان دارًا للقضاء، وأحيانًا مكانًا لبيت المال⁽³⁾.

ومن أبرز جهود التجار في بناء وتعمير المساجد: ما وقفه التاجر علي بن عبد العزيز بن أحمد المصري الشهير بالخروبي (ت: 802هـ/ 1400م) من أموال للمساهمة في تجديد عمارة الحرم المكي الشريف، فقد أنفق مائة ألف درهم فضة⁽⁴⁾. وقام الخوaja مصطفى

(1) ينظر: ازدهار الأوقاف في عصر سلاطين المماليك، محمد أمين، بحث مُقدَّم لمؤتمر الأوقاف الأول في المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1422هـ/ 2001م، ص 243.

(2) ينظر: روائع الأوقاف في الحضارة الإسلاميَّة، راغب السرجاني، ط 1، دار نهضة مصر، القاهرة، 1431هـ/ 2010م، ص 130.

(3) ينظر: المسجد ونشاطه الاجتماعي على مدار التاريخ، عبد الله الوشلي، ط 1، مؤسسة الكتب الثقافيَّة، بيروت، 1410هـ/ 1990م، ص 17.

(4) ينظر: الضوء الالامع، ج 5، ص 240.

الرومي، المعروف بالذبيح (ت: 875هـ/ 1471م) نزيل مكة، بتعمير مسجد عرفة⁽¹⁾، ومسجد الخيف⁽²⁾، وغير ذلك⁽³⁾.

وكان للتاجر أحمد بن علي بن محمد البصري المكي، الشهير بالكواز (ت: 883هـ/ 1479م) جهود جلييلة في تعمير وإصلاح المسجد الحرام في عام 846هـ/ 1442م، منها: تنظيف المسجد الحرام من الطين الذي ارتفع قدر ذراع؛ فأمر برفع جميع ذلك، وبطح المسجد الحرام من ماله، وجدّد مولد النبي ﷺ بشعب بني هاشم، ودهن سقفه⁽⁴⁾. وقام التاجر بدر الدين بن الحسين الكيلاني المكي⁽⁵⁾ (ت: 889هـ/ 1489م) ببناء مسجد في سنة 882هـ/ 1477م⁽⁶⁾.

المطلب الثاني: الأربطة

الأربطة: جمع رباط، وهو عبارة عن دار يسكنها أهل طريق الله، ومعناه الجهاد في سبيل الله؛ وهو المكان الذي يربط فيه المسلمون لعبادة الله بعيداً عن حياة الفساد، والمحافظة على انتظام الصلوات والجهاد ودفع الأعداء، وكانت الرُّبُط تُقام على حدود الدولة الإسلامية؛ للدفاع عن ديار الإسلام من الأعداء، وإيواء الجند؛ لحراسة الثغور الإسلامية، ومع مرور الزمن أُضيف إلى وظيفتها التي أنشئت من أجلها وظيفة تعليمية قامت على التحصيل والتدريس، حيث وقف عليها الخيرون من أهل البرّ العقارات والأموال، فقصدها العلماء وطلاب العلم، حيث وفرت لهم المسكن، والمأكل،

(1) هو الذي يصلي فيه الإمام بالناس يوم عرفة، ويقال لهذا المسجد مسجد إبراهيم الخليل عليه السلام، طوله من بابه إلى جداره القبلي: مائة ذراع وواحد وتسعون ذراعاً وربع ذراع، وعرضه من وسط جداريه: مائة وأربعون ذراعاً إلا ثلث ذراع، وارتفاع محرابه: ستة أذرع إلا ثلث ذراع، وهذا المسجد جميعه مكشوف ليس فيه رواق. ينظر: شفاء الغرام، الفاسي، ج1، ص399.

(2) يقع بمنى، وهو مسجد عظيم الفضل، وقد وردت الكثير من الأحاديث النبوية في فضله، وهو مسجد كبير مربع، في قبلته أربعة محارب غير محرابه الكبير، ثلاثة عن يساره، وواحد عن يمينه، ومنبره درج عالية، وفي مقدمه أربعة أروقة مسقوفة بأجر معقود بالنورة كالأطباق، وله رواق آخر لاصق بجداره الذي يلي الطريق العظيم. ينظر: شفاء الغرام، ج1، ص350.

(3) ينظر: الدر الكمين، ابن فهد، ج1، ص1197.

(4) ينظر: الدر الكمين، ص123.

(5) بدر الدين بن الحسين بن أحمد بن محمد الكيلاني المكي الشافعي، الشهير بابن قادن، ولد سنة 842هـ/ 1438م بكيلان ونشأ بها، وحفظ القرآن وقدم مكة مع والده وقطنها، برع في الفقه، والصرف، والنحو، والحديث، والتفسير، والفرائض، وسمع الحديث بالحرمين والشام، وأقرأ الطلبة وصنف، وكان كثير العبادة والخشوع والأفضال على الطلبة، مات بمكة ودفن بالمعلاة. ينظر: التحفة اللطيفة، السخاوي، ج1، ص290.

(6) ينظر: السخاوي: التحفة اللطيفة، ج1، ص290.

والرواتب⁽¹⁾. ومن أبرز الأربطة التي أقامها التجار بمكة المكرمة خلال هذه الفترة: رباط ابن العاقل: أقامه التاجر أبو بكر بن أحمد بن العاقل المكي⁽²⁾ (ت: 726هـ/ 1326م) في مكة، ووقفه على الرجال والنساء⁽³⁾. رباط العطار: وقفه التاجر علي بن أبي بكر بن عمران المكي العطار⁽⁴⁾ (ت: 801هـ/ 1398م) بالقرب من المسعى، على الفقراء والمحتاجين، وسكنوه بعد ثبوت ذلك⁽⁵⁾.

رباط الطاهر: وقفه التاجر بدر الدين حسن بن محمد اليمني الشهير بالطاهر⁽⁶⁾ (ت: 871هـ/ 1467م) في عام 843هـ/ 1439م بمكة المكرمة بجوار المسجد الحرام عند باب سويق (أحد أبواب المسجد الحرام)، ووقفه على الفقراء والمساكين والغرباء المتعطلين، الرجال دون النساء الذين لا سكن لهم، ولا يقدرّون على أجرة مسكن، وليس لأحدهم بيت في رباط، ووقف على مصالحه عدة دور ودكاكين ومخازن، وشرط: «ألا يكون أمرد⁽⁷⁾ يسكن به، ويقيمون فيه قومًا بعد قوم، على أنه من سبق واحد منهم إلى سكني بيت من هذا الرباط كان أولي وأحق به من غيره، وليس لغيره أن يخرج منه، ولا يسكن معه فيه، ومن سافر منهم إلى المدينة النبوية فعاد فيما دون ستة أشهر، كان أحق به من غيره وأولى ولا يخرج منه، ومن سافر منهم سفرًا يزيد على ستة أشهر وأكثر كان لغيره من الفقراء المتصفيين بالصفة المذكورة، وجعل النظر في ذلك لولده منفردًا، ثم من بعده للأرشد فالأرشد من ذريته الذكور منهم والإناث من ولد الظهر دون البطن، فإن تعذر ذلك كان النظر في ذلك للأعلم الأصلح من أهل الحرم الشريف، وثبت ذلك عند قاضي

- (1) لسان العرب، ابن منظور، مادة ربط، ج7، ص302، 303؛ والمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقرئية، المقرئ، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/ 1998م، ج4، ص302.
- (2) أبو بكر بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن العاقل المكي المنعوت بالصفي، ولد سنة 641هـ/ 1244م، حدّث وسمع على جماعة ببغداد، ودمشق، منهم: الفخر بن البخاري، وعبد الرحمن بن الزين أحمد بن عبد الملك، كان تاجرًا ذا ثروة، فترك ذلك، وانقطع بمكة، وتعبّد بها. ينظر: العقد الثمين، الفاسي، ج6، ص266.
- (3) ينظر: العقد الثمين، ج6، ص266.
- (4) كان ذا ثروة كبيرة، وحصل أملاكًا بمكة، ومات بمكة وقد جاوز الستين. ينظر: العقد الثمين، الفاسي، ج5، ص245.
- (5) ينظر: شفاء الغرام، الفاسي، ج1، ص434.
- (6) بدر الدين حسن بن محمد بن قاسم بن علي بن أحمد الصعدي اليمني، الشهير بالطاهر، نزيل مكة، التاجر الكبير، وُلد عام 789هـ/ 1387م بصعدة من بلاد اليمن ونشأ بها، وأقام بها ثلاث عشرة سنة، ثم سافر مع عمه إلى مكة، ودخل للتجارة إلى بلاد الهند وغيرها، وانقطع بمكة عام 832هـ/ 1429م وقطنها، وعمر بها دورًا، وسافر إلى القاهرة، وولي نظر المسجد الحرام عام 850هـ/ 1446م، وولي مشد جدة عام 862هـ/ 1458م، كان ذا مروءة وإفضال، معظمًا عند الدولة، كبير التجار بمكة ومرجعهم إليه، وبصل أهل الحرمين في كل عام ويبرهم بالصدقات والإحسان إليهم، مات بمكة، ودفن بالمعلاة. ينظر: الضوء اللامع، السخاوي، ج3، ص127.
- (7) هو الشاب الذي خلت لحيته من الشعر. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد، ج3، ص2084.

المالكية بمكة⁽¹⁾.

رباط ابن الزمن: أقامه الخواجه محمد بن عمر الدمشقي القاهري ويعرف بابن الزمن⁽²⁾ (ت: 887هـ/ 1483م) بمكة المكرمة، ووقف عليه الأوقاف⁽³⁾.
كما قام بعض التجار بالتجديد والوقف على عدة أربطة: ومن أبرز الأمثلة على ذلك التاجر عطية بن خليفة بن عطية الزين المكي المعروف بالمطيبز (ت: 827هـ/ 1424م) الذي وقف على رباطي الموفق⁽⁴⁾، ورباط النساء بسوق الليل⁽⁵⁾. وأوصى التاجر نور الدين علي الهوى (ت: 875هـ/ 1470م) بأن يُوقف ثلث أمواله لعمارة بعض الربط في مكة المكرمة والمدينة المنورة⁽⁶⁾.

المطلب الثالث: الأسبلة

حفلت مكة المكرمة بالعديد من الأسبلة والآبار والعيون؛ لتوفير مياه الشرب لعابري السبيل، وقد ازدادت منذ القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، وتسابق السلاطين والأمراء والأثرياء من التجار والأعيان على إنشائها في الأزقة والطرقات، وفي الأماكن العامة؛ حتى يعم الخير، وبذلك ينالون الأجر والثواب، وقد أكد الرحالة ابن بطوطة (ت: 779هـ/ 1377م) على كثرة الأسبلة بمكة من خلال رحلته للحرمين الشريفين، وأورد «أن هناك نواضح كثيرة لأبناء السبيل يستقون منها الماء وجمال⁽⁷⁾ لرفع الزاد للصدقة ورفع الأدوية والأشربة والسكر لمن يصيبه المرض⁽⁸⁾».

(1) ينظر: إتحاف الوري، ابن فهد، ج4، ص151، 152؛ والدر الكمين، ج1، ص694، 695.

(2) شمس الدين محمد بن عمر الدمشقي القاهري، ويعرف بابن الزمن، ولد سنة 824هـ/ 1421م بدمشق ونشأ بها، واشتغل بالتجارة كأبيه، ودخل القاهرة مع أبيه وبمفرده غير مرة، ثم قطنها، وترقى إلى أن صار من خيار أعيان التجار المظهرين التودد للعلماء والصلحاء والساعين في المآثر الحسنة، بحيث عمل رباطاً بالمدينة النبوية، ومدرسة ببيت المقدس، وجامعاً ببولاق، وصارت له وجهة في بلاد الحجاز ونمت أمواله وجهاته، وقام بإصلاح العين الزرقاء بالمدينة، وإصلاح ما اختل من سقف مسجدها. ينظر: الضوء اللامع، ج8، ص261.

(3) ينظر: التحفة اللطيفة، السخاوي، ج2، ص555.

(4) أقامه جمال الدين علي بن عبد الوهاب الإسكندري، بأسفل مكة، ووقفه على فقراء العرب الغرباء ذوي الحاجات المتجردين، ليس للمتأهلين فيه حظ ولا نصيب في سنة 604هـ/ 1208م. ينظر: العقد الثمين، ج1، ص436.

(5) ينظر: الضوء اللامع، السخاوي، ج5، ص148.

(6) ينظر: التحفة اللطيفة، السخاوي، ج2، ص309.

(7) هكذا وردت في الأصل، والصواب: جمالاً.

(8) رحلة ابن بطوطة (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، ابن بطوطة (محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي، ت: 779هـ/ 1378م)، ب. ط، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، المغرب، 1417هـ/ 1997م، ج1، ص411.

ومن أبرز الأسبلة التي أقامها التجار في مكة المكرمة خلال عصر سلاطين المماليك: سبيل ابن الشقيف: أقامه عبد الله بن إبراهيم بن حسين اليمني ويعرف بابن الشقيف (ت: 807هـ/ 1404م) عام 807هـ/ 1404م، بضیعة بسرّوعة في مكة المكرمة، وسبّل فيه الماء، ووقف عليه الأوقاف⁽¹⁾.

سبيل المطييز: أقامه عطية بن خليفة بن عطية المكي المعروف بالمطييز (ت: 827هـ/ 1424م) بالقرب من المروة، وأقام سبيلًا آخر بمنى⁽²⁾.

سبيل ابن مكين: وقفه مكين الدين بركوت بن عبد الله الحبشي اليمني⁽³⁾ (ت: 830هـ/ 1427م)، حيث كان له آثار حسنة في طريق مكة ومنى وعرفات والتنعيم من حياض السبل الصادر والوارد، وآبار حسنة حفرها، وأنشأها، وحدائق، وبذل أمواله في سبيل المعتمرين، وأقام حوضًا للبهائم، وذلك في طريق المعتمرين عام 808هـ/ 1406م، وصهاريج بالتنعيم، ورتب الأباريق والماء للمعتمرين، وعمّر إحدى البركتين المعروفتين بالصارم، ومثلّت من عين بزان عام 813هـ/ 1410م، وبذل أموالًا جزيلة في عمارة عين حنين، وعين عرفة⁽⁴⁾.

سبيل الجوجري: يُنسب لمحمد بن نعيم الجوجري المصري⁽⁵⁾ (ت: 840هـ/ 1436م)، وقفه عند باب السوق بمكة المكرمة، حيث أوصى في أثناء مرض موته بألف دينار، وأن يشتري بها دار وتوقف على سبيل يسبّل عنه، وعلى نفر يقرؤون في كل يوم جزءًا من القرآن الكريم بُغية أن يكون الأجر له، ويطوفون عنه⁽⁶⁾.

سبيل السلطاني: وقفه عبد العزيز بن يوسف السلطاني⁽⁷⁾ (ت: 844هـ/ 1440م) بحارة السوق بمكة المكرمة، ووقف عليه الدار التي بأعلى السبيل والدار التي بجانبها⁽⁸⁾.

(1) ينظر: العقد الثمين، الفاسي، ج4، ص318.

(2) ينظر: الضوء اللامع، ج5، ص148.

(3) كان حسن الخلق، كثير الفضل، مُحبًا في أهل العلم والخير، كثير البر، لقي حظًا عظيمًا من الدنيا، بنى بعدن أماكن عديدة، ثم تحول إلى مكة فسكنها، وبنى بها دارًا عظيمة، وهي دار عمرو بن العاص عام 812هـ/ 1409م، وصاهره صاحب مكة بركات بن حسن بن عجلان. ينظر: الضوء اللامع، السخاوي، ج3، ص15.

(4) ينظر: الدر الكمين، ابن فهد، ج1، ص655، 656.

(5) الخواجا أبو الخير بن محمد بن نعيم الجوجري المصري، نزيل مكة، مات بمكة ودفن بالمعلاة. ينظر: الضوء اللامع، السخاوي، ج11، ص106.

(6) ينظر: الدر الكمين، ابن فهد، ص1309.

(7) الخواجا عز الدين عبد العزيز بن يوسف بن عبد العزيز السلطاني، نزيل مكة، سكن مكة واشترى بها دارين بحارة السوق، كان مباركا، مات بمكة، ودفن بالمعلاة. ينظر: الضوء اللامع، ج4، ص237.

(8) ينظر: الدر الكمين، ج1، ص856.

سبيل العمري: أقامه أحمد بن علي بن سنان العمري⁽¹⁾ (ت: 846هـ / 1442م) بالقرب من مسجد الراية، ووقف عليه الدار المتصلة به⁽²⁾.

سبيل الطاهر: وقفه حسن بن قاسم اليمني الشهير بالطاهر (ت: 871هـ / 1467م) بداره بمنى عام 850هـ / 1446م، وعمّر أماكن كثيرة من عين حنين سنة 846هـ / 1442م، وجدّد الميضاة المنسوبة لألطنبغا الطويل⁽³⁾ بباب العمرة⁽⁴⁾.

سبيل القباني: أقامه عبد الغني بن محمد القليوبي القاهري الشهير بالقباني⁽⁵⁾ (ت: 869هـ / 1465م) بمنى في سنة 847هـ / 1443م، ووقف عليه⁽⁶⁾.

سبيل الجدي: وقفه التاجر عبد الكريم بن زيان الجدي⁽⁷⁾ (ت: 858هـ / 1454م) بمنى سنة 847هـ / 1443م⁽⁸⁾.

سبيل الشرايبي: أقامه فرج بن عبد الله الشرايبي المكي⁽⁹⁾ (ت: 853هـ / 1449م) بمنى عام 847هـ / 1443م⁽¹⁰⁾.

(1) أحمد بن علي بن سنان بن راجح بن محمد بن عبد الله بن عمر بن مسعود العمري، أحد قواد مكة، كان كثير العقار والأموال ويضارب ويقارض، مات بمكة. ينظر: الضوء اللامع، ج2، ص20.

(2) ينظر: الدر الكمين، ص495.

(3) الأمير علاء الدين طيغنا بن عبد الله الناصري، المعروف بالطويل، كان من مماليك الملك الناصر حسن ومن خواصه، وجعله أمير مائة ومقدم ألف، ولي نيابة السلطنة بحلب، كان له ميل إلى فعل الخير، مات عام 769هـ / 1367م. ينظر: المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، ابن تغري بردي، تحقيق: محمد أمين، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ب. ت، ج7، ص36.

(4) ينظر: الدر الكمين، ج1، ص694، 695.

(5) عبد الغني بن محمد بن عبد الله الزين أبو محمد القليوبي القاهري الشافعي التاجر، ويُعرف بالقباني، نزيل مكة، ولد سنة 802هـ / 1400م بالقاهرة ونشأ بها، فحفظ القرآن، وحج سنة 820هـ / 1417م، وسافر إلى بلاد هرمز فدخل بلاد العجم، ثم عاد إلى مكة سنة 825هـ / 1422م، وبورك له في تجارته، وابتنى بمكة دورًا، وكان خيرًا ساكنًا متواضعًا مُحِبًّا للخير وأهله، متوددًا للعلماء والصالحين كثير البرّ لهم، مات في مكة ودفن بالمعلاة، وخلف تركة عريضة. ينظر: الضوء اللامع، ج4، ص257.

(6) ينظر: الدر الكمين، ص860.

(7) كريم الدين عبد الكريم بن محمد بن عوض الجدي، أحد التجار المتمولين، مات في مكة، ودفن بالمعلاة. ينظر: الضوء اللامع، ج4، ص319.

(8) ينظر: الدر الكمين، ج1، ص886.

(9) فرج بن عبد الله الشرايبي الحشبي المكي التاجر، سمع صحيح البخاري على الزين المراغي عام 814هـ / 1410م، وعلى التقي بن فهد كثيرًا، مات بمكة ودفن بالمعلاة، وخلف أموالًا وعقارًا. ينظر: الضوء اللامع، السخاوي، ج6، ص169.

(10) ينظر: الدر الكمين، ابن فهد، ج1، ص1170.

سبيل العاقل: وقفه أحمد بن علي بن محمد المصري الشهير بالعاقل⁽¹⁾ (ت: 864هـ/ 1460م) ببنى بيت أنشأه بسوق الجمال عام 849هـ/ 1445م، وسبّل الماء فيه في أيام التشريق⁽²⁾.

سبيل الشحري: أقامه أبو بكر الشحري⁽³⁾ (ت: 870هـ/ 1466م) في بيته ببنى سنة 850هـ/ 1446م⁽⁴⁾.

ولم تقتصر جهود التجار على بناء وإنشاء الأسبلة، بل كانت لهم جهود مشكورة في تجديدها وتعميرها، فها هو ذا التاجر عبد الله الجوهرى⁽⁵⁾ (ت: 800هـ/ 1398م) قد قام بعمارة عين بازان⁽⁶⁾ في سنة 800هـ/ 1398م⁽⁷⁾. وقام التاجر حسين بن أحمد السراوي العجمي⁽⁸⁾ (ت: 811هـ/ 1408م) بعمارة عين مكة المكرمة بعشرة آلاف درهم، وعمارة الميضاة الصرغتمشية⁽⁹⁾ التي بابها في المسجد الحرام بخمسة آلاف درهم⁽¹⁰⁾.

وعمر السراج عمر بن محمد بن علي ابن المؤلّق (ت: 841هـ/ 1437م) عين حنين المعروفة بعين بازان عام 835هـ/ 1431م، فجرت في شهر رمضان من هذا العام ودخلت مكة المكرمة، ومرت على سوق الليل إلى الصفا، وانتهت إلى باب إبراهيم، ثم إلى بركة

(1) أحمد بن علي بن محمد المصري الشهير بالعاقل، حدّث وسمع سنن ابن ماجه والترمذي وغيرهما، وعمل بالتجارة وتكسب بها، سكن مكة واشترى بها درواً عمر بعضها، مات بمكة ودفن بالمعلاة. ينظر: الدر الكمين، ص 494.

(2) ينظر: الدر الكمين، ص 494.

(3) أبو بكر بن شهاب الدين الشحري، كان تاجرًا يسافر إلى الهند وغيرها، وقد اتهمته التجار، وصاروا يرسلون معه أموالهم العشر، وهو مؤتمن وجهه، مات بمكة عام 870هـ/ 1466م، ودفن بالمعلاة. ينظر: الدر الكمين، ص 1303.

(4) ينظر: الضوء اللامع، ج 11، ص 100.

(5) كان من أعيان التجار القادمين إلى مكة، وجاور بها سنين، وكان له بها دار، عند زيادة دار الندوة، ثم سافر عن مكة، وغاب عنها سنين كثيرة في بلاد الهند، ثم عاد إليها في سنة 799هـ/ 1397م، وأقام بها، حتى مات، وكان فيه خير وبر. ينظر: العقد الثمين، الفاسي، ج 4، ص 445.

(6) هي في الغالب من عمل زبيدة زوجة الخليفة هارون الرشيد، وأنفقت عليها نفقة عظيمة، يقال: إنها بلغت مليونًا وسبعمائة ألف دينار، وقد عُمّرت عين بازان مرات كثيرة، من قبل جماعة من الخلفاء والملوك والأعيان، منهم: الخليفة المستنصر العباسي سنة 625هـ/ 1228م، وعام 634هـ/ 1237م، وعمرها السلطان المملوكي المؤيد شيخ عام 821هـ/ 1418م. ينظر: العقد الثمين، ج 1، ص 288، 289.

(7) ينظر: العقد الثمين، ج 4، ص 445.

(8) كان من تجار العجم، جاور بمكة مدة، وكانت له مآثر وقربات بمكة المكرمة، مات بمكة المكرمة، ودفن بالمعلاة، وقد بلغ السبعين أو جاوزها. ينظر: الضوء اللامع، ج 3، ص 138.

(9) تنسب للأمر صرغتمش بن عبد الله الناصري (ت: 759هـ/ 1360م) كبير الأمراء في دولة السلطان الناصر حسن مصر، وكانت بين رباط أم الخليفة والبيمارستان المستنصري، فعمرت وعمر معها أماكن في المسجد الحرام، وجدّد المشعر الحرام. ينظر: العقد الثمين، ج 4، ص 279.

(10) ينظر: العقد الثمين، ج 3، ص 416.

الماجن - أسفل مكة - فعمّ النفع بها، وكثر الخير؛ لشدة احتياج الناس بمكة إلى الماء وقتله أحياناً وغلاء سعره، وصرف عليها خمسمائة دينار فقط، وذلك بعظم نيته، أجزل الله ثوابه؛ لأن بعض الناس أمره ألا يعمر فيها شيئاً؛ لأنها مفلسة من أصلها، وأنه سيصرف عليها ما لا كثيراً ولا يتنفع بها، فلم يلتفت إلى ذلك، وقال: أصرف عليها جميع ما معي من المال⁽¹⁾. وقام عبد الكريم بن محمد بن علي القرشي الزبيري (ت: 855هـ/ 1451م) بتعمير عين حنين عام 846هـ/ 1442م⁽²⁾.

وجدّد موسى بن عبد السلام الزمزمي⁽³⁾ (ت: 876هـ/ 1472م) سبيل الوتش بطريق منى بالقرب من سبيل الست المعروف بابن مزنة في عام 847هـ/ 1443م، وبناء على عمّد صهريج وجدّده هناك، وسبّل الماء فيه أيام التشريق، ووقف عليه⁽⁴⁾. وعمّر الخواجا قطب الدين مصطفى الرومي، المعروف بالذبيح (ت: 875هـ/ 1471م) عين عرفة، والبرك بها، وأوصى عند موته بقربات وأعمال بر⁽⁵⁾. وقام أحمد بن علي بن محمد البصري المكي، الشهير بالكواز⁽⁶⁾ (ت: 883هـ/ 1479م) بإصلاح عين حنين شركة مع بعض التجار⁽⁷⁾. وجدّد حسن بن إبراهيم المناوي الشهير بابن عليّة⁽⁸⁾ (ت: 889هـ/ 1484م) بئر السقيا في سنة 886هـ/ 1481م⁽⁹⁾.

(1) ينظر: إتحاف الوري، ابن فهد، ج4، ص62، 63.

(2) ينظر: الدر الكمين، ابن فهد، ج1، ص888.

(3) موسى بن عبد السلام بن موسى بن أبي بكر بن أكبر الشيرازي الأصل المكي، ويعرف بالزمزمي؛ نسبة لبئر زمزم، مات بمكة المكرمة. ينظر: الضوء اللامع، ج10، ص183.

(4) ينظر: إتحاف الوري، ج4، ص245.

(5) ينظر: الدر الكمين، ج1، ص1197.

(6) سكن مكة وتاجر بها، وعمل شاه بندر بجدة، سمع من المقرئزي وابن فهد وغيرهما، وكانت له مآثر عظيمة بمكة وفعال كثيرة من البر والخير، أنشأ البستان الذي اشتراه من ورثة جيروه بالأبطح، وكان جواداً، معظماً، يجتمع التجار عنده ويكرمهم بالإطعام، ويخرج بهم للمتنزّهات، مات بمكة المكرمة. ينظر: الدر الكمين، ص123.

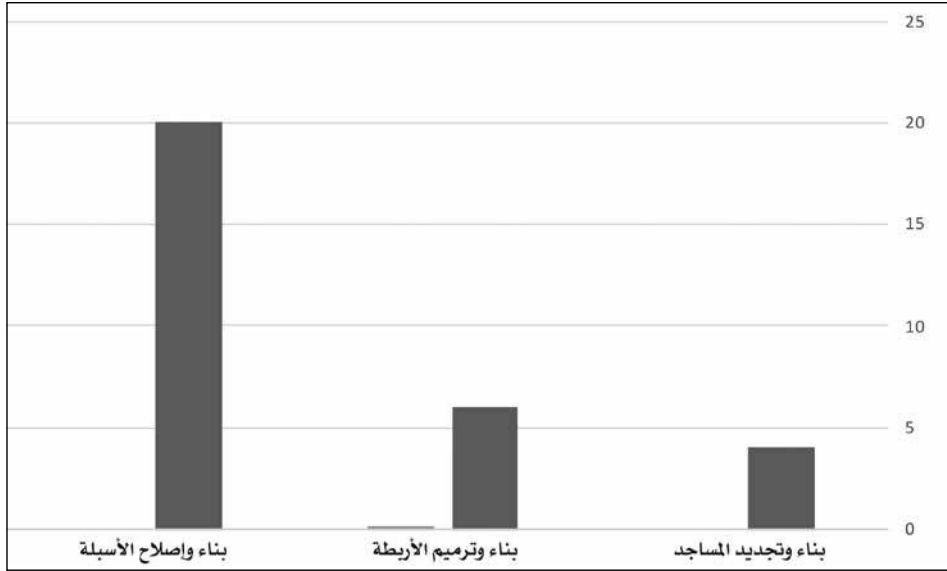
(7) ينظر: الدر الكمين، ص123.

(8) حسن بن إبراهيم بن حسن بن إبراهيم البدر بن البرهان المناوي الأصل القاهري، التاجر ابن التاجر الشهير بابن عليّة، جاور بمكة المكرمة كثيراً، نشأ في كنف أبويه وحفظ القرآن وأقبل على التجارة، وكان حاذقاً فيها، كثير التودد والعقل، صبوراً، محتملاً معدوداً في وجوه الناس، مات في بولاق، ودفن بالقرب من باب النصر، وكان له مشهد حافل. ينظر: الضوء اللامع، ج3، ص90.

(9) ينظر: التحفة اللطيفة، السخاوي، ج1، ص271.

جدول يوضح جهودُ التُّجار في بناء المنشآت الدينيَّة والاجتماعيَّة وترميمها في مكة المكرمة

النسبة المئوية	جهودُ التُّجار	العمل الخيريّ
13,3%	4	بناء وتجديد المساجد
20%	6	بناء وترميم الأربطة
66,7%	20	بناء وإصلاح الأسبلة



مما سبق يتضح:

- إنَّ جهود التُّجار في الوقف على بناء وتجديد الأسبلة والآبار والعيون قد بلغت النسبة الكبرى بين إسهامات التُّجار في الوقف على المنشآت الدينيَّة والاجتماعيَّة؛ وذلك لشدة حاجة أهل مكة المكرمة للمياه، وخاصَّة في موسم الحج والعمرة، يضاف إلى ذلك أنَّ سقيا الماء كان من أعظم الصدقات.
- شكّل المسجد الحرام اهتمام التُّجار من حيث عمارته وترميمه، حيث وقفوا الأموال على تنظيفه وتبييضه، وعمارة المساجد المحيطة به كمسجد الخيف، ومسجد عرفة.
- لم يقتصر جهود التُّجار على بناء وتجديد الأربطة، بل وقفوا عليها الأموال والدور والأراضي والدكاكين التي تضمن استمرار دورها الاجتماعي والعلمي.

المبحث الثالث

أثر أوقاف التجار في الجانبين العلمي والاجتماعي

مما لا شك فيه أن الوقف هو الصدقة الجارية التي أسهمت في صنع الحضارة الإسلامية، وعملت على الحفاظ على الهوية الإسلامية، وكانت مورداً مهماً لصنع الرخاء والتقدم والازدهار في المجتمع الإسلامي، وقد شهد عصر سلاطين المماليك تطوراً كبيراً في الحياة العلمية والاجتماعية والاقتصادية، وكان للجانب الاقتصادي أهمية وتأثير كبير على سائر مناحي الحياة، حتى حدا القول: إن التجارة عماد النشاط الاقتصادي، وهي المحرك الأساسي لعجلة الاقتصاد، ومن ثم كان للأوقاف التي وقفها التجار دور مهم في مجال الرعاية الاجتماعية والدينية والعلمية، من خلال رعاية ومساعدة الفقراء، والمحتاجين، والأيتام، والأرامل، والغرباء، وذلك من خلال إقامة العديد من المؤسسات الخيرية التي كان لها آثار إيجابية في خدمة المجتمع، مثل: الأربطة، والزوايا، والأسبله، وغيرها⁽¹⁾.

المطلب الأول: أثر أوقاف التجار في الجانب العلمي

أجمع الفقهاء على أن الوقف لا يجوز إلا على معروفٍ وبرٍّ؛ لأن القصد به القرية، كالوقف على الأقارب والفقراء، وسُبل الخير، كالمساجد، والمدارس، والرُّبُط⁽²⁾، كما أجاز الفقهاء الوقف على طلبة العلم، واعتبروا ذلك من وجوه البر والخير، وأن هذا الإنفاق يعادل الجهاد في سبيل الله؛ استناداً إلى الأحاديث النبوية الشريفة التي تضع مرتبة العلم والعلماء في أعلى المراتب، فعن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه قال: ذُكِرَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلَانِ أَحَدُهُمَا عَابِدٌ وَالْآخَرُ عَالِمٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَضَّلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِي عَلَى أَذْنَاكُم»، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ

(1) ينظر: الأعمال الخيرية لسلاطين المماليك في مكة والمدينة، سارة بنت عبد الله العتيبي، مجلة الجمعية التاريخية السعودية، عدد 29، 1435هـ/2014م، ص127؛ ودور الوقف الإسلامي في التنمية العمرانية، ياسين هشام ياسين، رسالة (ماجستير)، كلية الهندسة، جامعة القاهرة، 1435هـ/2014م، ص25.

(2) رسائل الوقف، السيوطي، ص346.

اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ وَأَهْلَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ نَحْنُ حَتَّى النَّمْلَةَ فِي جُنْحِهَا وَحَتَّى الْخُوتَ يُضَلُّونَ عَلَى مُعَلِّمِ النَّاسِ الْخَيْرِ»⁽¹⁾.

وانطلاقاً مما سبق فإن بناء المدارس والوقف عليها حظيًّا باهتمام ورعاية الحكام والمحكومين على السواء، حيث كانت منابر ومشاعل؛ لنشر العلم والمعرفة، ارتقى عليها كوكبة كبيرة ولا معة من العلماء على اختلاف أصولهم، ناهيك عن إنجابه خيرة علماء ذلك العصر، فكانت لهم إسهاماتهم الكبيرة في مجال البحث العلمي، وخصوصاً خلال عصر سلاطين المماليك، إذ سَطَّرت أياديهم أئمن المؤلفات التي كانت وما زالت تمثل أروع خطوة خطاها العرب والمسلمون في هذا المجال، وقد تنبه الميسورون وأهل الخير من التُّجار إلى أهمية المؤسسات التعليميَّة في نشر العلم وضرورة توفيره للفئات الفقيرة، فلم تخلُ مدينة إسلاميَّة من مؤسسة تعليميَّة يتلقى فيها آلاف الطلاب الدرس والعلم، حيث قاموا بتوفير ما يحتاج إليه هؤلاء الطلاب من قاعات دراسية، ومساكن، ومكتبات، وتخصيص الجوامك⁽²⁾ للمدرسين والطلاب والملابس، ووقفوا الدور والأراضي والحوانيت على دور العلم؛ لتكون بمنزلة مورد مالي ثابت؛ لاستمرار نشاطها الثقافي، ومقاومتها لكل عوامل الضعف والانهيال⁽³⁾، كما عني الواقفون بحسن اختيار المدرسين الذين يشرفون ويتولون التدريس في مدارسهم، فاختراروهم من العلماء الأفاضل ذوي الشهرة المعروفين بالعلم والفضل⁽⁴⁾.

وقد فتحت الأوقاف مجالاً رحباً للفئات الفقيرة ومحدودة الدخل في السلم الاجتماعيِّ للوصول إلى الوظائف المهمة في الدولة خلال هذه الفترة، حتى وإن كانت جذورهم الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة بسيطة، فهناك الكثير من النماذج الذين قاسوا من الفقر واليتم، فارتقوا أعلى المراتب والمناصب؛ بفضل هذه الأوقاف التي وقفها أهل الخير من التُّجار على المؤسسات العلميَّة، فهذا هو ذا الفقيه شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر

(1) سنن الترمذي (محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، ت: 279هـ/892م)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1419هـ/1998م، باب فضل الفقه على العبادة، حديث رقم 2685، ج4، ص347.

(2) مفرداها جامكية، وهي كلمة فارسية تعني: الرواتب المخصصة للمدرسين والموظفين في الدولة، يقال: أعطاه جامكية بمعنى أجرى له راتباً أو وظيفة. ينظر: تكملة المعاجم العربيَّة، رينهارت بيتر آن دوزي، ج2، ص127.

(3) ينظر: موسوعة عصر سلاطين المماليك ونتائج العلمي والأدبي، محمود رزق سليم، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، 1385هـ/1965م، ج2، ص63، ودور الوقف في تحقيق التكافل الاجتماعي في البيئة الإسلاميَّة، المرسي السيد حجازي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، عدد 2، 1427هـ/2006م، ص78؛ وأثر الوقف في إنجاز التنمية الشاملة، مجلة البحوث الفقهيَّة المعاصرة، شوقي أحمد دنيا، الرياض، عدد 24، 1415هـ/1994م، ص136.

(4) ينظر: موسوعة عصر سلاطين المماليك، محمود رزق سليم، ج2، ص70.

السلامي⁽¹⁾ (ت: 813هـ / 1411م) نشأ يتيمًا فساعدته التعليم المجاني، حتى صار قاضي المدينة المنورة عام 790هـ / 1388م⁽²⁾. وعبد القادر بن عبد اللطيف المحيوي⁽³⁾ (ت: 895هـ / 1489م) نشأ بمكة يتيمًا، ولم يخلف له أبوه شيئًا، بحيث لم يجدوا شيئًا للحج به في تلك السنة، ثم برع في عدة علوم، وتقلد العديد من المناصب الرفيعة، فولي الإمامة بالمسجد الحرام، ثم ولي قضاء الحنابلة بمكة المكرمة، ثم أضيف له قضاء المدينة المنورة⁽⁴⁾.

وكان للوقف الإسلامي مكانة في التنمية والتطوير، كما امتاز بشموليته وتوازنه، حيث عمل على حفظ الأصول الموقوفة من الضياع والاندثار؛ لنفع الأجيال القادمة، وتلبية احتياجاتهم، لذا كفّل الوقف للفقهاء والعلماء الحياة الكريمة من خلال الرواتب التي خصصها لهم؛ لضمان استمرار جهودهم على أتم وجه⁽⁵⁾.

وقد عملت التجارة على خلق نهضة فكرية واسعة، فقلما كان يخلو ركب من التجار من دون أن يصحبهم بعض العلماء الذين يطلبون العلم، كما غذت التجارة الفقهاء بالمسائل الدينية التي كانت تعرض للتجار، ولم تكن معروفة من قبل، كأنواع البيوع وغيرها، فنشط في المقابل العلماء والفقهاء في البحث والاجتهاد؛ للوصول إلى ردّ مقنع لتلك الأسئلة التي كانت تعرض عليهم⁽⁶⁾.

والجدير بالذكر أن هناك العديد من التجار الذين شاركوا في الحياة الفكرية، وكان لهم إسهامات جليلة في مختلف فنون العلم، ومن الأمثلة على ذلك: جمال الدين محمد بن

(1) أحمد بن محمد بن أحمد بن عمر بن رضوان الشهاب الدمشقي الحريري الشافعي، المعروف بالسلاوي، ولد سنة 738هـ / 1338م، تفقه بالعلاجمي، والتقي الفارقي، والتقي بن رافع، والعماد ابن كثير، ثم أقبل على المواعيد وعملها، وقرأ الصحيح مرارًا على العامة، وكان صوته حسنًا وقراءته جيدة، ولي قضاء بعلبك سنة 780هـ / 1378م، ثم القضاء بالمدينة المنورة مع إمامتها وخطبتها. ينظر: التحفة اللطيفة، السخاوي، ج 1، ص 133.

(2) ينظر: الضوء اللامع، ج 2، ص 81.

(3) الشريف عبد القادر بن عبد اللطيف بن أبي الفتح المحيوي الحسيني المكي، أمه أم ولد لأبيه حبشية، ولد بمكة سنة 832هـ / 1429م، ونشأ بها، فحفظ القرآن، وحفظ الشاطبية والكافية لابن الحاجب، وسمع من أبي الفتح المراغي، والزين الزركشي، وابن الفرات، وغيرهم، وبرع في القراءات والفقه والأصول والعربية والمعاني والبيان وغيرها، وولي قضاء الحنابلة بمكة، ثم أضيف إليه سنة 865هـ / 1461م قضاء المدينة المنورة. ينظر: الضوء اللامع، ج 4، ص 272.

(4) ينظر: التحفة اللطيفة، ج 2، ص 193.

(5) ينظر: الأوقاف الإسلامية ودورها الحضاري بين الماضي والحاضر والمستقبل، عبد الرحمن بن إبراهيم الضحيان، ط 1، دار المآثر، المدينة المنورة، 1421هـ / 2001م، ص 78؛ والمدارس الوقفية في المدينة المنورة «دراسة تاريخية ووقفية»، طارق بن عبد الله حجار، بحث مقدم لمؤتمر الأوقاف الأول في السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1422هـ / 2001م، ص 105.

(6) ينظر: أثر حركة التجارة في دعم العلاقات الثقافية بين بغداد وبلاد المشرق الإسلامي في العصر العباسي، إسماعيل أحمد الدردير عبد الله، المجلة العلمية لكلية الآداب، جامعة أسيوط، مصر، عدد 34، 1431هـ / 2010م، ص 262.

عبد الله بن فهد القرشي الهاشمي المكي (ت: 735هـ / 1335م) تكسب بالتجارة، وحصل عقارات وأموالاً طائلة، وبرع في الحديث، والفقه، وسمع على مشايخ عدة، وانتفع به طلاب العلم، وكان يجلس للحكم في السوق في غالب النهار⁽¹⁾. وحسين بن علي بن محمد بن داود البيضاوي المكي الزمزمي الفرضي الحاسب (ت: 821هـ / 1418م) ولد بمكة، وسمع من شيوخها، والغرباء بها، وعمل بالتجارة، وطاف في بلدان عدة، وبرع في الحديث، والفرائض والحساب، وكان له خبرة بالهندسة والفلك وعمل التقاويم⁽²⁾. ومحمد بن علي بن عبد الكريم الجيلاني التاجر (ت: 824هـ / 1421م) نزيل مكة، برع في القراءات، وكان يصلي التراويح في مقام الحنفية سنة 816هـ / 1413م، ثم جود القرآن الكريم بعدة روايات في سنة 823هـ / 1420م⁽³⁾.

وقد تعددت صور وقف التجار على طلاب العلم، فمنهم من وقف داراً، ومنهم من وقف حماماً، ومنهم أوصى لهم بأموال، وخصص رواتب شهرية لهم، مثل: التاجر الشمس محمد بن عمر العامري المصري المكي (ت: 852هـ / 1448م) وقف دوراً على قراء يقرؤون له في ربعة كل يوم، وبعضها على ملء الأزيار التي بالعمرة⁽⁴⁾. والتاجر شمس الدين محمد بن جمعة بن عبد الله الهمذاني (ت: 868هـ / 1464م) نزيل مكة، كان يتاجر وحصل مالاً كثيراً، وطاف العديد من البلدان بسبب التجارة، فرحل إلى الهند وغيرها، واشترى بمكة دوراً، ووقفها على إمام الحنفية بها شمس الدين البخاري⁽⁵⁾ وطلبة الحنفية بالمسجد الحرام⁽⁶⁾.

ووقف محمد بن قبة الدمشقي المكي⁽⁷⁾ (ت: 871هـ / 1467م) على يحيى بن حسن

(1) ينظر: العقد الثمين، الفاسي، ج2، ص222.

(2) ينظر: العقد الثمين، ج3، ص427.

(3) ينظر: العقد الثمين، ج2، ص301.

(4) ينظر: الضوء اللامع، ج8، ص240.

(5) الشمس محمد بن محمد بن السراج الحسني الرميثي الخراساني البخاري الحنفي، نزيل مكة، ولد ببخارى عام 818هـ / 1415م، ونشأ بها فحفظ القرآن ومنظومة النسفي، وتوجه إلى الشام فمكث فيها أياماً قلائل، ثم إلى القاهرة، فسمع من سعد بن الديري، والأمين الأقصري، واستقر في مشيخة الباسطية المكية سنة 859هـ / 1455م، ثم ولي إمامة مقام الحنفية بمكة سنة 867هـ / 1463م، مات بمكة عام 895هـ / 1490م، ودفن بالمعلاة. ينظر: الضوء اللامع، ج9، ص222.

(6) ينظر: الدر الكمين، ابن فهد، ص123.

(7) شمس الدين محمد بن محمد بن محمد بن قبة الشمس الدمشقي المكي، صاحب الحمام الشهير بمكة، ويعرف بابن قبة، جاور بمكة على خير واستقامة، وكان من المباركين المحسنين إلى الفقراء، ويتوسط لهم عند أهل الخير، بحيث عُدَّ من سماسرة الخير، أثنى عليه الواعظ يحيى الغزي ووصفه بأبي الفقراء والأيتام وخاتمة سماسرة الخير، كان ذا مال ليس بالكثير بل بورك له فيه، مات بمكة ودفن بالمعلاة. ينظر: الضوء اللامع، ج9، ص266.

بن عكاشة الغزي⁽¹⁾ نصف الحمام الذي أقامه في مكة المكرمة؛ لإقراء الناس في المسجد الحرام⁽²⁾. ووقف الخوارجا مصطفى الطرابلسي، المعروف بالذبيح (ت: 875 هـ / 1471 م) بيتاً له بمكة المكرمة على قارئ يقرأ له في مصحف كل يوم⁽³⁾. وأوصى التاجر إبراهيم الشامي المعروف بابن قنديل (ت: 888 هـ / 1483 م) بمكة المكرمة بمائة دينار على جماعة من أهل العلم، يشتري لهم منه كتاب صحيح البخاري، ويُعطى لهم ديناراً⁽⁴⁾. وخصص التاجر أحمد بن محمد الكيلاني⁽⁵⁾ (ت: 861 هـ / 1457 م) مرتبات شهرية للطلبة في مكة المكرمة⁽⁶⁾.

ووقف بعض التجار كتباً على طلاب العلم، مثل: التاجر علي بن محمد بن سند المصري (ت: 827 هـ / 1423 م) وقف كتباً اقتناها على طلاب العلم، وجعل مقرها في رباط ربيع⁽⁷⁾ بمكة المكرمة⁽⁸⁾.

المطلب الثاني: أثر أوقاف التجار في الجانب الاجتماعي

مما لا شك فيه أن الأوقاف كان لها دور في الرعاية الاجتماعية؛ وذلك نتيجة لازدهار الأوقاف وذبوعها خلال العصر المملوكي، فقد لعبت دوراً جليلاً في رعاية الفقراء

(1) يحيى بن حسن بن عكاشة الربيعي الغزي الحنفي الواعظ، نزيل مكة، ولد سنة 832 هـ / 1429 م بغزة ونشأ بها، فحفظ القرآن وتلا به للسمع وللعرش على الشمس بن عمران، والشهاب أحمد بن عابد، وسعيد بن معمر الضير، وغيرهم، واشتغل في الفقه وغيره، وحج في سنة 851 هـ / 1447 م، فظن مكة وأخذ بها عن أبي البقاء ابن الضياء، والتقي بن فهد، وتصدى للقراءة على العامة بالمسجد الحرام في كتب السير والحديث والوعظ ونحوها. الضوء اللامع، ج 10، ص 224.

(2) ينظر: الدر الكمين، ص 1343؛ والضوء اللامع، ج 10، ص 225.

(3) ينظر: إتحاف الوري، ابن فهد، ج 4، ص 523، 524.

(4) ينظر: الضوء اللامع، السخاوي، ج 1، ص 188.

(5) اشتغل بالتجارة والعلم، ورحل إلى الآفاق، وقطن بمكة واشترى بها دوراً وعمرها، ودخل القاهرة عام 837 هـ / 1434 م، وسمع بها على الزين الزركشي، وابن حجر، وكتب له إجازة، وكان ذا سمت وجلال، ووجهة عند الملوك، فمن دونهم؛ لمزيد عطائه ووجهته، كريماً على الغرباء والوافدين لمكة من العلماء ونحوهم، راغباً في الاجتماع بذوي الفضائل، أقام بمكة وأقرأ بها الطلبة في الحرم، وكثر الأخذ عنه، مات بمكة ودفن بالمعلاة. ينظر: الدر الكمين، ابن فهد، ص 515.

(6) ينظر: الدر الكمين، ص 516، 517.

(7) وقفه السلطان الأفضل علي بن السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب (ت: 622 هـ / 1225 م)، وتاريخ وقفه سنة 594 هـ / 1198 م، وسبب شهرته بربيع؛ أن الذي وقفه عن السلطان، كان يقال له: ربيع بن عبد الله المارديني، وقفه على فقراء المسلمين الغرباء، وقد أمر أمير مكة السيد حسن بن عجلا بعمارته سنة 810 هـ / 1407 م، وسنة 822 هـ / 1419 م، واستأجر بعض البناء بمكة من أجل تكميل عمارته وشرع في ذلك، وأدخل فيه البئر المعروفة ببئر عفران. ينظر: العقد الثمين، ج 1، ص 284، ج 5، ص 320؛ وشفاء الغرام، ج 1، ص 436.

(8) ينظر: العقد الثمين، ج 5، ص 296.

والمحتاجين والأيتام والمساكين والأرامل، وإطعام الطعام، ومداواة المرضى، على أنها أساس من وجوه الخير والبرّ، فلا يخفى أن ذلك كان له أثر كبير في تدعيم الضمان الاجتماعي واستمراره⁽¹⁾.

وقد نهض التجار بدور كبير في الرعاية الاجتماعيّة، وكان لذلك أثر في تخفيف الوطأة إلى حد كبير على ميزانية الدولة خلال عصر سلاطين المماليك، حيث قام الوقف إلى جوار بيت المال بالإنفاق على العديد من المرافق العامّة، مما جعله يشكل الممول الأساسي لها، وانطلق يسهم بعباءاته في المجالات الاجتماعيّة والدينيّة والاقتصاديّة، وقد تعددت أشكال وأنواع هذه الأوقاف، فشملت: الأراضي، والدور، والخوانيت، والرباع، والحمامات، والبساتين، والدكاكين، وغيرها⁽²⁾.

وكان للتجار جهود مشكورة في إقامة العديد من الأسبلة في مكة المكرمة خلال هذه الفترة، التي وفرت المياه للحجيج وعابري السبيل؛ وذلك لتكون صدقة جارية في حياتهم وبعد مماتهم؛ حيث عملت على تيسير الحصول على المياه؛ للشرب والوضوء؛ وذلك لندرة الماء مع كثرة النّاس بها، وخاصّة في موسم الحج والعمرة، لذلك توسع أهل الخير من التجار في حفر الآبار، وإقامة الأسبلة، وعمارة العيون، وقد حرصوا على أن تكون هناك أوقاف تدر الأموال؛ للصرف على هذه الأسبلة وصيانتها، وقد بلغ بناء الأسبلة وتعميرها النسبة الكبرى بين ما وقفه التجار، حيث بلغ مجموع ما قام التجار ببنائه (12) عيناً وسبيلاً، وتجديد وإصلاح (8) عيون وأسبلة، ووقفوا عليها الدور والمزارع⁽³⁾.

كما أسهم التجار في إقامة العديد من الأربطة التي كانت مأوى للفقراء والأرامل والغرباء وأبناء السبيل من مختلف الأقطار الإسلاميّة، حيث كانت مجهزة بالأطعمة والأشربة، وقد بلغ عددها (4) أربطة، هذا بالإضافة إلى ما قاموا به من تجديدات لبعض الأربطة التي أصابها التشقق والخراب، وقد وقفوا عليها الأموال والدور الدكاكين والمخازن⁽⁴⁾.

وقد نال بعض التجار الذين تحلوا بالصدق والأمانة والنزاهة ثقة إخوانهم التجار، فأسندوا إليهم مهمة توزيع ووقف أموالهم وصدقاتهم على المستحقين من الفقراء والمحتاجين من أهل الحرمين الشريفين، فهيّا هو ذا إبراهيم بن محمد بن مصلح بن

(1) الأوقاف والحياة الاجتماعيّة، محمد أمين، ص 134، 139.

(2) أثر الوقف في المدينة المنورة، سحر الصديقي، ص 15.

(3) ينظر: الدر الكمين، ابن فهد، ص 856، 1309؛ والأسبلة والمطاهر في مكة في العصر المملوكي، ليلى عبد المجيد أمين، بحث بمجلة الدرعية، السعودية، عدد 35، 1427هـ/ 2006م، ص 223.

(4) ينظر: إتخاف الوري، ابن فهد، ج 4، ص 151، 152.

إبراهيم العراقيّ المكيّ (ت: 874هـ/ 1470م) حاز ثقة التجار وأهل اليسار من ذوي الأموال، خصوصاً الغرباء، وصاروا يدفعون إليه الأموال والصدقات؛ ليفرقها على الفقراء والمساكين، ووقفها على أعمال البر والقربات⁽¹⁾.

وقد شجعت الأوقاف التي وقفها التجار في مكة المكرمة على المجاورة، حيث كثرت الصدقات على فقراء المجاورين، وخاصّة وقت الأزمات، وقد نتج عن ذلك اطمئنان الناس على أمور معاشهم؛ فتفرغوا للعلم والتحصيل⁽²⁾. فعلى سبيل المثال: كان نجم الدين محمد بن أحمد الطبريّ⁽³⁾ (ت: 765هـ/ 1363م) كثير الصدقات والمواساة للمجاورين من العلماء، ووقف أمواله؛ لتوفير كل ما يحتاجونه من طعام وشراب وملبس⁽⁴⁾.

وقد شجع ذلك الكثير على المجاورة بالحرم المكيّ الشريف: مثل: شمس الدين محمد بن أحمد بن عليّ المصريّ⁽⁵⁾ (ت: 762هـ/ 1361م) جاور بالحرم المكيّ كثيراً، لدرجة أنه لُقّب بحمامة الحرم؛ لتعدد قدومه إلى بلاد الحجاز بقصد الحج والمجاورة⁽⁶⁾. ومحمد بن أحمد بن خليل الغزّاقيّ⁽⁷⁾ (ت: 816هـ/ 1413م) الذي جاور كثيراً⁽⁸⁾.

مما سبق يتضح أنّ أوقاف التجار وصدقاتهم قد أسهمت في ثراء الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعلمية، وخاصّة في أوقات الأوبئة، إضافة إلى الجفاف الذي حلّ ببلاد الحجاز في بعض السنوات.

(1) ينظر: الضوء اللامع، ج1، ص167.

(2) ينظر: أثر الأوقاف على الحياة الدينية والاجتماعية في مكة والمدينة في العهد المملوكي، أحمد هاشم بدرشيني، مجلة بحوث المدينة المنورة ودراساتها، عدد 13، 1426هـ/ 2005م، ص72.

(3) نجم الدين محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن أبي بكر الطبري، سمع من عثمان بن الصفي، وغيره، ودرس بعد أبيه بالمدرسة المنصورية، والمجاهدية بمكة، كان صينياً، حسن الشكل، توفي بمكة، ودفن بالمعلاة. ينظر: العقد الثمين، الفاسي، ج2، ص86.

(4) ينظر: رحلة ابن بطوطة، ج1، ص387، 388.

(5) المعروف بالفراء، عني بالعلم قليلاً، وسمع الحديث فأكثر، وجاور كثيراً، وكان يسكن الناصرية بين القصرين، مات في مكة. ينظر: إنباء الغمر، ابن حجر، ج1، ص407.

(6) ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، الحنبلي (أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، ت: 1089هـ/ 1678م) تحقيق: محمود الأرناؤوط، ط1، دار ابن كثير، دمشق، 1406هـ/ 1986م، ج8، ص555.

(7) حدث وسمع من عز الدين ابن جماعة بمكة، والموفق الحنبلي، ولأزم البلقيني وانتفع به وعليه تخرج، وأذن له في الإفتاء والتدريس، واشتغل كثيراً وتمهر في الفرائض، وشغل الناس بالجامع الأزهر وكثرت طلبته، وأمّ بالجامع الأزهر نيابة مع الدين والخير وحسن السمات والتواضع والصبر على الطلبة. ينظر: الضوء اللامع، ج6، ص307.

(8) ينظر: إنباء الغمر، ج3، ص31.

الخاتمة

الحمدُ لله في البدء والختام، والصَّلاة والسَّلام على خير الأنام، وعلى آله وصحبه الكرام، وفي نهاية هذا البحث يسرّني أن أضع بين أيديكم أهمّ النتائج والتوصيات:

نتائج البحث:

- 1- أبرز البحث أنّ من أهم الأسباب التي دفعت العديد من التُّجار إلى الوقف، هو حفظ أموالهم وحمايتهم من مصادرات الدولة، وتحسينها عن طريق العمل الخيريّ.
- 2- كان للتُّجار إسهامات جليّة في تقديم المساعدة والعون للفقراء والمساكين والأرامل، ووقف الدور والدكاكين والأراضي عليهم.
- 3- كان للتُّجار المكيين إلى جانب إخوانهم الوافدين من مصر والشام نصيب الأسد في رعاية ودعم الفئات الفقيرة، وإقامة وبناء المنشآت الدينيّة والاجتماعيّة.
- 4- أبرزت الدراسة جهود التُّجار في الوقف على بناء وعمارة المساجد والأربطة والأسبلّة، وأنهم وقفوا عليها البيوت والمخازن والدكاكين والأراضي.
- 5- مثلت الأوقاف التي وقفها التُّجار خلال هذه الفترة أحد أبرز عوامل ازدهار الحياة العامّة في مكة المكرمة وخصوصاً في مجال البحث العلميّ والاجتماعيّ، حيث كانت المصدر الماليّ الأوّل والأساسيّ للكثير من الخدمات الاجتماعيّة والعلميّة، فمنهم من وقف الدور، ومنهم من خصص الرواتب الشهريّة التي ساهمت في توفير التعليم المجاني للفئات الفقيرة، وتوفير حاجياتهم، حتى بلغوا أرفع المناصب.

التوصيات:

- 1- إبراز أهمية دراسة الأنشطة الاقتصاديّة وتوظيفها في دراسات عدة؛ لبيان أثرها على الجوانب الاجتماعيّة والسياسيّة والعمرانيّة والعلميّة.
- 2- توسيع أوجه الوقف على المؤسسات العلميّة؛ بترغيب الأثرياء وأهل الخير في الإنفاق على العلماء وطلاب العلم، وتوفير حاجاتهم، من خلال الوقف على المدارس والمكتبات في مختلف البلدان الإسلاميّة.
- 3- زيادة الوعي لدى المسلمين بأهمية الأوقاف، من خلال المنابر الإعلاميّة والدعويّة؛ لاسترجاع منزلة الوقف، واسترداد دوره الحضاريّ.
- 4- العناية بالتراث الوقفي، كالمخطوطات، والعمل على تحقيقها ضمن رسائل جامعيّة، أو أبحاث أكاديميّة.

ملحق بحضر المنشآت الخيرية التي أقامها التجار في مكة المكرمة

المنشآت	أسماء العلماء	تاريخ الإنشاء	الجهود المبذولة
وقف مسجد	بدر الدين بن الحسين الكيلاني، ت: 889هـ / 1484م	882هـ / 1477م	عمر وجدد بئر غرس
تجديد الحرم المكي	علي بن عبد العزيز الخروبي، ت: 802هـ / 1400م	-	كانت صدقات وأعمال بر على الفقراء والمساكين
تجديد مسجد	مصطفى الرومي الذبيح، ت: 875هـ / 1471م	-	أوصى بثلاث ماله للفقراء
تجديد الحرم المكي	أحمد بن علي الكواز، ت: 883هـ / 1479م	846هـ / 1442م	أجرى عين بازان
وقف رباط	أبو بكر بن أحمد العاقل، ت: 726هـ / 1326م	-	وقف عليه الأوقاف
وقف رباط	علي بن عمران العطار، ت: 801هـ / 1398م	-	وقف على الفقراء والمحتاجين
وقف رباط	بدر الدين حسن الطاهر، ت: 871هـ / 1467م	843هـ / 1439م	وقفه على الفقراء والمساكين
وقف رباط	محمد بن عمر بن الزمن، ت: 887هـ / 1483م	-	عمر رباطاً بالمدينة، ومدرسة بيت المقدس، وجامعاً بيولاقي
تجديد رباط	عطية بن خليفة المطيب، ت: 827هـ / 1424م	-	وقف على رباطي الموفق وراط النساء بسوق الليل
تجديد رباط	علي الهوى، ت: 875هـ / 1470م	-	أوصى بثلاث ماله لعمارة عدة أربطة بمكة المكرمة
بناء سبيل	عبد الله بن إبراهيم الشقيف، ت: 807هـ / 1404م	807هـ / 1404م	أوصى بثلاث ماله للفقراء والمساكين
بناء سبيل	عطية بن خليفة المطيب، ت: 827هـ / 1424م	-	-
بناء سبيل	بركوت بن عبد الله اليمني، ت: 830هـ / 1427م	808هـ / 1406م	أنشأ صهاريج، ورتب أباريق ماء للحجاج، وحوضاً للبهائم

بناء سبيل	محمد بن نعيم الجوجري، ت: 840هـ/ 1436م	840هـ/ 1436م	كانت صدقات وأعمال بر
بناء سبيل	عبد العزيز السلطاني، ت: 844هـ/ 1440م	-	وقَّف عليه بعض العقارات
بناء سبيل	أحمد بن سنان العمري، ت: 846هـ/ 1442م	-	وقَّف عليه دورًا
بناء سبيل	حسن بن قاسم الطاهر، ت: 871هـ/ 1467م	850هـ/ 1446م	كان يصل أهل الحرمين بالصدقات والإحسان وعمر عين حنين
بناء سبيل	عبد الغني القليوبي، ت: 869هـ/ 1464م	847هـ/ 1443م	-
بناء سبيل	عبد الكريم بن محمد الجددي، ت: 858هـ/ 1454م	847هـ/ 1443م	-
بناء سبيل	فرج بن عبد الله الشرايبي، ت: 853هـ/ 1449م	847هـ/ 1443م	-
بناء سبيل	أحمد بن علي العاقل، ت: 864هـ/ 1460م	849هـ/ 1445م	سبَّل فيه الماء في أيام الشريق
بناء سبيل	أبو بكر الشحري، ت: 870هـ/ 1466م	850هـ/ 1446م	-
تجديد سبيل	عبد الله الجوهري، ت: 800هـ/ 1498م	800هـ/ 1498م	تعمير وإصلاح عين بازان
تجديد سبيل	حسين بن أحمد السراوي، ت: 811هـ/ 1408م	-	عمارة عين مكة والميضأة الصرغتمشية
تجديد سبيل	عمر بن محمد المزلق، ت: 841هـ/ 1437م	843هـ/ 1439م	عمارة عين بازان
تجديد سبيل	عبد الكريم الزبيري، ت: 855هـ/ 1451م	846هـ/ 1442م	عمارة عين حنين
تجديد سبيل	موسى الزمزمي، ت: 876هـ/ 1472م	847هـ/ 1443م	تجديد سبيل الوتش
تجديد سبيل	مصطفى الذبيح، ت: 875هـ/ 1471م	-	تجديد عين عرفة والبرك الموجودة بها
تجديد سبيل	أحمد بن علي البصري، ت: 883هـ/ 1479م	-	تجديد عين حنين
تجديد سبيل	حسن بن إبراهيم بن عليَّة، ت: 889هـ/ 1484م	886هـ/ 1481م	تجديد بئر السقيا

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: المصادر:

- 1- رحلة ابن بطوطة (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، ابن بطوطة (محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي، ت: 779هـ / 1378م)، ب. ط، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، المغرب، 1417هـ / 1997م.
- 2- سنن الترمذي، (محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك الترمذي، ت: 279هـ / 892م)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1419هـ / 1998م.
- 3- المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، ابن تغري بردي (جمال الدين يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، ت: 874هـ / 1470م)، تحقيق: محمد أمين، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ب. ت.
- 4- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ب. ط، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، ب. ت.
- 5- رحلة ابن جبیر، ابن جبیر (أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبیر الكناني الأندلسي، ت: 614هـ / 1217م)، ب. ط، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ب. ت.
- 6- إنباء الغمر بأبناء العمر، ابن حجر (أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، ت: 852هـ / 1448م)، تحقيق: حسن حبشي، ط1، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، 1389هـ / 1969م.
- 7- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، ط2، مجلس دائرة المعارف العثمانية، صيدر آباد، الهند، 1392هـ / 1972م.
- 8- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، الحنبلي (أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، ت: 1089هـ / 1678م)، تحقيق: محمود الأرناؤوط، ط1، دار ابن كثير، دمشق، 1406هـ / 1986م.
- 9- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ابن خلدون (ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون الحضرمي الإشبيلي، ت: 808هـ / 1405م)، تحقيق: خليل شحادة، ط2، دار الفكر، بيروت، 1408هـ / 1988م.
- 10- التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، السخاوي (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن أبي بكر السخاوي، ت: 902هـ / 1497م)، ط1، الكتب العلمية، بيروت،

- لبنان، 1414هـ/ 1993م.
- 11- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ب. ط، دار ومكتبة الحياة، بيروت، ب. ت.
- 12- رسائل في الوقف، السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت: 911هـ/ 1506م)، دراسة وتحقيق: تركي محمد حامد، ط1، الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت، 1443هـ/ 2022م.
- 13- نيل الأمل في ذيل الدول، ابن شاهين (زين الدين عبد الباسط بن خليل بن شاهين الظاهريّ الملطّي، ت: 920هـ/ 1514م)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط1، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ب. ت.
- 14- الكسب، الشيباني (محمد بن أبي بكر الشيباني، ت: 189هـ/ 805م)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط1، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1417هـ/ 1997م.
- 15- تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف، ابن الضياء (أبو البقاء محمد بن أحمد بن محمد ابن الضياء المكي الحنفي، ت: 854هـ/ 1450م)، تحقيق: علاء إبراهيم، أيمن نصر، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ/ 2004م.
- 16- شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، الفاسي (تقي الدين أبو الطيب محمد بن أحمد بن علي المكي الحسني الفاسي، ت: 832هـ/ 1429م)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/ 2000م.
- 17- العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/ 1998م.
- 18- إتحاف الوري بأخبار أم القرى، ابن فهد (عمر بن فهد الهاشمي المكي، ت: 885هـ/ 1481م)، تحقيق: عبد الكريم علي باز، فهم محمد شلتوت، ط1، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة، السعودية، 1408هـ/ 1988م.
- 19- الدر الكمين بذيل العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، ط1، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1421هـ/ 2000م.
- 20- المغني، ابن قدامة (موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، ت: 620هـ/ 1228م)، ب. ط، مكتبة القاهرة، 1388هـ/ 1968م.
- 21- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، الفلقشندي (أحمد بن علي بن أحمد الفزاري الفلقشندي القاهري، ت: 821هـ/ 1415م)، ب. ط، دار الكتب العلمية، بيروت، ب. ت.

- 22- السلوك لمعرفة دول الملوك، المقرئزي (تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر الحسيني المقرئزي، ت: 845هـ / 1441م)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، 1418هـ / 1997م.
- 23- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقرئزية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ / 1998م.
- 24- لسان العرب، ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري، ت: 711هـ / 1313م)، ط3، دار صادر، بيروت، 1414 هـ / 1993م.
- 25- معجم البلدان، ياقوت الحموي (شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ت: 626هـ / 1224م)، ط2، دار صادر، بيروت، 1415هـ / 1995م.

ثالثاً: المراجع:

- 1- روائع الأوقاف في الحضارة الإسلامية، راغب السرجاني، ط1، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1431هـ / 2010م.
- 2- تكملة المعاجم العربية، رينهارت بتر آن دوزي، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد سليم النعيمي، جمال الخياط، ط1، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، 1421هـ / 2000م.
- 3- العصر المماليكي في مصر والشام، سعيد عاشور، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، 1396هـ / 1976م.
- 4- مصر والشام في عصري الأيوبيين والمماليك، دار النهضة العربية، القاهرة، 1417هـ / 1996م.
- 5- الأوقاف الإسلامية ودورها الحضاري بين الماضي والحاضر والمستقبل، عبد الرحمن بن إبراهيم الضحيان، ط1، دار المآثر، المدينة المنورة، 1421هـ / 2001م.
- 6- المسجد ونشاطه الاجتماعي، عبد الله قاسم، ط1، مؤسسة الكتب، بيروت، 1410هـ / 1990م.
- 7- النشاط التجاري في شبه الجزيرة العربية أواخر العصور الوسطى، علي السليمان، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1400هـ / 1980م.
- 8- الأوقاف في بغداد في العصر العباسي الثاني، محمد أبو النصر، ط2، عين للدراسات الاجتماعية والإنسانية، القاهرة، 1423هـ / 2002م.
- 9- الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر عصر سلاطين المماليك «دراسة تاريخية وثائقية»، محمد أمين، ط1، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، القاهرة،

1435هـ / 2014م.

- 10- التجارة وطرقها في الجزيرة العربية بعد الإسلام حتى القرن الرابع الهجري، محمد حسن عبد الكريم العمادي، ط1، مؤسسة إربد، الأردن، 1418هـ / 1997م.
- 11- الجيزا والمعابد اليهودية في مصر، محمد خليفة حسن، النبوي جبر سراج، ط1، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، 1420هـ / 1999م.
- 12- موسوعة عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي، محمود رزق سليم، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، 1385هـ / 1965م.
- 13- أحكام الأوقاف، مصطفى أحمد الزرقا، ط1، دار عمار، الأردن، 1418هـ / 1997م.
- 14- موسوعة التاريخ الإسلامي (العصر المملوكي)، مفيد الزبيدي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، 1430هـ / 2009م.

رابعاً: الرسائل العلمية:

- 1- دور الوقف الإسلامي في التنمية العمرانية، ياسين هشام ياسين، رسالة (ماجستير)، كلية الهندسة، جامعة القاهرة، 1435هـ / 2014م.

خامساً: الدوريات:

- 1- أثر الأوقاف على الحياة الدينية والاجتماعية في مكة والمدينة في العهد المملوكي، أحمد هاشم بدرشيني، مجلة بحوث المدينة المنورة ودراساتها، عدد 13، 1426هـ / 2005م.
- 2- أثر حركة التجارة في دعم العلاقات الثقافية بين بغداد وبلاد المشرق الإسلامي في العصر العباسي، إسماعيل أحمد الدردير عبد اللاه، المجلة العلمية لكلية الآداب، جامعة أسيوط، مصر، عدد 34، 1431هـ / 2010م.
- 3- سياسة التجوير المملوكية وأثرها في ازدهار التجارة في الحجاز في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، إسلام إسماعيل عبد الفتاح، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية المصرية، عدد 11، 1443هـ / 2021م.
- 4- الأعمال الخيرية لسلاطين المماليك في مكة والمدينة، سارة بنت عبد الله العتيبي، مجلة الجمعية التاريخية السعودية، عدد 29، 1435هـ / 2014م.
- 5- أثر الوقف الإسلامي في الحياة العلمية بالمدينة المنورة، سحر بنت عبد الرحمن الصديقي، ط1، مركز بحوث المدينة المنورة، السعودية، 1424هـ / 2003م.
- 6- أثر الوقف في إنجاز التنمية الشاملة، شوقي أحمد دنيا، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، الرياض، عدد 24، 1415هـ / 1994م.

- 7- المدارس الوقفية في المدينة المنورة «دراسة تاريخية ووقفية»، طارق بن عبد الله حجار، بحث مقدم لمؤتمر الأوقاف الأول في السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1422هـ / 2001م.
- 8- جدة إحدى مراكز التجارة، علي السيد محمود، مجلة الدارة، السعودية، عدد 2، 1424هـ / 2003م.
- 9- الحركة التجارية في مكة خلال القرنين 5، 6 هـ / 11، 12 م، فهد بن عبد الله الجدعي، مجلة الدرعية، السعودية، عدد 43، 1429هـ / 2008م.
- 10- الأسبلة والمظاهر في مكة في العصر المملوكي، ليلى عبد المجيد أمين، بحث بمجلة الدرعية، السعودية، عدد 35، 1427هـ / 2006م.
- 11- ازدهار الأوقاف في عصر سلاطين المماليك، محمد أمين، بحث مُقدم لمؤتمر الأوقاف الأول في المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1422هـ / 2001م.
- 12- دور الوقف في تحقيق التكافل الاجتماعي في البيئة الإسلامية، المرسي السيد حجازي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، عدد 2، 1427هـ / 2006م.

Sources and References

First: Al-Qr'ān Al-Krīm.

Second: References:

- 1- Rhlī Abn Btūfī (Thff Al-Nzār Fī Ġrā'ib Al-'amsār Ū'gā'ib Al-'asfār), Abn Btūfī (Mḥmd Bn 'bd Al-Lh Bn Mḥmd Bn Ibrāhīm Al-Lwātī Al-Ṭngī, T: 779h./1378m), B. T, Akādīmī Al-Mmlkī Al-Mğrbī, Al-Rbāt, Al-Mğrb, 1417h./1997m.
- 2- Snn Al-Trmdī, (Mḥmd Bn 'īsi Bn Saūrī Bn Mūsi Bn Al-Ḍḥāk Al-Trmdī, T: 279h./892m), Thqīq: Bšār 'wād M'rūf, Dār Al-Ġrb Al-Islāmī, Bīrūt, 1419h./1998m.
- 3- Al-Mnhl Al-Šāfī Wālmstūfī B'd Al-Wāfī, Abn Tğrī Brdī (Ġmāl Al-Dīn Īūsuf Bn Tğrī Brdī Bn 'bd Al-Lh Al-Zāhrī Al-Ḥnfī, T: 874h./1470m), Thqīq: Mḥmd Amīn, Ṭ1, Al-Ḥī'ī Al-Mšrī Al-'āmī Llkāb, Al-Qāhrī, B. T.
- 4- Al-Nğūm Al-Zāhrī Fī Mlūk Mšr Wāḷqāhrī, B. T, Ūzārī Al-Ṭqāfī Wāḷiršād Al-Qūmī, Dār Al-Ktb, Mšr, B. T.
- 5- Rhlī Abn Ġbīr, Abn Ġbīr ('abū Al-Ḥsīn Mḥmd Bn Aḥmd Bn Ġbīr Al-Knānī Al-'andsī, T: 614h./1217m), B. T, Dār Ūmktbī Al-Hlāl, Bīrūt, B. T.
- 6- Inbā' Al-Ġmr B'abnā' Al-'mr, Abn Ḥğr ('abū Al-Fdl Aḥmd Bn 'lī Bn Mḥmd Bn Aḥmd Bn Ḥğr Al-'sqḷānī, T: 852h./1448m), Thqīq: Ḥsn Ḥbšī, Ṭ1, Al-Mğls Al-'a'li Līš' iūn Al-Islāmī, Lğnī Ḥḥā' Al-Trāt Al-Islāmī, Mšr, 1389h./1969m.
- 7- Al-Drr Al-Kāmnī Fī A'tān Al-Mā'ī Al-Ṭāmnī, Thqīq: Mḥmd 'bd Al-M'īd Ḍān, Ṭ2, Mğls Dā'irī Al-M'ārf Al-'tmānī, Šīdr Abād, Al-Hnd, 1392h./1972m.
- 8- Šḍrāt Al-Ḍḥb Fī Aḥbār Mn Ḍḥb, Al-Ḥnblī ('abū Al-Flāḥ 'bd Al-Ḥī Bn Aḥmd Bn Mḥmd Abn Al-'mād Al-'akrī Al-Ḥnblī, T: 1089h./1678m), Thqīq: Mḥmūd Al-'arnāu'ūt, Ṭ1, Dār Abn Kṭīr, Dmšq, 1406h./1986m.
- 9- Dīwān Al-Mbtd'a Wāḷḥbr Fī Tārīḥ Al-'rb Wāḷbrbr Ūmn 'āšrhmn Mn Ḍwy Al-Š'an Al-'akbr, Abn ḥldūn (Ūlī Al-Dīn 'bd Al-Rḥmn Bn Mḥmd Abn ḥldūn Al-Ḥḍrmī Al-īšbīlī, T: 808h./1405m), Thqīq: ḥlīl Šḥādī, Ṭ2, Dār Al-Fkr, Bīrūt, 1408h./1988m.
- 10- Al-Thff Al-Ṭffī Fī Tārīḥ Al-Mdīnī Al-Šrīfī, Al-Shāwy (Šms Al-Dīn Mḥmd Bn 'bd Al-Rḥmn Bn Abī Bkr Al-Shāwy, T: 902h./1497m), Ṭ1, Al-Ktb Al-'lmī, Bīrūt, Lb-nān, 1414h./1993m.
- 11- Al-Ḍu' Al-Lām' L'ahl Al-Qrn Al-Tās', B. T, Dār Ūmktbī Al-Ḥīāt, Bīrūt, B. T.
- 12- Rsā'il Fī Al-Ūqf, Al-Sīūtī (Ġlāl Al-Dīn 'bd Al-Rḥmn Bn Abī Bkr Al-Sīūtī, T: 911h./1506m), Drāsī Ūthqīq: Trkī Mḥmd Ḥāmd, Ṭ1, Al-'amānī Al-'āmī Lī'aūqāf Bdūfī Al-Kwyt, 1443h. /2022m.

- 13- Nīl Al-'aml Fī Dīl Al-Dūl, Abn Šāhīn (Zīn Al-Dīn 'bd Al-Bāṣṭ Bn ḥlīl Bn Šāhīn Al-Zāhrīw Al-Mlīṭw, T: 920h./1514m), Ṭḥqīq: 'mr 'bd Al-Slām Tdmrī, Ṭ1, Al-Mktbī Al-'ṣrīf Lltbā'ī Wālnšr, Bīrūt, Lbnān, B. T.
- 14- Al-Ksb, Al-Šībānī (Mḥmd Bn Abī Bkr Al-Šībānī, T: 189h./805m), Ṭḥqīq: 'bd Al-Ftāḥ Abū Gdī, Ṭ1, Mktb Al-Mṭbū'āt Al-Islāmī, Ḥlīb, 1417h./1997m.
- 15- Tārīḥ Mktī Al-Mšrfī Wālmšgd Al-Ḥrām Wālmndīnī Al-Šrīfī Wālqbr Al-Šrīf, Abn Al-Dīā' ('abū Al-Bqā' Mḥmd Bn Aḥmd Bn Mḥmd Abn Al-Dīā' Al-Mkī Al-Ḥnfī, T: 854h./1450m), Ṭḥqīq: 'lā' Ibrāhīm, Aīmn Nšr, Ṭ2, Dār Al-Ktb Al-'lmī, Bīrūt, Lbnān, 1424h. /2004m.
- 16- Šfā' Al-Ġrām B' aḥbār Al-Bld Al-Ḥrām, Al-Fāsī (Tqī Al-Dīn Abū Al-Ṭīb Mḥmd Bn Aḥmd Bn 'lī Al-Mkī Al-Ḥsnī Al-Fāsī, T: 832h./1429m), Ṭ1, Dār Al-Ktb Al-'lmī, Bīrūt, 1421h./2000m.
- 17- Al-'qd Al-Ṭmīn Fī Tārīḥ Al-Bld Al-'amīn, Ṭḥqīq: Mḥmd 'bd Al-Qādr 'tā, Ṭ1, Dār Al-Ktb Al-'lmī, Bīrūt, 1419h./1998m.
- 18- Ithāf Al-Ūrī B' aḥbār Am Al-Qrī, Abn Fhd ('mr Bn Fhd Al-Hāšmī Al-Mkī, T: 885h./1481m), Ṭḥqīq: 'bd Al-Krīm 'lī Bāz, Fhīm Mḥmd Šltūt, Ṭ1, M'hd Al-Bḥūt Al-'lmī Wihīā' Al-Trāt Al-Islāmī, Ġām'ī Am Al-Qrī, Mkī, Al-S'ūdī, 1408h./1988m.
- 19- Al-Dr Al-Kmīn Bḡlī Al-'qd Al-Ṭmīn Fī Tārīḥ Al-Bld Al-'amīn, Ṭḥqīq: 'bd Al-Mlk Bn 'bd Al-Lh Bn Dhīš, Ṭ1, Dār ḥdr Lltbā'ī Wālnšr Wāltūzī', Bīrūt, 1421h./2000m.
- 20- Al-Mgnī, Abn Qdāmī (Mūfq Al-Dīn 'bd Al-Lh Bn Aḥmd Bn Qdāmī Al-Mqdsī Al-Ḥnblī, T: 620h./1228m), B. Ṭ, Mktbī Al-Qāhrī, 1388h./1968m.
- 21- Šbh Al-'a'šī Fī Šnā'ī Al-Inšā', Al-Qlqšndī ('aḥmd Bn 'lī Bn Aḥmd Al-Fzārī Al-Qlqšndī Al-Qāhrī, T: 821h./1415m), B. Ṭ, Dār Al-Ktb Al-'lmī, Bīrūt, B. T.
- 22- Al-Slūk Lm'rīfī Dūl Al-Mlūk, Al-Mqrīzī (Tqī Al-Dīn Aḥmd Bn 'lī Bn 'bd Al-Qādr Al-Ḥsnī Al-Mqrīzī, T: 845h./1441m), Ṭḥqīq: Mḥmd 'bd Al-Qādr 'tā, Ṭ1, Dār Al-Ktb Al-'lmī, Lbnān, Bīrūt, 1418h./1997m.
- 23- Al-Mwā'z Wālā'tbār Bḡkr Al-ḥṭṭ Wāl'ātār, Al-M'rūf Bālḥṭṭ Al-Mqrīzī, Ṭ1, Dār Al-Ktb Al-'lmī, Bīrūt, 1418h./1998m.
- 24- Lsān Al-'rb, Abn Mnzūr (Ġmāl Al-Dīn Mḥmd Bn Mkrm Bn 'lī Abn Mnzūr Al-'anšārī, T: 711h./1313m), Ṭ3, Dār Šādr, Bīrūt, 1414 H./1993m.
- 25- M'ġm Al-Bldān, Īāqūt Al-Ḥmwy (Šhāb Al-Dīn Īāqūt Bn 'bd Al-Lh Al-Rūmī Al-Ḥmwy, T: 626h./1224m), Ṭ2, Dār Šādr, Bīrūt, 1415h./1995m.

Third: References:

- 1- Rwā'ī Al-'aūqāf Fī Al-Ḥdārī Al-Islāmī, Rāgb Al-Srgānī, Ṭ1, Dār Nhđī Mşr Lltbā'ī Wālnşr, Al-Qāhrī, 1431h. /2010m.
- 2- Tkmlī Al-M'āgm Al-'rbī, Rīnhārt Bītr An Dūzī, Nqlh Ili Al-'rbī Ū'iq 'līh: Mḥm-wad Salīm Al-N'aīmī, Ġmāl Al-ḥiāt, Ṭ1, Ūzārī Al-Ṭqāfī Wālī 'lām, Al-Ġmhūrī Al-'rāqī, 1421h./2000m.
- 3- Al-'şr Al-Mmālīkī Fī Mşr Wālsām, S'īd 'āşūr, Ṭ1, Dār Al-Nhđī Al-'rbī, Al-Qāhrī, 1396h./1976m.
- 4- Mşr Wālsām Fī 'şrī Al-'aūbyin Wālmmlīk, Dār Al-Nhđī Al-'rbī, Al-Qāhrī, 1417h./1996m.
- 5- Al-'aūqāf Al-Islāmī Ūdūrhā Al-Ḥdārī Bīn Al-Mādī Wālhāḍr Wālmstqbl, 'bd Al-Rḥm Bn Ibrāhīm Al-Ḍhīān, Ṭ1, Dār Al-M'ātr, Al-Mdīnī Al-Mnūrī, 1421h. /2001m.
- 6- Al-Mşgd Ūnşāth Al-Ġtmā'īw, 'bd Al-Lh Qāsm, Ṭ1, Mu'ssī Al-Ktb, Bīrūt, 1410h./1990m.
- 7- Al-Nşāt Al-Ṭġārī Fī Şbh Al-Ġzīrī Al-'rbī Awāhr Al-'şūr Al-Ūstī, 'lī Al-Slīmān, Ṭ1, Mktbī Al-'anġlū Al-Mşrī, Al-Qāhrī, 1400h.. /1980m.
- 8- Al-'aūqāf Fī Bġdād Fī Al-'şr Al-'bāsī Al-Ṭānī, Mḥmd Abū Al-Nşr, Ṭ2, 'īn Lldrāsāt Al-Ġtmā'ī Wālnsānī, Al-Qāhrī, 1423h./2002m.
- 9- Al-'aūqāf Wālhīāt Al-Ġtmā'ī Fī Mşr 'şr Slātīn Al-Mmālīk "Drāsī Tārīḥī Ūtā'īqī", Mḥmd Amīn, Ṭ1, Al-Hī'ī Al-'āmī Ldār Al-Ktb Wāluṭā'īq Al-Qūmī, Al-Qāhrī, 1435h./2014m.
- 10- Al-Ṭġārī Ūtrqhā Fī Al-Ġzīrī Al-'rbī B'd Al-Islām Ḥti Al-Qrn Al-Rāb' Al-Hġrī, Mḥmd Ḥsn 'bd Al-Krīm Al-'mādī, Ṭ1, Mu'ssī Irbd, Al-'ardn, 1418h. /1997m.
- 11- Al-Ġnīzā Wālm'ābd Al-Īhūdī Fī Mşr, Mḥmd ḥlīf Ḥsn, Al-Nbwy Ġbr Srāġ, Ṭ1, Mrkz Al-Drāsāt Al-Şrqī, Ġām'ī Al-Qāhrī, 1420h./1999m.
- 12- Mūsū'ī 'şr Slātīn Al-Mmālīk Ūntāġh Al-'lmī Wāl'adbī, Mḥmūd Rżq Slīm, Ṭ1, Mktbī Al-'ādāb, Al-Qāhrī, 1385h./1965m.
- 13- Aḥkām Al-'aūqāf, Mşṭfī Aḥmd Al-Zrqā, Ṭ1, Dār 'mār, Al-'ardn, 1418h./1997m.
- 14- Mūsū'ī Al-Tārīḥ Al-Islāmī (Āl'ş..R Al-Mmlūkī), Mfīd Al-Zīdī, Dār Asāmī Llnş.R Wāltūzī, Al-'ardn, 1430h./2009m.

Fourth: Academic Thesis:

- 1- Dūr Al-Ūqf Al-Islāmī Fī Al-Tnmīʿ Al-ʿmrānī, Īsān Hšām Īsān, Rsālī (Māḡstīr), Klīʿ Al-Hndsī, Ġāmʿī Al-Qāhrī, 1435h./2014m.

Fifth: Conferences:

- 1- ʿatr Al-ʾaūqāf ʿlī Al-Ḥīāʿ Al-Dīnī Wālāḡtmāʿī Fī Mkī Wālmḡdīnī Fī Al-ʾhd Al-Mmlūkī, Aḡmd Hāšm Bdršmī, Mḡlī Bḡūt Al-Mḡnī Al-Mnūrī Ūdrāsāthā, ʿdd 13, 1426h./2005m.
- 2- ʿatr Hrkī Al-Tḡārī Fī Dʿm Al-ʾlāqāt Al-Tqāfī Bīn Bḡdād Ūblād Al-Mšrq Al-Islāmī Fī Al-ʾšr Al-ʾbāsī, Ismāʿīl Aḡmd Al-Drdīr ʾbd Al-Lāh, Al-Mḡlī Al-ʾlmī Lklīʿ Al-ʾādāb, Ġāmʿī Asūt, Mšr, ʿdd 34, 1431h./2010m.
- 3- Sīāsī Al-Tḡwyr Al-Mmlūkī Ūʾaṛhā Fī Azdhār Al-Tḡārī Fī Al-Ḥḡāz Fī Al-Qrn Al-Tāsʿ Al-Ḥḡrī/Al-ḡams ʾšr Al-Mīlādī, Islām Ismāʿīl ʾbd Al-Ftāḡ, Mḡlī Al-Dārsāt Al-Tārīḡī Wālḡdārī Al-Mšrī, ʿdd 11, 1443h./2021m.
- 4- Ālʾaʾmāl Al-ḡīrī Lslāṭīn Al-Mmālīk Fī Mkī Wālmḡdīnī, Sārī Bnt ʾbd Al-Lh Al-ʾtībī, Mḡlī Al-ḡmʿī Al-Tārīḡī Al-Sʾūdī, ʿdd 29, 1435h./2014m.
- 5- ʿatr Al-Ūqf Al-Islāmī Fī Al-Ḥīāʿ Al-ʾlmī Bālmḡdīnī Al-Mnūrī, Šhr Bnt ʾbd Al-Rḡmn Al-Šdīqī, T1, Mrkz Bḡūt Al-Mḡnī Al-Mnūrī, Al-Sʾūdī, 1424h./2003m.
- 6- ʿatr Al-Ūqf Fī Inḡāz Al-Tnmīʿ Al-Šāmlī, Šūqī Aḡmd Dnīā, Mḡlī Al-Bḡūt Al-Fḡḡī Al-Mʾāšrī, Al-Rīād, ʿdd 24, 1415h. /1994m.
- 7- Ālmḡdārs Al-Ūqfī Fī Al-Mḡnī Al-Mnūrī “Drāsī Tārīḡī Ūqfī”, Tārq Bn ʾbd Al-Lh Ḥḡār, Bḡt Mqdm Lmuʾtmr Al-ʾaūqāf Al-ʾaūl Fī Al-Sʾūdī, Ġāmʿī Am Al-Qrī, Mkī Al-Mkrmī, 1422h./2001m.
- 8- ḡdī Ḥḡdī Mrākz Al-Tḡārī, ʾlī Al-Sīd Mḡmūd, Mḡlī Al-Dārī, Al-Sʾūdī, ʿdd 2, 1424h./2003m.
- 9- Ālḡrkī Al-Tḡārī Fī Mkī ḡlāl Al-Qrnīn 5, 6 H./11, 12m, Fhd Bn ʾbd Al-Lh Al-ḡdʾī, Mḡlī Al-Drʾī, Al-Sʾūdī, ʿdd 43, 1429h./2008m.
- 10- Ālʾasblī Wālmḡāḡr Fī Mkī Fī Al-ʾšr Al-Mmlūkī, Līlī ʾbd Al-Mḡīd Amīn, Bḡt Bmḡlī Al-Drʾī, Al-Sʾūdī, ʿdd 35, 1427h./2006m.
- 11- Āzdhār Al-ʾaūqāf Fī ʾšr Slāṭīn Al-Mmālīk, Mḡmd Amīn, Bḡt Muqdm Lmuʾtmr Al-ʾaūqāf Al-ʾaūl Fī Al-Mmlkī Al-ʾrbī Al-Sʾūdī, Ġāmʿī Am Al-Qrī, Mkī Al-Mkrmī, 1422h./2001m.
- 12- Dūr Al-Ūqf Fī Ḥḡqīq Al-Tkāfl Al-Āḡtmāʿī Fī Al-Bīʾī Al-Islāmī, Al-Mrsī Al-Sīd Ḥḡāzī, Mḡlī Ġāmʿī Al-Mlk ʾbd Al-ʾzīz, Al-Āqtsād Al-Islāmī, ʿdd 2, 1427h./2006m.

الأبحاث



الصكوك الاستثمارية الوقفية نموذجًا للمبتكرات الإسلامية في التنمية

Waqf Investment Sukuk As A Model for Islamic Innovations in Development

إبراهيم عبد الله محمد الأزرق *

مستخلص:

هدفُ هذا البحث الاستفادة من الصكوك في الأوقاف بما يعود على الأمة بالنفع في دينها ودنياها، ويزيد من تنمية مجتمعاتها. وأهميته بادية فهو مطلب شريف، من الشريعة بمكان عالٍ، فهي إنما جاءت لتحصيل المصالح - دينية ودينية - وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها. ومشكلته: هل يمكن استعمال المبتكر المالي الإسلامي في خدمة تشريع الوقف الإسلامي بما يعود على الناس بالخير، وعلى المسلمين بمصالح تنموية؟ وقد سلك منهجًا وصفيًا تحليليًا في جواب ذلك، بين أن الصكوك من المبتكرات الإسلامية التنموية، كما أن أحكام الأوقاف من المبتكرات التشريعية الإسلامية، وهي متعلقة بما له مالية، وكيف يمكن أن تكون صلتها بالصكوك، ونماذج لذلك. وأهم نتائجه بيان إمكان عود الصكوك الوقفية على الأمم بمصالح تنموية، وذكر أهم المشكلات التي تعترض ذلك، واقتراح حلول لها، تساعد على الجمع بين المبتكرين بصورة شرعية لبعث ما ضعف من الأوقاف وإعادة لخدمة التنمية ومصالح الناس من جديد. ومن آثاره المرجوة تشجيع الاستثمار، وتكثير الأوقاف الجديدة، التي يمكن أن يستفاد منها في خدمة ضروريات الناس، ويرجى أن يكون له أثر آخر مقدر في إحياء الأوقاف، والحاجة إلى ذلك ماسة لما في واقع الأوقاف من خلل وتعطل، مع ما لها من أهمية في تاريخ المسلمين، وما يمكن أن تسده في حاضرهم. الكلمات مفتاحية: الصكوك، الأوقاف، الصكوك الوقفية، التنمية الاقتصادية، اقتصاد إسلامي.

Abstract:

The aim of this research is to explore the potential benefits of utilizing sukuk in a way that serves both the religious and worldly interests of the nation, and promotes the development of its societies. This is a significant topic, as it is a noble requirement in the Sharia to achieve both religious and worldly interests, and to prevent corruption. The main question addressed in this research is whether Islamic financial innovation can be used to support Islamic wakf legislation in a way that benefits both individuals and the development of Muslim communities. The author adopts a descriptive analytical approach to answer this question, highlighting the role of bonds as an Islamic financial innovation and their potential relationship to wakfs. The most important findings of this research include the possibility of using endowment bonds to support development interests, as well as identifying key obstacles and proposing solutions to overcome them. This has the potential to encourage investment and increase the establishment of new wakfs, which can be utilized to meet the needs of people. It is hoped that this research will also contribute to reviving the concept of wakfs, which has been neglected in the present day despite its historical significance in Muslim societies.

Keywords:

Sukuk, endowments (waqf), waqf sukuk, economic development, Islamic economy.

مقدمة:

تشهد المالية الإسلامية نموًا مطردًا حتى في أوقات الأزمات التي مرت بدول العالم، فقد كانت تقدر أصول التمويل الإسلامي في بدايات هذا القرن بـ (200) مليار دولار أمريكي، ثم قفزت لتتجاوز (3) ترليونات دولار اليوم، رغم اضطراب العالم بالهزات الاقتصادية⁽¹⁾!

والأوراق المالية ذات العائد الثابت -صكوكًا أو سندات- هي أداة الاستثمار الأعرق والأكبر في الأسواق المالية، فلا عجب أن تمثل الصكوك المحرك الرئيس للنمو في

(1) 21ST Islamic Financial Stability Forum, "The Islamic Financial Services Industry: Navigating Challenging Global Financial Conditions", IFSB, 2023, p.3. Retrieved 7-11-2024: <https://www.ifsb.org/wp-content/uploads/2024/03/21-IFS-Forum-Key-Takeaways.pdf>

الصناعة المالية الإسلامية، فتستحوذ على 24,43% من إجمالي قيمة صناعة المالية الإسلامية البالغة 3,25 ترليونات دولار أمريكي⁽¹⁾. وقد حققت الصكوك إثر الأزمة العالمية عام 2008م نمواً مذهلاً بلغ 41,4%⁽²⁾. وحسب وكالة فيتش فإنه في الربع الثاني من عام 2023م تجاوزت أحجام الصكوك القائمة 800 مليار دولار أمريكي⁽³⁾. وتعد كلٌّ من الأوقاف والصكوك مبتكرات إسلامية في التنمية الاقتصادية الاجتماعية. فالوقف اصطلاح إسلامي قديم، وقد كان الجاهليون يعرفون أشياء منه كالأمم من حولهم، وفي الغالب لا تعدو معرفتهم به دور العبادة وبيوت الأوثان، وشيئاً أشبه بالوصايا أو الصدقات أو الوكالات التي تشبه أحكام الوقف الإسلامي من جهات وتخالفها من أخرى، ولهذا قال بعض العلماء: كان أهل الجاهلية لا يعرفونه⁽⁴⁾، والمقصود لا يُعرف لنظامه مثل في الأمم غير الإسلامية حتى اليوم، وإن كان أصله قديماً في البشرية، فقد وُجدت أشياء تشبهه من جهات دون جهات⁽⁵⁾. والأوقاف في الإسلام من أعمال البر المندرجة في العبادات متعددة النفع كالصدقات، وفيها تحقيق للتكافل، والتنمية الاجتماعية لأقربين أو أبعدين، ويزيد أجرها بزيادة الحاجة إليها، وزيادة غنائها في الأمة، وأجرها يبقى لصاحبها إن أحسنت إدارتها مدداً طويلة⁽⁶⁾. وقد كانت عصب التنمية الاجتماعية؛ إذ تشير التقارير

(1) IIFM Sukuk Report, No. 12, IIFM (2023), p17.

Retrieved 7-11-2024: <https://www.iifm.net/frontend/general-documents/f0a12d4a6880f8e-3bc23a23a03baa8e61693983390.pdf>

(2) 21ST Islamic Financial Stability Forum, IFSB, (15 August 2023), p3.

(3) Outstanding Sukuk Break the USD800 billion Barrier; Slower 3Q23 Likely, Fitch Ratings. <https://www.fitchratings.com/research/non-bank-financial-institutions/outstanding-sukuk-break-usd800-billion-barrier-slower-3q23-likely-13-07-2023>, 2 September 2024, 10:22.

(4) ينظر: حجة الله البالغة، الشاه ولي الله أحمد الدهلوي، تحقيق: السيد سابق، دار الجيل، بيروت، 1426هـ/2005م، ج1، ص668. وأول من أثر عنه هذا القول الإمام محمد بن إدريس الشافعي، في الأم، دار الفكر، بيروت، ط2، 1303هـ/1983م، 4/54، وهو الأظهر عند تدبر ما يذكر عن الأمم ومقارنته بتفاصيل نظام الوقف الإسلامي.

(5) كانت هناك أشياء منه كدور العبادة، وهي أخص بالقرب، وأشياء أخرى أشبه بالوصاية على المال، أو بالوكالات، وأشياء أشبه بالصدقات العامة. ينظر: الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته، منذر قحف، دار الفكر، بيروت، والفكر المعاصر، دمشق، ط1، 2000م، ص9؛ وينظر كذلك:

Importance of the Trust", Austin Scott, Law Review, University of Colorado, Colorado, 1966-1967, 39. P. 177"

(6) من ذلك أن بئر رومة عمرها اليوم يتجاوز 1400 سنة، ولا يزال خيرها يتدفق على الناس. ينظر: وقف بئر عثمان رضي الله عنه، أوقاف، <https://www.awqaf.gov.sa/ar/endowment-example/endowment-Othman-well>، شوهد بتاريخ:

2 سبتمبر 2024م، الساعة: 10:27.

إلى أن أكثر من 60% من الخدمات العامة أثناء الخلافتين الأموية والعباسية كانت وقفية⁽¹⁾. وأما الصكوك (Sukuk) فمن جملة ما يندرج في أبواب المعاملات، فبناؤها على عقود معاملات تتعلق ببناء اقتصاد حقيقي تنموي مُنتج، وهي كذلك مُنتج إسلامي، وإن كانت المعرفة بأصل الصكوك - كأصل الأوقاف - في الأمم قديمًا إسلاميًا وغيرها، لكن إنَّما جاءت فكرة الاستعاضة بها عن السندات الربوية في المالية الإسلامية مبتكرةً بآخره، فغدا الصك أداة تمويل واستثمار وورقة مالية قابلة للتداول تقوم بوظيفة السند⁽²⁾، والسندات (Bonds) نفسها كانت معروفة عند الأمم (وثائق الديون)، وإنما جاء الاصطلاح ليحملها على معنى أخص كاصطلاح معاصر اشتهر في أوائل سبعينيات القرن الماضي أيضًا، في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1970م، عندما قامت الهيئة الوطنية الحكومية للرهن العقاري بإصدار صكوك تستند إلى القروض المضمونة بالرهن العقاري، فكان ذلك أول ظهوره قام على فكرة بيع القروض والديون وتداولها⁽³⁾.

والهدف من البحث: الدعوة إلى زيادة كفاءة الأوقاف بما ينسجم مع مقاصدها الشرعية، عن طريق واحد من أهم منتجات المالية الإسلامية وهو الصكوك الاستثمارية. وما يتبع ذلك من المساهمة في تحصيل بعض أهداف التنمية الاجتماعية، والتنبيه على إشكاليات تعترى ذلك، مع عرض نماذج رائدة.

وتظهر أهمية هذه الدراسة إذا علم أن واقع الأوقاف هو تعطل كثير منها، فقد تجاوزت نسبة المعطل منها في إحدى الدراسات 50%، وذلك في بلدان تعتني بالوقف رسميًا وشعبيًا من خلال مؤسسات عامة وخاصة ترفده⁽⁴⁾. إن الدراسة تبحث في زيادة رصيد الأوقاف وتعمير ما تعطل منها، عبر واحدة من أهم الأوراق المالية، وذلك أنها توظف (الصكوك) لخدمة الأوقاف الشرعية للإسهام في التنمية الاجتماعية، ومعلوم أن الصكوك

(1) ينظر: التقرير السنوي (2019م)، صندوق تثير ممتلكات الأوقاف، البنك الإسلامي للتنمية ISDB، جدة، 2019م، ص 17، 19، شُاهد بتاريخ: 7-11-2024م:

<https://www.isdb.org/apif/sites/apif/files/2021-06/APIF%20ANNUAL%20REPORT%202019%20%28ARABIC%29.pdf>

(2) يرجع مبدأ الفكرة بعض المختصين إلى د. سامي حسن حمود (رحمه الله)، في سبعينيات القرن الماضي. ينظر: صكوك التمويل الإسلامية، محمد بن علي القري، بنك الجزيرة ودار الميمان، الرياض، ط1، 1440هـ/ 2019م، ص 19. ويرجع بعضهم الفضل إلى عبد السلام العبادي كالزعتري الآتي.

(3) اشتهرت -على رأي بعض الباحثين- عام 1970م. ينظر: الصكوك: تعريفها، أنواعها، أهميتها، دورها في التنمية، حجم إصداراتها، وتحديات الإصدار، علاء الدين الزعتري، بحث مقدّم لورشة العمل التي أقامتها شركة BDO بعنوان: الصكوك الإسلامية؛ تحديات، تنمية، ممارسات دولية، عمان، 18-19/7/2010م، ص 11.

(4) بلغت نسبة الأراضي البيضاء وحدها 54% من مجمل الموقوف، غير الخرب والمتهدم. تنظر دراسة: الأوقاف المعطلة في المملكة العربية السعودية من وجهة نظر الخبراء، سلسلة استشراف مستقبل الأوقاف، السعودية، 1441هـ، ص 14.

بمفهومها المعاصر إنما ظهرت أول ما ظهرت لخدمة الأوقاف⁽¹⁾. ومشكلة البحث: هي أنَّ كثيرًا من الأوقاف معطل، فهل يمكن أن تعالج الصكوك -وكذلك التصكيك- بعض إشكالاتها وتوظف بحيث تعود على الناس بثمرتها وعلى المجتمع بتنمية حقيقية؟ ولمعرفة ذلك لا بد من تصوُّر الأوقاف وتصور الصكوك، ومعرفة أنواعها وعلاقتها بالتنمية، وما يلزم لإصدارها مما قد يعيق ذلك، مع إشارة إلى بعض الأحكام المتعلقة بها.

يضيف البحث إلى الساحة جهدًا من جهود الإرشاد والتوجيه إلى استثمار الصكوك في خدمة الأوقاف لتنمية المجتمعات، ويعرض نماذج تنبّه على أثر ذلك، مع بيان أهم ما يعوق الاستفادة من الصكوك في الأوقاف في الواقع العملي، ويقترح له العلاج الممكن. وقد سلك البحث المنهج الوصفي، التحليلي؛ لبيان طبيعة الصكوك والأوقاف، وما يمكن أن يكون مساعدًا على خدمة الصكوك الاستثمارية للأوقاف في زيادة الأثر على التنمية.

وقد شمل هيكل البحث سبعة أقسام:

- 1- مقدمة.
- 2- تعريفات أساسية.
- 3- أنواع الصكوك الوقفية.
- 4- أطراف عملية إصدار الصكوك.
- 5- أهم إشكالات الصكوك الوقفية.
- 6- نماذج الابتكار المالي لتفعيل الأوقاف في التنمية عبر الصكوك.
- 7- خاتمة.

تعريفات أساسية

1 - الصك:

أ- لغة: في اللغة العربية: كِتَابٌ، وهو فارسيٌّ معرَّب، والجمع أَصْكٌ وصِكاكٌ

(1) وذلك في تجربة صكوك إعمار أوقاف الأردن، وسميت حينئذ: سندات المقارضة، وتأتي لاحقًا.

وَصُكُوكٌ⁽¹⁾. والمقصود كتاب مخصوص، وهو الذي يكتب في المعاملات والأقارير⁽²⁾ للعهد، وَكَانَتْ الْأَرْزَاقُ تُسَمَّى صِكَكًا لِأَنَّهَا كَانَتْ تُخْرَجُ مَكْتُوبَةً؛ وَمِنْهُ: حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ: قَالَ لِمَرْوَانَ أَحْلَلْتَ بَيْعَ الصِّكَاكَ⁽³⁾. أصله بالفارسية: چك⁽⁴⁾.

ويسمى الصك: ذِكْرُ الْحَقِّ، بِالْكَسْرِ، وَالْجَمْعُ ذُكُورُ حُقُوقٍ، وَقِيلَ: ذُكُورُ حَقٍّ⁽⁵⁾. وتقاربه في المعنى وثائق أخرى لها به شبه، منها: البراءات، والحظوظ، والجامكية، والسفتجة، والعهد⁽⁶⁾.

ب- اصطلاحًا: صكوك الاستثمار في الاصطلاح الذي اختارته هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية والإسلامية (أيو في) AAOIFI في المعايير الشرعية: وثائق متساوية القيمة، تمثل حصصًا شائعة في ملكية أعيان أو منافع أو خدمات أو في موجودات مشروع معين، أو نشاط استثماري خاص، وذلك بعد تحصيل قيمة الصكوك وقفل باب الاكتتاب، وبدء استخدامها فيما أُصدرت من أجله⁽⁷⁾.

(1) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987م، ج4، ص1596؛ وينظر أيضًا: المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1996م، ج4، ص8؛ وينظر كذلك: القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف العرفسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 2005م، ص946.

(2) ينظر: المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، طبعة المكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ج1، ص345. والمقصود بالأقارير جمع إقرار؛ أي: بالديون ونحوها.

(3) ينظر: لسان العرب، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، بحواشي اليازجي وآخرين، دار صادر، بيروت، ط2، 1993م، ج10، ص457؛ وحديث أبي هريرة رضي الله عنه في صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1955م، ج3، ص1162، برقم (1528).

(4) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مرجع سابق، 10/ 457؛ وقاموس الفارسية، فارسي عربي، عبد النعيم محمد حسنين، طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ص196؛ وينظر أصل كلامه في قاموس: لغت نامه دهخدا، علي أكبر دهخدا، تحرير: محمد معين، وجعفر شهیدی، طبعة جامعة طهران، إيران، 1998م، ص8203-8204، وأيضًا ص1499.

(5) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، أبو الفيض محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، تحقيق: جماعة من المختصين، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1965-2001م، ج11، ص379.

(6) ينظر: صكوك التمويل الإسلامي، القرني، مرجع سابق، ص14-17.

(7) ينظر: المعايير الشرعية (1-61)، النص الكامل للمعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية التي تم اعتمادها حتى جمادى الآخرة 1443هـ/يناير 2022م، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، طبعة دار الميمان، الرياض، برعاية بنك الجزيرة، 1437هـ، المعيار الشرعي رقم (17)، ص363.

وهذا تعريف رُوعي فيه النظر إلى أحكامها.

وعرفت صكوك التمويل الإسلامية بأنها: شهادات (أوراق مالية) قابلة للتداول، تمثل ملكية حاملها لحصة مشاعة في أصل حقيقي مدر للعائد، وتسم بانخفاض معدل المخاطر، واستقرار التوزيعات الدورية، واسترجاع القيمة الاسمية للصك في نهاية المدة⁽¹⁾.

وهذا تعريف نظر فيه إلى غرضها. ومن تعاريفها يظهر أثرها التنموي، فهي استثمارات تعود على الاقتصاد الفعلي بالتنمية، وعلى العاملين والمشاركين بالربح، ويظهر ذلك أكثر عند ذكر أنواعها.

2 - التصكيك:

التصكيك وسيلة تنتهي إلى إصدار صكوك لأصول كانت مملوكة للشركة ثم تُتداول في الأسواق. وهو يجعل المخاطر متعلقة بحملة الصكوك، فالشركة إذا حصلت من المستثمرين أموالاً لتمويل مشروع معين تعمل فيه بأصولها المملوكة لها، فالمخاطر هنا متعلقة بالشركة، وليس هذا تصكيكاً لأصولها، أما عندما تجمع الشركة بعض أصولها المملوكة لها كسياراتها، وأبنيتها، ومعداتنا، وديونها -وفق الضوابط الشرعية- ثم تصككها؛ أي: تصدر بذلك صكوكاً فإنها تخرج تلك الأصول من دفاتر الشركة عبر شرائها منها، ودفع حصيللة الصكوك ثمناً لها، ومن ثم يتحمل حامل الورقة مخاطر ذلك الوعاء. وهذا تحتاجه المؤسسات عند الرغبة في شراء أصول جديدة مختلفة أو غير مختلفة تعمل بها في مجال ما.

فحقيقة التصكيك هندسة مالية يحصل من خلالها سداد أصل قرض التمويل المأخوذ من حملة الصكوك من خلال توريق الأصول؛ وهو نقل مجموعة ملكية الأصول التي تشكل أساس إصدار الصكوك إلى المستثمرين من حملة الصكوك. فتصكيك الشركة لبناء كان مملوكاً لها يجعل حملة الصكوك ملائماً لذلك الأصل، وهذا على خلاف الأول مخاطره متعلقة بحملة الصكوك لا الشركة، فإذا أُجر بعد ذلك إجارة تمويلية ولو على الشركة نفسها تبقى تبعة الضمان على ملاك الصكوك، وتسمى هذه العملية بتصكيك الأصول (Securitization)، أو توريق الصكوك (Sukūk Securitization)، بخلاف ما لو أصدرت الشركة صكوك منفعة مشروع مستقل عنها ليخدم أصولها وأعمالها الأصلية، كإقامة مشروع على استئجار منافع أصولها، فهذا الذي يتولى ضمان الأصل ويتحمل مخاطره الشركة نفسها، وحملة الصكوك لهم المنفعة من استغلال تلك الأصول. وهذا

(1) ينظر: صكوك التمويل، القري، مرجع سابق، ص 24.

قد تحتاج إليه المؤسسات عند الرغبة في استثمار الأصول واستبقائها.
وقد استقر في لغة المعاملات أن يسمى هذا النوع: صكوكاً معتمدة على الأصول (Asset backed sukuk)، بينما يسمى النوع الأول: أصولاً مغطاة بالأصول (Asset backed sukuk)⁽¹⁾.

3 - الوقف:

أ- لغة: مصدر وَقَفَ؛ أي: حَبَسَ⁽²⁾، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَفُّهُمْ لَهُمْ مَسْئُولُونَ﴾⁽³⁾؛ قال ابن عباس رضي الله عنه: احبسوهم⁽⁴⁾.

ب- اصطلاحاً: حبس مالٍ والتبرع بمنفعته⁽⁵⁾.

وهذا هو القدر الذي تتفق عليه المذاهب، ثم بعضهم قد يُدخل في التعريف بعض الشروط المختصة بالمذهب فتباين لذلك التعريفات، وقد يعبرون عن الوقف بالحبس، أو التسبيل، والوقف هو التعبير الأشهر⁽⁶⁾. ولا تخفى علاقة التبرع بالمنفعة وتسبيلها بتنمية المجتمعات ومساعدة الفئات الهشة.

4 - الصكوك الوقفية:

عُرفت الصكوك الوقفية بأنها: عقود مدمجة بين عقود الصكوك الإسلامية وعقود الوقف⁽⁷⁾، ولهذا كان لابد من تصورٍ ما سبق من تعريف الصكوك وتعريف الوقف، فمن هاتين الحقيقتين تتركب حقيقة الصكوك الوقفية.

وعُرفت أيضاً بأنها: صكوك إسلامية تصدرها مؤسسة الوقف بطرحها للاكتتاب من

(1) ينظر: صكوك التمويل، القري، مرجع سابق، ص26؛ وينظر كذلك:

International Monetary Fund, European Central Bank & Bank of International Settlements: Handbook on Securities Statistics, International Monetary Fund, Publication Services, Washington D.C., U.S.A. 2015, p118-120. Retrieved 7-11-2024: <https://www.imf.org/-/media/Files/Data/Statistics/WGSD/hss.ashx>

(2) ينظر: جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987م، ج2، ص968؛ ودستور العلماء، عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمد نكري، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، ج3، ص317.

(3) سورة الصافات، الآية: 24.

(4) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ط3، 1419هـ، ج10، ص3208، رقم (18163).

(5) ينظر: المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، مرجع سابق، ص1115.

(6) ينظر: الصناديق الاستثمارية الوقفية: دراسة تأصيلية تطبيقية، محمد بن خالد الشوان، بنك الجزيرة ودار الميمان، الرياض، 2023، ص38.

(7) "Sukuk-Wakf: The Islamic Solution for Public Finance Deficits", Oubdi Lahsen, Raghibi Abdessamad, European Journal of Islamic Finance, No 9, 2019, Page 4.

قبل الواقفين، بحيث تقوم بالتمويل والاستثمار للمشاريع الوقفية التي تستوفي من خلالها المنافع والعوائد المحققة من أصل الوقف المستثمر وتوزيعها على الموقوف عليهم⁽¹⁾. وعُرفت أيضًا بأنها: وثائق قابلة للتداول متساوية القيمة النقدية، التي تمثل الأموال والأصول الموقوفة⁽²⁾.

وقد أجمل هذه التعاريف بعضُ الباحثين فعرّفها بأنها: وثائق متساوية القيمة تصدر لتمويل المشاريع أو الاستثمارات الوقفية؛ أي: إنها تمثل الأموال والأصول الموقوفة التي تم استثمارها بمشاريع منتجة، بحيث يتم صرف الإيرادات المحققة منها أو منافعها لمصلحة الموقوف عليهم⁽³⁾.

هذه التعاريف بعضها ذهب إلى المعنى الأعم كالأول، وبعضها نظر من زاوية الجهة الواقفة وغرضها كالثاني، وبعضها نظر إلى خصائصها كالثالث، وبعضها حاول أن يجمع ذلك كالرابع.

وبالجملة هي صكوك تدمج المفهومين المتقدمين لكلٍّ من الصكوك والأوقاف، في منتج يهدف إلى خدمة الوقف، إعمارًا أو إنشاءً أو استبدالاً، ويحكم تعريفها الدقيق وأحكامها في كل مجتمع كلٌّ من:

أ- الواقع القانوني والتنظيمي في ذلك المجتمع.

ب- العقود المبنية عليها، والهيكل الموضوعية لعملها.

وهذا مما ينبغي أن يلاحظه الباحث في واقع معين، أو القائمون على شأن متصل بالأوقاف أو الصكوك في واقع معين، حتى لا ينفصل التصور المستمد من التعريف عن الواقع، والتعريفات معظم غرضها ومقصودها هو التصور، ولا يكفي أن يكون معيارياً في ظل واقع لا ينطبق عليه.

(1) ينظر: الوقف النقدي وسبل استثماره الحديثة «الصكوك الوقفية أنموذجاً»، مريم عبايدية، ومحبي الدين بن عبد العزيز، مجلة الباحث في العلوم القانونية والسياسية، ع3، 2020م، ص122.

(2) "The Role of Wakf-sukuk in Addressing the Budget Deficits -the Indonesian Experience as a Model", Bouherb Hakim, Algerian Journal of Public Finance, Vol 11. No 1, 2021, Page 40

(3) ينظر: دور الصكوك الوقفية في تعزيز القطاع الوقفي: دراسة حالة السعودية- صندوق استثمار الممتلكات الوقفية أنموذجاً (2018-2022م)، بثينة بجاوي، وشعيب يونس، مجلة البشائر الاقتصادية، مجلد 10، ح1، يناير 2024م، ص102.

أنواع الصكوك الوقفية

حتى يكتمل تصوّر الصكوك الوقفية وتعرف الإشكالات التي تعترضها ويفهم أثرها على التنمية، لا بد من ذكر أنواع العقود التي تبنى عليها صكوك الاستثمار، وآلية إصدار الصكوك وما تتطلبه.

ولهذا كان من المهم ذكر أنواع الصكوك هنا، وتوجد تقسيمات شتى باعتبارات عديدة، كتقسيمها باعتبار الإرادة، أو باعتبار الموقوف عليهم، أو باعتبار جهة الإدارة، أو بحسب المضمون الاقتصادي، أو باعتبار الأراضي الموقوفة، لكن المهم هنا ذكر أنواعها وفق اعتبارين: صيغة العقود المبنية عليها، وتقسيمها وفق جهة إصدارها⁽¹⁾، فالأول متصل بالتنمية، والثاني متصل بالأوقاف.

1 - أنواع الصكوك الوقفية باعتبار صيغ العقود المبنية عليها:

أ- الصكوك المبنية على عقود مفردة:

وقد شمل معيار أيوفي أهم أنواع صكوك الاستثمار المبنية على عقود مفردة، والصكوك الاستثمارية الوقفية لا تخرج عنها، وهي:

صكوك ملكية الموجودات المؤجرة، صكوك ملكية المنافع، صكوك ملكية منافع الأعيان الموجودة، صكوك ملكية منافع الأعيان الموصوفة في الذمة، صكوك ملكية الخدمات من طرف معين، صكوك ملكية الخدمات من طرف موصوف في الذمة، صكوك السلم، صكوك الاستصناع، صكوك المرابحة، صكوك الشركة، صكوك المضاربة، صكوك الوكالة بالاستثمار، صكوك المزارعة، صكوك المساقاة، صكوك المغارسة⁽²⁾. وهذه عقود معاملاتثمر تنمية وتقوم باقتصاد حقيقي منتج؛ صناعي أو زراعي، أو تجاري، يزيد دخل المستثمرين، وفرص العمل أو التوظيف، والدولة من وراء ذلك، بخلاف السندات القائمة على قرض يعود بفائدة من دون عمل أو إضافة اقتصادية تفيد المجتمع أو الدولة، فالصكوك بما فيها الاستثمارية المحضة مبنية على عقود تسهم في التنمية إسهامًا ظاهرًا، فإذا كانت استثمارية وقفية معًا زاد أثرها؛ وذلك لأن ريعها سوف يعود بعد تنمية لفئات من المجتمع أضعف، ويساعد على تمكينهم من خلال الأوقاف المرصودة لهم.

ب- الصكوك المبنية على صيغ عقود مركبة:

وتركيبتها من بعض الصيغ المتقدمة، كالصكوك المركبة من عقد المضاربة وعقد

(1) ينظر: الدور التنموي للصكوك الوقفية، أسامة عبد المجيد العاني، مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، جامعة زيان عاشور بالجلفة، ع 9، ج 1، مارس 2018 م، ص 9-10.

(2) ينظر: المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، مرجع سابق، ص 363-366.

المرابحة، أو من عقد الوكالة بالاستثمار وعقد المrabحة، أو من عقد الإجارة وعقد المrabحة، أو من عقد الوكالة بالخدمات وعقد المrabحة، أو من عقد الإجارة وعقد الوكالة بالخدمات وعقد المrabحة، أو من عقد مضاربة وعقد وكالة خدمات، أو من عقد وكالة خدمات وعقد إجارة، وفي بعض هذه رسائل مستقلة⁽¹⁾.

فهذان التقسيمان لأنواع الصكوك بحسب صيغ العقود المبنية عليها ومعرفتها، يساعدان على فهم أنواع التنمية التي تسهم فيها. وتقدم أن علاقة الأوقاف بالتنمية الاجتماعية ظاهرة، وكيف كان أثرها في ماضي بعض الدول، لا سيما أثرها في تنمية الفئات الهشة، وتمكينهم اقتصادياً، أو مساعدتهم مالياً، وبذلك تجتمع الصكوك والأوقاف في خدمة المقاصد التنموية.

2 - تقسيم الصكوك بحسب جهة الإصدار:

أهمها: صكوك الحكومات، وهي الصكوك السيادية، وصكوك الشركات والمقصود المساهمة العامة التي تصدر صكوكاً للطرح العام وأحياناً للطرح الخاص، وصكوك المنظمات الدولية، كالبنك الدولي، ومؤسسة التمويل الدولية IFC، وصكوك الأوقاف. والأخيرة هي موضوع الدراسة، ومن الناحية النظرية الفنية يمكن أن تكون على أساس أي عقد من العقود السابقة، المذكورة في القسمين المتقدمين، وتمثل أوقافاً جديدة، أو تعمر أوقافاً معطلة، أو تُدرّ دخلاً على أوقاف قلّ درّها، لكن قد تناسب بعض الأوقاف أنواع من تلك العقود دون أنواع، فالأراضي الزراعية الوقفية، غير العقارات السكنية الموقوفة، قد تناسب هذه صيغ من صكوك الإجارة، وقد تناسب الأولى صيغ أخرى من صكوك السلم، أو صكوك المزارعة، أو المساقاة، أو المغارسة على بعض المذاهب. والوقف في الغالب لأصول، والأصول عموماً مما يمكن تأجيرها، وإجارة الأوقاف نقل على جوازها الإجماع في الجملة⁽²⁾.

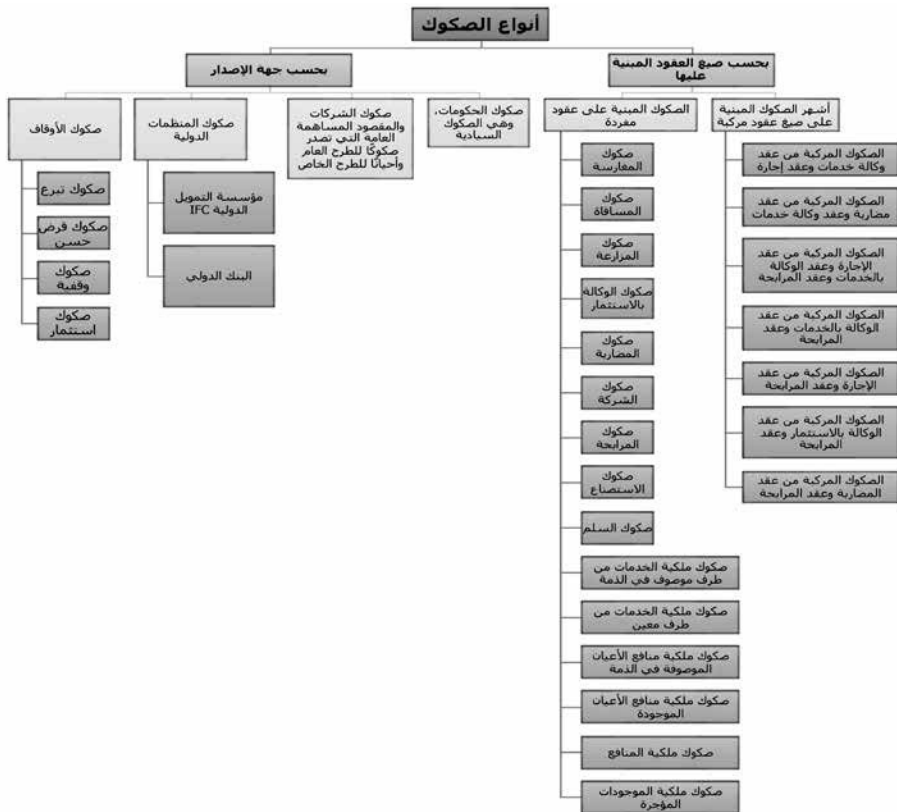
ويمكن أن تكون أيضاً صكوك وقف استثمارية تنموية مبنية على عقود أخرى تمثل استثمارات تدر عائداً لدعم مشاريع وقفية مستقلة عنها، أو تنشئ أصولاً جديدة مدرة تعود بعد حين عند إطفاء الصكوك إلى مستحقي غلة الوقف، أو تعمر أوقافاً خربت ويستفيد من غلتها المستثمرون مدة ثم تعود لأصلها، أو تكون صكوك قرض حسن للوقف ابتداءً،

(1) ينظر: الصكوك المركبة من المrabحة والمضاربة: دراسة فقهية تأصيلية تطبيقية، معاذ بن عبد العزيز السديس، المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1435-1436هـ؛ وفي أحكام تركيب العقود على التفصيل: العقود المالية المركبة: دراسة فقهية تأصيلية تطبيقية، عبد الله بن محمد العمراني، دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض، 1437هـ، ضمن إصدارات المجموعة الشرعية (7) لمصرف الراجحي.

(2) ينظر: استثمار الأوقاف وطرقه القديمة والحديثة، علي محيي الدين القرّة داغي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 1422هـ/2001م، الدورة 13، العدد 13، ج1، ص473؛ والصكوك الوقفية ودورها في استثمار الوقف النقدي، أحمد صديقي، سعد فتيحي، ومحمد دحو، مجلة ميلاف للبحوث والدراسات، مجلد 4، ع1، يونيو 2018م، ص309-308.

أو صكوك وقف تبرعية، أو صكوك مساهمة وقفية، وذلك في الأوقاف التي تعتمد على تعدد الواقفين (المكتبيين)، في صندوق وقفي واحد استثماري أو خيرى محض، وفي الحال الأخيرة تكون في معنى صكوك الوقف التبرعية⁽¹⁾. وهذا يبين إمكان أن تخدم الصكوك الوقفية مجالات التنمية والاستثمار المشروعة جميعها. وفي الشكل (1) أدناه ملخص أنواع الصكوك:

شكل (1): أنواع الصكوك



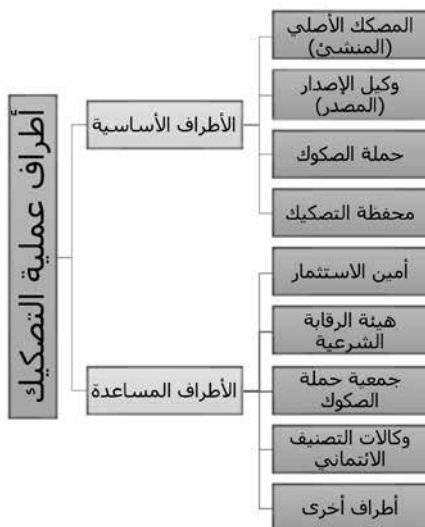
الشكل من إعداد الباحث

(1) تنظر أنواعها في: دور الصكوك الوقفية، بثينة بجاوي وشعيب يونس، ص 102-103؛ ودور الصكوك الوقفية في تحقيق التنمية المستدامة- تجارب دولية، مروى رمضاني، وحسينة ساعد بخوش، وكريمة بوقرة، مجلة العلوم الإدارية والمالية، مجلد 5، ع 1، 2021م، ص 135-136؛ والصكوك الوقفية ودورها في استثمار الوقف النقدي، أحمد صديقي، سعاد فريقي، ومحمد دحو، مجلة ميلاف للبحوث والدراسات، مجلد 4، ع 1، يونيو 2018م، ص 308-309.

أطراف عملية إصدار الصكوك

تحسن الإشارة إلى أطراف عملية الإصدار باختصار، تبعاً للمفاهيم الأساسية؛ لأن تصورها إجمالاً يظهر بعض الإشكاليات التي تعترض طريق التنمية من خلال صكوك الاستثمار الوقفية، وذلك لدخول جهات شتى لها تكاليفها المالية، والشكل أدناه يوضح ذلك باختصار:

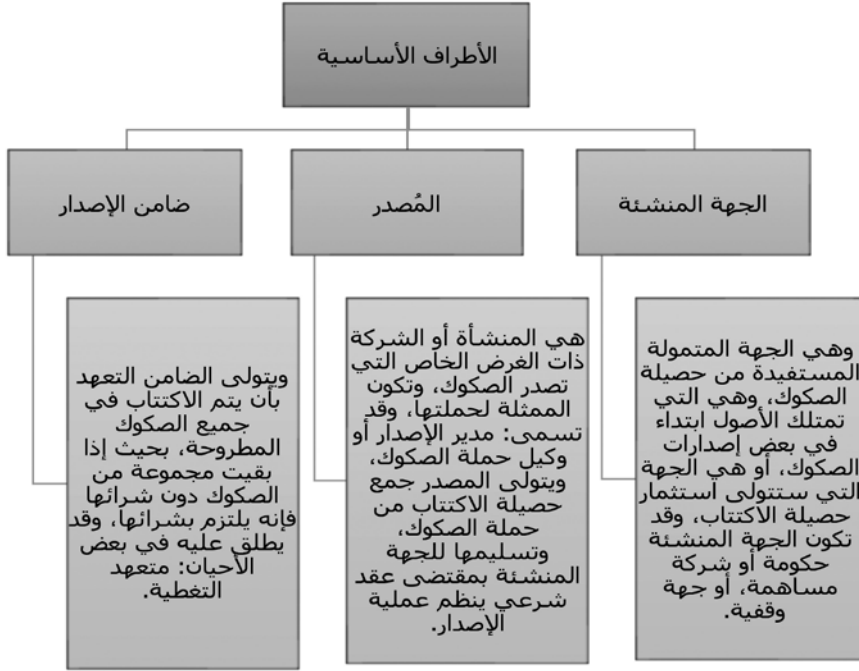
شكل (2): أطراف عملية إصدار الصكوك⁽¹⁾



وقد تختلف المتطلبات القانونية من بلد إلى آخر، لكن لا بد من وجود ثلاث جهات أساسية في الإصدار، قد تتبع بعضها الجهات المساعدة كما في الشكل (3) الآتي:

(1) ينظر: الصكوك- الإطار النظري والتطبيقي، عبد الكريم أحمد قندوز، دراسات معهد التدريب وبناء القدرات، صندوق النقد العربي، ع14، 2022م.

شكل (3): مختصر جهات إصدار الصكوك



أهم إشكالات الصكوك الوقفية

1- التكلفة العالية:

لعل هذا العرض المختصر يبين سبب القلق الحقيقي من إسهام الصكوك في علاج مشكلات الأوقاف، وذلك لإشكالية متعلقة بتكلفة إصدار الصكوك ومتطلباتها، التي قد تعيق كثيراً من الأوقاف الصغيرة، وتحول دونها ودون الاستفادة من منتج صكوك الاستثمار في الإعمار والتطوير الوقفي. ومن ثم كان الاكتفاء بصكوك التبرعات البسيطة والقروض الحسنة ونحوها⁽¹⁾، أما صكوك الاستثمار، فتحتاج إلى جهة تتولاها، تكون قادرة على تحمل تكاليف الإصدار، والتعامل مع أطراف عملية إصدار الصكوك وتداولها، وقد كان مبدأ أمر الصكوك مبادرة من وزارة الأوقاف الأردنية، فلو حصل تسويق بين وزارات الأوقاف ونظاراتها للاستفادة من هذه الأداة في عمارتها، بالصيغة المناسبة للموقوف، فربما أفاد ذلك، وإلا فمع هذه المتطلبات يعسر على كثير من الأوقاف أن تستفيد من الصكوك الاستثمارية.

(1) ينظر: الصكوك، علاء الدين الزعترى، مرجع سابق، ص 1.

وفي هذا الصدد يمكن أن تقترح منتجات صكوك وفاقية تبنى على أصول موقوفة تعطلت أو قلّ نفعها بعد دراستها دراسة وافية، لتُستغل وتنتج، تتولاها جهات تشأ لهذا الغرض في الأجهزة المختصة بالأوقاف في الدولة، وتحمل تكاليف إصدار صكوكها الاستثمارية في حال كون المناسب هو التشغيل للاستغلال، أو تصكيك المتعطل منها في حال جواز الاستبدال، وتتجنب فيها الضمانات غير الشرعية، أو ما يؤدي إلى عدم الموافقة مع الشريعة، بل ويتخفف فيها من الضمانات التأمينية الشرعية التي ترفع تكلفة التشغيل، المرتفعة سلفاً بسبب تكلفة الإصدار، فلا بد من تقليل ذلك بتقبل تحمّل المخاطرة الطبيعية التي قد تتعرض لأي مشروع مدروس دراسة جيدة، وبذلك يتلافى الواقفون إشكال الضمان، ويتوفر العائد للمستثمرين، وتحقق أوقاف مثمرة ذات غلة ونتاج أوفر، تعود على المستثمرين بحقهم موفوراً، ثم تؤول إلى مصارف الوقف وتعود عليه بتلك الثمرة بعد أن يستوفي المستثمرون حقهم، وبهذا أيضاً تزداد التنمية، بزيادة الإنتاج، واستثمار المتعطل، وزيادة التوظيف، وكل ذلك يسهم في التمكين الاقتصادي عبر الأوقاف لفئات مختلفة من الناس. مع ملاحظة أن دراسة الجدوى ثم المشروع إذا كانت محكمة وكان الشروع فيه على بصيرة، فيرجى أن يكون له مردود أعلى من الصكوك شبه المضمونة، ويحسن بالدول أن تتحمل مخاطر الإصدار في المشاريع التي تعود بالتنمية على البلاد ومجتمعاتها.

2- الموافقة الشرعية:

مما تقدم يظهر أن تصكيك الأوقاف لا يُتصور جوازه في مشروع يتفق مع مقاصد الشرع ومقاصد الأوقاف إلّا في حال إرادة استبدال ما تعطل منها، مع مراعاة مذاهب الناس والخلاف المعتبر بين أهل العلم في ما يُستبدل وما لا يُستبدل، والجمهور على جواز استبدال ما تعطل من الأوقاف إن لم تكن مساجد⁽¹⁾، وكثير من أهل العلم جوّز البيع والاستبدال حتى وإن كانت مساجد إذا تعطلت، بل بعضهم ذهب إلى جواز نقلها

(1) عند الشافعية وجهان، ينظر: المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ج2، ص331؛ وصحح البيع في روضة الطالبين وعمدة المفتين، يحيى بن شرف النووي، تحقيق: زهير شاويش، المكتب الإسلامي، بيروت/دمشق، ط3، 1412هـ/1991م، ج5، ص357؛ وأشير إلى قولين عند المالكية في التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف المواق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ/1994م، ج6، ص42، وعملوا بأن المنع سدّ لذريعة تضييع الأحباس، ولرجاء أن يعمر الخرب منها عامر، على تفصيل عندهم وتفرق بين المنقول والعقار، وما شرط الوقف فيه البيع وما لم يشرط، والحنفية عندهم جواز استبداله مطلقاً إذا شرط البيع، أو بأمر القاضي عند عدمه؛ ينظر من كتب الحنفية: فتح القدير على الهداية للكمال ابن الهمام، مع شرح نتائج الأفكار لقاضي زاده، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، 1970م، ج6، ص228؛ وينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني، مطبعة الجمالية، مصر، ط1، 1328هـ، ج6، ص220.

للمصلحة⁽¹⁾، وهذا له وجهٌ إن كانت المصلحة محققة، أما القول بجواز استبدال ما تعطل فأدلتها ظاهرة، وقد حُرِّرت في المسألتين كتب وبحوث وافية منشورة⁽²⁾، ومن أظهر أدلة الجواز حال المصلحة رغبته ﷺ في إعادة أقدم وقف وهو البيت العتيق على قواعد إبراهيم عليه السلام، وما يلزم لذلك من الهدم ثم البناء⁽¹⁾، ولا شك أن المقاصد تشهد لمن قال بالاستبدال حال التعطل أو قلة النفع والجدوى، والتشديد بالمنع لا يتفق مع مقاصد الشرع في الأموال، ولا الأوقاف، ف«المقصد الشرعي في الأموال كلها خمسة أمور: رواجها، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها»⁽⁴⁾، وتعطل الأوقاف يُفوت ذلك، كما أن مقصد الوقف سدُّ حاجات الناس، بمواساتهم، وإقامة مصالحهم⁽⁵⁾، ولا يتفق مع مقاصد الواقفين أنفسهم؛ فهؤلاء ما وقفوا إلا للنفع، والتشديد في مسألة الاستبدال يُخشى منه أن تعطل جراءه أوقافٌ أكثر، وتُفوت فرصٌ للتنمية على الدولة والمجتمع، فتبقى كثير من الأراضي غامرة ميتة، وفي هذا إهدار للثروات، وتضييع لمصلحة المستحقين لتلك الأوقاف، وتفويت على آخرين مصلحة المساهمة في التنمية والعمل على الإعمار أو الاستبدال، كما نبه على ذلك بعض الدارسين لأحكام الأوقاف⁽⁶⁾.

ومن الإشكالات التي قد تقيد الموافقة الشرعية انقطاع غلة ما لم يتعطل وكانت له غلة ضعفت على مستحقين موقوف عليهم، وهذه المشكلة يمكن أن تعالج فنياً بتقييد حقوقهم

(1) نقله عن ابن تيمية وذكر أنه من مفردات مذهب أحمد. ينظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرادوي، المطبوع مع المقنع والشرح الكبير، تحقيق: عبد الله التركي، وعبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1415هـ/ 1995م، ج16، ص523.

(2) ينظر في استبدال الوقف بوقف خير منه بحثاً بعنوان: استبدال الوقف الذي لم تعطل منافعه بوقف خير منه في الفقه الإسلامي ونظام المرافعات السعودي مع بيان ما جرى عليه العمل في محاكم مكة المكرمة، عبد الرحمن بن نافع السلمي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، مجلد 24، ع1، ص3-30، 1432هـ/ 2011م.

https://iei.kau.edu.sa/Files/121/Files/153878_IEI-VOL-24-1-01-Sulami.pdf

وفي استبدال الوقف المتعطل، وكذلك غيره بما مصلحته أرجح ينظر: الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا، خالد بن علي المشيقي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 2013م، 3/ 14-42؛ وأيضاً كتاب: المعاملات المالية في الفقه الإسلامي أصالة ومعاصرة، ديبان بن محمد الديبان، توزيع فهد الجوعي، ط2، 1434هـ، ج16، ص249-290.

(1) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها، طبعة بيروت، ط1، 1422هـ، ج2، ص146، برقم (1583)؛ وصحيح مسلم، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، ج2، ص969، برقم (1333).

(4) مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1425هـ/ 2004م، 3/ 470.

(5) ينظر: المصدر السابق نفسه، 3/ 505.

(6) ينظر: أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، محمد عبيد عبد الله الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1977م، ج2، ص43.

مدة استثمار الوقف، أو بجعل قيمة حقوقهم أجزاء من صكوك استثمارية بأسمائهم، أو بتوظيف مَنْ يمكن منهم أو من جهاتهم في استثمار الوقف، بحيث لا تنقطع غلتهم منه، أو قيمة ما كان مستحقاً لهم وذلك في المدة قبل إطفاء الصكوك، وينبغي أن تعد في ذلك دراسات مالية وشرعية مفصلة بحسب كل نوع من الأوقاف.

نماذج الابتكار المالي لتفعيل الأوقاف في التنمية عبر الصكوك

الصكوك الوقفية كثيرة، غير أن البحث يعرض هنا لما له علاقة بالابتكار، وليس من غرضه الاستقصاء، وقياس الأثر الكمي. والصكوك الوقفية أول مبتكرات الصكوك على الإطلاق، وسوف تعرض في هذا البحث التجربة الأولى، ثم تجربة مقارنة رائدة في سنغافورة، ثم ابتكار آخر رائد تكاثرت على إثره أنواع من الصكوك الوقفية في المملكة العربية السعودية بآخرّة، وهي الصكوك الوقفية الجامعية كنماذج متميزة.

1- صكوك إعمار أوقاف الأردن:

وقد كانت هذه الصكوك مبدأ الصكوك الاستثمارية، وكان مبدؤها قانون سندات المقارضة عام 1981م، وهي تجربة رائدة تخدم جوانب تنمية متعددة تشمل ما يخدمه جُل قطاع الأوقاف.

وقد كانت صكوك إعمار الأوقاف في الأردن صكوك مضاربة (مقارضة)؛ يحصل ناظر الأوقاف على حصيلة إصدار الصكوك التي يقدمها أرباب المال في عقد مضاربة، يكون هو المضارب فيه، ثم يستخدمها في إنشاء العمائر السكنية والتجارية المدرة للعائد على أراضي الأوقاف، أو ترميم وتعمير العقارات القائمة لتحسين العائد منها، ويحصل حملة الصكوك على توزيعات دورية مصدرها إيجارات تلك الممتلكات، وتمثل نصيبهم من ربح المضاربة، أما نصيب المضارب فيتراكم لكي يسدد منه رأس مال المضاربة في نهاية المدة، عند إطفاء الصكوك، ثم تعود الأصول والأراضي على أصلها تدر كامل غلتها على الفئات الموقوفة عليهم⁽¹⁾.

وقد كانت تلك أول تجارب إصدار الصكوك الاستثمارية، ولهذا لم تكن ضوابطها قد حررت تحريراً جيداً، ولأجل ذلك تنازع المختصون في حكم سندات المقارضة

(1) ينظر: صكوك التمويل، محمد القري، مرجع سابق، ص 19، وأيضاً ص 106؛ والصكوك، علاء الدين الزعترى، مرجع سابق، ص 11.

الوقفية تلك، وتناولتها بحوث عديدة في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة⁽¹⁾، فذهب إلى القول بالجواز بعضُهم⁽²⁾ بناءً على أنها صيغة مضاربة؛ يمثل المضارب فيها وزارة الأوقاف، وأما الضمان لرأس المال فعلى طرف ثالث (وهو الحكومة)، وذهب إلى المنع منها وتحريمها الصديق محمد الأمين الضربير، ورفيق المصري، وحسن الأمين، ومحمد تقي عثمانى، وعبد الله ابن منيع، وعلي السالوس، وغيرهم⁽³⁾، لأن إطفاء السند من قبل الوزارة كان بالقيمة الاسمية، ثم إن صاحب السند ليس له إلا القيمة الاسمية للسند دون المشاركة في المشروعات التي يستخدم فيها السند، ومُصدر السند ضامن لرد المثل في جميع الحالات، ولصاحب السند زيادة على رأس المال المدفوع من حصيلة التوزيعات الدورية الشاملة أصل السندات وأرباحها. ورأى المانعون ضمان رأس المال يجعل المضاربة فاسدة، والضامن وإن كان طرفاً ثالثاً (الحكومة) فهو غير متبرع بل مقرض مستحق الوفاء فور إطفاء السندات من قبل وزارة الأوقاف، ثم إن طريقة توزيع الأرباح لا تتفق مع قواعد المضاربة الشرعية، إذ يخصص جزء من الربح المستحق للمالكي السندات لتسديد أصل قيمة السند، فيما يستحق رب المال في المضاربة ربحه كاملاً مع بقاء أصله، فهؤلاء لا يُملكون أصولاً تملكاً حقيقياً، فهذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تلك الصكوك قائمة على قسمة الإيراد أو الغلة لا الربح، لكنهم لما كانوا مخرجين لحملة الصكوك من الأصول لا يعتبرون تملكهم حقيقياً لم يرعوا إلا الدين الذي لهم. ولهذا فإن الإشكال على تلك الصكوك وجيه في تقدير الباحث، ولكنه قابل للمعالجة في أمثال ذلك المشروع، وذلك بأن تتولى الحكومات -بعد دراستها المشروع- ضمان الإصدار تبرعاً، ولا سيما مع ما سينوب مجتمعاتها من التنمية جراء الاستثمار، وما سينوب الفئات الهشة من الموقوف عليهم بعد ذلك، وأما الأصول العقارية الجديدة المنشأة فتملك قبل الإطفاء تملكاً حقيقياً، ينعكس على قيمتها السوقية وقت الإطفاء، وطريقة توزيع العائد من الأرباح، وأما الأصول الموقوفة الموجودة سلفاً فتملك منفعتها لحملة الصكوك، وهذه لا إشكال فيها

(1) صدرت أكثر من عشرة بحوث لعشرة من أكبر خبراء المالية والاقتصاد الإسلامي في ذلك الوقت، وهم: الصديق محمد الأمين الضربير، رفيق يونس المصري، حسن عبد الله الأمين، محمد تقي العثماني، حسين حامد حسان، محمد المختار السلامي، عبد الله بن سليمان بن منيع، سامي حسن حمود، علي أحمد السالوس، عبد السلام داود العبادي: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة، العدد الرابع، الجزء الثالث، منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، 1988م، ص 1809-1993م.

(2) وهم: سامي حمود، وهو مبتكر سندات المقارضة، وعبد السلام العبادي، وحسين حامد حسان، ومختار السلامي، وبحوثهم أشير إليها في الحاشية السابقة.

(3) ينظر: آراءهم في البحوث في الحاشية قبل السابقة، على الترتيب: ص 1811، ص 1824، ص 1838، ص 1855، ص 1901، ص 1945.

تستوفى شيئاً فشيئاً، ويعالج وضع المستحقين لغلة الوقف علاجاً مرضياً وفق ما اقترح في الفقرة (2-5).

2 - صكوك تطوير الأوقاف 2002م في سنغافورة:

من الأمثلة على الصكوك الوقفية وتصكيك الأوقاف معاً، تجربة المجلس الإسلامي المشرف على أوقاف المسلمين في سنغافورة عام 2002م، فقد أصدر صكوك مشاركة لتطوير الأوقاف؛ فتملك حملة الصكوك عبر المنشأة ذات الغرض الخاص SPV مركزاً تجارياً مدرّجاً للدخل بمبلغ 25 مليون دولار سنغافوري، ساهم المجلس الإسلامي بجزء منها، ثم عقد المجلس الإسلامي مع المنشأة ذات الغرض الخاص عقداً لإجارة مع وعد بالبيع، ويقتسم المجلس وحاملو الصكوك عائد الإجارة بحسب حصتهم. فإذا تمت مدة الإجارة وأطفئت الصكوك بشراء المنشأة لها، عادت مستحقاتها لحملتها، وفي الوقت نفسه الذي جرى فيه ذلك صدرت فتوى من المجلس بجواز استبدال مبانٍ وقفية قديمة، فعرضت للبيع واستغرقت تصفيتها وقتاً قريباً من مدة الصكوك (ثلاث سنوات)، ثم استخدم ثمن بيع هذه الأوقاف القديمة لتملك المركز التجاري.

فكسبت بذلك الأوقاف مركزاً تجارياً حديثاً، واستُبدل ما تعطل منها، واستدرت دخلاً من إيجار المركز في تلك المدة⁽¹⁾. وهذه المعاملة يمكن أن تجرى مثيلات لها وفق المقررات الشرعية. وفي سنغافورة تجارب أخرى رائدة في الصكوك الوقفية⁽²⁾.

3 - صكوك جامعة الملك فهد للبترول والمعادن:

تكاثرت أوقاف الجامعات في المملكة العربية السعودية في الآونة الأخيرة، حتى إن المنظم السعودي اعتنى بوضع تنظيم يخصصها⁽³⁾، ومن الشرعي الجاري منها وقف الجامعة

(1) ينظر: صكوك التمويل، محمد القري، مرجع سابق، ص106.

(2) عرض جملة منها بحث محكم عن أساليب تمويل الأوقاف بسنغافورة، لأربعة من الباحثين عنوانه: "Methods of Financing Waqf Development in Singapore", Ashraf Jomah Mohammed Nasar, Abdulmajid Obaid Hasan Saleh, Falah M F SM Alhajri, El Amrani Taoufiq, The International Journal of Business Ethics and Governance (IJBEG), Vol. 3, No.1, (2020). Retrieved 7-11-2024

http://irep.iium.edu.my/85969/1/85969_Methods%20of%20financing%20waqf.pdf

(3) ينظر نظامها في موقع وزارة التعليم السعودية: اللائحة المنظمة لإدارة الأوقاف في الجامعات، وزارة التعليم، <https://v.gd/u8FTXH>، شُهد بتاريخ: 2 سبتمبر 2024م، الساعة: 10:32.

الإسلامية في المدينة المنورة⁽¹⁾، ومن أقدمها ما البحث بصدد، وكان يُعرف بوقف الجامعة، وهو وقف جامعة الملك فهد للبترول والمعادن⁽²⁾.

وقد أنشئ صندوق دعم البحوث والبرامج التعليمية بجامعة الملك فهد في عام 2006م، بهدف تعزيز قدرة الجامعة على زيادة مواردها المالية من خلال استثمار الأوقاف، للإسهام في دعم الأنشطة العلمية والبحثية، ويضم الصندوق أموالاً موقوفة تستثمر ويصرف من ريعها على أهداف الصندوق، مع الحفاظ على تلك الأصول التي تكون إما مقيمة من قبل الواقف في بنود محددة، أو غير مقيمة يتولى الصرف منها مجلس إدارة الصندوق حسب لائحته التنظيمية⁽³⁾.

والصكوك في هذا الصندوق - كما هو ظاهر - تبرعية وقفية، تدخل محفظة استثمارية، أو صندوق استثماري تصرف عوائده بحسب اللوائح التنظيمية، والتي تعتبر شرط المتبرع أو الواقف.

4 - صكوك أخرى:

ومن هذا النحو القائم على التبرع توجد صكوك وقفية تبرعية شتى في العالم الإسلامي، ومنه في تركيا وقفٌ تطوير جامعة رجب طيب أردوغان⁽⁴⁾، وهناك أوقاف تعليمية أخرى كوقف الأمل للتعليم في تركيا⁽⁵⁾.

وأوقاف الجامعات أظهر أنواع الأوقاف في العالم الغربي حالياً، وبعضها ذات أصول مالية عالية، ومن ذلك: وقف جامعة هارفارد البالغ 37,5 مليار دولار أمريكي، ووقف

(1) ينظر موقع الهيئة المختصة بالجامعة الإسلامية: الأمانة العامة للأوقاف، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، <https://iu.edu.sa/d0031>، شُهد: 2 سبتمبر 2024م، الساعة: 10:34؛ وتقدم دعم المشروع على منصة وقفي التابعة لهيئة الأوقاف السعودية: وقف الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، <https://v.gd/9SW8fd>، شُهد بتاريخ: 2 سبتمبر 2024م، الساعة: 10:37.

(2) ينظر: وقف جامعة الملك فهد للبترول والمعادن: صندوق جامعة الملك فهد للبحوث والبرامج التعليمية، <https://fund.kfupm.edu.sa/kfupm-fund/about-us>، شُهد بتاريخ: 2 سبتمبر 2024م، الساعة: 10:39.

(3) ينظر: جامعة الملك فهد، النشرة التعريفية لصندوق دعم البحوث والبرامج التعليمية، بدون سنة نشر؛ وأيضاً: استثمار الوقف العلمي بالجامعات السعودية: صندوق وقف جامعة الملك فهد للبترول والمعادن نموذجاً، محمد شريف بشير الشريف، مجلة بيت المشورة، ع4، أبريل 2016م، ص71.

(4) جامعة رجب طيب أردوغان:

<https://erdogan.edu.tr/website/Contents.aspx?PageID=1092&LangID=4>, 2 September 2024

(5) وقف الأمل للتعليم بتركيا:

<https://umutegitimvakfi.org.tr/ar/pages/aboutus>, 2 September 2024

جامعة ستانفورد البالغ 24,8 مليار دولار أمريكي⁽¹⁾.

فحري بمجتمعنا أن ترعى أوقافاً جامعية، بمنتجات استثمارية تعود بالخير على عمارة البلاد، وتنمية مجتمعاتها، وازدهار حضارتها.

ومن الأوقاف التبرعية الجامعة ما بات يعرف بمسمى وقف الأوقاف، وهو تسمية معاصرة، تطلق على أوقاف يكون غرضها الاستفادة من غلتها أو ريعها في إنشاء أوقاف أخرى، وفق شروط محددة، وتتبنى مشاريع أوقاف الأوقاف جهات شتى فتجمع تبرعات وقفية، وربما أطلقوا عليها اسم صكوك وقفية، لكنها ليست صكوكاً بالمفهوم الاصطلاحي لصكوك الاستثمار، بل تبرعات تبنى بها أو تُنشأ أصول وقفية مدرة للدخل، يستعمل ريعها للإسهام في أوقاف أخرى شتى⁽²⁾.

(1) ينظر: استثمار الأوقاف، أيمن سحيني، ملتقى الأوقاف الرابع، تنظيم لجنة الأوقاف بغرفة الرياض، 2016م، المملكة العربية السعودية، ص 10.

(2) من ذلك وقف الأوقاف بمدينة جدة التابع لجمعية نماء الأهلية: <https://2u.pw/GiI1djy>، شُهد بتاريخ: 2 سبتمبر 2024م؛ ووقف الأوقاف التابع لجمعية مراكز الأحياء بمكة المكرمة: <https://store.alahyaa.org.sa>، شُهد بتاريخ: 2 سبتمبر 2024م؛ ووقف الأوقاف 2 التابع لجمعية البر والخدمات بأملج: <https://www.bir-umluj.org.sa> /، شُهد بتاريخ: 2 سبتمبر 2024م.

الخاتمة

النتائج:

في العالم الإسلامي اليوم التفات إلى الصكوك الوقفية، ما بين تبرعية محضة واستثمارية، وقد خلص البحث إلى:

1- ارتباط الأوقاف بالتنمية لا سيما للفئات الهشة، وتمكينهم اقتصادياً أو سد حاجياتهم.
2- علاقة الصكوك الاستثمارية عمومًا بالتنمية، وذلك ظاهر عند تأمل أنواعها المبنية على صيغ عقودها.

3- أهم إشكالات الصكوك تكلفة إصدارها، والموافقة الشرعية على أليتها، بحيث لا تشمل على معاملات محرمة، ولا تضيع حقوق موقف عليهم من أصول وقفية. وكل ذلك قابل للعلاج، بعد دراسة حال كل وقف يرشح لذلك.

4- في العالم الإسلامي تجارب مبكرة نسبياً مبتكرة في استعمال الصكوك كأداة مالية استثمارية، في خدمة الأوقاف الشرعية، لتحقيق عوائد تنموية، كان من أولها تجربة وزارة الأوقاف الأردنية، وقد كان لأصحابها شرف السبق والأولية، فقد نتجت عنها مداولات أنضجت معايير الصكوك الاستثمارية.

5- إشكالية الصكوك الوقفية ترددها ما بين سبيلين؛ سبيل استثمارية يطلب فيها المستثمر ضمان رأس المال مع العائد، وأخرى تبرعية لا يريد من أنشأ الأوقاف إلا الإسهام في عمل صالح يبقى له، وقد ظهر هذا الإشكال في الجدل الأول حول صكوك المقارضة الأردنية.

6- في كل من السبيلين -سبيل الاستثمار، وسبيل البر والإحسان- مشاريع ونماذج أكبر، ما يعيب الأولى ما يطرأ على محاولات ضمان رأس المال من الإشكال، ومزيتها أنها مشجعة للناس على الاستثمار الوقفي. والثانية تبرع محض، ويعيب النفوس شحها به، وقد قال تعالى: ﴿وَأُحْضِرَتِ الْأَنفُسُ الشُّحَّ﴾⁽¹⁾، فمن يجودون ويبدلون من دون عوض أقل ممن يقرضون القرض الحسن، وهؤلاء أقل ممن يعاوضون ويستثمرون، فالتعويل على تلك الفئة المحسنة تعويل على قليل من قليل.

7- يمكن معالجة الإشكال بتبني وزارة الأوقاف، أو الجهات المسؤولة عن الأوقاف في الدول، مشاريع تيسير إصدار صكوك إعمار لأوقاف تحتاج إلى إصلاح، وتصكيك لأخرى تعطلت، بعد التأكد من الشروط الشرعية اللازمة لذلك، تتولى فيه الحكومات ضمان الإصدار تبرعاً، وإسهاماً في رعاية الأوقاف، ومراعاة لما ينال الدولة من مصالح تنموية.

(1) سورة النساء، جزء من الآية: 128.

8- لا بد من معالجة ما قد يسببه الاستثمار من انقطاع لغلة الموقوف عليهم، وذلك في الأوقاف التي تضعف غلتها، أو يرجى أن تعود عليها الصكوك الاستثمارية بمصالح أعظم، وذلك فنيًا بحيث لا تنقطع غلتهم، أو لا يضيع ما كان مستحقًا لهم في المدة قبل إطفاء الصكوك.

9- في واقعنا تجارب صكوك وقفية مبتكرة، باللغة الأهمية في التنمية الاقتصادية، ينبغي أن نستفيد منها، وأن نسعى في تكثير ما كان على شاكلتها، مع الحرص على موافقتها للشريعة.

التوصيات:

1- التفات نظار الأوقاف، والجهات المسؤولة عنها؛ من وزارات، أو هيئات، أو جهات مختصة أخرى، إلى الاستفادة من المنتج المالي الاستثماري الذي هو الصكوك، في خدمة الأوقاف، بتيسير أمورها، وإنشاء جهات تعنى بذلك، تسهل أمر الإصدار، وتتولى التدابير اللازمة لإنجاح إعمار الأوقاف.

2- مراعاة الجهات المختصة بالتشريعات والتنظيمات المتعلقة بالأوقاف تيسير سبل إصدار الصكوك الوقفية، أو تصكيك الأوقاف بأقل التكاليف المالية، فعائد الأوقاف إنما هو تنمية للدولة ومجتمعها، فمن المهم أن تمنح التشريعات الأوقاف مزايا وتسهيلات تخفف من أعباء الشركات ذات الأغراض الخاصة، وسائر ما يزيد من تكلفة الإصدار، خاصة على الجهات الوقفية.

3- تشغيل مستحقي ريع الوقف ما أمكن وكانت لهم رغبة في أعماله، فإن ذلك مما يساعد على الوفاء بحقوقهم فيه، ولوراعى الواقفون في بعض الأوقاف أولوية مَنْ يساعد على ذلك من الموقوف عليهم لانعكس أثره إيجابيًا على التنمية وعلى استمرار أجر الواقف، وعمارة وقفه.

4- إعداد دراسات تفصيلية بأحوال الأوقاف في البلدان الإسلامية، وما يرجى من أثرها التنموي حال إعمارها، ومدى ملاءمتها للإعمار بالصكوك الاستثمارية من عدمه وفق واقع القوانين والأنظمة المرعية في كل دولة، فإن ذلك مما يساعد جهات الاختصاص على اتخاذ القرارات التي تخدم الأوقاف وتخدم التنمية.

5- إعداد مزيد من الدراسات الكمية التي تقيس أثر تصكيك أوقاف على استبدالها، وأثر إصدار صكوك لأجل إعمارها، وما كانت عليه حال الأوقاف قبل استعمال الصكوك في تطويرها وبعده، فإن ذلك مما يبين الأثر التنموي على النطاق الجزئي، أما على النطاق الكلي للدولة فيمكن إذا رعت ذلك جهات الاختصاص فيها.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية:

- (1) أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، محمد عبيد عبد الله الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1977 م.
- (2) استبدال الوقف الذي لم تتعطل منافعه بوقف خير منه في الفقه الإسلامي ونظام المرافعات السعودي مع بيان ما جرى عليه العمل في محاكم مكة المكرمة، عبد الرحمن بن نافع السلمي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، مجلد 24، ع1، 2011 م/1432 هـ.
- (3) استثمار الأوقاف، أيمن سجنيني، ملتقى الأوقاف الرابع، تنظيم لجنة الأوقاف بغرفة الرياض، 2016 م، المملكة العربية السعودية.
- (4) استثمار الوقف العلمي بالجامعات السعودية: صندوق وقف جامعة الملك فهد للبترول والمعادن نموذجاً، محمد شريف بشير الشريف، مجلة بيت المشورة، ع4، أبريل 2016 م.
- (5) الأم، محمد بن إدريس الشافعي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1303 هـ/1983 م.
- (6) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرداوي، المطبوع مع المقنع والشرح الكبير، تحقيق: عبد الله التركي، وعبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1415 هـ/1995 م.
- (7) الأوقاف المعطلة في المملكة العربية السعودية من وجهة نظر الخبراء، مؤسسة استثمار المستقبل، 1441 هـ.
- (8) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني، مطبعة الجمالية، مصر، ط1، 1328 هـ.
- (9) التقرير السنوي (2019 م)، لصندوق تثير ممتلكات الأوقاف، البنك الإسلامي للتنمية ISDB، جدة، 2019 م، شوهد بتاريخ: 7-11-2024 م:
<https://www.isdb.org/apif/sites/apif/files/2021-06/APIF%20ANNUAL%20REPORT%202019%20%28ARABIC%29.pdf>
- (10) الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا، خالد بن علي المشيقي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 2013 م.
- (11) الدور التنموي للصكوك الوقفية، أسامة عبد المجيد العاني، مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، جامعة زيان عاشور بالجلفة، ع9، ج1، مارس 2018 م.

- (12) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1987م.
- (13) الصناديق الاستثمارية الوقفية: دراسة تأصيلية تطبيقية، محمد بن خالد النشوان، بنك الجزيرة ودار الميمان، الرياض، 2023م.
- (14) الصكوك الاستثمارية: مفهومها، نشأتها، مخاطرها، ضوابطها، علي محمد الموسى ومادو غي سيللا، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، مج3، ع22، ديسمبر 2016م.
- (15) الصكوك- الإطار النظري والتطبيقي، عبد الكريم أحمد قندوز، دراسات معهد التدريب وبناء القدرات، صندوق النقد العربي، العدد 14، 2022م.
- (16) الصكوك المركبة من المربحة والمضاربة: دراسة فقهية تأصيلية تطبيقية، معاذ بن عبد العزيز السديس، المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1435-1436هـ.
- (17) الصكوك الوقفية ودورها في استثمار الوقف النقدي، أحمد صديقي، سعاد فقيهي، محمد دحو، مجلة ميلاف للبحوث والدراسات، ج4، ع1، يونيو 2018م.
- (18) الصكوك: تعريفها، أنواعها، أهميتها، دورها في التنمية، حجم إصداراتها، تحديات الإصدار، علاء الدين الزعتري، ورشة العمل: الصكوك الإسلامية؛ تحديات، تنمية، ممارسات دولية، شركة BDO، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، 18-19/7/2010م.
- (19) القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط8، 2005م.
- (20) المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1996م.
- (21) المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، طبعة المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.
- (22) المعاملات المالية في الفقه الإسلامي أصالة ومعاصرة، ديبان بن محمد الديبان، توزيع فهد الجوعي، ط2، 1434هـ.
- (23) المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، دار الميمان، رعاية بنك الجزيرة، الرياض، 1437هـ.
- (24) الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته، منذر قحف، دار الفكر، والفكر المعاصر، دمشق، بيروت، ط1، 2000م.

- (25) الوقف النقدي وسبل استثماره الحديثة «الصكوك الوقفية أنموذجاً»، مريم عبايدية، ومحبي الدين بن عبد العزيز، مجلة الباحث في العلوم القانونية والسياسية، ع3، 2020 م.
- (26) تاج العروس من جواهر القاموس، أبو الفيض محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، تحقيق: جماعة من المختصين، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، 1965-2001 م.
- (27) التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف المواق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ/ 1994 م.
- (28) تفسير ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ط3، 1419هـ.
- (29) جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1987 م.
- (30) حجة الله البالغة، الشاه ولي الله الدهلوي، أحمد، تحقيق: السيد سابق، دار الجيل، بيروت، 1426هـ/ 2005 م.
- (31) دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمـد نكري، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001 م.
- (32) دور الصكوك الوقفية في تحقيق التنمية المستدامة- تجارب دولية، مروى رضاني، حسينة ساعد بخوش، وكريمة بوقرة، مجلة العلوم الإدارية والمالية، مجلد 5، ع1، 2021 م.
- (33) دور الصكوك الوقفية في تعزيز القطاع الوقفي: دراسة حالة السعودية- صندوق استثمار الممتلكات الوقفية أنموذجاً (2018-2022 م)، بشينة بجاوي، وشعيب يونس، مجلة البشائر الاقتصادية، مجلد 10، ج1، يناير، 2024 م.
- (34) ذاتية الصكوك الإسلامية- رؤية قانونية تطويرية، أحمد عبد الرحمن المجالي، مجلة الجامعة القاسمية للاقتصاد الإسلامي، مجلد 1، ع1، يونيو 2021 م.
- (35) روضة الطالبين وعمدة المفتين، يحيى بن شرف النووي، تحقيق: زهير شلويش، المكتب الإسلامي، بيروت/ دمشق، ط3، 1412هـ/ 1991 م.
- (36) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها، طبعة بيروت، ط1، 1422هـ.

- (37) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1955م.
- (38) صكوك التمويل الإسلامية، محمد بن علي القري، بنك الجزيرة ودار الميمان، الرياض، ط1، 1440هـ/2019م.
- (39) فتح القدير على الهداية للكمال ابن الهمام، مع شرح نتائج الأفكار لقاضي زاده، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، 1970م.
- (40) قاموس الفارسية، فارسي عربي، عبد النعيم محمد حسنين، طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
- (41) العقود المالية المركبة: دراسة فقهية تأصيلية تطبيقية، عبد الله بن محمد العمراني، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، 1437هـ، ضمن إصدارات المجموعة الشرعية (7) لمصرف الراجحي.
- (42) لسان العرب، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، بحواشي اليازجي وآخرين، دار صادر، بيروت، لبنان، ط2، 1993م.
- (43) لغت نامه دهخدا، علي أكبر دهخدا، تحرير: محمد معين، وجعفر شهيد، طبعة جامعة طهران، 1998م.
- (44) مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة، العدد الرابع، الجزء الثالث، منظمة المؤتمر الإسلامي، 1988م.
- (45) مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الثالثة عشرة، العدد الثالث عشر، الجزء الأول، 2001م.
- (46) المذهب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية، بيروت.

المصادر الإلكترونية:

- (1) الهيئة المختصة بالجامعة الإسلامية: <https://iu.edu.sa/d0031>
- (2) منصة وقفي التابعة لهيئة الأوقاف السعودية: <https://v.gd/9SW8fd>
- (3) موقع وزارة التعليم السعودية: اللائحة المنظمة لإدارة الأوقاف في الجامعات، وزارة التعليم، <https://v.gd/u8FTXH>، شُاهد بتاريخ: 2 سبتمبر 2024م، الساعة: 10:32.
- (4) وزارة التعليم السعودية: <https://v.gd/u8FTXH>
- (5) وقف الأمل للتعليم بتركيا: <https://umutegitimvakfi.org.tr/ar/pages/aboutus>، شُاهد بتاريخ: 7 / 11 / 2024م.
- (6) وقف الأوقاف بمدينة جدة التابع لجمعية نماء الأهلية: <https://2u.pw/GiI1dgy>
- (7) وقف الأوقاف التابع لجمعية مراكز الأحياء بمكة المكرمة: <https://store.alahyaa.org.sa>
- (8) وقف الأوقاف التابع لجمعية البر والخدمات بأملج: <https://www.bir-umluj.org.sa>
- (9) وقف الأمل الخيري: <https://umutegitimvakfi.org.tr/ar/pages/aboutus>
- (10) وقف بئر رومة: <https://www.awqaf.gov.sa/ar/endowment-example/endowment-Othman-well>
- (11) وقف جامعة الملك فهد للبترول والمعادن: <https://fund.kfupm.edu.sa/kfupm-fund/about-us/>
- (12) وقف جامعة رجب طيب أردوغان:
- <https://erdogan.edu.tr/website/Contents.aspx?PageID=1092&LangID=4>
- (13) Fitch Ratings: <https://www.fitchratings.com/research/non-bank-financial-institutions/outstanding-sukuk-break-usd800-billion-barrier-slower-3q23-likely-13-07-2023>

References:

- 1) Ashraf Jomah Mohammed Nasar, Abdulmajid Obaid Hasan Saleh, Falah M F SM Alhajri, El Amrani Taoufiq: "Methods of Financing Waqf Development in Singapore", The International Journal of Business Ethics and Governance (IJBEG), Vol. 3, No.1, (2020).
- 2) Bouherb Hakim: "The Role of Wakf-sukuk in Adressing the Budget Deficits -the Indonesian Experience as a Model", Algerian Journal of Public Finance, Vol 11. No 1, (2021).
- 3) IIFM Sukuk Report, No. 12, (2023).
- 4) IFSB: 21ST Islamic Financial Stability Forum: The Islamic Financial Services Industry: Navigating Challenging Global Financial Conditions, (Riyadh, August 15th 2023). Retrieved 7-11-2024: <https://www.ifsb.org/wp-content/uploads/2024/03/21-IFS-Forum-Key-Takeaways.pdf>
- 5) International Monetary Fund, European Central Bank & Bank of International Settlements: Handbook on Securities Statistics, International Monetary Fund, Publication Services, Washington D.C., U.S.A., 2015. Retrieved 7-11-2024: <https://www.imf.org/-/media/Files/Data/Statistics/WGSD/hss.ashx>
- 6) "Importance of the Trust", Austin Scott, Law Review, University of Colorado, Colorado, 1966-1967, 39. P. 177
- 7) Oubdi Lahsen, Raghibi Abdessamad: Sukuk-Wakf: The Islamic Solution for Public Finance Deficits, European Journal of Islamic Finance, No. 9, 2019

Sources and References

Arabic References:

- 1) 'aḥkāṁ Al-Ūqf Fī Al-Šrī'ī Al-Islāmī, Mḥmd 'bīd 'bd Al-Lh Al-Kbīsī, Mṭb'ī Al-Iršād, Bġdād, 1977m.
- 2) Āstbdāl Al-Ūqf Al-Dī Lm Tī'ī Mnāf'h Būqf ḥīr Mnḥ Fī Al-Fqh Al-Islāmī Ūnzām Al-Mrāf'āt Al-S'ūdī M' Bīān Mā Ġrī 'īh Al-'ml Fī Mḥākṁ Mkī Al-Mkrmt, 'bd Al-Rḥmn Bn Nāf' Al-Slmī, Mġlī Ġām'ī Al-Mlk 'bd Al-'zīz, Al-Āqtsād Al-Islāmī, Mġld 24, '1, 2011m/1432h..
- 3) Āsttmār Al-'aūqāf, Aīmn Sġīnī, Mltqī Al-'aūqāf Al-Rāb', Tnzīm Lġnī Al-'aūqāf Bġrfī Al-Rīād, 2016m, Al-Mmlkī Al-'rbī Al-S'ūdī.
- 4) Āsttmār Al-Ūqf Al-'lmī Bālġām'āt Al-S'ūdī: Šndūq Ūqf Ġām'ī Al-Mlk Fhd Llbtrūl Wālm'adn Nmūdġā, Mḥmd Šrīf Bšīr Al-Šrīf, Mġlī Bīt Al-Mšūrī, '4, Abrīl 2016m.

- 5) Āl'am, Mḥmd Bn Idrīs Al-Šāf'ī, Dār Al-Fkr, Bīrūt, 1303h/1983m.
- 6) Ālinsāf Fī M'rfī Al-Rāgh Mn Al-ḥlāf, 'lī Bn Slīmān Al-Mrdāwy, Al-Mṭbū' M' Al-Mqn' Wālsh' Al-Kbīr, Ṭḥqīq: 'bd Al-Lh Al-Trkī, Ū'bd Al-Ftāḥ Al-Ḥlū, Dār Ḥğr Ltḥā'ī Wālnsr, Al-Qāhrī, 1415h/1995m.
- 7) Āl'aūqāf Al-M'ṭlī Fī Al-Mmlkī Al-'rbī' Al-S'ūdī Mn Ūghī Nẓr Al-ḥbrā', Mu'ssī Asttmār Al-Mstqbl, 1441h.
- 8) Bdā'ī' Al-Šnā'ī' Fī Trṭīb Al-Šrā'ī', Abū Bkr Bn Ms'ūd Al-Kāsānī, Mṭb'ī Al-Ġmālī, Mşr, 1328h..
- 9) Āltqrīr Al-Snwy (2019m), Lşndūq Tṭmīr Mmtlkāt Al-'aūqāf, Al-Bnk Al-Islāmī Lt-nmī' Isdb, Ġdī, 2019m, Šūhd: 7-11-2024m:
<https://www.isdb.org/apif/sites/apif/files/2021-06/apif%20annual%20report%202019%20%28arabic%29.pdf>
- 10) Ālġām' L' aḥkām Al-Ūqf Wālbāt Wālūṣāā, ḥāld Bn 'lī Al-Mšīqḥ, Ūzārī Al-'aūqāf Wālşu'ūn Al-Islāmī, Qtr, 1, 2013m.
- 11) Āldūr Al-Tnmwy Llşkūk Al-Ūqfī, Asāmī 'bd Al-Mġīd Al-'ānī, Mġlī Al-'lūm Al-Qānūnī Wālāġtmā'ī, Ġām'ī Zīān 'āşūr Bāġlī, '9, Ġ1, Mārs 2018m.
- 12) Ālşhāḥ Tāğ Al-Lġt Ūşhāḥ Al-'rbī, Abū Nşr Ismā'īl Bn Ḥmād Al-Ġūhrī Al-Fārābī, Ṭḥqīq: Aḥmd 'bd Al-Ġfūr 'ṭār, Dār Al-'lm Llmlāyin, Bīrūt, Lbnān, 1987m.
- 13) Ālşnādīq Al-Āsttmārī Al-Ūqfī: Drāsī T'aşīlī Tṭbīqī, Mḥmd Bn ḥāld Al-Nşwān, Bnk Al-Ġzīrī Ūdār Al-Mīmān, Al-Rīāḍ, 2023m.
- 14) Ālşkūk Al-Āsttmārī: Mfhūmhā, Nş'athā, Mḥātrhā, Ḍwābthā, 'lī Mḥmd Al-Mūsī Ūmādū Ġī Sīlā, Mġlī Ġām'ī Al-Šārġī Ll' lūm Al-Šr'ī Wālqānūnī, Mġ13, '22, Dīsm-br 2016m.
- 15) Ālşkūk- Al-Iṭār Al-Nzrī Wāltṭbīqī, 'bd Al-Krīm Aḥmd Qndūz, Drāsāt M'hd Al-Tdrīb Ūbnā' Al-Qdrāt, Şndūq Al-Nqd Al-'rbī, Al-'dd 14, 2022m.
- 16) Ālşkūk Al-Mrkbi Mn Al-Mrābhī Wālmḍārbī: Drāsī Fqhī T'aşīlī Tṭbīqī, M'ād Bn 'bd Al-'zīz Al-Sdīs, Al-M'hd Al-'ālī Llqdā' Bġām'ī Al-Imām Mḥmd Bn S'ūd Al-Islāmī, Al-Rīāḍ, 1435-1436h..
- 17) Ālşkūk Al-Ūqfī Ūdūrhā Fī Asttmār Al-Ūqf Al-Nqdī, Aḥmd Sdīqī, S'ād Fqīqī, Mḥmd Dhū, Mġlī Mīlāf Llḥūt Wāldrāsāt, Ġ4, '1, Īnū 2018m.
- 18) Ālşkūk: T'rīfhā, Anwā'hā, Ahmīthā, Dūrhā Fī Al-Tnmī, Ḥġm Işdārāthā, Ṭḥḍāt Al-Işdār, 'lā' Al-Dīn Al-Z' trī, Ūrşī Al-'ml: Al-Şkūk Al-Islāmī, Ṭḥḍāt, Tnmī, Mmārsāt Dūlī, Šrkī Bdo, 'mān, Al-Mmlkī Al-'ardnī Al-Hāşmī, 18 - 19/7/2010m.

- 19) Ālqāmūs Al-Mḥīt, Mğd Al-Dīn Abū Ṭāhr Mḥmd Bn Ī'qūb Al-Fīrūz'ābādī, Ṭḥqīq: Mktb Ṭḥqīq Al-Trāt Fī Mu'ssī Al-Rsālī Bīšrāf Al-'rqsūsī, Mu'ssī Al-Rsālī Lltbā'ī Wālnšr Wāltūzī', Bīrūt, Lbnān, Ṭ8, 2005m.
- 20) Ālmḥşş, Abū Al-Ḥsn 'lī Bn Ismā'īl Bn Sīdh Al-Mrsī, Ṭḥqīq: ḥlīl Ibrāhīm Ğfāl, Iḥiā' Al-Trāt Al-'rbī, Bīrūt, Ṭ1, 1996m.
- 21) Ālmşbāḥ Al-Mnīr, Aḥmd Bn Mḥmd Bn 'lī Al-Fīūmī, Ṭb'ī Al-Mktbī Al-'lmī, Bīrūt, Lbnān.
- 22) Ālm'āmlāt Al-Mālī Fī Al-Fqh Al-Islāmī Aşālī Ūm'āşrī, Dbīān Bn Mḥmd Al-Dbīān, Tūzī' Fhd Al-Ğū'ī, Ṭ2, 1434h..
- 23) Ālm'āyir Al-Şr'ī, Hr'ī Al-Mḥāsbī Wālmrāğ'ī Llmu'ssāt Al-Mālī Al-Islāmī, Dār Al-Mīmān, Br'āī Bnk Al-Ğzīrī, Al-Rīād, 1437h.
- 24) Ālūqf Al-Islāmī: Ṭṭūrh, Idārth, Tnmīth, Mnđr Qḥf, Dār Al-Fkr, Wālfkr Al-M'āşr, Dmşq, Bīrūt, Ṭ1, 2000m.
- 25) Ālūqf Al-Nqdī Ūsbl Asttmārḥ Al-Ḥdī'ī "Ālşkūk Al-Ūqfī Anmūdğā", Mrīm 'bāidī, Ūmḥyi Al-Dīn Bn 'bd Al-'zīz, Mğlī Al-Bāḥ Fī Al-'lūm Al-Qānūnī Wālsīāsī, '3, 2020m.
- 26) Ṭāğ Al-'rūs Mn Ğwāhr Al-Qāmūs, Abū Al-Fīd Mḥmd Bn Mḥmd Al-Ḥsīnī Al-Zbīdī, Ṭḥqīq: Ğmā'ī Mn Al-Mḥtşīn, Ūzārī Al-Irşād Wāl'anbā' Fī Al-Kwyt, Al-Mğls Al-Ūtnī Lltqāfī Wālfnūn Wāl'ādāb Bdūlī Al-Kwyt, 1965-2001m.
- 27) Āltāğ Wāliklīl Lmḥtşr ḥlīl, Mḥmd Bn Īūsuf Al-Mwāq, Dār Al-Ktb Al-'lmī, Bīrūt, Ṭ1, 1416h/1994m.
- 28) Ṭfsīr Abn Abī Ḥātm, 'bd Al-Rḥmn Bn Abī Ḥātm Al-Rāzī, Ṭḥqīq: As'd Mḥmd Al-Ṭb, Mktbī Nzār Mştfī Al-Bāz, Al-S'ūdī, Ṭ3, 1419h.
- 29) Ğmhrī Al-Lğī, Abū Bkr Mḥmd Bn Al-Ḥsn Bn Drīd Al-'azdī, Ṭḥqīq: Rmzī Mnīr B'l-bkī, Dār Al-'lm Llmlāyin, Bīrūt, Lbnān, Ṭ1, 1987m.
- 30) Ḥğī Al-Lḥ Al-Bālgī, Al-Şāḥ Ūlī Al-Lḥ Al-Dhlwy, Aḥmd, Ṭḥqīq: Al-Sīd Sābq, Dār Al-Ğīl, Bīrūt, 1426h/2005m.
- 31) Dstūr Al-'lmā' Aū Ğām' Al-'lūm Fī Aşlāḥāt Al-Fnūn, 'bd Rb Al-Nbī Bn 'bd Rb Al-Rsūl Al-'aḥmd Nkrī, 'rb 'bārāth Al-Fārsī: Ḥsn Ḥānī Fḥş, Dār Al-Ktb Al-'lmī, Bīrūt, Ṭ1, 2001m.
- 32) Dūr Al-Şkūk Al-Ūqfī Fī Ṭḥqīq Al-Tnmī Al-Mstdāmī- Ṭğārb Dūlī, Mrwi Rmđānī, Ḥsīnī Sā'd Bḥūş, Ūkrīmī Būqrī, Mğlī Al-'lūm Al-Idārī Wālmālī, Mğld 5, '1, 2021 M.

- 33) Dūr Al-Škūk Al-Ūqfī Fī T'zīz Al-Qṭā' Al-Ūqfī: Drāsī Ḥālī Al-S'ūdī- Šndūq Asttmār Al-Mmtlkāt Al-Ūqfī Anmūdḡā (2022-2018m), Btīnī Bḡāwy, Ūš'īb Iūns, Mḡlī Al-Bšā'ir Al-Āqtšādī, Mḡld 10, Ġ1, Īnāir, 2024m.
- 34) Dāīf Al-Škūk Al-Islāmī- Ru'īf Qānūnīf Tṭwyrīf, Aḥmd 'bd Al-Rḥmn Al-Mḡālī, Mḡlī Al-Ġām'ī Al-Qāsmīf Llāqtšād Al-Islāmī, Mḡld 1, '1, Īnū 2021m.
- 35) Rūdīf Al-Tālbīn Ū'mdīf Al-Mftīn, Īhū Bn Šrf Al-Nwuī, Ṭḡqīq: Zhīr Šāwyš, Al-Mktb Al-Islāmī, Bīrūt/Dmšq, Ṭ3, 1412h/1991m.
- 36) Šḥīḥ Al-Bḡārī, Mḥmd Bn Ismā'īl Al-Bḡārī, Ktāb Al-Ḥḡ, Bāb Fḡl Mkī Ūbnānḥā, Ṭb'ī Bīrūt, Ṭ1, 1422h.
- 37) Šḥīḥ Mslm, Mslm Bn Al-Ḥḡāḡ Al-Nīsābūrī, Ṭḡqīq: Mḥmd Fu'ād 'bd Al-Bāqī, Ṭb'ī 'īsi Al-Bābī Al-Ḥlībī Ūšrkāu'h, Al-Qāhrīf, 1955m.
- 38) Škūk Al-Tmwyl Al-Islāmīf, Mḥmd Bn 'lī Al-Qrī, Bnk Al-Ġzīrī Ūdār Al-Mīmān, Al-Rīād, Ṭ1, 1440h/2019m.
- 39) Fṭḥ Al-Qdīr 'lī Al-Hdāīf Llkmāl Abn Al-Hmām, M' Šrḥ Ntā'iḡ Al-'afkār Lqāḡī Zādh, Mktbī Ūmtb'ī Mšfī Al-Bābī Al-Ḥlībī Ū'aūlādh Bmšr, Al-Qāhrīf, 1970m.
- 40) Qāmūs Al-Fārsīf, Fārsī 'rbī, 'bd Al-N'īm Mḥmd Ḥsnīn, Ṭb'ī Dār Al-Ktāb Al-Lbnānī, Bīrūt, 1982m.
- 41) Āl'qūd Al-Mālīf Al-Mrkbī: Drāsī Fqhīf T'ašīlīf Tṭbīqīf, 'bd Al-Lh Bn Mḥmd Al-'m-rānī, Dār Knūz Išbīlā Llnšr Wāltūzī', Al-Rīād, 1437h., Ḍmn Iṣḡārāt Al-Mḡmū'ī Al-Šr'īf (7) Lmšrf Al-Rāḡḡī.
- 42) Lsān Al-'rb, ḡmāl Al-Dīn Abū Al-Fḡl Mḥmd Bn Mkrm Abn Mnzūr Al-'anšārī, Bḡwāšī Al-Īāzḡī Ū'āḥrīn, Dār Šādr, Bīrūt, Lbnān, Ṭ2, 1993m.
- 43) Lḡt Nāmh Dhḡdā, 'lī Akbr Dhḡdā, Ṭḡrīr: Mḥmd M'īn, Ūḡ'fr Šḥīd, Ṭb'ī Ḡām'ī Ṭḡrān, 1998m.
- 44) Mḡlī Mḡm' Al-Fqh Al-Islāmī Al-Dūlī, Al-Dūrī Al-Rāb'ī, Al-'dd Al-Rāb', Al-Ġz' Al-Ṭālt, Mnzmīf Al-Mu'tmr Al-Islāmī, 1988m.
- 45) Mḡlī Mḡm' Al-Fqh Al-Islāmī Al-Dūlī, Al-Dūrī Al-Ṭāltīf 'šrī, Al-'dd Al-Ṭāltīf 'šr, Al-Ġz' Al-'aūl, 2001m.
- 46) Ālmḡḡb Fī Fqh Al-Imām Al-Šāf'ī, Abū Iṣḡāq Ibrāḥīm Bn 'lī Bn Īūsuf Al-Šīrāzī, Dār Al-Ktb Al-'lmīf, Bīrūt.

Website Sources:

- 1) ālhi' īī al-mḥṣṭī bālḡām 'ī al-islāmī: <https://iu.edu.sa/d0031>
- 2) mnṣṭī ūqfī al-tāb 'ī lhī' īī al-'aūqāf al-s'ūdī: <https://v.gd/9SW8fd>
- 3) mūq' ūzārī al-t'īm al-s'ūdī: al-lā'ihī al-mnzmī lidārī al-'aūqāf fī al-ḡām'āt, ūzārī al-t'īm, <https://v.gd/u8FTXH>, šūhd: 2 sbtmbr 2024m, al-sā'ī: 10:32.
- 4) ūzārī al-t'īm al-s'ūdī: <https://v.gd/u8FTXH>
- 5) ūqf al-'aml llt'īm btrkīā: <https://umutegitimvakfi.org.tr/ar/pages/aboutus>, šūhd: 7-11-2024m.
- 6) ūqf al-'aūqāf bmdīnī ḡdī al-tāb 'ī lḡm' īī nmā' al-'ahlī: <https://2u.pw/Gil1dijy>
- 7) ūqf al-'aūqāf al-tāb 'ī lḡm' īī mrākz al-'aḥīā' bmkī al-mkrmī: <https://store.alahyā.org.sa/>
- 8) ūqf al-'aūqāf al-tāb 'ī lḡm' īī al-br wālḥdmāt b'amlḡ: <https://www.bir-umluj.org.sa/>
- 9) ūqf al-'aml al-ḥīrī: <https://umutegitimvakfi.org.tr/ar/pages/aboutus/>
- 10) ūqf b'ir rūmī: <https://www.awqaf.gov.sa/ar/endowment-example/endowment-Othman-well>
- 11) ūqf ḡām'ī al-mlk fhd llbtrūl wālm'ādn: <https://fund.kfupm.edu.sa/kfupm-fund/about-us/>
- 12) ūqf ḡām'ī rḡb ṭīb ardūḡān: <https://erdogan.edu.tr/website/Contents.aspx?PageID=1092&LangID=4>
- 13) Fitch Ratings: <https://www.fitchratings.com/research/non-bank-financial-institutions/outstanding-sukuk-break-usd800-billion-barrier-slower-3q23-like-ly-13-07-2023>

References:

1. Ashraf Jomah Mohammed Nasar, Abdulmajid Obaid Hasan Saleh, Falah M F SM Alhajri, El Amrani Taoufiq: "Methods of Financing Waqf Development in Singapore", The International Journal of Business Ethics and Governance (IJBEG), Vol. 3, No.1, (2020).
2. Bouherb Hakim: "The Role of Wakf-sukuk in Adressing the Budget Deficits -the Indonesian Experience as a Model", Algerian Journal of Public Finance, Vol 11. No 1, (2021).
3. IIFM Sukuk Report, No. 12, (2023).

4. IFSB: 21ST Islamic Financial Stability Forum: The Islamic Financial Services Industry: Navigating Challenging Global Financial Conditions, (Riyadh, August 15th 2023). Retrieved 7-11-2024: <https://www.ifsb.org/wp-content/uploads/2024/03/21-IFS-Forum-Key-Takeaways.pdf>
5. International Monetary Fund, European Central Bank & Bank of International Settlements: Handbook on Securities Statistics, International Monetary Fund, Publication Services, Washington D.C., U.S.A., 2015. Retrieved 7-11-2024: <https://www.imf.org/-/media/Files/Data/Statistics/WGSD/hss.ashx>
6. "Importance of the Trust", Austin Scott, Law Review, University of Colorado, Colorado, 1966-1967, 39. P. 177
7. Oubdi Lahsen, Raghibi Abdessamad: Sukuk-Wakf: The Islamic Solution for Public Finance Deficits, European Journal of Islamic Finance, No. 9, 2019.

المقال



حُكم وقف الحيوانات لغايات التجارب الطبية عليها في الفقه الإسلامي

The Ruling on Endowing Animals for Medical Experiments in Islamic Jurisprudence

د. حمزة عبد الكريم حماد *

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على حكم وقف الحيوانات لغايات إجراء التجارب الطبية عليها، وقد اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي ثم الدراسة الفقهية للموضوع، وقد خلص البحث -ابتداءً- إلى جواز وقف الحيوانات والجواز المقيد لإجراء التجارب الطبية عليها، أما بخصوص وقف الحيوانات لغايات إجراء التجارب الطبية عليها، فقد انتهى البحث إلى جواز إجراء هذه التجارب على الحيوانات مأكولة اللحم وعلى الحشرات والحيوانات غير مأكولة اللحم؛ مثل: سباع البهائم والطيور، أما بخصوص حكم وقف الكلب، فقد خلص البحث إلى جواز وقف الكلب بجميع أقسامه لغايات التجارب الطبية، أما وقف الخنزير لغايات التجارب الطبية، فقد خلص البحث إلى عدم جواز وقفه لغايات إجراء التجارب عليه.

الكلمات المفتاحية: الوقف، الحيوانات، التجارب الطبية.

Abstract

This research aims to determine the ruling on prohibiting the use of animals for the purposes of conducting medical experiments on them. The research relied on the descriptive and analytical approach then the jurisprudential study of the subject. The research initially concluded to the permissibility of banning the use of animals and the restricted permissibility of conducting medical experiments on them. As for prohibiting the use of animals for these purposes, the research determined that it is permissible to conduct these experiments on animals whose meat is consumable and on insects and animals whose meat is not consumable such as wild beasts and birds. As for the ruling on prohibiting the use of dogs, the research concluded that it is permissible to ban all types of dogs for the purposes of medical experiments, while in the case of pigs, the research concluded that it is not permissible to ban it.

Keywords: Ban, Animals, Medical Experiments.

المقدمة:

يعدُّ الوقف من الموضوعات الرئيسة التي عالجتها البحوث المعاصرة، ومن جملة موضوعات الوقف: وقف الحيوانات، من جهة أخرى، فلا يخفى على مطلع ما للتجارب الطبية من أهمية كبيرة في طرح علاجات حديثة للأمراض، فضلاً عن اكتشاف مضادات للأوبئة التي تجتاح البشرية.

مشكلة البحث وأهدافه:

- في ضوء ما سبق فإن مشكلة البحث تتحدد في: بيان حكم وقف الحيوانات لغايات إجراء التجارب الطبية عليها، ويسعى هذا البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:
- تحليل ماهية التجارب الطبية على الحيوانات من حيث: مفهومها، وأهميتها، ومبرراتها.
 - الوقوف على الحكم الفقهي لإجراء التجارب الطبية على الحيوانات.
 - الوقوف على الحكم الفقهي لوقف الحيوانات مأكولة اللحم لغايات التجارب الطبية عليها.
 - الوقوف على الحكم الفقهي لوقف الحيوانات غير مأكولة اللحم (سباع البهائم والطيور والحشرات) لغايات التجارب الطبية عليها.
 - الوقوف على الحكم الفقهي لوقف الكلب لغايات التجارب الطبية عليه.
 - الوقوف على الحكم الفقهي لوقف الخنزير لغايات التجارب الطبية عليه.

منهج البحث:

تعتمد الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي وذلك بوصف الظاهرة كما هي في الواقع، ثم الدراسة الفقهية للموضوع في ضوء الآراء فيها.

الدراسات السابقة:

وقف الباحث على عدة دراسات متصلة بموضوع البحث؛ هي:

- 1- دراسة حسام محمد عويضة (2021م)، الموسومة بـ: وقف الحيوان في الفقه الإسلامي وتطبيقاته المعاصرة⁽¹⁾. جاءت هذه الدراسة لبيان الأحكام الفقهية المتعلقة بوقف الحيوان، فتناولت في الفصل التمهيدي: تعريف وقف المنقول وبيان حكمه، وأركانه، وشروطه، ثم الفصل الأول الذي خُصص للتأصيل الفقهي لوقف الحيوان ببيان: مفهومه ومشروعيته وشروطه ومنافعه ونفقاته وانتهاء وقفه وعوائقه وأثره في تحقيق المقاصد الشرعية، أما الفصل الثاني فقد جاء لبيان التطبيقات المعاصرة لوقف

(1) رسالة (ماجستير)، جامعة اليرموك، إربد، الأردن.

الحيوان وذكر مواطن النزاع فيها، وانتهاء بالحديث عن طرق استثمار وقف الحيوان وآثاره الاقتصادية المتوقعة وآليات التمويل المعاصرة بما يخدم الوقف ويتناسب مع أحكام المعاصرة.

2- دراسة عروة عكرمة صبري (2020م)، المعنونة بـ: أحكام وقف الحيوان في الفقه الإسلامي⁽¹⁾، قدّم هذا البحث تصوراً عن الأحكام الفقهية المتعلقة بوقف الحيوان من حيث: بيان حكم وقف الحيوان وشروط وقف الحيوان، وأوجه الانتفاع بصوره المختلفة، وبيان مدى إمكانية استبداله، وكيفية التصرف فيه بعد هلاكه، وقد انتهى البحث إلى ترجيح القول بمشروعية وقف الحيوان، وأن أوجه الانتفاع من الحيوان الموقوف متنوعة، وتتمثل في استخدامه في الركوب ونقل الأمتعة والأنشطة الترفيهية المباحة، وتتمثل في الانتفاع من الناتج منه كاللبن والشعر والصوف والنسل وغير ذلك، كما رجح البحث القول بجواز استبدال الحيوان الموقوف في حال ضعفه أو تعطل منافعه أو لزيادة ريعه، بشرط أن يكون الاستبدال بإذن القاضي وبما يحقق مصلحة الوقف.

3- دراسة محمد نعيم ياسين (2019م)، الموسومة بـ: وقف الثروة الحيوانية⁽²⁾، يُبرز هذا البحث أهمية وقف الثروة الحيوانية، ويسعى إلى تنزيل أحكام الوقف وشروطه العامة على مسائل الوقف الحيواني، لا سيما تلك التي يثار الجدل حولها؛ للترجيح بين تلك الأحكام بما يمكن أن يساهم في توسعة الوعاء الوقفي، وسد الحاجات المتعاضمة عبر تعظيم مصادر تمويلها، وقام البحث بتأصيل شروط هذا الوقف ووضع ضوابطه، مع التركيز على ما له من خصوصية، كما تناول البحث بالدراسة مسائل فرعية تتعلق بالحيوان الموقوف؛ منها: زوائد الحيوان الموقوف من حيث كونها أصلاً أو ريعاً، ووقف الحيوان للخدمة، واعتبار ما يستخلص من الحيوان لتصنيع المستحضرات الطبية ريعاً، وأحكام إنهاء الوقف الحيواني.

4- دراسة محمد الفاتح محمود المغربي (2019م)، المعنونة بـ: وقف الثروة الحيوانية⁽³⁾، تناول هذا البحث الأحكام الفقهية المتعلقة بوقف الثروة الحيوانية، وذلك من خلال عرض الموضوعات الفقهية المتعلقة بوقف الثروة الحيوانية؛ مثل: مفهوم الوقف لغة واصطلاحاً،

(1) بحث منشور في: مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، مجلد: 37، عدد: 2.

(2) بحث قدم في: منتدى قضايا الوقف الفقهية التاسع: قضايا مستجدة وتأصيل شرعي، الذي أقيم بتاريخ: 15/ 4/ 2019م في عمان بالأردن، بتنظيم من الأمانة العامة للأوقاف، الكويت.

(3) بحث قدم في: منتدى قضايا الوقف الفقهية التاسع: قضايا مستجدة وتأصيل شرعي، الذي أقيم بتاريخ: 15/ 4/ 2019م في عمان بالأردن، بتنظيم من الأمانة العامة للأوقاف، الكويت.

ومقاصد الوقف ثم أثر اشتراط القرابة في الوقف على إسهاماته في تنمية المجتمع وتقسيم الوقف، وحكم وقف الحيوان وحكم وقف الحشرات، فضلاً عن تناول أحكام وقف الحيوان وما ينتج عنه، وحكم الجناية على الموقوف، وحكم وقف الحيوانات للتسمين، وحكم انتهاء وقف الحيوان، وحكم إبدال الحيوان الموقوف واستبداله، وانتهى البحث بعرض موضوع الاستثمار في الثروة الحيوانية من خلال عرض: أهمية الثروة الحيوانية وإنتاجها، وأثر الإنتاج الحيواني في الناتج المحلي الإجمالي في السودان، ثم الاستثمار في مجال الثروة الحيوانية والسمكية، ثم تمويل وقف الثروة الحيوانية، ومدى إمكانية استفادة الأوقاف من عقد السلم في تمويل الثروة الحيوانية.

5- دراسة أسامة عبد المجيد العاني (2019م)، الموسومة بـ: وقف الثروة الحيوانية: حكمه ومآلاته⁽¹⁾، جاء هذا البحث لمعالجة موضوعات عدة؛ هي: شروط الحيوان الموقوف وحكم زوائده المنفصلة والمتصلة، إضافة إلى بيان حكم وقف الحيوان، وتطرق البحث كذلك إلى هلاك الحيوان الموقوف وإبداله واستبداله وصور إنهائه، واختتم البحث ببيان أحكام وقف الحيوان غير المأكول مثل: دود القز والنحل.

6- دراسة وداد العيدوني (2019م)، الموسومة بـ: وقف الثروة الحيوانية⁽²⁾، تناول هذا البحث موضوع وقف الثروة الحيوانية، من خلال الحديث عن المشروعية الفقهية لوقف الحيوان ووجوه الانتفاع به، ثم أركان قيام وقف الحيوان، ثم تحدث عن الطبيعة القانونية للحيوان الموقوف ومدى مشروعية اعتباره مالاً موقوفاً، وتناول البحث كذلك انتهاء وقف الحيوان، ثم سبل الحفاظ على وقف الثروة الحيوانية، واستغلاله واستثماره.

7- دراسة زاهرة علي بني عامر (2019م)، المعنونة بـ: هندسة وقف الثروة الحيوانية: تأصيل شرعي وآليات تطبيق مقترحة⁽³⁾، جاءت هذه الدراسة لعرض موضوع وقف الحيوان والأحكام المتعلقة به، فتناولت مفهوم الوقف ومشروعيته، وأركانه، ثم منافع الحيوان القابلة للتسبيل شرعاً، وهلاك الحيوان الموقوف واستبداله، وانتهاء وقف الحيوان، وأخيراً قامت الدراسة بعرض نماذج مقترحة لوقف الحيوان فكان النموذج الأول: وقف الحيوان الجماعي ومستلزماته، والنموذج الثاني: وقف النقود لبناء ثروة حيوانية إستراتيجية.

(1) بحث قدم في: منتدى قضايا الوقف الفقهية التاسع: قضايا مستجدة وتأصيل شرعي، الذي أقيم بتاريخ: 15-17/4/2019م في عمان بالأردن، بتنظيم من الأمانة العامة للأوقاف، الكويت.

(2) بحث قدم في: منتدى قضايا الوقف الفقهية التاسع: قضايا مستجدة وتأصيل شرعي، الذي أقيم بتاريخ: 15-17/4/2019م في عمان بالأردن، بتنظيم من الأمانة العامة للأوقاف، الكويت.

(3) بحث قدم في: منتدى قضايا الوقف الفقهية التاسع: قضايا مستجدة وتأصيل شرعي، الذي أقيم بتاريخ: 15-17/4/2019م في عمان بالأردن، بتنظيم من الأمانة العامة للأوقاف، الكويت.

ثمة نقاط مشتركة بين البحوث السابقة والبحث الحالي من حيث: حكم وقف الحيوان، بيد أن الدراسة الحالية انفردت بالتعمق الرأسي لموضوع حكم وقف الحيوانات لغايات إجراء التجارب الطبية عليها مع التفصيل بأقسام هذه الحيوانات: الحيوانات مأكولة اللحم، والحيوانات غير مأكولة اللحم (سباع البهائم والطيور والحشرات)، والكلب والخنزير.

خطة البحث:

في ضوء ما سبق؛ فقد انتظمت خطة البحث في أربعة مباحث؛ هي: المبحث الأول: التجارب الطبية على الحيوانات: مفهومها، وأهميتها، ومبرراتها، وقد تضمن هذا المبحث المطالب الآتية: المطلب الأول: مفهوم التجارب الطبية على الحيوانات وأهميتها، والمطلب الثاني: مبررات التجارب الطبية على الحيوانات. ثم جاء المبحث الثاني للحدوث عن: حكم إجراء التجارب الطبية على الحيوانات، وقد احتوى على مطلبين: المطلب الأول: التأصيل الفقهي من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية والمعقول، والمطلب الثاني: ضوابط إجراء التجارب الطبية على الحيوانات، وخصص المبحث الثالث لتناول حكم وقف الحيوانات، أما المبحث الرابع فقد تناول حكم وقف الحيوانات لغايات التجارب الطبية عليها، وتضمن عدة مطالب؛ هي: المطلب الأول: حكم وقف الحيوانات غير مأكولة اللحم (سباع البهائم والطيور والحشرات) لغايات التجارب الطبية عليها، والمطلب الثاني: حكم وقف الكلب لغايات التجارب الطبية عليه، والمطلب الثالث: حكم وقف الخنزير لغايات التجارب الطبية عليه، إضافة إلى مقدمة وخاتمة تضمنت أبرز النتائج والتوصيات.

المبحث الأول

التجارب الطبية على الحيوانات: مفهومها، وأهميتها، ومبرراتها

يعالج هذا المبحث مفهوم التجارب الطبية على الحيوانات، ثم بيان أهمية إجراء هذا النوع من التجارب، وينتهي بعرض مبررات هذه التجارب، وذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: مفهوم التجارب الطبية على الحيوانات وأهميتها

تُعرف التجربة الطبية بأنها: مجموعة الأعمال التي يقوم بها الطبيب أو المختص بالأعمال الطبية على الإنسان أو الحيوان؛ بهدف الوصول إلى علم نافع للبشرية كعرفة آثار دواء معين أو نجاح عملية معينة لم تعرف نتائجها بعد⁽¹⁾، أما التجارب على الحيوانات فيتم إجراؤها على جسد الحيوانات وبياسرها المختص بالأعمال الطبية وفق الأصول العلمية؛ لتحقيق تقدم علمي أو الوصول إلى ابتكار عملي، وذلك فيما يتعلق بالإنسان وحالة صحته⁽²⁾، ويقصد بها استخدام الحيوانات في التعليم والاختبار والبحث والتصنيع للمنتجات البيولوجية وغيرها⁽³⁾.

تظهر أهمية التجارب الطبية على الحيوانات في العديد من الجوانب؛ منها: كون التجارب لها أثر أساسي في تطوير علم الطب والأدوية؛ لأن التجربة من أفضل الوسائل العلمية للحصول على معرفة أعمق في دقيق الجوانب الطبية وغيرها، إضافة إلى كون التجارب لها الدور الرئيس في التعرف على تأثير العقاقير في جسم الحيوان قبل استعماله على الإنسان، ثم إن التجارب تساعد في دراسة التحولات الوظيفية في جسم الحيوان بعد حقنه ببعض العقاقير، فمثلاً يعطى الحيوان عقاراً ما ثم يقوم الأطباء بدراسة تأثير العقار في تنفس الحيوان وسرعة ضربات قلبه لتسجيل التغيرات بالطرق الميكانيكية، ثم إن التجارب تساعد في اكتشاف الأدوية ودراسة المواد الفعالة والسموم والآثار الجانبية؛ لتحديد الجرعات العلاجية اللازمة لها، وختاماً فإن التجارب الطبية تساعد في عملية

(1) ينظر: حكم إجراء التجارب الطبية العلاجية في الإنسان والحيوان، عفاف عطية معابرة، رسالة (ماجستير)، جامعة اليرموك، 2002م، ص3.

(2) ينظر: الأحكام الموضوعية والإجرائية للتجارب الطبية على الإنسان، سفيان عرشوش، المجلة الأكاديمية للبحث القانوني، مجلد: 13، عدد: 1، 2022م، ص547.

(3) ينظر: النظام القانوني للتجارب على الحيوانات: دراسة مقارنة، محمد رافع محمد، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية، مجلد: 8، عدد: 28، 2019م، ص110.

التشريح ودراسة الأعضاء الداخلية وتأثير كل الأدوية والكيمائيات والمبيدات وغيرها في الأعضاء الداخلية مثل القلب والكبد والمخ⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن الأطباء في الحضارة الإسلامية استخدموا التجارب الطبية على الحيوانات، نحو ما قام به الرازي (توفي سنة 311هـ = 923م) بتجربة أثر الزئبق في القردة، إذ قام بسقي أحد القردة الزئبق؛ ليعرف مدى تأثيره السمي، وكانت نتيجته آلاماً في البطن حسب ما ظهر على القرد، وذلك من تلويح ووضع يده على بطنه؛ لذا استنتج الرازي أن الزئبق علاجٌ لانسداد الأمعاء⁽²⁾.

المطلب الثاني: مبررات التجارب الطبية على الحيوانات

تعدّ الحيوانات حقلاً للتجارب العلمية لمصلحة الإنسان؛ نظراً للتشابه بين البشر والحيوانات في العمليات البيولوجية والفسيولوجية، مما يعين الإنسان على فهم طرق الوقاية من الأمراض وتشخيصها وعلاجها بشكل أفضل؛ فمن ناحية عملية تشترك الفئران في أكثر من 98% من الحمض النووي مع البشر، ثم إن الحيوانات عرضة للعديد من المشاكل الصحية ذاتها التي تصيب البشر؛ مثل: السرطان والسكري وأمراض القلب، مع دورة حياة أقصر من البشر؛ إذ يمكن دراسة النماذج الحيوانية طوال فترة حياتها بأكملها وعبر عدة أجيال، وهو أمر مهم في فهم كيفية معالجة المرض وكيفية تفاعله مع نظام بيولوجي حي كامل، فضلاً عن إمكانية التحكم في البيئة المحيطة بالحيوانات (النظام الغذائي ودرجة الحرارة والإضاءة)، التي يصعب القيام بها مع البشر، إضافة إلى ما سبق؛ فتشير بعض الإحصائيات إلى أنه يتم استخدام ما بين 17 و23 مليون حيوان في البحث كل عام، 95% منها: جردان وفئران تمت تربيتها خصيصاً للبحث؛ نظراً لصغر حجمها

(1) ينظر:

- حكم إجراء التجارب الطبية العلاجية في الإنسان والحيوان، معبرة، ص 6-7.
- ضوابط استخدام الحيوان في التجارب العلمية في ضوء السنة النبوية، يسري عبد العليم عجور، مجلة قطاع أصول الدين، 2021م، عدد: 16، ج1، ص 2011-2012م.
- Hajar R. (2011). Animal testing and medicine. Heart views: the official journal of the Gulf Heart Association, 12(1), 42. <https://doi.org/10.4103/1995-705X.81548>

(2) ينظر:

- فلسفة الطب عند «أبو بكر الرازي»، منصور واثم، رسالة (ماجستير)، جامعة قاصدي مرباح، الجزائر، 2023م، ص 27.
- تنظيم صناعة الطب خلال عصور الحضارة العربية الإسلامية، جميل عبد المجيد عطية، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2002م، ص 187-188.
- الوقف في الإسلام ودوره في المجال الصحي مع الإشارة إلى حالة الأردن، رائد حسن بني عيسى وعامر يوسف العتوم، جرش للبحوث والدراسات، جامعة جرش، 2023م، مجلد: 23، عدد: 2، ص 4227.

ورخص ثمنها وسهولة تكاثرها⁽¹⁾.

يمكن القول: إن أبرز التجارب التي تُجرى على الحيوانات يمكن تصنيفها على النحو الآتي: الأرانب: غالباً ما تستخدم في إنتاج الأجسام المضادة والبحث عنها⁽²⁾، أما الدجاج فيستخدم لتطوير لقاحات لجذري الماء والجذري والحمى الصفراء والأمراض المعدية الأخرى⁽³⁾، أما الفئران فغالباً ما تكون التجارب عليها متعلقة بأمراض القلب والأوعية الدموية، والاضطرابات النفسية، وإصابة العمود الفقري، والسكتة الدماغية، والسكري، والجراحة، والزرع، واضطرابات المناعة الذاتية، والسرطان وشفاء العظام في تطوير الأدوية⁽⁴⁾، وبخصوص الخنازير، فتستخدم في أبحاث السكتات الدماغية واضطرابات الدماغ، فضلاً عن عمليات زرع الأنسجة والخلايا والأعضاء الحيوانية المعدلة وراثياً في البشر⁽⁵⁾، وننتهي بالكلام التي تستخدم في الدراسات الجينية، وفي اختبار سلامة الأدوية وفعاليتها⁽⁶⁾.

(1) <https://ca-biomed.org/get-the-facts/>

<https://grants.nih.gov/grants/policy/air/why.htm>

<https://www.animalaid.org.uk/education/education-resources/animal-experiments-youth-leaflet/>

(2) <https://www.understandinganimalresearch.org.uk/what-is-animal-research/a-z-animals/rabbit>
Esteves, P. J., Abrantes, J., Baldauf, H. M., BenMohamed, L., Chen, Y., Christensen, N., González-Gallego, J., Giacani, L., Hu, J., Kaplan, G., Keppler, O. T., Knight, K. L., Kong, X. P., Lanning, D. K., Le Pendu, J., de Matos, A. L., Liu, J., Liu, S., Lopes, A. M., Lu, S., ... Mage, R. (2018). The wide utility of rabbits as models of human diseases. *Experimental & molecular medicine*, 50(5), p. 1

(3) <https://www.understandinganimalresearch.org.uk/what-is-animal-research/a-z-animals/chicken>

(4) <https://www.understandinganimalresearch.org.uk/what-is-animal-research/a-z-animals/rat>
Jia, T., Wang, C., Han, Z., Wang, X., Ding, M., & Wang, Q. (2020). Experimental Rodent Models of Cardiovascular Diseases. *Frontiers in cardiovascular medicine*, 7, p.2.

(5) <https://www.understandinganimalresearch.org.uk/what-is-animal-research/a-z-animals/pig>
Netzley, A. H., & Pelled, G. (2023). The Pig as a Translational Animal Model for Biobehavioral and Neurotrauma Research. *Biomedicine*, 11(8), p. 1

6 <https://www.understandinganimalresearch.org.uk/what-is-animal-research/a-z-animals/dog>
Shearin, A. L., & Ostrander, E. A. (2010). Leading the way: canine models of genomics and disease. *Disease models & mechanisms*, 3(1-2), p. 27.

المبحث الثاني حكم إجراء التجارب الطبية على الحيوانات

يرى الباحث جواز إجراء التجارب الطبية على الحيوانات، ويمكن التأصيل لهذا الحكم من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية والمعقول على النحو الآتي:

المطلب الأول: التأصيل الفقهي من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية والمعقول

من القرآن الكريم: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْحَيَوَانَاتَ وَسَخَّرَهَا لَخِدْمَةِ الْإِنْسَانِ وَمَصْلَحَتِهِ؛ قَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾⁽¹⁾، والآية تشمل المنافع جميعها؛ فمنها: ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجبال، ومنها: ما يتصل بضروب الحرف والأمور التي استنبطها العقلاء، ويبيّن تعالى أن كل ذلك إنما خلقها كي ينتفع بها، كما قال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾⁽²⁾، أي: إنه خلق جميع ما في الأرض من نحو الحيوان والنبات والمعادن والجبال من أجلكم، فهو المنعم عليكم؛ لتتفعوا بها في دنياكم، وتستعينوا بها على طاعته⁽³⁾، فما دامت التجارب الطبية على الحيوانات تحقق مصلحة للإنسان وترفع ضرراً عنه؛ لذا فحكمها الجواز.

من السنة النبوية: نهى النبي ﷺ عن إيذاء الحيوانات، عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «دَخَلَتِ امْرَأَةٌ النَّارَ فِي هِرَّةٍ رَبَطَتْهَا، فَلَمْ تُطْعِمْهَا، وَلَمْ تَدَعْهَا تَأْكُلْ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ»⁽⁴⁾، وقال ﷺ: «مَنْ قَتَلَ عُصْفُورًا عَبَثًا، عَجَّ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْهُ يَقُولُ: يَا رَبِّ إِنَّ فَلَانًا قَتَلَنِي عَبَثًا، وَلَمْ

(1) سورة البقرة، جزء من الآية: 29.

(2) سورة الجاثية، جزء من الآية: 13.

(3) ينظر:

- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله، محمد بن عمر الرازي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ، ج2، ص379.

- التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، القاهرة: دار نهضة مصر، ط1، 1997م، ج1، ص89.

(4) صحيح البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد الناصر، دار طوق النجاة، 1422هـ، كتاب: بدء الخلق، باب: خمس من الدواب فواسق يقتلن في الحرم، ج4، ص130، حديث رقم: 3318.

يَقْتُلُنِي لِمَنْفَعَةٍ⁽¹⁾. إِنَّ الْحَدِيثَ الْأَخِيرَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْقَتْلَ لِمَجْرَدِ الْقَتْلِ وَلَيْسَ لِلانْتِفَاعِ مُحَرَّمٌ؛ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ الْفُسَادِ فِي الْأَرْضِ وَإِتْلَافِ النَّفْسِ عَبَثًا، وَكَذَلِكَ مِنْ بَابِ ضِيَاعِ الْمَالِ وَتَعْذِيبِ الْحَيَوَانَاتِ⁽²⁾. مِنْ جِهَةِ أُخْرَى، يُمْكِنُ الِاسْتِشْهَادُ بِحَدِيثِ الْعَصْفُورِ مِنْ بَابِ مَفْهُومِ الْمَخَالَفَةِ، بِأَنَّهُ إِنْ كَانَ فِي قَتْلِ الْعَصْفُورِ مَنْفَعَةٌ - وَهَذَا الْأَمْرُ مُتَحَقِّقٌ فِي التَّجَارِبِ الطَّبِيَّةِ - فَيَكُونُ الْحُكْمُ الْجَوَازَ.

مِنَ الْمَعْقُولِ: أَجَازَتِ الشَّرِيعَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ ذَبْحَ الْعَدِيدِ مِنَ الْحَيَوَانَاتِ لَهَايَاتِ الْأَكْلِ، وَهُوَ ضَرُورَةٌ مِنْ ضَرُورَاتِ الْحَيَاةِ، وَكَذَلِكَ فَإِنَّ الطَّبَّ ضَرُورَةٌ مِنْ ضَرُورَاتِ الْحَيَاةِ، فَبِهِ يَتَحَقَّقُ مَقْصِدُ الْمَحَافَظَةِ عَلَى النَّفْسِ، فَمَا دَامَ الذَّبْحُ جَائِزًا؛ فَكَذَلِكَ يَجُوزُ إِجْرَاءُ التَّجَارِبِ عَلَى الْحَيَوَانَاتِ، ثُمَّ إِنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ مُقَدِّمَةً عَلَى الْحَيَوَانَاتِ؛ فَإِنَّ الدَّوَاءَ يُلْزَمُهُ إِجْرَاءُ تَجَارِبٍ قَبْلَ اسْتِخْدَامِهِ؛ لِذَا لَا يَجُوزُ إِجْرَاءُ التَّجَارِبِ عَلَى الْإِنْسَانِ مَعَ وَجُودِ الْحَيَوَانَاتِ.

المطلب الثاني: ضوابط إجراء التجارب الطبية على الحيوانات

نختم هذا المبحث بضرورة الإشارة إلى الضوابط الشرعية لإجراء التجارب على الحيوانات؛ إذ إن حكم الجواز السابق ليس على إطلاقه، بل هو مقيد بعدد من الضوابط؛ منها:

- ألا يتم إجراء التجارب على الحيوانات إلا في حالة من الحالات الضرورية التي فيها منفعة مشروعة للإنسان.
- أن تكون الأولوية في إجراء التجارب على الحيوانات الضارة بالمأمور بقتلها، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «خَمْسٌ فَوَاسِقٌ، يُقْتَلْنَ فِي الْحَرَمِ: الْفَأْرَةُ، وَالْعَقْرَبُ، وَالْحَدْيَا،

(1) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م، ج32، ص220، حديث رقم: 19470، وقد حكم الأرنؤوط على الحديث بأن إسناده ضعيف، بيد أن الشوكاني ذهب إلى أن الحديث مروي من طرق قد صحح الأئمة بعضها. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2004م، ج1، ص872.

(2) ينظر:

- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أبو الفضل، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ، ج9، ص602.

- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، أحمد بن عبد الرزاق الدويش، دار المؤيد، ط1، الرياض، 1424هـ، ج22، ص511-512.

وَالْغُرَابُ، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ⁽¹⁾.

- التخطيط الجيد للتجربة من حيث عدد ونوعية الحيوانات المراد إجراء التجارب عليها وقربها شبيهاً بالإنسان، وإشراف طبيب بيطري، مع مراعاة الصحة والتغذية وتقليل معاناة الحيوان وتخديره؛ كيلا يشعر بالألم.
- الرفق بالحيوانات أثناء إجراء التجارب عليها بالإحسان إليها ومعاملتها باهتمام ورحمة وعطف؛ عملاً بقول النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ...»⁽²⁾⁽³⁾.

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب: بدء الخلق، باب: خمس من الدواب فواسق يقتلن في الحرم، ج4، ص129، حديث رقم: 3314.

(2) صحيح مسلم، أبو الحسين، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، كتاب: الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب: الأمر بإحسان الذبح والقتل، وتحديد الشفرة، ج3، ص1548، حديث رقم: 1955-57.

(3) ينظر:

- ضوابط استخدام الحيوان في التجارب العلمية في ضوء السنة النبوية، عجور، مجلة قطاع أصول الدين، عدد: 16، ج1، ص2015.

- حكم إجراء التجارب الطبية العلاجية في الإنسان والحيوان، معبرة، ص83-84.

المبحث الثالث

حكم وقف الحيوانات

يتناول الباحث في هذا المقام حكم وقف الحيوانات عمومًا في الفقه الإسلامي من دون التفصيل بأصناف تلك الحيوانات، ويجد الباحث في هذه المسألة أن الفقهاء اختلفوا في مشروعية وقف الحيوان، وذلك بناء على اختلافهم في مدى جواز وقف المنقول مقصودًا لذاته، فمنهم من رأى أن المقصود من الوقف هو التأييد، والتأييد غير متوفر في المنقول؛ لذا فلا يجوز وقف المنقول ومنه الحيوان مقصودًا، ومنهم من لم يشترط التأييد؛ لذا أجاز وقف المنقول ومنه الحيوان. اختلفت أقوال الفقهاء في هذه المسألة على النحو الآتي:

القول الأول: عدم جواز وقف الحيوان مقصودًا لذاته، وأدلته:

ذهب الحنفية، وقول عند المالكية⁽¹⁾، ورواية عند الحنابلة⁽²⁾، إلى عدم جواز وقف الحيوان مقصودًا لذاته. وقد فصل الحنفية في هذه المسألة؛ فذهبوا إلى عدم جواز وقف المنقول ومنه الحيوان مقصودًا لذاته، بيد أنهم أجازوا وقف المنقول ومنه الحيوان في حالات؛ هي: أن يكون المنقول تبعًا للعقار؛ كأن يقف رجل أرضًا بأبقارها، أو أن يجري به العرف مثل: وقف الفأس لحفر القبور، أو أن يرد دليل على جوازه مثل: وقف الخيل

(1) ينظر:

- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، بيروت: دار الفكر، ج4، ص76.
- بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، أبو العباس، أحمد بن محمد الصاوي، دار المعارف، ج4، ص102.

(2) ينظر:

- الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد قدامة، دار الكتاب العربي، ج6، ص189.
- الإنصاف في معرفة راجع من الخلاف، أبو الحسن، علي بن سليمان المرادوي، دار إحياء التراث العربي، ج7، ص7.
- شرح الزركشي، شمس الدين، محمد بن عبد الله الزركشي، الرياض: دار العبيكان، ط1، 1993م، ج4، ص294.

والسلاح⁽¹⁾.

وقد استدل أصحاب هذا القول بـ:

- إن من شروط الوقف التأيد، وهذا الشرط غير متحقق في الحيوانات؛ لنفوقها⁽²⁾.
- استدل الحنفية على جواز وقف المنقول إذا جرى به العرف بأنه من باب الاستحسان لتعامل الناس به؛ عملاً بقول النبي ﷺ: «... فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ»⁽³⁾. فالعرف مصحح فيما لا يصادم نصاً قطعياً؛ لأن أحكام الأوقاف اجتهادية؛ لذا فالعرف فيها معتبر بناء على القاعدة الفقهية العامة: العادة محكمة⁽⁴⁾، ثم إن القياس يترك بالتعامل⁽⁵⁾.

- استدل الحنفية على جواز وقف المنقول إذا ورد به نص بما ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالصَّدَقَةِ، فَقِيلَ مَنَعَ ابْنُ جَوَيْلٍ، وَخَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ، وَعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا يَنْقُمُ ابْنُ جَمِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ كَانَ فَتِيرًا، فَأَغْنَاهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَأَمَّا خَالِدٌ: فَإِنَّكُمْ تَظْلِمُونَ خَالِدًا،

(1) ينظر:

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1986م، ج6، ص220.
- البناية شرح الهداية، أبو محمد، محمود بن أحمد العيني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000م، ج7، ص437.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم المصري، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، ج5، ص218.
- رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عمر بن عابدين، بيروت: دار الفكر، ط2، 1992م، ج4، ص363.
- الإسعاف في أحكام الأوقاف، إبراهيم بن موسى الطرابلسي، تحقيق: د. صلاح أبو الحاج، عمان: دار الفاروق، ط1، 2015م، ص97-99.
- فتاوى النوازل، أبو الليث، نصر بن محمد السمرقندي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م، ص338.

(2) ينظر: ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع، ج5، ص154.

(3) مسند أحمد، ج6، ص84، حديث رقم: 3600، وحكم الشيخ الأرئوط على الحديث بأن إسناده حسن.

(4) ينظر:

- الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1990م، ص7.
- الأشباه والنظائر، زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم المصري، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م، ص79.
- القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، محمد مصطفى الزحيلي، دمشق: دار الفكر، ط1، 2006م، ج1، ص298.

(5) ينظر:

- رد المحتار، ابن عابدين، ج4، ص363.
- أحكام الأوقاف، مصطفى أحمد الزرقا، عمان: دار عمار، ط1، 1997م، ص59-60.

قَدْ احْتَبَسَ أَذْرَاعَهُ وَأَعْتَدَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...»⁽¹⁾، فقد ترك الحنفية القياس بعدم جواز وقف المنقول لورود النص في السلاح والخيول وعتاد الحرب؛ فخالد رضي الله عنه وقف الدروع والدواب وما يستخدم في الحرب، وأجازته النبي ﷺ على ذلك⁽²⁾.

القول الثاني: صحة وقف الحيوانات وأدلتها:

ذهب المالكية في المعتمد عندهم⁽³⁾، والشافعية⁽⁴⁾، والحنابلة⁽⁵⁾، إلى صحة وقف الحيوانات، وهذا ما أفتت به اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء⁽⁶⁾، وهو كذلك ما انتهى إليه متتدى قضايا الوقف الفقهية التاسع⁽⁷⁾.

وقد استدلت أصحاب هذا القول بأدلة من السنة النبوية والمعقول على النحو الآتي:

(1) صحيح البخاري، كتاب: الزكاة، باب: قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: «وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ»، (التوبة: 60)، ج2، ص122، حديث رقم: 1468.

(2) ينظر:

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، ج6، ص220.

- البناية شرح الهداية، العيني، ج7، ص437.

- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم، ج5، ص218.

- الإيساعف في أحكام الأوقاف، الطرابلسي، ص97-99.

(3) ينظر:

- شرح مختصر خليل، محمد بن عبد الله الخرشبي، بيروت: دار الفكر، ج2، ص206.

- حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، أبو الحسن، علي بن أحمد العدوي، تحقيق: يوسف البقاعي، بيروت: دار الفكر، 1994م، ج2، ص264.

(4) ينظر:

- المذهب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق، إبراهيم بن علي الشيرازي، بيروت: دار الكتب العلمية، ج2، ص322.

- نهاية المطلب في دراية المذهب، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: أ. د. عبد العظيم الديب، جدة: دار المنهاج، ط1، 2007م، ج8، ص345.

- البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين، يحيى بن أبي الخير العمراني، تحقيق: قاسم النوري، جدة: دار المنهاج، ط1، 2000م، ج8، ص60-61.

- العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، أبو القاسم، عبد الكريم بن محمد الرافي، تحقيق: علي عوض وعادل عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م، ج6، ص248.

(5) ينظر:

- الشرح الكبير على متن المقنع، أبو الفرج، عبد الرحمن بن محمد بن قدامة المقدسي، دار الكتاب العربي، ج6، ص189.

- المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ج7، ص7.

- الزركشي، شرح الزركشي، ج4، ص294.

(6) ينظر: الدويش، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ج16، ص105.

(7) ينظر: متتدى قضايا الوقف الفقهية التاسع: قضايا مستجدة وتاصيل شرعي، الكويت: الأمانة العامة للأوقاف، ط1، 2019م، ص489.

الأدلة من السنة النبوية:

- عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ قَالَ: أُرْسِلَ مَرَوَانُ إِلَى أُمِّ مَعْقِلٍ الْأَسَدِيَّةِ يَسْأَلُهَا عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ فَحَدَّثَتْهُ، أَنَّ زَوْجَهَا جَعَلَ بَكْرًا لَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَأَنَّهَا أَرَادَتْ الْعُمْرَةَ، فَسَأَلَتْ زَوْجَهَا الْبَكْرَ فَأَبَى، فَأَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لَهُ، فَأَمَرَهُ أَنْ يُعْطِيَهَا وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْحَجُّ وَالْعُمْرَةُ مِنْ سَبِيلِ اللَّهِ»⁽¹⁾.
 ووجه الاستدلال أن النبي ﷺ أقرَّ أبا معقل على تسهيل البكر وهو الفتى من الإبل؛ مما يدل على جواز وقف الحيوانات⁽²⁾.

- قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَنْ احْتَبَسَ فَرَسًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِيْمَانًا بِاللَّهِ وَنَصْدِيقًا بِوَعْدِهِ، فَإِنْ شَبِعَهُ وَرِيَهُ وَرَوَّثَهُ وَبَوَّاهُ فِي مِيزَانِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»⁽³⁾، وفي الحديث دلالة واضحة على جواز وقف الحيوان⁽⁴⁾.

- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالصَّدَقَةِ، فَقِيلَ مَنَعَ ابْنُ جَمِيلٍ، وَخَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ، وَعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا يَنْقُمُ ابْنُ جَمِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ كَانَ فَقِيرًا، فَأَغْنَاهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَأَمَّا خَالِدٌ: فَإِنَّكُمْ تَظْلِمُونَ خَالِدًا، قَدْ احْتَبَسَ أَذْرَاعَهُ وَأَعْتَدَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...»⁽⁵⁾. ووجه الدلالة في الحديث إقرار النبي ﷺ لما فعله خالد بن الوليد رضي الله عنه من وقف

(1) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م، حديث رقم: 27286، ج45، 260، حكم الشيخ الأرنؤوط على الحديث بأنه: صحيح لغيره، ورواه أبو عبد الله، الحاكم محمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1990م، حديث رقم: 1774، ج1، ص656، وقال الحاكم عنه: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه.

(2) ينظر:

- معالم السنن، أبو سليمان، حمد بن محمد الخطابي، حلب: المطبعة العلمية، ط1، 1932م، ج2، ص215.
 - البيان في مذهب الإمام الشافعي، العمراني، ج8، ص60-61.
 - كفاية النبي في شرح التنبيه، أبو العباس، أحمد بن محمد بن الرفعة، تحقيق: مجدي باسلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2009م، ج12، ص7.

- الفقه المالكي وأدلته، الحبيب بن طاهر، بيروت: مؤسسة المعارف، ط1، 2009م، ج6، ص402.
 (3) صحيح البخاري، كتاب: الجهاد والسير، باب: من احتبس فرسًا في سبيل الله، حديث رقم: 2853، ج4، ص28.

(4) ينظر:

- منح الجليل شرح مختصر خليل، أبو عبد الله، محمد بن أحمد عlish، بيروت: دار الفكر، 1989م، ج8، ص112.
 - نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصباطي، مصر: دار الحديث، ط1، 1993م، ج6، ص33.

(5) صحيح البخاري، كتاب: الزكاة، باب: قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَفِي الرِّقَابِ وَالْعَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (التوبة: 60)، ج2، ص122، حديث رقم: 1468.

«الأعتاد»؛ أي: آلات الحرب من سلاح ودواب وخيل، مما يدل على صحة وقف الحيوان⁽¹⁾.

الأدلة من المعقول:

- إنَّ الحيوانات ينتفع بها، وكل عين صح الانتفاع بها مع بقاء عينها صح وقفها؛ لأنه موف بحكمة الوقف⁽²⁾.
- القياس على العقار، إذ يحصل بالعقار تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة؛ فكذا الحيوان⁽³⁾.
- إنَّ الحيوان عينٌ يجوز بيعها، ويمكن الانتفاع بها مع بقاء أصلها؛ فجاز وقفها كالدور⁽⁴⁾.

المناقشة والترجيح:

إنَّ أدلة القول الثاني واضحة وصريحة في الدلالة على جواز وقف الخيل والإبل، وهما من الحيوانات المنتفع بها، إذن فالعلة هي الانتفاع وهذا متحقق في الخيل والإبل وغيرهما، ولا حجة في قصر الوقف على الخيل والإبل من دون سواهما، من جهة أخرى؛ فيترجح لدى الباحث صحة وقف الحيوان؛ لعدم ورود مانع شرعي يمنع من ذلك، لا سيما مع وجود عين الحيوان وتحقق المنفعة من الوقف، ثم إن أصحاب القول الأول أجازوا وقف الحيوانات في بعض الصور؛ لذا فالمنع ليس بمطلق، أما الاحتجاج بالتأييد والديمومة، فإن العقار قد يطرأ عليه طارئ فتتعطل منافعه؛ مما يؤثر في تأييده، والحال ذاته في الحيوان.

(1) ينظر:

- البيان في مذهب الإمام الشافعي، العمراني، ج8، ص60-61.
- المذهب في فقه الإمام الشافعي، الشيرازي، ج2، ص322.
- كفاية النبيه في شرح التنبيه، ابن الرفعة، ج12، ص7.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا، يحيى بن شرف النووي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ، ج7، ص56.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد، محمود بن أحمد العيني، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج9، ص5.

(2) ينظر:

- البيان في مذهب الإمام الشافعي، العمراني، ج8، ص60-61.
- فتاوى الرملي، شهاب الدين أحمد بن حمزة الأنصاري الرملي، المكتبة الإسلامية، ج3، ص27.
- المغني، أبو محمد، عبد الله بن أحمد بن قدامة، القاهرة: 1968م، ج6، ص36.

(3) ينظر:

- الشرح الكبير على متن المقنع، ابن قدامة، ج6، ص189.
- الفقه المالكي وأدلته، ابن طاهر، ج6، ص403.

(4) ينظر: فتاوى الرملي، الرملي، ج3، ص27.

المبحث الرابع

حكم وقف الحيوانات لغايات التجارب الطبية عليها

سبق أن عرض الباحث أمثلة على بعض الحيوانات التي يمكن إجراء التجارب عليها، أما بالنسبة لحكم وقف الحيوانات لغايات التجارب الطبية؛ فيرى الباحث -ابتداءً- جواز وقف الحيوانات مأكولة اللحم لغايات التجارب الطبية؛ بناءً على أن الشريعة الإسلامية أجازت ذبح هذه الحيوانات لغايات الأكل، وهو ضرورة من ضرورات الحياة؛ حفظاً للنفس، والتجارب الطبية كذلك فيها حفظ للنفس، ثم إن النفس الإنسانية مقدمة على الحيوان، فالدواء يلزمه إجراء تجارب قبل استخدامه؛ لذا لا يجوز إجراء التجارب على الإنسان مع وجود الحيوان.

أما الحيوانات غير مأكولة اللحم ففيها تفصيل، في ضوء المطالب الآتية:

المطلب الأول: حكم وقف الحيوانات غير مأكولة اللحم (سباع البهائم والطيور والحشرات) لغايات التجارب الطبية عليها

اتفق الفقهاء على جواز وقف الحيوانات المتوحشة كالأسد والنمر والذئب والطيور المتوحشة كالصقر والبازي، مع الاختلاف بينهم في التأصيل الفقهي لهذا الجواز، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: الحنفية: ذهب الحنفية إلى أن محل الوقف هو المال المتقوم⁽¹⁾، وذهبوا إلى جواز بيع الكلب والفهد والسباع المعلم منها وغير المعلم، وأجازوا بيع كل ذي مخلب من الطير معلماً كان أو غير معلّم بلا خلاف⁽²⁾؛ لأنها متقومة شرعاً، فقد جاز الانتفاع

(1) ينظر:

- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم، ج5، ص202.
- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، داماد أفندي، ج1، ص730.
- رد المحتار، ابن عابدين، ج4، ص340.

(2) ينظر:

- الهداية في شرح بداية المبتدي، المرغيناني، ج3، ص77-78.
- بدائع الصنائع، الكاساني، ج5، ص142.

بها شرعاً في الحال أو في المآل⁽¹⁾، قال الموصلي: «وَيَجُوزُ بَيْعُ الْكَلْبِ وَالْفَهْدِ وَالسَّبَاعِ مُعَلِّماً كَانَ أَوْ غَيْرَ مُعَلِّمٍ؛ لِأَنَّهُ حَيَوَانٌ مُنْتَفَعٌ بِهِ حِرَاسَةً وَاصْطِيَادًا»⁽²⁾. وقال العيني: «... بيع كل ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطير جائز معلماً كان أو غير معلّم في رواية الأصل، أما الكلب المعلّم فلا شك في جواز بيعه؛ لأنه آلة الحراسة والاصطياد فيكون محلاً للبيع منتفعاً به حقيقة وشرعاً؛ فيكون مآلاً، وأما غير المعلّم فلا أنه يمكن أن ينتفع به بغير الاصطياد فإن كل كلب يحفظ بيت صاحبه ويمنع الأجانب عن الدخول فيه ويخبر عن الجاني بنباحه عليه فساوى المعلم في الانتفاع به»⁽³⁾.

ثانياً: المالكية: نص المالكية على جواز وقف الشيء المملوك وإن لم يجز بيعه، قال الخرشي: «يَعْنِي أَنَّ الشَّيْءَ الْمَمْلُوكَ يَصِحُّ وَقْفُهُ وَيَلْزَمُ وَلَوْ لَمْ يَحْكَمْ بِهِ حَاكِمٌ وَأَرَادَ بِالْمَمْلُوكِ مَا تَمْلِكُ دَأْتُهُ وَإِنْ لَمْ يَجُزْ بَيْعُهُ كَجِلْدِ الْأُصْحِيَّةِ وَكَلْبِ الصَّيْدِ وَنَحْوِهِ»⁽⁴⁾، إذن أجاز المالكية وقف المملوك بصرف النظر جاز بيعه أم لم يجز، ومن جهة أخرى؛ فقد أجاز المالكية بيع السباع حال وجود منفعة منها، ومثلوا لذلك بالبيع لغاية أخذ الجلد، قال بهرام الدميري: «قوله: (وَجَازَ هِرٌّ، وَسِعٌ لِلْجِلْدِ) أي: وجاز بيع هر وسبع لأخذ جلده»⁽⁵⁾.

ثالثاً: الشافعية: انطلق الشافعية من باب المنفعة، فما فيه منفعة جاز بيعه، ومثلوا لذلك بمنفعة الصيد، وإن لم يكن به منفعة لم يجز بيعه؛ لأنه من باب أكل أموال الناس بالباطل؛ قال الشيرازي: «ما لا منفعة فيه فهو كالحشرات والسباع التي لا تصلح للاصطياد والطيور التي لا تؤكل ولا تصطاد كالرخمة والحدأة وما يؤكل من الغراب فلا يجوز بيعه؛ لأن ما لا منفعة فيه لا قيمة له فأخذ العوض عنه من أكل المال بالباطل»⁽⁶⁾، ومثلوا لمنفعة بعض الحيوانات والطيور والحشرات؛ من ذلك: منفعة القرد للحراسة، ومنفعة الفهد للصيد،

(1) ينظر:

- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزيلعي، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1313هـ، ج4، ص125-126.

- درر الحكام شرح غرر الأحكام، محمد ملاخسرو، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ج2، ص198.

(2) الاختيار لتعليل المختار، أبو الفضل، عبد الله بن محمود الموصلي، القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937م، ج2، ص9-10.

(3) البناية شرح الهداية، أبو محمد، محمود بن أحمد العيني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000م، ج8، ص378.

(4) شرح مختصر خليل، الخرشي، ج7، ص79.

(5) تحبير المختصر، بهرام بن عبد الله الدميري، تحقيق: د. أحمد نجيب، ود. حافظ خير، مركز نجيبويه للمخطوطات

وخدمة التراث، ط1، 2013م، ج3، ص466. وينظر: التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل بن

إسحاق الجندي المالكي، تحقيق: د. أحمد نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط1، 2008م، ج5،

ص209.

(6) المهذب، الشيرازي، ج2، ص11.

ومنفعة طير العنديل للأنس بصوته، ومنفعة الطاووس للأنس بلونه، ومنفعة النحل للعسل⁽¹⁾.

رابعاً: الحنابلة: ربط الحنابلة جواز وقف سباع البهائم بالمنفعة التي مثلوا لها بالصيد؛ فإن كان فيها منفعة؛ صح بيعها ابتداءً، ثم جاز وقفها، ويظهر ذلك بجلاء من خلال نصوص علمائهم، قال المرداوي: «وَفِي مَعْنَاهُ جَوَازُ الطَّيْرِ، وَسَبَاحُ الْبَهَائِمِ الصَّيَادَةِ يَصِحُّ وَقْفُهَا وَيَجُوزُ بَيْعُهَا، بِخِلَافِ غَيْرِ الصَّيَادَةِ»⁽²⁾. وقال الحجاوي: «ولا وقف كلب وحمل منفرد ومرهون وخنزير وسباع البهائم التي لا تصلح للصيد»⁽³⁾، إن جواز وقف السباع مبني على حكم بيعها، وقد أجاز الحنابلة جواز بيعها إن كانت فيها منفعة مباحة وهي -في زمانهم- منفعة الصيد⁽⁴⁾، وقد أسس الحنابلة لقاعدة مفادها: «كل عين مملوكة يباح نفعها واقتناؤها من غير ضرورة يجوز بيعها»، ومثلوا لذلك بالعقار والمتاع والحيوان، وأجازوا بيع دود القز؛ لأنه منتفع به، وبيع الطير الذي يُستأنس بصوته كالبلبل؛ لاشتماله على منفعة مباحة، وأجازوا بيع سباع البهائم، والطير التي تصلح للصيد، كالفهد والبازي ونحوهما⁽⁵⁾.

(1) ينظر:

- النجم الوهاج، الدميري، ج4، ص31.
- مغني المحتاج، الخطيب الشربيني، ج2، ص342.
- نهاية المحتاج، الرملي، ج3، ص396.
- الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، د. مصطفى الخن، ود. مصطفى البغا، وعلي الشرجي، دمشق: دار القلم، ط1، 1992م، ج6، ص17.

(2) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرداوي، ج7، ص10.

(3) الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، أبو النجا، موسى بن أحمد الحجاوي المقدسي، تحقيق: عبد اللطيف السبكي، بيروت: دار المعرفة، ج3، ص3.

(4) ينظر:

- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد السيوطي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1994م، ج4، ص278.
- كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، بيروت: دار الكتب العلمية، ج4، ص244.
- الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد بن صالح العثيمين، الدمام: دار ابن الجوزي، ط1، 1425هـ، ج8، ص116.

(5) ينظر:

- الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، الكلوزاني، ج1، ص228.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرداوي، ج4، ص273.
- الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة، ج2، ص4.

المطلب الثاني: حكم وقف الكلب لغايات التجارب الطبية عليه

اختلف الفقهاء في حكم وقف الكلب بناء على الاختلاف في طهارة الكلب ونجاسته، فضلاً عن التعارض الظاهري بين الأحاديث الواردة في الكلب، وقد جاءت الأقوال على النحو الآتي:

القول الأول: جواز وقف كلب الصيد من دون سواه وأدلته:

ذهب المالكية إلى جواز وقف كلب الصيد من دون سواه، فقالوا: الشيء المملوك يصح وقفه، وإن لم يجز بيعه؛ كجلد الأضحية وكلب الصيد⁽¹⁾، وذهب الشافعية كذلك إلى جواز وقف الكلب المعلم، أما الكلب غير المعلم؛ فلا يصح وقفه⁽²⁾. يمكن للباحث تخريج قول المالكية على قولهم بحكم بيع الكلب؛ فالكلب المنهي عن اتخاذه؛ لا يجوز بيعه اتفاقاً، أما الكلب المأذون باتخاذه ككلب الحراسة؛ فذهب المالكية إلى كراهة بيعه عملاً بحديث النهي عن ثمن الكلب⁽³⁾. وقد استدلت الشافعية على جواز وقف الكلب المعلم بأن القصد من الوقف المنفعة، وفي الكلب المعلم منفعة؛ فجاز وقفه، أما الكلب العادي، فقالوا: لا يجوز وقفه؛ لأن الوقف تمليك والكلب لا يملك فضلاً عن نجاسته؛ لذا فهو مال غير متقوم، ورقبته ليست مملوكة، والوقف يستدعي الورود على رقبة مملوكة⁽⁵⁾.

(1) ينظر:

- الخرشي، شرح مختصر خليل، ج7، ص79.

- الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، صالح بن عبد السميع الآبي، بيروت: المكتبة الثقافية، ج1، ص556.

(2) ينظر:

- النجم الوهاج في شرح المنهاج، أبو البقاء، محمد بن موسى الدميري، جدة: دار المنهاج، ط1، 2004م، ج5، ص460.

- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن أحمد الرملي، بيروت: دار الفكر، 1984م، ج5، ص363.

- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م، ج3، ص526.

(3) صحيح البخاري، كتاب: البيوع، باب: ثمن الكلب، حديث رقم: 2237، ج3، ص84.

(4) ينظر:

- أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك، أبو بكر بن حسن الكشناوي، بيروت: دار الفكر، ج2، ص261.

- عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار، أبو الحسن، علي بن عمر بن القصار، تحقيق: د. عبد الحميد بن ناصر، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2006م، ج2، ص748.

- حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، العدوي، ج2، ص170.

(5) ينظر:

- الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، ج2، ص323.

- الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، ج8، ص346.

القول الثاني: عدم جواز وقف الكلب بالكلية وأدلتة:

ذهب الحنابلة إلى عدم جواز وقف الكلب بالكلية⁽¹⁾ مستدلين بأن الكلب ليس بمال؛ فلا يجوز بيعه، والوقف تمليك مثل البيع⁽²⁾، فالوقف تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة، وما لا منفعة فيه لا يحصل فيه تسبيل لها، والكلب أبيع الانتفاع به على خلاف الأصل للضرورة، فلم يجز التوسع فيه⁽³⁾.

القول الثالث: جواز وقف الكلب بالكلية وأدلتة:

لم ينص الحنفية على حكم وقف الكلب، بيد أنهم يرون أن الكلب مال متقوم؛ لذا أجازوا بيع الكلب المعلم وغير المعلم⁽⁴⁾، ومحل الوقف عندهم هو المال المتقوم⁽⁵⁾، لذا فمقتضى قول الحنفية هو جواز وقف الكلب بالكلية.

وقد استدل الحنفية على كون الكلب من الأموال المتقومة بأنه منتفع به حقيقة وشرعاً على الإطلاق فكان مالاً، والدليل على أنه مباح الانتفاع به شرعاً على الإطلاق أن الانتفاع به بجهة الحراسة، والاصطيداء مطلق شرعاً في الأحوال كلها فكان محلاً للبيع؛ لأن البيع إذا صادف محلاً منتفعاً به حقيقة مباح الانتفاع به على الإطلاق⁽⁶⁾.

المناقشة الترجيح:

يمكن للباحث مناقشة الأقوال السابقة من خلال الآتي:

- إن الاستدلال بأن رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَمَرَ بِقَتْلِ الْكِلَابِ⁽⁷⁾ وأنه عليه الصلاة والسلام نهى

(1) ينظر:

- الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، أبو الخطاب، محفوظ بن أحمد الكلوزاني، تحقيق: عبد اللطيف هميم وماهر الفحل، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط1، 2004م، ج1، ص334.

- الكافي في فقه الإمام أحمد، أبو محمد، عبد الله بن أحمد بن قدامة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م، ج2، ص250.

- العدة شرح العمدة، أبو محمد، عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، القاهرة: دار الحديث، 2003م، ج1، ص311.

(2) ينظر: المراجع السابقة.

(3) ينظر: المغني، أبو محمد، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968م، ج6، ص35.

(4) ينظر:

- الهداية في شرح بداية المبتدي، أبو الحسن، علي بن أبي بكر المرغيناني، تحقيق: طلال يوسف، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج3، ص77-78.

- بدائع الصنائع، الكاساني، ج5، ص142.

(5) ينظر: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد داماد أفندي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج1، ص730.

(6) ينظر: بدائع الصنائع، الكاساني، ج5، ص142-143.

(7) صحيح البخاري، كتاب: بدء الخلق، باب: إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه، فإن في إحدى جناحيه داء وفي الأخرى شفاء، ج4، ص130، حديث رقم: 3323.

- عن ثمن الكلب⁽¹⁾؛ يمكن حمله على أنه كان في بداية الإسلام؛ لأن الناس ألفوا اقتناء الكلاب فأمر بقتلها، ونهى عن بيعها مبالغة في الزجر⁽²⁾⁽³⁾.
- أما القول بأن الكلب نجس العين؛ فيجاء عنه بأن الاستدلال ممنوع؛ فإنه يباح الانتفاع به شرعاً على الإطلاق اصطياًداً وحراسة⁽⁴⁾.
 - أما حصر استخدام الكلب فيما ورد بالحديث؛ فلا استدلال به غير سليم؛ لأن النبي ﷺ رخص في كلب الصيد وكنب الغنم⁽⁵⁾، فلفظ الرخصة يدل على الاستباحة ولا فرق في ذلك بين أنواع الكلاب: المعلم وغير المعلم⁽⁶⁾.
 - إن الاستدلال بحصر الاستفادة من الكلب في الصور الواردة في الحديث فيه نظر، إذ يمكن حمل الصور على سبيل التمثيل لا الحصر، بل تدخل في الحديث إباحة اقتناء الكلاب للمنافع كلها ودفع المضار إذا احتاج الإنسان إلى ذلك⁽⁷⁾.
 - إن الواقع المعاصر يفرض صوراً حديثة في موضوع بيع الكلاب تؤكد ضرورة إعادة النظر بالحصر في الأنواع الواردة في الحديث؛ من ذلك: بيع الكلاب «البوليسية»، إذ إن استخدام هذا النوع من الكلاب فيه محافظة على المال والنفس، وهما من الضرورات الخمس التي جاءت الشريعة لحفظها.
- في ضوء ما سبق؛ فإن الباحث يرجح القول بجواز وقف الكلب بالكلية (المعلم وغير المعلم) في إجراء التجارب الطبية عليه؛ لما يترتب من فوائد جمة على هذه التجارب التي تصب في مصلحة مقصد ضروري من مقاصد الشريعة، وهو حفظ النفس.

المطلب الثالث: حكم وقف الخزير لغايات التجارب الطبية عليه

يمكن للباحث تخريج حكم وقف الخزير على حكم بيعه، وقد أجمع المسلمون

(1) صحيح البخاري، كتاب: البيوع، باب: ثمن الكلب، حديث رقم: 2237، ج3، ص84.

(2) ينظر: بدائع الصنائع، الكاساني، ج5، ص142-143.

(3) ينظر: الهداية في شرح بداية المبتدي، المرغيناني، ج3، ص77-78.

(4) ينظر: بدائع الصنائع، الكاساني، ج5، ص142-143.

(5) صحيح مسلم، كتاب: الطهارة، باب: حكم ولوغ الكلب، حديث رقم: 93-280، ج1، ص235.

(6) ينظر: تبين الحقائق، الزيلعي، ج4، ص125-126.

(7) ينظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي، تحقيق: مصطفى العدوي ومحمد البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ، ج14، ص219.

على تحريم بيعه⁽¹⁾. أما علل تحريم بيعه؛ فمن خلال تتبع أقوال الفقهاء -سيأتي ذكرها- نجد أن العلل هي: النهي الصريح الوارد في حديث جابر أنه: سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ عَامَ الْفَتْحِ وَهُوَ بِمَكَّةَ: «إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ، وَالْمَيْتَةِ وَالْخَنْزِيرِ وَالْأَصْنَامِ...»⁽²⁾، إضافة إلى كون الخنزير مالا غير متقوم، والوقف بحاجة إلى مال متقوم، فضلا عن نجاسة الخنزير⁽³⁾. ومن أقوال الفقهاء:

أولاً: الحنفية: قال الزيلعي: «(صَحَّ بَيْعُ الْكَلْبِ)... وَلَئِنَّهُ مَالٌ مُتَقَوِّمٌ أَلَّا الْإِصْطِيَادَ فَيَصِحُّ بَيْعُهُ كَالْبَازِي أَلَّا تَرَى أَنَّ الشَّرْعَ أَبَاحَ الْإِنْتِفَاعَ بِهِ حِرَاسَةً وَاصْطِيَادًا فَكَذَا بَيْعًا وَلَئِنَّهُ يَجُوزُ تَمْلِيكُهُ بِغَيْرِ عَوَضٍ كَالْهَبَةِ، وَالْوَصِيَّةَ فَكَذَا بَعُوضٍ بِخِلَافِ الْخَنْزِيرِ؛ لِأَنَّهُ نَجَسٌ الْعَيْنِ كَالْمَيْتَةِ أَلَّا تَرَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْإِنْتِفَاعُ بِهِ شَرْعًا... وَكُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ وَذِي مَخْلَبٍ مِنَ الطُّيُورِ يَجُوزُ بَيْعُهُ لِمَا ذَكَرْنَا إِلَّا الْخَنْزِيرَ فَإِنَّهُ نَجَسٌ الْعَيْنِ، فَلَا يَجُوزُ الْإِنْتِفَاعُ بِهِ فَكَذَا لَا يَجُوزُ بَيْعُهُ»⁽⁴⁾.

وقد نص الكاساني كذلك على أن نجس العين لا يباح الانتفاع به شرعاً إلا في حالة الضرورة كالخنزير، والخنزير كذلك ليس بمال في حق المسلمين⁽⁵⁾.

ثانياً: المالكية: قال النفراوي: «(وَكُلُّ شَيْءٍ) نُزِعَ (مِنَ الْخَنْزِيرِ) مِنْ لَحْمٍ أَوْ جِلْدٍ أَوْ عَظْمٍ (حَرَامٌ) لَا يَجُوزُ اسْتِعْمَالُهُ فِي حَالِ الْإِخْتِيَارِ سِوَى شَعْرِهِ الْمُسَارِ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ: (وَقَدْ أَرْخَصَ) أَيَّ سَهْلٍ الشَّارِعُ (فِي) جَوَازِ (الْإِنْتِفَاعِ بِشَعْرِهِ) بَعْدَ جَزْهِ لَطَهَارَتِهِ»⁽⁶⁾، وقد بين الخطاب بأن بيع كل نجاسة لا تدعو الضرورة إلى استعمالها، ولا تعم بها البلوى حرام كالخمر والخنزير⁽⁷⁾.

(1) ينظر:

- الإجماع، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق: د. فؤاد أحمد، دار المسلم، ط1، 2004م، ص95.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا، يحيى بن شرف النووي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ، ج11، ص8.

(2) رواه البخاري (واللفظ له)، صحيح البخاري، كتاب: البيوع، باب: بيع الميته والأصنام، حديث رقم: 2236، ج3، ص84. ورواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب: المساقاة، باب: تحريم بيع الخمر، والميته، والخنزير، والأصنام، حديث رقم: 1581-71، ج3، ص1207.

(3) ينظر:

- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب الإسلامي، ج4، ص7.
- البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله الزركشي، دار الكتبي، 1994م، ج7، ص410.

(4) تبين الحقائق، الزيلعي، ج4، ص125-126.

(5) ينظر: بدائع الصنائع، الكاساني، ج5، ص143.

(6) ينظر: الفواكه الدواني، النفراوي، ج2، ص287.

(7) ينظر: مواهب الجليل، الخطاب، ج4، ص259.

ثالثاً: الشافعية: نص الشيرازي على أن الأعيان ضربان: نجس وطاهر؛ فأما النجس فعلى ضربين: نجس في نفسه، ونجس بملاقاة نجاسة، فأما النجس في نفسه؛ فلا يجوز بيعه وذلك مثل: الكلب والخنزير⁽¹⁾، وقد بين الرملي أن بيع الخنزير محرم للنهي الوارد في الحديث السابق⁽²⁾.

رابعاً: الحنابلة: قال ابن قدامة: «ولا وقف ما لا يجوز بيعه، كأم الولد... والخنزير...؛ لأنه نقل للملك فيها في الحياة، فأشبه البيع، ولأن الوقف تحييس الأصل وتسهيل المنفعة، وما لا منفعة فيه لا يحصل فيه تسهيل المنفعة»⁽³⁾، والحنابلة يرون عدم صحة وقف ما لا ينتفع به، وما لا يجوز بيعه كالخنزير⁽⁴⁾.

تجدر الإشارة هنا إلى أنه وعلى الرغم من عدم جواز وقف الخنزير لغايات إجراء التجارب عليه، لكن هذا الأمر لا يمنع من إجراء التجارب الطبية على الخنزير، لا سيما إن كان الخنزير هو أنسب الحيوانات لإجراء التجارب الطبية عليه؛ فالخنزير وإن كان محرماً، لكنه هناك وسيلة إلى إثبات أو نفي تجربة طبية، ووسيلة الحرام تشرع إذا ما آلت إلى مصلحة راجحة؛ فقد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة⁽⁵⁾، إضافة إلى كون الضرورات تبيح المحظورات⁽⁶⁾.

(1) ينظر: المذهب في فقه الإمام الشافعي، الشيرازي، ج2، ص9.

(2) ينظر: نهاية المحتاج، الرملي، ج3، ص445-446.

(3) المغني، ابن قدامة، ج6، ص35.

(4) ينظر:

- الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة، ج2، ص250-251.

- العدة شرح العمدة، أبو محمد، عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، القاهرة: دار الحديث، 2003م، ج1، ص311.

- كشف القناع، البهوتي، ج3، ص156.

(5) ينظر:

- أنوار البروق في أنواء الفروق، أبو العباس، أحمد بن إدريس القرافي، عالم الكتب، ج2، ص33.

- موسوعة القواعد الفقهية، محمد صديقي بن أحمد البورنو، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2003م، ج12، ص201.

(6) ينظر:

- التخبير شرح التحرير في أصول الفقه، أبو الحسن، علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرن، د. أحمد السراح، الرياض: مكتبة الرشد، 2000م، ج8، ص3847.

- شرح الكوكب المنير، أبو البقاء، محمد بن أحمد بن النجار الحنبلي، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض: مكتبة العبيكان، 1997م، ج4، ص444.

الخاتمة

جاء هذا البحث للوقف على حكم وقف الحيوانات لغايات التجارب الطبية عليها في الفقه الإسلامي، وقد انتهى إلى:

- 1- بخصوص مفهوم التجارب الطبية على الحيوانات؛ فقد خلص البحث إلى أنها التجارب التي يُعنى بها -تحديدًا- تلك التي يكون محلها جسد الحيوان ويأشرفها المختص بالأعمال الطبية وفق الأصول العلمية؛ لتحقيق تقدم علمي أو الوصول إلى ابتكار عملي، وذلك فيما يتعلق بالإنسان وحالة صحته.
- 2- بخصوص أهمية التجارب الطبية على الحيوانات؛ فقد خلص البحث إلى أن التجارب الطبية على الحيوانات لها أهمية في العديد من الجوانب؛ منها: كون التجارب لها دور أساسي في تطوير علم الطب والأدوية؛ لأن التجربة من أفضل الوسائل العلمية للحصول على معرفة أعمق في دقيق الجوانب الطبية وغيرها، إضافة إلى كون التجارب لها الدور الرئيس في التعرف على تأثير العقاقير في جسم الحيوان قبل استعماله على الإنسان.
- 3- بخصوص مبررات التجارب الطبية على الحيوانات؛ فقد خلص البحث إلى أن الحيوانات تعدّ حقلاً للتجارب العلمية لمصلحة الإنسان؛ نظرًا للتشابه بين البشر والحيوانات في العمليات البيولوجية والفسولوجية، مما يعين الإنسان على فهم طرق الوقاية من الأمراض وتشخيصها وعلاجها بشكل أفضل.
- 4- بخصوص حكم إجراء التجارب الطبية على الحيوانات؛ فقد خلص البحث إلى جواز إجراء التجارب الطبية على الحيوانات، بيد أن هذا الجواز مقيد بعدد من الضوابط.
- 5- بخصوص حكم وقف الحيوانات؛ فقد خلص البحث إلى جواز وقف الحيوانات.
- 6- بخصوص حكم وقف الحيوانات مأكولة اللحم لغايات التجارب الطبية؛ فقد خلص البحث إلى جواز وقف الحيوانات مأكولة اللحم لغايات التجارب الطبية عليها.
- 7- بخصوص حكم وقف الحيوانات غير مأكولة اللحم (سباع البهائم والطيور والحشرات) لغايات التجارب الطبية عليها؛ فقد خلص البحث إلى جواز وقف الحيوانات المتوحشة كالأسد والنمر والذئب والطيور المتوحشة كالصقر والبازي، مع الاختلاف بين الفقهاء في التأصيل الفقهي لهذا الجواز.
- 8- بخصوص حكم وقف الكلب لغايات التجارب الطبية عليه؛ فقد خلص البحث إلى جواز وقف الكلب بالكلية (المعلم وغير المعلم) في إجراء التجارب الطبية عليه؛ لما يترتب من فوائد جمة على هذه التجارب التي تصب في مصلحة مقصد ضروري من مقاصد الشريعة، وهو حفظ النفس.

9- بخصوص حكم وقف الخنزير لغايات التجارب الطبية عليه؛ فقد خلص البحث إلى عدم جواز وقف الخنزير لغايات إجراء التجارب عليه، لكن هذا الأمر لا يمنع من إجراء التجارب الطبية على الخنزير، لا سيّما إن كان الخنزير هو أنسب الحيوانات لإجراء التجارب الطبية عليه.

ويوصي الباحث بضرورة متابعة المستجدات في موضوعات الوقف لبحث الأحكام الشرعية المتعلقة بها، مثل: أحكام الوقف على الروبوتات الطبية.

قائمة المصادر والمراجع

- (1) الإجماع، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق: د. فؤاد أحمد، دار المسلم، ط1، 2004م.
- (2) أحكام الأوقاف، مصطفى أحمد الزرقا، عمان: دار عمار، ط1، 1997م.
- (3) الاختيار لتعليل المختار، أبو الفضل، عبد الله بن محمود الموصلي، القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937م.
- (4) الإيساعف في أحكام الأوقاف، إبراهيم بن موسى الطرابلسي، تحقيق: د. صلاح أبو الحاج، عمان: دار الفاروق، ط1، 2015م.
- (5) أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك، أبو بكر بن حسن الكشناوي، بيروت: دار الفكر.
- (6) الأشباه والنظائر، زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم المصري، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م.
- (7) الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1990م.
- (8) الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، أبو النجا، موسى بن أحمد الحجاوي المقدسي، تحقيق: عبد اللطيف السبكي، بيروت: دار المعرفة.
- (9) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، أبو الحسن، علي بن سليمان المرداوي، دار إحياء التراث العربي.
- (10) أنوار البروق في أنواء الفروق، أبو العباس، أحمد بن إدريس القرافي، عالم الكتب.
- (11) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم المصري، بيروت: دار الكتاب الإسلامي.
- (12) البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله الزركشي، دار الكتبي، 1994م.
- (13) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1986م.
- (14) بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، أبو العباس، أحمد بن محمد الصاوي، دار المعارف.
- (15) البناء شرح الهداية، أبو محمد، محمود بن أحمد العيني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000م.

- (16) البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين، يحيى بن أبي الخير العمراني، تحقيق: قاسم النوري، جدة: دار المنهاج، ط1، 2000م.
- (17) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزليعي، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1313هـ.
- (18) التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، أبو الحسن، علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، الرياض: مكتبة الرشد، 2000م.
- (19) تحبير المختصر، بهرام بن عبد الله الدميري، تحقيق: د. أحمد نجيب، ود. حافظ خير، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط1، 2013م.
- (20) التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، القاهرة: دار نهضة مصر، ط1، 1997م.
- (21) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي، تحقيق: مصطفى العدوي ومحمد البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ.
- (22) تنظيم صناعة الطب خلال عصور الحضارة العربية الإسلامية، جميل عبد المجيد عطية، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2002م.
- (23) التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل بن إسحاق الجندي المالكي، تحقيق: د. أحمد نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط1، 2008م.
- (24) الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، صالح بن عبد السميع الآبي، بيروت: المكتبة الثقافية.
- (25) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، بيروت: دار الفكر.
- (26) حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، أبو الحسن، علي بن أحمد العدوي، تحقيق: يوسف البقاعي، بيروت: دار الفكر، 1994م.
- (27) درر الأحكام شرح غرر الأحكام، محمد ملاحسرو، بيروت: دار إحياء الكتب العربية.
- (28) رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عمر بن عابدين، بيروت: دار الفكر، ط2، 1992م.
- (29) الأحكام الموضوعية والإجرائية للتجارب الطبية على الإنسان، سفيان عرشوش، المجلة الأكاديمية للبحث القانوني، مجلد: 13، عدد: 1، 2022م.

- (30) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2004، ج1.
- (31) شرح الزركشي، شمس الدين، محمد بن عبد الله الزركشي، الرياض: دار العبيكان، ط1، 1993 م.
- (32) الشرح الكبير على متن المقنع، أبو الفرج، عبد الرحمن بن محمد بن قدامة المقدسي، دار الكتاب العربي.
- (33) شرح الكوكب المنير، أبو البقاء، محمد بن أحمد بن النجار الحنبلي، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض: مكتبة العبيكان، 1997 م.
- (34) الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد بن صالح العثيمين، الدمام: دار ابن الجوزي، ط1، 1425 هـ.
- (35) شرح مختصر خليل، محمد بن عبد الله الخرخشي، بيروت: دار الفكر.
- (36) صحيح البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد الناصر، دار طوق النجاة، 1422 هـ.
- (37) صحيح مسلم، أبو الحسين، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- (38) ضوابط استخدام الحيوان في التجارب العلمية في ضوء السنة النبوية، يسري عبد العليم عجور، مجلة قطاع أصول الدين، عدد: 16، ج1، 2015 م.
- (39) العدة شرح العدة، أبو محمد، عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، القاهرة: دار الحديث، 2003 م.
- (40) العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، أبو القاسم، عبد الكريم بن محمد الرافعي، تحقيق: علي عوض وعادل عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997 م.
- (41) عفاف عطية معابرة، حكم إجراء التجارب الطبية العلاجية في الإنسان والحيوان، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، 2002 م.
- (42) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد، محمود بن أحمد العيني، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- (43) عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار، أبو الحسن، علي بن عمر بن القصار، تحقيق: د. عبد الحميد بن ناصر، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2006 م.

- (44) فتاوى الرملي، شهاب الدين أحمد بن حمزة الأنصاري الرملي، المكتبة الإسلامية.
- (45) فتاوى النوازل، أبو الليث، نصر بن محمد السمرقندي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م.
- (46) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، أحمد بن عبد الرزاق الدويش، دار المؤيد، ط1، الرياض، 1424هـ.
- (47) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أبو الفضل، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- (48) الفقه المالكي وأدلته، الحبيب بن طاهر، بيروت: مؤسسة المعارف، ط1، 2009م.
- (49) الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، د. مصطفى الخن، ود. مصطفى البغا، وعلي الشريجي، دمشق: دار القلم، ط1، 1992م.
- (50) فلسفة الطب عند «أبو بكر الرازي»، منصور واثم، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح، الجزائر، 2023م.
- (51) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، محمد مصطفى الزحيلي، دمشق: دار الفكر، ط1، 2006م.
- (52) الكافي في فقه الإمام أحمد، أبو محمد، عبد الله بن أحمد بن قدامة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م.
- (53) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب الإسلامي.
- (54) كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، بيروت: دار الكتب العلمية.
- (55) كفاية النبيه في شرح التنبيه، أبو العباس، أحمد بن محمد بن الرفعة، تحقيق: مجدي باسلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2009م.
- (56) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد داماد أفندي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- (57) المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله الحاكم، تحقيق: مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1990م.
- (58) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م.
- (59) مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد السيوطي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1994م.

- 60) معالم السنن، أبو سليمان، حمد بن محمد الخطابي، حلب: المطبعة العلمية، ط1، 1932م.
- 61) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م.
- 62) المغني، أبو محمد، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968م.
- 63) مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله، محمد بن عمر الرازي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ.
- 64) متدى قضايا الوقف الفقهية التاسع: قضايا مستجدة وتأصيل شرعي، الكويت: الأمانة العامة للأوقاف، ط1، 2019م.
- 65) منح الجليل شرح مختصر خليل، أبو عبد الله، محمد بن أحمد عlish، بيروت: دار الفكر، 1989م.
- 66) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا، يحيى بن شرف النووي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ.
- 67) المذهب في فقه الإمام الشافعي، أبو اسحاق، إبراهيم بن علي الشيرازي، بيروت: دار الكتب العلمية.
- 68) موسوعة القواعد الفقهية، محمد صدقي بن أحمد البورنو، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2003م.
- 69) النجم الوهاج في شرح المنهاج، أبو البقاء، محمد بن موسى الدميري، جدة: دار المنهاج، ط1، 2004م.
- 70) النظام القانوني للتجارب على الحيوانات: دراسة مقارنة، محمد رافع محمد، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية، مجلد: 8، عدد: 28، 2019م.
- 71) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن أحمد الرملي، بيروت: دار الفكر، 1984م.
- 72) نهاية المطلب في دراية المذهب، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: أ. د. عبد العظيم الديب، جدة: دار المنهاج، ط1، 2007م.
- 73) نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصباطي، مصر: دار الحديث، ط1، 1993م.
- 74) الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، أبو

- الخطاب، محفوظ بن أحمد الكلوزاني، تحقيق: عبد اللطيف هميم وماهر الفحل، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط1، 2004م.
- (75) الهداية في شرح بداية المبتدي، أبو الحسن، علي بن أبي بكر المرغيناني، تحقيق: طلال يوسف، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- (76) الوقف في الإسلام ودوره في المجال الصحي مع الإشارة إلى حالة الأردن، رائد حسن بني عيسى وعامر يوسف العتوم، جرش للبحوث والدراسات، جامعة جرش، 2023، مجلد: 23، عدد: 2.

المراجع الأجنبية:

- 1) Esteves, P. J., Abrantes, J., Baldauf, H. M., BenMohamed, L., Chen, Y., Christensen, N., González-Gallego, J., Giacani, L., Hu, J., Kaplan, G., Keppler, O. T., Knight, K. L., Kong, X. P., Lanning, D. K., Le Pendu, J., de Matos, A. L., Liu, J., Liu, S., Lopes, A. M., Lu, S., ... Mage, R. (2018). The wide utility of rabbits as models of human diseases. *Experimental & molecular medicine*, 50(5), 1–10. <https://doi.org/10.1038/s12276-018-0094-1>
- 2) Hajar R. (2011). Animal testing and medicine. *Heart views: the official journal of the Gulf Heart Association*, 12(1), 42. <https://doi.org/10.4103/1995-705X.81548>
- 3) Jia, T., Wang, C., Han, Z., Wang, X., Ding, M., & Wang, Q. (2020). Experimental Rodent Models of Cardiovascular Diseases. *Frontiers in cardiovascular medicine*, 7, 588075. <https://doi.org/10.3389/fcvm.2020.588075>
- 4) Netzley, A. H., & Pelled, G. (2023). The Pig as a Translational Animal Model for Biobehavioral and Neurotrauma Research. *Biomedicines*, 11(8), 2165. <https://doi.org/10.3390/biomedicines11082165>
- 5) Shearin, A. L., & Ostrander, E. A. (2010). Leading the way: canine models of genomics and disease. *Disease models & mechanisms*, 3(1-2), 27–34. <https://doi.org/10.1242/dmm.004358>

المواقع الإلكترونية:

- 1) <https://ca-biomed.org/get-the-facts/>
- 2) <https://grants.nih.gov/grants/policy/air/why.htm>
- 3) <https://www.animalaid.org.uk/education/education-resources/animal-experiments-youth-leaflet/>
- 4) <https://www.understandinganimalresearch.org.uk/what-is-animal-research/a-z-animals/rabbit>
- 5) <https://www.understandinganimalresearch.org.uk/what-is-animal-research/a-z-animals/chicken>
- 6) <https://www.understandinganimalresearch.org.uk/what-is-animal-research/a-z-animals/rat>
- 7) <https://www.understandinganimalresearch.org.uk/what-is-animal-research/a-z-animals/pig>
- 8) <https://www.understandinganimalresearch.org.uk/what-is-animal-research/a-z-animals/dog>

Sources and References

- 1) Al-Iğmā', Mḥmd Bn Ibrāhīm Bn Al-Mndr Al-Nīsābūrī, Ṭḥqīq: D. Fu'ād Aḥmd, Dār Al-Mslm, Ṭ1, 2004m.
- 2) Aḥkām Al-'aūqāf, Mṣṭfī Aḥmd Al-Zrqā, 'mān: Dār 'mār, Ṭ1, 1997m.
- 3) Al-Āḥṭiār Lt'līl Al-Mḥtār, Abū Al-Fdl, 'bd Al-Lh Bn Mḥmūd Al-Mūṣlī, Al-Qāhrī: Mṭb'ī Al-Ḥlībī, 1937m.
- 4) Al-Is'āf Fī Aḥkām Al-'aūqāf, Ibrāhīm Bn Mūsi Al-Ṭrāblsī, Ṭḥqīq: D. Ṣlāḥ Abū Al-Ḥāğ, 'mān: Dār Al-Fārūq, Ṭ1, 2015m.
- 5) Ashl Al-Mdārķ Šrḥ Iršād Al-Sālk Fī Mqḥb Imām Al-'āimī Mālk, Abū Bkr Bn Ḥsn Al-Kšnāwy, Bīrūt: Dār Al-Fkr.
- 6) Al-'ašbāḥ Wālnzā'ir, Zīn Al-Dīn Bn Ibrāhīm Bn Mḥmd Bn Ngīm Al-Mṣrī, Bīrūt: Dār Al-Ktb Al-'lmīf, Ṭ1, 1999m.
- 7) Al-'ašbāḥ Wālnzā'ir, 'bd Al-Rḥmn Bn Abī Bkr Al-Sīūṭī, Bīrūt: Dār Al-Ktb Al-'lmīf, Ṭ1, 1990m.
- 8) Al-Iqnā' Fī Fqh Al-Imām Aḥmd Bn Ḥnbl, Abū Al-Nğā, Mūsi Bn Aḥmd Al-Ḥğāwy Al-Mqdsī, Ṭḥqīq: 'bd Al-Lṭīf Al-Sbkī, Bīrūt: Dār Al-M'rff.
- 9) Al-Inṣāf Fī M'rff Al-Rāğḥ Mn Al-ḥlāf, Abū Al-Ḥsn, 'lī Bn Slīmān Al-Mrdāwy, Dār Iḥiā' Al-Trāt Al-'rbī.
- 10) 'anwār Al-Brūq Fī Anwā' Al-Frūq, Abū Al-'bās, Aḥmd Bn Idrīs Al-Qrāfī, 'ālm Al-Ktb.
- 11) Ālbḥr Al-Rā'iq Šrḥ Knz Al-Dqā'iq, Zīn Al-Dīn Bn Ibrāhīm Bn Ngīm Al-Mṣrī, Bīrūt: Dār Al-Ktāb Al-Islāmī.
- 12) Ālbḥr Al-Mḥṭ Fī Aṣūl Al-Fqh, Abū 'bd Al-Lh, Mḥmd Bn 'bd Al-Lh Al-Zrkšī, Dār Al-Ktbī, 1994m.
- 13) Bdā'i' Al-Snā'i' Fī Trṭīb Al-Šrā'i', Abū Bkr Bn Ms'ūd Bn Aḥmd Al-Kāsānī, Bīrūt: Dār Al-Ktb Al-'lmīf, Ṭ2, 1986m.
- 14) Blğī Al-Sālk L'aqrḥ Al-Msālk Al-M'rūf Bḥāšīf Al-Šāwy 'lī Al-Šrḥ Al-Sğīr, Abū Al-'bās, Aḥmd Bn Mḥmd Al-Šāwy, Dār Al-M'ārf.
- 15) Ālbnāīf Šrḥ Al-Hdāīf, Abū Mḥmd, Mḥmūd Bn Aḥmd Al-'īnī, Bīrūt: Dār Al-Ktb Al-'lmīf, Ṭ1, 2000m.
- 16) Ālbīān Fī Mqḥb Al-Imām Al-Šāf'ī, Abū Al-Ḥsn, Iḥī Bn Abī Al-ḥīr Al-'mrānī, Ṭḥqīq: Qāsm Al-Nūrī, Ğdī: Dār Al-Mnhāğ, Ṭ1, 2000m.

- 17) Tbyin Al-Ḥqā'iq Šrḥ Knz Al-Dqā'iq, 'ṭmān Bn 'lī Al-Zīl'ī, Al-Qāhrī: Al-Mṭb'ī Al-Kbri Al-'amīrī, Ṭ1, 1313h.
- 18) Ālthbīr Šrḥ Al-Thīr Fī Aṣūl Al-Fqh, Abū Al-Ḥsn, 'lī Bn Slīmān Al-Mrdāwy, Thqīq: D. 'bd Al-Rḥmn Al-Ġbrīn, D. 'ūd Al-Qrnī, D. Aḥmd Al-Srāḥ, Al-Rīāḍ: Mktbī Al-Ršd, 2000m.
- 19) Thbīr Al-Mḥṣr, Bhrām Bn 'bd Al-Lh Al-Dmīrī, Thqīq: D. Aḥmd Ngīb, Ūd. Ḥāfz ḥīr, Mrkz Ngībwyh Llmḥṭūṭāt Ūḥdmī Al-Trāṭ, Ṭ1, 2013m.
- 20) Āltfsīr Al-Ūsīṭ Llqr'ān Al-Krīm, Mḥmd Sīd Ṭntāwy, Al-Qāhrī: Dār Nhđī Mṣr, Ṭ1, 1997m.
- 21) Āltmhīd Lmā Fī Al-Mūṭ'a Mn Al-M'ānī Wāl'asānīd, Abū 'mr, Īūsf Bn 'bd Al-Lh Bn 'bd Al-Br Al-Qrṭbī, Thqīq: Mṣṭfī Al-'dwy Ūmḥmd Al-Bkrī, Al-Mġrb: Ūzārī 'mūm Al-'aūqāf Wālšu'un Al-Islāmī, 1387h.
- 22) Tnzīm Šnā'ī Al-Ṭb ḥlāl 'šūr Al-Ḥḍārī Al-'rbī Al-Islāmī, Ġmīl 'bd Al-Mġīd 'ṭī, Mktbī Al-'bīkān, Al-Rīāḍ, Ṭ1, 2002m.
- 23) Āltūḍīḥ Fī Šrḥ Al-Mḥṣr Al-Fr'ī Lābn Al-Ḥāġb, ḥlīl Bn Ishāq Al-Ġndī Al-Mālkī, Thqīq: D. Aḥmd Ngīb, Mrkz Ngībwyh Llmḥṭūṭāt Ūḥdmī Al-Trāṭ, Ṭ1, 2008m.
- 24) Āltmr Al-Dānī Šrḥ Rsālī Abn Abī Zīd Al-Qīrwānī, Šālḥ Bn 'bd Al-Smī' Al-'ābī, Bīrūt: Al-Mktbī Al-Ṭqāfī.
- 25) Ḥāšīfī Al-Dsūqī 'lī Al-Šrḥ Al-Kbīr, Mḥmd Bn Aḥmd Bn 'rfī Al-Dsūqī Al-Mālkī, Bīrūt: Dār Al-Fkr.
- 26) Ḥāšīfī Al-'dwy 'lī Šrḥ Kfāfī Al-Ṭālb Al-Rbānī, Abū Al-Ḥsn, 'lī Bn Aḥmd Al-'dwy, Thqīq: Īūsf Al-Bqā'ī, Bīrūt: Dār Al-Fkr, 1994m.
- 27) Drr Al-Ḥkāṃ Šrḥ Ġrr Al-'aḥkāṃ, Mḥmd Mlāḥsrū, Bīrūt: Dār Ihīā' Al-Ktb Al-'rbī.
- 28) Rd Al-Mḥṭār 'lī Al-Dr Al-Mḥṭār, Mḥmd Amīn Bn 'mr Bn 'ābdīn, Bīrūt: Dār Al-Fkr, Ṭ2, 1992m.
- 29) Āl'aḥkāṃ Al-Mūdū'īf Wālīġrā'īf Ltġārb Al-Ṭbīf 'lī Al-Insān, Sfīān 'rsūš, Al-Mġīf Al-'akādīmīf Llḥṭ Al-Qānūnī, Mġld: 13, 'dd: 1, 2022m.
- 30) Ālsīl Al-Ġrār Al-Mtdfīq 'lī Ḥdā'iq Al-'azhār, Mḥmd Bn 'lī Al-Šūkānī, Bīrūt: Dār Abn Ḥzm, Ṭ1, 2004, Ġ1.
- 31) Šrḥ Al-Zrkšī, Šms Al-Dīn, Mḥmd Bn 'bd Al-Lh Al-Zrkšī, Al-Rīāḍ: Dār Al-'bīkān, Ṭ1, 1993m.
- 32) Ālšrḥ Al-Kbīr 'lī Mtn Al-Mqn', Abū Al-Frg, 'bd Al-Rḥmn Bn Mḥmd Bn Qdāmī Al-Mqdsī, Dār Al-Ktāb Al-'rbī.

- 33) Šrh Al-Kūkb Al-Mnīr, Abū Al-Bqā', Mḥmd Bn Aḥmd Bn Al-Nğār Al-Ḥnblī, Ṭḥqīq: Mḥmd Al-Zḥlī Ūnzīh Ḥmād, Al-Rīād: Mktbī Al-'bīkān, 1997m.
- 34) Ālšrh Al-Mmt' 'li Zād Al-Mstqn', Mḥmd Bn Šālḥ Al-'ḥimīn, Al-Dmām: Dār Abn Al-Ğüzī, Ṭ1, 1425h.
- 35) Šrh Mḥtšr ḥlīl, Mḥmd Bn 'bd Al-Lḥ Al-ḥršī, Bīrūt: Dār Al-Fkr.
- 36) Šḥīḥ Al-Bḥārī, Abū 'bd Al-Lḥ, Mḥmd Bn Ismā'īl Al-Bḥārī, Šḥīḥ Al-Bḥārī, Ṭḥqīq: Mḥmd Al-Nāšr, Dār Ṭuq Al-Nğāf, 1422h.
- 37) Šḥīḥ Mslm, Abū Al-Ḥsīn, Mslm Bn Al-Ḥğāğ Al-Nīsābūrī, Ṭḥqīq: Mḥmd 'bd Al-Bāqī, Bīrūt: Dār Iḥiā' Al-Trāṭ Al-'rbī.
- 38) Dḡabt Astḥdām Al-Ḥīwān Fī Al-Tğārb Al-'lmīf Fī Dū' Al-Snī Al-Nbwyf, Īsrī 'bd Al-'īm 'ğūr, Mgīf Qā' Aşul Al-Dīn, 'dd: 16, Ğ1, 2015m.
- 39) Āl'dī Šrh Al-'mdī, Abū Mḥmd, 'bd Al-Rḥmn Bn Ibrāḥīm Al-Mqdsī, Al-Qāhrī: Dār Al-Ḥdīṭ, 2003m.
- 40) Āl'zīz Šrh Al-Ūğīz Al-M'rūf Bālšrh Al-Kbīr, Abū Al-Qāsm, 'bd Al-Krīm Bn Mḥmd Al-Rāf'ī, Ṭḥqīq: 'lī 'ūd Ū'ādī 'bd Al-Mūğūd, Bīrūt: Dār Al-Ktb Al-'lmīf, Ṭ1, 1997m.
- 41) 'fāf 'ṭīf M'ābrī, Ḥkm Iğrā' Al-Tğārb Al-Ṭbīf Al-'lāğīf Fī Al-Insān Wālḥīwān, Rsālī Māğstīr, Ğām'ī Al-İrmūk, 2002m.
- 42) 'mdī Al-Qārī Šrh Šḥīḥ Al-Bḥārī, Abū Mḥmd, Mḥmūd Bn Aḥmd Al-'īnī, Bīrūt: Dār Iḥiā' Al-Trāṭ Al-'rbī.
- 43) 'tūn Al-'adlī Fī Msā'il Al-ḥlāf Bīn Fqhā' Al-'amsār, Abū Al-Ḥsn, 'lī Bn 'mr Bn Al-Qşār, Ṭḥqīq: D. 'bd Al-Ḥmīd Bn Nāšr, Al-Rīād: Mktbī Al-Mlk Fhd Al-Ūṭnīf, 2006m.
- 44) Ftāwi Al-Rmlī, Šḥāb Al-Dīn Aḥmd Bn Ḥmzī Al-'ansārī Al-Rmlī, Al-Mktbī Al-Is-lāmīf.
- 45) Ftāwi Al-Nwāzl, Abū Al-Līṭ, Nşr Bn Mḥmd Al-Smrqndī, Bīrūt: Dār Al-Ktb Al-'lmīf, 2004m.
- 46) Ftāwi Al-Lğnī Al-Dā'imī Llbḥūt Al-'lmīf Wālīftā', Aḥmd Bn 'bd Al-Rzāq Al-Dwyş, Dār Al-Mu'īd, Ṭ1, Al-Rīād, 1424h.
- 47) Fṭḥ Al-Bārī Šrh Šḥīḥ Al-Bḥārī, Abū Al-Fdl, Aḥmd Bn 'lī Bn Ḥğr Al-'sclānī, Rqm Ktbh Ū'abwābh Ū'ahādīth: Mḥmd Fu'ād 'bd Al-Bāqī, Bīrūt: Dār Al-M'rff, 1379h.
- 48) Ālfqh Al-Mālki Ū'adlth, Al-Ḥbīb Bn Ṭāhr, Bīrūt: Mu'ssī Al-M'ārf, Ṭ1, 2009m.
- 49) Ālfqh Al-Mnhğī 'li Mḡhb Al-Imām Al-Šāf'ī, D. Mşṭfī Al-ḥn, Ūd. Mşṭfī Al-Bğā, Ū'īl Al-Šrbğī, Dmşq: Dār Al-Qlm, Ṭ1, 1992m.

- 50) Flsff Al-Ṭb 'nd "abū Bkr Al-Rāzī", Mnšūr Ū'iam, Rsālī Māğstūr, Ğām'ī Qāşđī Mr-bāh, Al-Ġzā'ir, 2023m.
- 51) Ālqwā'd Al-Fqhīf Ūṭṭbīqāthā Fī Al-Mdāhb Al-'arb'ī, Mḥmd Mşṭfī Al-Zḥīlī, Dmşq: Dār Al-Fkr, Ṭ1, 2006m.
- 52) Ālkāfī Fī Fqh Al-Imām Aḥmd, Abū Mḥmd, 'bd Al-Lh Bn Aḥmd Bn Qdāmī, Bīrūt: Dār Al-Ktb Al-'lmīf, Ṭ1, 1994m.
- 53) Kşf Al-'asrār Şrḥ Aşūl Al-Bzdwī, 'lā' Al-Dīn, 'bd Al-'zīz Bn Aḥmd Al-Bḥārī, Dār Al-Ktāb Al-Islāmī.
- 54) Kşāf Al-Qnā' 'n Mtn Al-Iqnā', Mnšūr Bn Īūns Al-Bḥūtī, Bīrūt: Dār Al-Ktb Al-'lmīf.
- 55) Kfāif Al-Nbīh Fī Şrḥ Al-Tnbīh, Abū Al-'bās, Aḥmd Bn Mḥmd Bn Al-Rf'ī, Ṭḥqīq: Mğdī Bāslūm, Bīrūt: Dār Al-Ktb Al-'lmīf, Ṭ1, 2009m.
- 56) Mğm' Al-'anhr Fī Şrḥ Mltqī Al-'abḥr, 'bd Al-Rḥmn Bn Mḥmd Dāmād Afndī, Bīrūt: Dār İḥiā' Al-Trāṭ Al-'rbī.
- 57) Ālmstdrk 'lī Al-Şḥīḥīn, Abū 'bd Al-Lh, Mḥmd Bn 'bd Al-Lh Al-Ḥākm, Ṭḥqīq: Mşṭfī 'tā, Bīrūt: Dār Al-Ktb Al-'lmīf, Ṭ1, 1990m.
- 58) Msnd Al-Imām Aḥmd Bn Ḥnbl, Abū 'bd Al-Lh, Aḥmd Bn Mḥmd Bn Ḥnbl, Ṭḥqīq: Ş'īb Al-'arnu'ūt, Bīrūt: Mu'ssīf Al-Rsālī, Ṭ1, 2001m.
- 59) Mṭālī Aūlī Al-Nḥī Fī Şrḥ Ğāif Al-Mnḥī, Mşṭfī Bn S'd Al-Sīūfī, Bīrūt: Al-Mktb Al-Islāmī, Ṭ2, 1994m.
- 60) M'ālm Al-Snn, Abū Slīmān, Ḥmd Bn Mḥmd Al-ḥṭābī, Ḥlb: Al-Mṭb'ī Al-'lmīf, Ṭ1, 1932m.
- 61) Mğnī Al-Mḥtāğ İli M'rfī M'ānī Al-Fāz Al-Mnhāğ, Mḥmd Bn Aḥmd Al-ḥṭīb Al-Şr-bīnī, Bīrūt: Dār Al-Ktb Al-'lmīf, Ṭ1, 1994m.
- 62) Ālmğnī, Abū Mḥmd, 'bd Al-Lh Bn Aḥmd Bn Qdāmī Al-Mqdsī, Al-Qāhrī: Mktbt Al-Qāhrī, 1968m.
- 63) Mfātīḥ Al-Ġīb = Al-Tfsīr Al-Kbīr, Abū 'bd Al-Lh, Mḥmd Bn 'mr Al-Rāzī, Bīrūt: Dār İḥiā' Al-Trāṭ Al-'rbī, Ṭ3, 1420h.
- 64) Mntdī Qdāā Al-Ūqf Al-Fqhīf Al-Tās': Qdāā Mstğdfī Ūt'aşīl Şr'ī, Al-Kwyt: Al-'amānī Al-'āmī Ll'aūqāf, Ṭ1, 2019m.
- 65) Mnḥ Al-Ġīl Şrḥ Mḥṭşr ḥlīl, Abū 'bd Al-Lh, Mḥmd Bn Aḥmd 'līs, Bīrūt: Dār Al-Fkr, 1989m.
- 66) Ālmnhāğ Şrḥ Şḥīḥ Mslm Bn Al-Ḥğāğ, Abū Zkrā, İḥīi Bn Şrf Al-Nwuī, Bīrūt: Dār İḥiā' Al-Trāṭ Al-'rbī, Ṭ2, 1392h.

- 67) Ālmhdb Fī Fqh Al-Imām Al-Šāf'ī, Abū Ashāq, Ibrāhīm Bn 'lī Al-Šīrāzī, Bīrūt: Dār Al-Ktb Al-'Imī.
- 68) Mūsū'ī Al-Qwā'd Al-Fqhīf, Mḥmd Šdqī Bn Aḥmd Al-Būrnū, Bīrūt: Mu'ssī Al-Rsālī, 1, 2003m.
- 69) Ālṅm Al-Ūhāğ Fī Šrḥ Al-Mnhāğ, Abū Al-Bqā', Mḥmd Bn Mūsī Al-Dmīrī, Ğđf: Dār Al-Mnhāğ, 1, 2004m.
- 70) Ālnzām Al-Qānūnī Ltğārb 'lī Al-Ḥīwānāt: Drāsī Mqārnt, Mḥmd Rāf' Mḥmd, Mğlī Klīf Al-Qānūn Lī'lūm Al-Qānūnīf Wālsīāsīf, Mğld: 8, 'dd: 28, 2019m.
- 71) Nhāfīf Al-Mḥtāğ Ili Šrḥ Al-Mnhāğ, Mḥmd Bn Aḥmd Al-Rmlī, Bīrūt: Dār Al-Fkr, 1984m.
- 72) Nhāfīf Al-Mḥtāğ Fī Drāfīf Al-Mḥb, Abū Al-M'ālī, 'bd Al-Mlk Bn 'bd Al-Lh Al-Ğwynī, Thqīq: A. D. 'bd Al-'zīm Al-Dīb, Ğđf: Dār Al-Mnhāğ, 1, 2007m.
- 73) Nīl Al-'aūtār, Mḥmd Bn 'lī Al-Šūkānī, Thqīq: 'šām Al-Dīn Al-Šbābtī, Mşr: Dār Al-Ḥđf, 1, 1993m.
- 74) Ālhdāfīf 'lī Mḥb Al-Imām Abī 'bd Al-Lh Aḥmd Bn Mḥmd Bn Ḥnbl Al-Šībānī, Abū Al-ḥtāb, Mḥfūz Bn Aḥmd Al-Klūdānī, Thqīq: 'bd Al-Lḥf Hmīm Ūmāhr Al-Fḥl, Mu'ssī Ğrās Llnşr Wāltūzī', 1, 2004m.
- 75) Ālhdāfīf Fī Šrḥ Bdāfīf Al-Mbtdī, Abū Al-Ḥsn, 'lī Bn Abī Bkr Al-Mrgīnānī, Thqīq: 1lāl İūsf, Bīrūt: Dār İḥā' Al-Trāt Al-'rbī.
- 76) Ālūqf Fī Al-Islām Ūdūrh Fī Al-Mğāl Al-Şḥī M' Al-İşārī Ili Ḥālīf Al-'ardn, Rā'id Ḥsn Bnī 'īsi Ū'āmr İūsf Al-'tūm, Ğrş Llbḥūt Wāldrāsāt, Ğām'ī Ğrş, 2023, Mğld: 23, 'dd: 2.

Foreign References:

- 1) Esteves, P. J., Abrantes, J., Baldauf, H. M., BenMohamed, L., Chen, Y., Christensen, N., González-Gallego, J., Giacani, L., Hu, J., Kaplan, G., Keppler, O. T., Knight, K. L., Kong, X. P., Lanning, D. K., Le Pendu, J., de Matos, A. L., Liu, J., Liu, S., Lopes, A. M., Lu, S., ... Mage, R. (2018). The wide utility of rabbits as models of human diseases. *Experimental & molecular medicine*, 50(5), 1–10. <https://doi.org/10.1038/s12276-018-0094-1>
- 2) Hajar R. (2011). Animal testing and medicine. *Heart views: the official journal of the Gulf Heart Association*, 12(1), 42. <https://doi.org/10.4103/1995-705X.81548>
- 3) Jia, T., Wang, C., Han, Z., Wang, X., Ding, M., & Wang, Q. (2020). Experimental Rodent Models of Cardiovascular Diseases. *Frontiers in cardiovascular medicine*, 7, 588075. <https://doi.org/10.3389/fcvm.2020.588075>

- 4) Netzley, A. H., & Pelled, G. (2023). The Pig as a Translational Animal Model for Biobehavioral and Neurotrauma Research. *Biomedicines*, 11(8), 2165. <https://doi.org/10.3390/biomedicines11082165>
- 5) Shearin, A. L., & Ostrander, E. A. (2010). Leading the way: canine models of genomics and disease. *Disease models & mechanisms*, 3(1-2), 27–34. <https://doi.org/10.1242/dmm.004358>

Electronic Websites:

- 9) <https://ca-biomed.org/get-the-facts/>
- 10) <https://grants.nih.gov/grants/policy/air/why.htm>
- 11) <https://www.animalaid.org.uk/education/education-resources/animal-experiments-youth-leaflet/>
- 12) <https://www.understandinganimalresearch.org.uk/what-is-animal-research/a-z-animals/rabbit>
- 13) <https://www.understandinganimalresearch.org.uk/what-is-animal-research/a-z-animals/chicken>
- 14) <https://www.understandinganimalresearch.org.uk/what-is-animal-research/a-z-animals/rat>
- 15) <https://www.understandinganimalresearch.org.uk/what-is-animal-research/a-z-animals/pig>
- 16) <https://www.understandinganimalresearch.org.uk/what-is-animal-research/a-z-animals/dog>

عرض الكتاب



الزعفران في كاتشانيك

تأليف: إلبر هيسا

عرض: أ. د. محمد موفق الأرنؤوط *

مع عبور القوات العثمانية لمضيق الدردنيل إلى البلقان في 1351م واكتساحها السريع للكيانات البلقانية، أصبحت معظم أراضي الدولة العثمانية في البلقان، بما في ذلك العاصمة الجديدة (أدرنة) في 1371م؛ وبحكم الأنظمة الإقطاعية في المنطقة، التي كانت تعتمد على القلاع والمدن المحصنة، فقد أصبحت منشآت الوقف: (الجوامع، والمدارس،

* مؤرخ معني بشؤون الوقف في البلقان، عضو أكاديمية العلوم والفنون في البوسنة والهرسك.

والحمامات، والعِمَارَات، ... إلخ) التي أُقيمت في العاصمة الجديدة للدولة نموذجًا لما أقيم في المناطق المفتوحة التي كانت تفتقد إلى المدن. ولذلك، فقد كان للوقف دوره الكبير في بناء نواة مراكز عمرانية جديدة، تحولت بسرعة إلى مدن كبيرة وعواصم لدول البلقان الآن: (سراييفو، وتيرانا، وكورتشا، وجاكوف، ... إلخ).

وخلال مائة عام تقريبًا، أي إلى فتح القسطنطينية في 1453م، لعب الوقف دورًا كبيرًا في تغيير المشهد الديني والاقتصادي والاجتماعي والعمراني والثقافي، فيما سُمي بـ «تشرق البلقان».

وفي هذا السياق من تطوّر الوقف ودوره في تطور المنطقة، يكفي أن نذكر أن وقف النقود، الذي أُعتبر «ثورة في الفقه المتعلق بالوقف»، قد انطلق من العاصمة أدرنة، وانتشر في البلقان بسرعة، وانتقل من هناك إلى القسطنطينية بعد فتحها، ومنها انتشر في الأناضول، ووصل إلى القدس بعد الفتح العثماني لبلاد الشام.

من هذا الاستهلال، الذي يبيّن أهمية الوقف في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للبلقان، يمكن القول إن أي كتاب يصدر عن الوقف في البلقان يحمل جديدًا أو يضيء جانبًا محددًا لدور الوقف، يستحق التعريف به؛ للتعرف على كيفية مقارنة هذا الموضوع في اللغات البلقانية. ومن هذه الكتب، لدينا كتاب: (الزعفران في كاتشانيك)، للمؤرخ الكوسوفي إلبير هيسا، الذي صدر في 2019م⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه بسبب غنى البلقان بالأوقاف، يمكن اعتبار المؤلف ممثلًا للجيل الثالث من المؤرخين المشتغلين في هذا المجال في دول يوغسلافيا السابقة؛ وذلك نظرًا لأن يوغسلافيا السابقة عرفت نهضة كبيرة في الدراسات الشرقية خلال المائة عام الأخيرة، التي شملت دراسة الأوقاف وفق مقارنة جديدة. فمع نهاية الحكم العثماني، انتقل الاهتمام بالأوقاف من علماء الدين، الذين ركزوا على الجانب الفقهي بالطبع، إلى المتخصصين بالدراسات الشرقية الذين اهتموا بالأوقاف وفق مقاربات جديدة، ونشروا الكثير من المؤلفات التي تبرز الدور الكبير لها في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعمرانية.

وفي هذا السياق، يمكن أن نذكر من الجيل الأول: محمد بيغوفيتش (1904-1990م)، ومن الجيل الثاني: آدم خانجيتش (1916-1998م)، وعبد سوتشيسكا (1921-2001م)، وحسن كلشي (1922-1976م)، ومن الجيل الثالث: إلبير هيسا (1965م)، وصادق محمدي

(1) Ylber Hysa, Shafrani në Kaçanik, Prishtinë (Libellum), 2019.

(1972م)، وإدوارد تسাকা (1983م)، وغيرهم.

ومن هؤلاء كان د. كلشي أول من خصّص رسالته للدكتوراة عن الوقف، والتي تعتبر أقدم الوثائق الوقفية باللغة العربية في مقدونيا، تناول فيها أهمية الوقفيات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للمنطقة، وأول من نشر دراسة علمية عن وقف سنان باشا في كاتشانيك عام 1968م، ولذلك يمكن القول إن مؤلف هذا الكتاب الجديد إنما يمثل استمرارًا لما بدأه د. كلشي، مع مقارنة جديدة للموضوع.

وانطلاقًا من النظرية التي تعتبر أنه كلما ضاقت الرقعة الجغرافية للبحث كلما اتسعت الرؤية، فقد أثر مؤلف هذا الكتاب الجديد أن يدرس تأثير الوقف في مدينة تأسست ونمت بفضل الوقف (كاتشانيك Kaçanik)، التي بنى نواتها الوالي العثماني والصدر الأعظم سنان باشا، ومن هنا جاء عنوان الكتاب (الزعفران في كاتشانيك) ليعبر بشكل مجازي عن التغيير الكبير في الحياة الاجتماعية، الذي يتمثل في وصول مادة ثمينة كالزعفران إلى هذه المنطقة واستخدامها في الوجبات اليومية التي كانت تقدّم للفقراء والمحتاجين والعابرين في هذه المدينة الجديدة المهمة على الطريق التجاري من قلب البلقان إلى ميناء سالونيك على بحر إيجه، فالوقف له دور في تغيير المطبخ البلقاني ولم يعد الزعفران للأغنياء فقط؛ بل للفقراء أيضًا.

وفي الواقع، لقد اختار المؤلف الوقف الضخم الذي أقامه سنان باشا في المدينة التي نشأ فيها د. هيسا، والتي تُعتبر من المدن التي أسسها سنان باشا في الدولة العثمانية، حيث تناوله لأول مرة في كتابه (الألبان والآخرون)، 2009م؛ لكون سنان باشا قد أسس هذه المدينة التي اكتسبت أهمية بسبب الموقع المهم الذي اختاره لها.

أما هذا الكتاب الجديد، فقد خصّصه المؤلف لمقاربة الوقف الذي أسسه سنان باشا ودوره العمراني والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وقد قسّم كتابه إلى ستة فروع؛ عن الوقف ودوره العمراني والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، (ص 17-76)، ثم فصل: (الأرز والزعفران في كوسوفا)، (ص 77-93)، وملحق يضم ثلاث مقالات تشكل كلية أو دراسة متداخلة: (الأرز كغذاء إستراتيجي)، و(الزردة أكثر من تحلية)، و(سياسة العِمَارَات: أكثر من مطابخ)، (ص 97-111)، وفي الأخير: ملحق عن السير: آرثر إفنيز A. Evans، (1851-1941م)، الذي كان رائدًا في اكتشاف الآثار القديمة في جزيرة كريت وبعض الآثار الرومانية في كاتشانيك وجوارها، (ص 112-116)، وجريدة المصادر والمراجع.

في (وقف الوزير): يبرز د. هيسا أهمية كاتشانيك، باعتبارها القلعة أو المدينة الوحيدة التي بناها العثمانيون في كوسوفا خلال حكمهم الطويل (حوالي 500 سنة)، واستمرت

كمدينة (مع بقايا القلعة) ضمن الوقف الكبير الذي أنشأه الغازي سنان باشا (فاتح اليمن)، وهي الوقفية الوحيدة المتوفرة لصدر أعظم عثماني التي تحتوي على معطيات تاريخية وقانونية وثقافية تستحق المزيد من التحليل⁽¹⁾.

في الفرع الثاني (سنانان): يتناول المؤلف وقفين مع جامعين لشخصيتين معروفتين باسم واحد (سنان باشا) في كوسوفا؛ الأول والأقدم في كاتشانيك (1594م)، والثانية في مدينة بريزن Prizren (1615م)، وهما من منطقة (لوما Luma) بشمال ألبانيا، اللذان صعدا بسرعة في الهرمية العسكرية أو الإدارية للدولة العثمانية؛ حيث وصل الأول قوجة سنان باشا إلى مرتبة الوزير الأعظم، بينما تولى الثاني صوفي سنان باشا ولاية مصر والشام ووصل مرتبة الوزارة قبل وفاته في 1615م. ومع أن جامع سنان باشا الثاني في بريزن أكثر شهرة في كوسوفا، إلا أن سنان باشا الأول كان الوحيد الذي تولى الوزارة العظمى خمس مرات، واشتهرت جوامعه التي بناها في إسطنبول ودمشق والقاهرة وغيرها.

في الفرع الثالث (كاتشانيك): يوضح المؤلف الحدس الإستراتيجي الذي دفع سنان باشا إلى اختيار هذا المكان لبناء القلعة أو المدينة الجديدة كاتشانيك. فالتنقيبات الأثرية أدت إلى اكتشاف وجود روماني يتمثل في رصف الطريق في مضيق كاتشانيك، والمحطة الرومانية في كاتشانيك القديمة التي كانت تربط وسط البلقان مع بحر إيجه (سالونيك) ومع البحر الأدرياتيكي. فالموقع الذي اختاره سنان باشا لبناء القلعة أو المدينة كان يطل ويؤمن المضيق الجبلي الصعب الذي أصبح يسمى باسمها، وهو الذي يسيطر على الطريق الإستراتيجي (نيس - اسكوب) الذي أصبح مهماً خلال الحكم العثماني⁽²⁾.

ومن الواضح أن ما كتبه الرحالة الفرنسي فيليب كاني Ph. Caney في 1579م عن خطورة عبور هذا المضيق وسط وجود قطاع الطريق فيه وصل إلى مسامع السلطات العليا، وليس من المصادفة أن يبادر الصدر الأعظم سنان باشا بنفسه، باعتباره من أبناء المنطقة، إلى أن يختار مكاناً مناسباً أكثر من كاتشانيك القديمة، وبالتحديد عند التقاء نهري: نروديمه وليبانس؛ حيث يبدأ مضيق كاتشانيك الخطر، الذي يفصل جبل (شار) عن جبل (كاراداغ). ولذلك يعتبر المؤلف أن تأسيس سنان باشا لكاتشانيك الجديدة كبدة إستراتيجية كان بطابع عسكري أكثر مما هو اقتصادي⁽³⁾. ومع ذلك يقر المؤلف بأن هدف بناء القلعة مع المركز الحضري الجديد كان بناء موقع حضري عثماني يخدم أمن المنطقة

(1) Ylber Hysa, Shafrani në Kaçanik, Prishtinë (Libellum), 2019, p18.

(2) Ylber Hysa, Shafrani në Kaçanik, Prishtinë (Libellum), 2019, p35.

(3) Ylber Hysa, Shafrani në Kaçanik, Prishtinë (Libellum), 2019, p38.

المهم للسفر والتجارة بين وسط البلقان وبحر إيجه والبحر الأدرياتيكي⁽¹⁾. ومع هذه القلعة، التي زارها أوليا جلبي في 1760م ووجد فيها رئيسًا لحامية القلعة مع خمسين جنديًا ومدفعين، وقاس قطرها (800 خطوة)، أنشأ سنان باشا نواة عمرانية لمدينة المستقبل، تحتوي على: جامع، وخانين، ومدرسة للأولاد، وحمام، وتكية، وعمارة كبيرة تقدم الوجبات المجانية للعاملين والطلاب والعابرين والمحتاجين.

في الفرع الرابع (مدينة عثمانية جديدة): ينطلق المؤلف من رؤية العثمانيين للقلاع؛ حيث قاموا ببناء قلاع وحصون اعتبروها مهمة لتعزيز وجودهم، بينما هدموا أخرى موجودة خشية من استخدام الآخرين لها. وبالمقارنة مع القلاع الموجودة في كوسوفا من القرون الوسطى (زفتشان ونوفوبردو وبريزرن)، فقد كان ما بناه سنان باشا في كاتشانيك لا يقل أهمية عنها، إذ كان يشبه القلاع المبنية على الطرق الرئيسة أو الحدودية، مثل: اسكوب واهريد والباسان وشكودرا، ومع ذلك كانت قلعة كاتشانيك أقرب إلى الحصن؛ ولكن وفتية سنان باشا تكشف أن النواة العمرانية التي بناها داخل السور تهدف إلى أن تكون مركزًا حضريًا مستقرًا مع منشآت دينية وثقافية وحضور سكاني مستقر⁽²⁾.

في فرع (الوقفية): يبرز المؤلف التغير الكبير الذي نشأ عن هذا الوقف الكبير لسنان باشا الذي أسس نواة لمدينة جديدة مع المنشآت الأساسية؛ (جامع، ومدرسة، وخانان، وحمام، وتكية، وعمارة لتقديم الوجبات المجانية... إلخ)، التي أرست بدورها وجودًا سكانيًا مستقرًا ومتنوعًا بتنوع الحرف الجديدة التي ارتبطت بخدمات هذه النواة العمرانية الجديدة.

وهكذا، بالاستناد إلى الوقفية، يُبرز المؤلف وجود ستين شخصًا برواتب يومية، يمثلون 37 مهنة جديدة على تلك المنطقة التي تقع في أقصى جنوب كوسوفا؛ فقد لاحظ المؤلف أن أقرب مدينة كانت بريشتينا الحالية، في وسط كوسوفو، على بعد حوالي 40 كم، التي وجد فيها جامعًا وحمامًا وكتابًا وغيرها مع المهن المرتبطة بخدماتها، على حين أن إنشاء هذه النواة العمرانية في أقصى جنوب كوسوفا وفي مدخل المضيق الجبلي الخطر الذي يفصل بين كوسوفا ومقدونيا مع كل هؤلاء العاملين في الحرف الجديدة وأسرههم إنما كان يعني الأساس لوجود سكاني واقتصادي واجتماعي وثقافي جديد.

فمن هذه المهن التي يذكرها المؤلف، نقلًا عن الوقفية، نجد: المتولي، والناظر، والمحاسب، والجابي، والخطيب، والمؤذن، والمعرف، والمؤقت، والقناديلي والقائم بأمر الجامع، والإمام، والمعلم، ومساعد المعلم، وشيخ العمارة، والخازن، وأمين

(1) Ylber Hysa, Shafrani në Kaçanik, Prishtinë (Libellum), 2019, p39.

(2) Ylber Hysa, Shafrani në Kaçanik, Prishtinë (Libellum), 2019, p51.

الكيلار، وأمين الدخل، والطحان، والبواب، والحمال، وغيرهم. ويتنهي المؤلف بعد استعراض هذا الوجود الديموغرافي والاجتماعي والثقافي الجديد إلى أن وقف سنان باشا يبدو من حيث الشكل «بادرة شخصية ولكنها تخدم مصالح الدولة العثمانية في استقرار كتلة حضرية سكانية تضمن حرية حركة السكان والتجارة في المنطقة»⁽¹⁾.

في الفرع السادس (مطبخ جديد): يركز المؤلف على أهمية الوقفية باعتبارها من أقدم الوثائق عن تغيير ثقافة المطبخ الكوسوفي، وخصوصاً العثماني. فالوقفية توضح ما كانت تقدمه العمارة، التي اشتهرت في البلقان باسم (مطبخ الشورية)، من وجبات مجانية مرتين في النهار للعاملين في المنشآت المذكورة وللمحتاجين والعابرين، فكانت تقدم صحن شوربة أرز للغذاء، وصحن شوربة قمح مع قطعة لحم للعشاء، في حين كانت تقدم في أيام الجمعة والأعياد وجبات خاصة تتضمن تحلية تدعى (الزردة)، مكوّنة من الأرز المطبوخ مع العسل والزعفران.

والجديد هنا دخول محاصيل وتوابل جديدة غير معروفة، مثل: الأرز والحمص والكراوية والزعفران والتوابل وغيرها، التي كانت مكوّنات رئيسة لثقافة الطبخ الشرقية، وكانت تمثل أحد أركان المثلث العثماني: (المطبخ، الثقافة، التأثير). وحتى اللحم الذي لم يكن بجديد هنا؛ ولكن استخدامه كان محدوداً جداً في المناطق الريفية، ومقتصراً على الأعياد والمناسبات، بينما أصبح الآن يقدم ضمن الوجبات المجانية اليومية التي تقدّمها العمارة للكتلة السكانية الجديدة في المدينة وحتى للمحتاجين والعابرين. والمهم هنا أن (العمارة imaret) كمنشأة عثمانية بامتياز كانت تقدم هذه الوجبات لمن يحضر، دونما تمييز⁽²⁾. وليس بالصدفة أن يقوم السلطان سليم الأول بعد فتح الشام في 1516م بإنشاء أول عمارة عثمانية في دمشق في 1518م - التي اشتهرت في دمشق باسم التكية السليمية - مقابل جامع الشيخ محي الدين بن عربي في محلة الصالحية؛ لتقديم الوجبات المشابهة التي وردت لاحقاً في وقفية سنان باشا في كاتشانيك.

في الفرع أو الفصل السابع (الأرز والزعفران في كوسوفا): يوضح المؤلف كيف أن الأرز كان غذاءً إستراتيجياً بالنسبة للأتراك العثمانيين، ولذلك حرصوا على تشجيع الفلاحين على زراعته في البلقان، وخاصة في حوض نهر فردار المجاور لكاتشانيك. وقد تحول هذا مع الزمن إلى جزء من المطبخ الكوسوفي أو الألباني بشكل عام.

(1) Ylber Hysa, Shafrani në Kaçanik, Prishtinë (Libellum), 2019, p61.

(2) Ylber Hysa, Shafrani në Kaçanik, Prishtinë (Libellum), 2019, p73.

وفيما يتعلق بالزعفران الذي كان يُضرب المثل بغلائه، فقد كان امتيازاً للأغنياء بطبيعة الحال. ولكن ما قام به وقف سنان باشا في مدينة كاتشانيك، وغيره من الأوقاف الكثيرة في المدن الأخرى المجاورة، هو كسر هذا الاحتكار للزعفران الذي كان محصوراً على الأغنياء. فمع هذا الوقف، أصبحت العمارة تقدم ضمن وجباتها المجانية تحلية (الزردة)؛ التي كانت من الأرز المطبوخ والعسل والزعفران، وبذلك لم يعد الزعفران، بفضل الوقف، مقتصرًا على الأغنياء؛ بل أصبح متاحًا أيضًا للفقراء.

ومن ناحية أخرى، فقد أدى وصول هذه المحاصيل والتوابل إلى المطبخ الكوسوفي والبلقاني إلى تشجيع الفلاحين على زراعتها، ومن ذلك الزعفران الذي أصبح يزرع في شمال غرب كوسوفا ويصدّر إلى جمهورية راغوصة، وكذلك الدخان الذي وصل في وقت لاحق وأصبح يزرع أيضًا في كوسوفا⁽¹⁾.

وفي نهاية الكتاب، لدينا ثلاثة ملاحق تعيد التركيز على بعض ما ورد في الكتاب وتفيد عناوينها في توضيح مضامينها:

1-الأرز كغذاء إستراتيجي.

2-الزردة أكثر من تحلية.

3-سياسة العمارات أكثر من مجرد مطابخ.

وفي الختام، يجدر التذكير بأن المؤرخ إليبر هيسا بدأ عمله ولا يزال في معهد الدراسات الألبانية في بريشتينا، وخدم سفيرًا لبلاده في جمهورية مقدونيا الشمالية وجمهورية الجبل الأسود. ولذلك، فإن معرفته باللغات البلقانية وغيرها، الألمانية والإنجليزية، كان مساعداً له في إنجاز مثل هذا الكتاب الموضوعي عن الوقف، ضمن سياق التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للبلقان خلال الحكم العثماني، الذي دام حوالي 500 سنة، في الوقت الذي نجد الكثير من المؤرخين الألبانيين لا يزالون يتعاملون مع تلك المرحلة برواسب إيديولوجية لا ترى في تلك المرحلة إلا اللون الأسود فقط.

(1) Ylber Hysa, Shafrani në Kaçanik, Prishtinë (Libellum), 2019, p92-93.

الدولة والأوقاف العامة بالبلاد التونسية من الاحتواء إلى الإلغاء (1858-1956)

تأليف: د. أمينة العوني

عرض: د. صدق السلامي



هذا الكتاب (3):

صدر كتاب «الدولة والأوقاف العامة بالبلاد التونسية من الاحتواء إلى الإلغاء (1858-1956)» سنة 2023 م عن مجمّع الأطرش لنشر وتوزيع الكتاب المختصّ بتونس ومخبر التبادل المغاربي والإفريقيّ والأوروبيّ، وهو في 393 صفحة. والكتاب في الأصل أطروحة (دكتوراة) موحّدة اختصاص تاريخ معاصر، وناقشتها صاحبها أمينة العوني سنة 2020 م، بإشراف الأستاذ الدكتور محمد الأزهر الغربي بكلية الآداب والفنون والإنسانيّات جامعة منوبة، ونالت الدرجة بملاحظة مشرّف جداً، وقد تولّى البروفيسور الغربي تقديم العمل للقراء.

* باحثة في التاريخ المعاصر.

* * * أستاذة مساعدة بمركز الدراسات الإسلامية بالقبروان، جامعة الزيتونة- تونس.

(3) الدولة والأوقاف العامة بالبلاد التونسية من الاحتواء إلى الإلغاء (1858-1956)، تقديم: أ. د. محمد الأزهر الغربي، مجمّع الأطرش لنشر وتوزيع الكتاب المختصّ بتونس ومخبر التبادل المغاربي والإفريقيّ والأوروبيّ، تونس، ط1، 2023 م.

المحتويات:

يحتوي الكتاب على مقدمة عامة وثلاثة أبواب تفتتح بمقدمة، ويتفرّع كل باب إلى ثلاثة فصول وخاتمة، فخاتمة عامّة. ففي الباب الأوّل: من «الأوقاف الخيريّة» إلى «الأوقاف العامّة» مأسسة الأوقاف أم محاولة احتوائها من البايات» (ص 23-152) مهّدت له المؤلّفة بمدخل تاريخيّة وفقهية في الفصل الأوّل، ببيان «الأوقاف العامّة من الاستقلالية إلى إشراف الدولة». وجاء الفصل الثاني بعنوان: «الأحباس في البلاد التونسية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أزمة الأحباس أم أزمة الدولة؟». وفي الفصل الثالث الذي عنّون به «إحداث جمعية الأوقاف: دولة داخل الدولة 1874-1881» يستأثر العمل بتحليل جوانب تهتمّ بمأسسة الجمعية المذكورة.

أمّا الباب الثاني المعنون بـ «إستراتيجية دولة الاستعمار في السيطرة على الأحباس (1881-1956)» (ص 153-247)، فهو يضمّ كذلك ثلاثة فصول: الفصل الأوّل يتّصل بالنظر في «الأحباس في النظام العقاري الجديد»؛ والفصل الثاني يتناول «آليات انتزاع الاستعمار للأوقاف العامّة (1881-1914)»، أي: دراسة الأوقاف منذ بداية الحماية الفرنسية على تونس إلى تاريخ اندلاع الحرب العالميّة الأولى؛ في حين عالج الفصل الثالث تاريخاً امتدّ من فترة ما بين الحربين إلى انبلاج فجر الاستقلال، وعنّون به «الاستعمار والأوقاف من إبان الحرب العالميّة الأولى إلى حدود الخمسينات: سياسة مراوغة لا تنتهي». ويمثّل الباب الثالث الوارد تحت تسمية «الأحباس العامّة من انتزاع الدولة الحامية إلى إلغاء دولة الاستقلال» (ص 249-343) ولوجاً إلى تجربة عاشتها البلاد التونسية بعد الاستقلال، وارتبطت بشخص رئيسها الأوّل الحبيب بورقيبة. وهذا الباب يتفرّع بدوره إلى ثلاثة فصول: الفصل الأوّل ورد تحت عنوان: «الأحباس في الخمسينات بين الرغبة في الحفاظ عليها والدعوة إلى إلغائها»؛ أمّا الفصل الثاني فقد جاء بعنوان: «الدولة الوطنية تلغي الأحباس»؛ وعُقد الفصل الثالث للنظر في «إلغاء الأحباس العامّة: استجابة لرؤية بورقيبة».

وفي قسم الفهارس صوراً ووثائق مختلفة فضلاً عن قائمة المصادر أبرزها الوثائق الأرشيفية والمرقمة ومقالات بالصحف ولوائح القوانين والخطب، فالمصادر والمراجع باللّغة العربيّة وأخرى باللّسان الفرنسيّ والإنجليزيّ.

مضامين الكتاب:

اشتغلت الباحثة على فترة ممتدة من تاريخ تونس الحديث والمعاصر، وانطلقت من النصف الثاني من القرن التاسع عشر المقترن بالإصلاحات، فبيّنت دوافع تأسيس «جمعية الأوقاف» على يد الوزير خير الدين باشا ورئاسة الشيخ محمد بيرم الخامس. وقد أوضحت مآل أحباس كثيرة من إهمال وتعدّ على الحقوق وعدم خلاص مستحقّات، وغيرها من المشاكل التي دفعت إلى تأسيس الأحباس العامّة والانتقال بها من الفضاء الخاصّ إلى الفضاء العامّ، وبعبارة الباحثة من حيّز الدين إلى حيّز الدولة. وهو أمر استفاد منه الاستعمار الفرنسيّ فما إن وطأت قدماه الأراضي التونسيّة حتّى ظهرت أطماعه بالاستحواذ على الأراضي التي وقرتها «جمعية الأوقاف»، واستغلّها تحت غطاء «الإنزال» (كراء، ثمّ تحوّل إلى شراء وفق أقساط) أو «الكردار». وهذه الخطوة التي خطتها السلطات الاستعماريّة نزعّت عن الأحباس العامّة صبغتها الدينيّة، وباتت تحت تصرّف الأجنبيّ. وتمادى المستعمرون في أطماعهم وقد استنزفوا الخيرات والأراضي وخاصّة منها الشاسعة الخصبة مستغلّين منافذ قانونيّة وفقهيّة يتيحها المذهب الحنفيّ لا المذهب المالكيّ، فتنوّعت طرق الاستيلاء على الأحباس حسب الأوضاع ومنها تدخل المستعمر في القضايا الكبرى التي تخوضها الجمعيّة وتحسمها لفائدتها، ومثال ذلك صراع المثاليث مع جمعيّة الأوقاف في ثلاثينيات القرن الماضي.

ومن المفيد أن نشير إلى سمة التعسّفيّة التي انتهجتها فرنسا مع الأحباس، إلّا أنّها لم تستعدّ ذاك الأسلوب الذي اتّبعته في مستعمراتها الأولى الجزائر بحلّ أصناف كثيرة من الأوقاف العامّة؛ ممّا أشعل فتيل الغضب وكان من عوامل هجرة العلماء وغلّق المحلّات وتفكير المجتمع الجزائريّ. فسارت سلطة الحماية في تونس وفق مخطط تدريجيّ. أمّا في دولة الاستقلال فقد أماطت الباحثة اللثام عن جملة من العوامل لحلّ الأحباس، وهو قرار «مفاجئ» اتّخذه الزعيم الحبيب بورقيبة وفرضه بقوة القوانين وخطب ألقاها، ومن غاياته التّكامل بأنصار الزعيم صالح بن يوسف بقطع موارد مهمّة عنهم، وتعدّاه إلى محاصرة فئات اجتماعيّة تقليديّة كثيرة من أشرف الحواضر والقائمين على الرّوايا بالأرياف ومشايخ الرّيونة لعداء بورقيبة معهم، وبالتالي ساهم القرار البورقيبيّ في تحولات مسّت فئات كثيرة فتراجعت أدوارها وهددت مصالحها وامتيازاتها.

من إيجابيات الكتاب وسلبياته:

من ميزات هذا الكتاب أنه قلب النظرة في مسألة من صميم علاقة الدولة بالأوقاف، وحللتها الباحثة وتبعت تفاصيلها في ثلاث مراحل من تاريخ تونس، وهي أواخر القرن التاسع عشر المرتبط بتأسيس جمعية الأوقاف زمن الوزير خير الدين باشا وتولاها المصلح محمد بيرم الخامس. فوضعية الأوقاف في الحقبة الاستعمارية غيرها في دولة الاستقلال برئاسة الزعيم الحبيب بورقيبة، وختمتها بجدل قام أثناء قيام الثورة بتونس سنة 2011م. وبالتالي تتبعت الباحثة مسار الأوقاف لفترة تربو على قرن ونصف قرن من الزمان وتفاعلت مع تغييرات سياسية واجتماعية متكثرة، وقد نجحت بالتالي في كشف حقائق وبيان مسار التعامل مع الأحباس والتحويلات الاجتماعية والاقتصادية في علاقتها بالفاعلين السياسيين.

ومن حسنات الكتاب توازن عناصره الكبرى من أبواب ثلاثة وفصول وما حوته من عناصر مرقمة مبنية، فضلاً عن الحرص على تصدير كل عنوان فرعي بمقدمة وختمه وضبط إشكاليات واضحة تؤكد امتلاك المؤلفة ناصية مادة البحث. ومما يحسب للكتاب تبويب معطيات غزيرة في جداول منظّمة وخرائط تساعد على امتلاك المعطيات وتوضيحها بعد لمّ شعثها من مصادر تعدّ بكراً، منها الصحف التي نقلت مواقف سجّلتها الذاكرة الوطنية، وهي آثار تتبّع للمادة المصدريّة وإعادة بنائها، بما يمثل لبنة لدراسات تسدّ ثغرات وتفتح آفاقاً بحثية.

ومن حسنات الكتاب أيضاً الكشف عن غايات ذاتية وموضوعية لإلغاء الأحباس المرتبطة بشخص بورقيبة أوّل رئيس لتونس بعد الاستقلال. وكانت الباحثة جريئة في توصيف التعامل مع الأحباس لتنتع بورقيبة بأنّه أكثر علمانيّة من كمال أتاتورك. وعرفت تونس قراراً راديكالياً وصفه المهتمّون بالتطوّف، فانفردت بذلك الإلغاء من دون مراوغة لم تعرفها حتّى الأراضي الفلسطينية مع الاحتلال.

ولئن مثل الكتاب عملاً متين البناء حسن التوثيق فهذا لا ينفي إشاراتنا إلى جوانب قد تدعو إلى تطويره ومراجعته، فالكتاب يحتاج إلى مراجعة لغويّة وتدقيق التوثيق لعدد من المصادر والمراجع.

وقد تردّد العمل بين استخدام مصطلحي الوقف والتحبّيس ومرّد ذلك عنوان الأطروحة الأصليّة «الدولة والأحباس العامة بالبلاد التونسية (1858-1956)». ولا بدّ في هذا السياق من سوق ملاحظة عامّة فالحبّس هو المصطلح الدارج في المغرب الإسلامي، وهذا لا ينفي استخدام عبارة الوقف مع مجيء الأتراك العثمانيين دون الاستغناء عن الحبّس. كما أطلق على

الجمعية التي أسسها خير الدين «جمعية الأوقاف»، وهذا التردد بين المصطلحين ومشتقاتهما انعكس على القسم المخصص للتعريفات، فتارة تتحدث عن الوقف وأخرى تنتقل للحديث عن الحبس مع تمييز غير دقيق بينهما؛ ولذا نرى أن عنوان الفصل الأول من الباب الأول غير دقيق وهو «الأوقاف العامة من الاستقلالية إلى إشراف الدولة»، وكان من الأجدر أن يكون مدخلاً نظرياً ومفهوماً للوقف والحبس والدولة، خاصة أن الباحثة أشارت إلى تجارب بلدان عربية في تقنين الأوقاف ومأسستها وهذا حال مصر.

وفي الباب الثالث ورد عنوانا الفصلين الثاني والثالث كالآتي «الدولة الوطنية تلغي الأحباس» و«إلغاء الأحباس العامة: استجابة لرؤية بورقيبة» ليكرّر أحدهما الآخر بوضوح. وهو ما انعكس على التفاصيل الكبرى للعمل التي تفرّعت أكثر في الفصل الثالث، فاستأثر بالصفحات الممتدة من 299 إلى 342. في حين وردت عناوين بالفصل الثاني تشير إلى بورقيبة لا إلى مؤسسات الدولة، وكان الفصل قصيراً (من ص 281 إلى ص 298)؛ ممّا يسمح لنا بالتساؤل: هل كانت دولة وطنية أم نظاماً «بورقبيّاً» كرّس هيمنة الزعيم وصورة الواحد المهيمن؟ وكان من الأولى أن يُدقّق محور اهتمام الفصل الثاني في عنوانه بالنظر في القوانين المنظمة لإلغاء الأحباس والخطب المصاحبة للحدث، وهو واضح من خلال العناوين الفرعية. ويخصّص الفصل الثالث لدوافع بورقيبة من الإلغاء وبيان رؤيته. ونحن لا نتفق مع أمينة العوني حين أوردت أن قرار إلغاء الأحباس لم يلق معارضة تذكر، فقد أحدث سخطاً من بورقيبة بقيت آثاره إلى الآن، خاصة أن الزعيم ألغى التعليم الزيتوني وله مواقف كثيرة من الدين والزيتونيين. وقد أشارت إلى موقف مهمّ للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في كتاب غير معروف عمومًا «الوقف» كتبه بداية الخمسينيات، ولا يمكن لمن يملك جراته ومكانته ألا يصدق بموقف أتى به بورقيبة.

ورغم اعتماد قائمة مهمة من المصادر والمراجع وقع السهو عن إثبات جميعها، فإننا نلمس غياب أعمال مهمة للدكتور الشيباني بن بلغيث، واكتفت صاحبة العمل بثلاثة من أعماله، في حين أنّه حقّق أعمالاً كثيرة ومنها رسائل محمد بيرم الخامس إلى الوزير خير الدين، كما لم تستخدم صاحبة العمل كتباً ومقالات صدرت تأييداً لبورقيبة لا يتّسع المجال لذكرها. ولم يسلم التوثيق من أخطاء كان بالإمكان تداركها. وبدا فهرس الأعلام مقتضباً مقارنة بحجم الكتاب فأهمل أسماء كثيرة، وكنا ننتظر أن يشفع الكتاب بفهارس عامة للآليات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة والأماكن والمواقع والخطط إلا أن ذلك غاب.

الأخبار والتغطيات



عقدُ الملتقى الوقفي الجعفري العاشر

برعاية كريمة من حضرة صاحب السمو أمير دولة الكويت الشيخ مشعل الأحمد الجابر الصباح، حفظه الله ورعاه، عقدت الأمانة العامة للأوقاف في العاشر من فبراير 2025م «الملتقى الوقفي الجعفري العاشر»، تحت شعار «مسيرة الوقف الجعفري خلال 20 عاماً».

وصرّح ممثل حضرة صاحب السمو أمير البلاد الشيخ مشعل الأحمد وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية د. محمد إبراهيم الوسمي في كلمته بمناسبة افتتاح فعاليات الملتقى بأن رعاية الكويت للوقف الجعفري مع عموم الأوقاف تحت راية حكومية واحدة لموضع فخر واعتزاز، لافتاً إلى أن الكويت أضحت مثلاً يحتذى في نهج الإنسانية ومبادئ المواطنة الصالحة، محققة أسمى صور العطاء.

من جهته قال نائب رئيس اللجنة العلمية لملتقى الوقف الجعفري العاشر د. عبد الهادي الصالح: إن من أهداف هذه الملتقيات إثراء المكتبة الإسلامية بالأبحاث المستهدفة للمستجدات المعاصرة، وتوفير مصادر استشرافية للإبداع في خدمة شعيرة الوقف، وتجميع العلماء والفقهاء والمهتمين بإدارة الأوقاف بمختلف أطيافهم ومدارسهم، وتبادل تجاربهم وخبراتهم على أرض الكويت المعطاءة، ودعم الأمانة العامة للأوقاف في دولة الكويت بصفتها الدولة المنسقة لشؤون الوقف في العالم الإسلامي، وتكييف الوقائع المستحدثة ضمن رؤية تنقيد بالأحكام الشرعية مع انفتاح على المعطيات الحضارية. وأضاف: إن من أهداف ملتقى الوقف الجعفري العاشر التوثيق التاريخي لإدارة الوقف الجعفري وإظهار إنجازاتها على مدار 20 عاماً، وتبادل التجارب الوقفية الجعفرية الخليجية، واستشراف رؤية مستقبلية لهذه الأوقاف، ورسم نقلة نوعية في إدارة الوقف الجعفري.

عقد الندوة الدولية المتخصصة حول الأوقاف الرقمية

تحت عنوان: «الأوقاف الرقمية.. مشروعاتها.. تطبيقاتها، وأثرها في التنمية المستدامة»، وعلى مدار يومي 18، و19 فبراير 2025م عقدت إدارة الدراسات والعلاقات الخارجية بالأمانة العامة للأوقاف ندوتها الدولية الكبرى حول الأوقاف الرقمية، بمدينة «كوالالمبور» الماليزية، بالتعاون مع: «الهيئة الخيرية الإسلامية العالمية»، و«الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا»، و«الملتقى الدولي للمنظمات التنموية»، ضمن مشروع «قطاف لنقل وتبادل التجارب الوقفية المعاصرة»، أحد المشروعات التي ترعاها دولة الكويت ممثلة بالأمانة العامة للأوقاف، باعتبارها الدولة المنسقة لجهود الدول الإسلامية في مجال الوقف على مستوى العالم الإسلامي.

وصرحت المنسق العام للندوة، مراقب إدارة الدراسات والعلاقات الخارجية بأمانة الأوقاف رهام بوخوة بأن «اختيار دولة ماليزيا لاستضافة الندوة جاء لما تمتلكه من تجارب رائدة في مجالات الأوقاف، سواء النقدية أم العينية، بالإضافة إلى ريادتها في وقف الصكوك وخبراتها المتقدمة في التكنولوجيا المالية»، مضيفاً أن «الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا تحتضن نخبة من العلماء المتخصصين الذين لهم باعٌ طويل في مجالي الأوقاف والتكنولوجيا، وسبق للأمانة أن تعاونت معها في تنظيم ورعاية ندوات علمية سابقة»، مؤكدة في كلمتها على وجوب المضي بمجالات رقمنة الوقف وفق الأصول المرعية للعمل الوقفي، شرعاً وقانوناً، وعلى أهمية مجارة الوقف ومؤسساته لمبادئ التكنولوجيا الرقمية والذكاء الاصطناعي.

وفي كلمته بحفل افتتاح فعاليات الندوة، أكد سفير دولة الكويت لدى ماليزيا راشد الصالح حرص الكويت على دعم المبادرات الوقفية التنموية، مشيراً إلى «أهمية توظيف التكنولوجيا لخدمة المجتمعات، واستثمار (الأصول الرقمية) لتعزيز الابتكار في مجال الوقف الإسلامي».

وقال الصالح إنه «انطلاقاً من الدور الريادي لدولة الكويت في دعم المبادرات التنموية والوقفية، وإيماناً منها بأهمية توظيف التكنولوجيا لخدمة المجتمعات، فإننا نرى في الأصول الرقمية فرصة غير مسبوقة لتعزيز الابتكار في مجال الوقف، في ظل التحولات الرقمية المتسارعة التي يشهدها العالم». وقد بينَ «أهمية توسيع آفاق العمل الوقفي ليشمل الأصول الرقمية، وتحفيز الأفراد والمؤسسات على تحويل جزء من ممتلكاتهم الرقمية إلى أوقاف مستدامة تعبر الحدود الجغرافية وتصل بفوائدها إلى شرائح واسعة

من المجتمعات حول العالم». ولفت إلى أن «هذه المبادرة تتماشى مع رؤية الكويت في دعم التنمية المستدامة»، مشيراً إلى دورها في تعزيز الوقف كأداة مؤثرة في تحقيق التكافل الاجتماعي والإسهام بخلق مستقبل أكثر استدامة وعدالة رقمية للجميع.

كما أشار أ.د. عثمان بكر رئيس الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا في كلمته إلى أن الوقف الرقمي ينطوي على إمكانات هائلة لتحقيق التنمية المستدامة والرفاهية المجتمعية، وأنه أداة حيوية لتقديم المساعدات بشكل فعال لجميع المحتاجين، داعياً إلى التعاون من أجل النهوض بقضية الوقف الرقمي لسد الفجوة بين التكنولوجيا الحديثة والممارسات الإسلامية التقليدية.

بدوره، صرح نائب المدير العام للمشاريع بالهيئة الخيرية الإسلامية العالمية عبد الرحمن المطوع بأن «الهيئة تولي اهتماماً كبيراً بقطاع الأوقاف»، مشيراً إلى أن «نشأتها كانت ثمرة لفكرة الوقف مما يجعلها جزءاً أساسياً من إستراتيجياتها التنموية، وأكد أهمية الابتكار في الوقف الرقمي كونه أداة فعالة لخدمة المجتمعات الإنسانية وتعزيز استدامة المشاريع التنموية».

من جانبه، أشار الرئيس التنفيذي لمؤسسة الأوقاف الماليزية «يايسان وقف» د. رضوان بكر في كلمته نيابة عن ضيوف الندوة، إلى قدرة الوقف الرقمي ومنصاته على تحقيق الأمن المجتمعي، وإلى دور تكنولوجيا المالية الإسلامية في تجسيد الرحمة والعدالة بتعظيم إمكانات الوقف الرقمي، وتحويله إلى قوة عالمية للتنمية المستدامة، معرباً عن أمله في اضطلاع الوقف بدور القطاع الاقتصادي الثالث بدولة ماليزيا والدول الإسلامية. كما استعرض لاحقاً التجربة الماليزية في مجال الوقف، مشيراً إلى الدور البارز للمؤسسات غير الحكومية في دعم وتطوير المشاريع الوقفية، وأضاف: «إن الوقف الرقمي يعد مفهوماً جديداً يفتح آفاقاً واسعة للمساهمة في العمل الخيري، ويعزز من تحقيق الأهداف الاجتماعية والإنسانية من خلال أدوات مبتكرة تواكب التطورات التكنولوجية».

كما تطرق بكر إلى التحديات والمخاطر المرتبطة بالوقف الرقمي، موضحاً أن «من أبرزها تكاليف التشغيل وأمن المعلومات والوعي التنافسي والتباين في القيمة السوقية للأصول الرقمية، مشيراً إلى أن مواجهة هذه التحديات تتطلب الاعتماد على أصول رقمية ذات مواصفات تقنية عالية، إلى جانب توفير إدارة كفؤة قادرة على التشغيل الفعال وتعزيز القدرة التنافسية وضمان وصول الخدمات الوقفية إلى المستفيدين بأفضل شكل ممكن».

هذا، وقد تضمن جدول أعمال الندوة ستة محاور رئيسة، شملت:

- التأصيل الشرعي للأوقاف الرقمية؛ لمناقشة الأسس الفقهية لمفهوم الوقف الرقمي.
- الشكل القانوني للأوقاف الرقمية؛ لاستعراض الأطر القانونية والتشريعية المنظمة لهذا المجال.
- حوكمة الأوقاف الرقمية؛ للبحث في آليات الرقابة والإدارة الفعالة للأصول الوقفية الرقمية.
- المواصفات الفنية للأوقاف الرقمية؛ لمناقشة المعايير التقنية المطلوبة لضمان استدامة هذه الأوقاف.
- تطبيقات عملية للأوقاف الرقمية؛ لعرض نماذج وتجارب ناجحة في العالم الإسلامي.
- أفكار ومشاريع للأوقاف الرقمية؛ لاستشراف مستقبل الوقف الرقمي وسبل تطويره.

القرارات والتوصيات:

أوصى المشاركون في ختام أعمال الندوة بتأسيس «هيئة الوقف الرقمي» كمؤسسة مركزية لتنظيم وتوجيه واعتماد الأوقاف الرقمية، بهدف وضع معايير واضحة لضبط هذا القطاع وتعزيز دوره في التنمية المستدامة. كما أوصوا بسنّ لوائح تنظيمية حديثة، تدعم الوقف الرقمي وتحدد آليات التملك والإدارة والتصرف في الأصول الرقمية الموقوفة، مع تعزيز التعاون بين الجهات الرسمية، مثل: وزارات الأوقاف، والبنوك المركزية، وهيئات التقنية المالية؛ لضمان توافق الأوقاف الرقمية مع التشريعات المالية والتجارية. وشدد الخبراء على ضرورة إصدار معايير شرعية وتقنية تحدد كيفية إنشاء الأوقاف الرقمية وإدارتها، إلى جانب تبني تقنية (البلوك تشين)؛ لضمان الشفافية ومنع التلاعب، وكذلك الدعوة إلى تطوير منصات إلكترونية موحدة تسهل عمليات التبرع والإدارة مع الاستفادة من تقنيات الذكاء الاصطناعي لتعزيز كفاءة الاستثمار وتحليل البيانات. كما دعت الندوة إلى تنويع مصادر دخل الأوقاف الرقمية عبر الاستثمار في العقارات الذكية والملكية الفكرية الرقمية والمتاجر الإلكترونية الوقفية، مع وضع آليات تحوط مالي لحماية هذه الأصول من تقلبات الاقتصاد.

وطالبت الندوة بإطلاق حاضنات ومسرعات أعمال؛ لدعم الشركات الناشئة في مجال الأوقاف الرقمية، وتخصيص ميزانيات للبحث والتطوير مع تعزيز الشراكات بين القطاعين العام والخاص لتطوير حلول تقنية متطورة بهدف دعم الابتكار بهذا المجال، مؤكدة على أهمية تعزيز الشفافية المالية من خلال نشر تقارير دورية عن أداء الأوقاف الرقمية، وتفعيل

لجان شرعية تقنية، لضمان الامتثال للضوابط الشرعية. ولفتت التوصيات إلى ضرورة إطلاق حملات توعوية، ودمج مفاهيم الأوقاف الرقمية في المناهج الجامعية، إلى جانب التعاون مع المؤثرين الرقميين، لتعزيز الوعي المجتمعي بمفهوم الوقف الرقمي ودوره في دعم المشاريع التنموية. وفي ختام أعمال الندوة، أكدت بوخوة أن «الندوة هي القاعدة الأولى التي تنطلق منها فكرة الوقف الرقمي، إذ أسهمت بفتح مدارك وتصورات كثيرة، مشيرة إلى أن التوصيات جاءت مبشرة، وستعمل الأمانة العامة للأوقاف على دراستها وتنفيذها، بمشيئة الله تعالى».

أمانة الأوقاف تدشن مسابقة «مفاز» بالتعاون مع وزارة التربية

دشنت الأمانة العامة للأوقاف بالتعاون مع وزارة التربية مسابقة «مفاز»، في دورتها الأولى بهدف نشر الوعي بالوقف والعمل الخيري والتطوعي بين طلاب المدارس وفئة الشباب والنشء.

وتعد «مفاز» أحدث منتجات أمانة الأوقاف في خدمة المجتمع، وهي مسابقة يقدمها الطلاب من الصف السادس المتوسط حتى الثاني عشر، بهيئة عرض تقديمي قصير موجه إلى (طلاب المدارس أو المجتمع المحلي)؛ بهدف نشر الوعي بأهمية الوقف والعمل الخيري والتطوعي في الكويت، وبيان مجالاته، وتعداد أنواعه، وشرح أهدافه، وذكر أهله، وتصنيف الفئات المستفيدة منه، وموضوعها: الوقف والعمل الخيري والتطوعي في الكويت، يقدمها في هذه الدورة طلاب منطقة العاصمة التعليمية بوزارة التربية، بالتعاون مع الأمانة العامة للأوقاف.

وبهذه المناسبة، وجّه الأمين العام للأمانة العامة للأوقاف بالتكليف ناصر الحمد رسالةً إلى الطلاب والطالبات قائلاً: أبنائي الأعزاء، أنتم أمل هذا الوطن، حاضره ومستقبله، فلتعلّ هممكم في طلب العلم، ولتعلموا أن بلادكم عظيمة الشأن بين الأمم، كبيرة بأفعالها، جاب خيرها الأرض شرقاً وغرباً، فالآباء والأجداد جبلوا على الخير، حتى اتسمت بلادنا بالإنسانية، وشهد لها القاصي والداني، برعاية قادتها وحكامها وشعبها للخير حيث كان. واعلموا: أينما حلّ الكويتي في أرضٍ فهو سفيرٌ لبلادٍ عظيمة الشأن، حميدة الخصال، ذائعة الصيت بالغوث والرحمة، بلد الخير والإنسانية، إنها دولة الكويت. وحثّ الحمد الطلاب والطالبات على المشاركة في المسابقة، مبيّناً لهم أن الوقف

أهم أدوات الخير وأكثرها نفعاً، وهو عبارة عن حبس الإنسان مالاً من ماله، عقاراً أو غيره مما يمكن الانتفاع به مع بقاء أصله، والتصدق بمنفعته، صدقة جارية يجري أجرها ما جرى نفعها، وضماناً لدوام الانتفاع بالمال وتحقيق الاستفادة منه مدة طويلة. وأضاف: لقد ظل الوقف، أبناي وبناتي، إحدى ركائز حضارتنا الإسلامية منذ صدر الإسلام حتى يومنا الحاضر، فها هم الصحابة -رضوان الله عليهم أجمعين- يقفون أنفسهم أموالهم في سبيل الله تعالى. وفي زماننا الحاضر، نرى كيف أن الوقف الإسلامي ساعد في بناء حضارتنا الإسلامية، كإحدى وسائل التكافل الأسري الاجتماعي، وأفضل الحلول لكثير من المشكلات العصرية الاقتصادية؛ بتنوعنا لمجالاته لدعم المشروعات الإنمائية، والأبحاث العلمية، وفي كل مصالح المسلمين.

من جانبه، ثمن الموجه الفني الأول للغة العربية بمنطقة العاصمة التعليمية طارق العنزي الدور المهم الذي تقوم به الأمانة العامة للأوقاف في نشر ثقافة الوقف في المجتمع الكويتي عموماً، وبين طلاب المدارس خصوصاً، مبيناً أن هذه المسابقة الرائدة لأول مرة تستهدف فئة الطلاب؛ حيث تتبارى الدول في مجال التطوع ووضع درجات للمتعلمين في مجاله.

أمانة الأوقاف ترعى طلاب دورة البعوث السادسة والعشرين

برعاية ودعم الأمانة العامة للأوقاف، أقام المركز الثقافي الإسلامي لتعليم الناطقين بغير اللغة العربية حفل تكريم وتخريج طلاب دورة البعوث السادسة والعشرين، التي شملت 62 مبتعثاً من أربع عشرة دولة من مختلف دول العالم، وذلك بمسرح وزارة الشؤون الإسلامية بمنطقة الرقعي.

ويأتي ذلك ضمن مشروع المنح التعليمية، أحد المشاريع المتميزة التي تدعمها الأمانة العامة للأوقاف في سبيل تعليم ونشر اللغة العربية والعلوم الشرعية وتدرّس علوم القرآن الكريم وتشجيع حفظه وترتيله وفقاً لنهج الوسطية والشرعية السمحة.

وبهذه المناسبة، قال الأمين العام للأمانة العامة للأوقاف بالتكليف ناصر الحمد «نسعد معكم اليوم بحصاد مبارك لما درستموه في المركز الثقافي الإسلامي، ونشد على أيديكم لتعلم وتعليم اللغة العربية والعلوم الشرعية والقرآن في هذا المركز المبارك لطلبة العلم الذين تستضيفهم الكويت، من الخارج ومن المقيمين على أرضها، الناطقين بغير اللغة العربية».

وذكر الحمد أن الأمانة العامة للأوقاف رأت أن تدعم هذا المشروع دعمًا كاملاً إيماناً بهذا المجال العلمي الخصب، ودعمًا لقيم الوسطية والاعتدال التي تحمل لواءها الكويت، ثم ثقةً في المركز الثقافي الإسلامي ودوره الفعال والحيوي لضيوف الكويت الأعزاء.

وحثَّ الحمد الخريجين على أن يكونوا دعاة صالحين، وأن يقوموا بنشر هذه العلوم والدفاع عن دين الله تعالى، موصيًا إياهم بالاستزادة من طلب العلم والعلوم الشرعية وتعلم اللغة العربية.

وألقى بدوره وكيل وزارة الشؤون الإسلامية المساعد لشؤون القرآن الكريم والدراسات الإسلامية د. بندر النصافي كلمة أكد فيها أن هذا المركز يعد منارة للعلم؛ حيث تأسس في عام 2007م وبدأت دورات البحوث عام 2010م، وقد تخرج منه ما يقرب من 2000 دارس من مختلف بلدان العالم، مما يؤكد الدور الريادي للوزارة في نشر صحيح الدين والوسطية بين الجاليات المسلمة في شتى بقاع الأرض، موصيًا الخريجين بالاستمرار في طلب العلم النافع ونشر ما تعلموه من علم وأن يعملوا بما تعلموا.

بدوره أشاد الداعية د. عثمان الخميس بالجهود المباركة للمركز الثقافي الإسلامي ووزارة الشؤون الإسلامية والأمانة العامة للأوقاف ودولة الكويت تجاه المسلمين في شتى البلاد، مضيفاً «عاصرت المركز الثقافي الإسلامي منذ نشأته مع الدفعة الأولى ونحن الآن مع الدفعة الـ 26، والمركز مستمر في أدائه المتميز وفي اختياره ورعايته للطلبة، خاصة في تعليم اللغة العربية التي هي اللغة الأم اللغة العظيمة».

عرض ندوة



«الأوقاف الرقمية.. مشروعاتها.. تطبيقاتها، وأثرها في التنمية المستدامة»

إعداد: د. رضا أحمد سليم*

لطالما كانت الأوقاف، بتاريخها العريق ودورها المحوري في البناء الحضاري للأمة، ركيزة أساسية في دعم مسيرة التنمية وخدمة المجتمعات وحفظ الهوية؛ باستمرار نفعها، وتنوع مجالاتها، وما زالت حتى اليوم تمثل رافداً هاماً للتنمية الشاملة والمستدامة. واليوم، وفي ظل التطورات التقنية المتسارعة، تقف الأوقاف ومؤسساتها أمام فرصة تاريخية، للانطلاق نحو مستقبل أكثر استدامة وفاعلية، من خلال تبني مفاهيم «الأوقاف الرقمية» كأداة فاعلة لتعزيز استدامتها وتوسيع أثرها؛ حيث استهدفت ندوتنا فهم إمكانات التقنيات الرقمية وما قد تحدثه من نقلة نوعية في إدارة الأصول الوقفية، وتحسين الشفافية والمساءلة، وتيسير الوصول إلى المحتاجين؛ بل وعرض صيغ وقفية جديدة، تلبي احتياجات العصر المتجددة، فضلاً عن التأصيل الشرعي والقانوني للأوقاف الرقمية، ومبادئ حوكمتها، من أجل إستراتيجيات عملية ومبتكرة للأوقاف الرقمية، وبما يخدم أهداف الواقفين، ويعود بالنفع على المستفيدين، والمجتمع ككل. وقد عقدت الأمانة العامة للأوقاف ندوتها الدولية الكبرى هذه حول الأوقاف الرقمية بمقر الجامعة الإسلامية العالمية في مدينة كوالالمبور- ماليزيا، تحت عنوان: «الأوقاف الرقمية..

* دكتورة في اللغة العربية وآدابها.

مشروعاتها.. تطبيقاتها، وأثرها في التنمية المستدامة»، بتعاون مثمر بينها وبين كل من: الهيئة الخيرية الإسلامية العالمية، والملتقى الدولي للمنظمات التنموية، والجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وذلك يومي التاسع عشر والعشرين من شهر شعبان 1446هـ، الموافق الثامن عشر والتاسع عشر من فبراير 2025م. وجاءت هذه الندوة ضمن مشروع قطاف لنقل وتبادل التجارب الوقفية، الذي يندرج بدوره تحت مشروعات «الدولة المنسقة لجهود الدول الإسلامية في مجال الوقف» على مستوى العالم الإسلامي، حيث تم اختيار دولة الكويت لتكون «الدولة المنسقة» بموجب قرار المؤتمر السادس لوزراء أوقاف الدول الإسلامية المنعقد بالعاصمة الإندونيسية «جاكرتا» في أكتوبر سنة 1997م.

ولعل الإضافة الأبرز لهذه الندوة كانت في توصية المشاركين فيها بتأسيس «هيئة الوقف الرقمي» كمؤسسة مركزية لتنظيم وتوجيه واعتماد الأوقاف الرقمية، بهدف وضع معايير واضحة لضبط هذا القطاع وتعزيز دوره في التنمية المستدامة. وتناولت الندوة ستة محاور رئيسية، اشتمل كل منها على عدد من البحوث، سنعرض لأفكارها وأطروحاتها الأساسية، ثم نتبع ذلك ببيان النتائج والتوصيات التي توصلت إليها، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: الأفكار الرئيسة التي طرحتها بحوث الندوة. تدور الأفكار حول المحاور الآتية:

المحور الأول: التأصيل الشرعي للأوقاف الرقمية:

جاء البحث الأول في هذا المحور تحت عنوان: «الوقف الرقمي بين إشكالية المفهوم والتكييف الشرعي: مقارنة شرعية أبستمولوجية»^(١). تتبع فيه د. سارة القحطاني انعكاس الأنظمة الرقمية على الأوقاف والقطاع الوقفي، ومدى توافق فلسفة الرقمية مع مقاصد الوقف الشرعية، فبدأت ببيان مفهوم الأوقاف الرقمية وأنواعها، وتحديد سبب الاختلاف الفقهي في تعريفها وتكييفها، وأثر ذلك على الإشكالات الناتجة عن ممازجة الوقف بالنظام الوقفي. وقد خلصت الورقة إلى عددٍ من النتائج، من أهمها: تعارض مقاصد الوقف الشرعية مع فلسفة الرقمية؛ وإن أكدت على مشروعية الوقف الرقمي الثابتة بالأدلة والنصوص، باعتباره أحد أفراد الوقف الفقهي المشمولة به في تعريفه وحدّه. وأوصت

(١) إبستمولوجيا (Epistemologie (F) Epistemology (E). دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة، وفروضها، ونتائجها، وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية. انظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1403هـ/ 1983م، ص 1.

بضرورة تعاون الجهات المهمة بالأوقاف في تجاوز الإشكالات التي تفرضها الرقمية على مفهوم وتكييف الأوقاف الرقمية، وبذل الأسباب في ذلك حفظاً على مقاصد الشرع في الوقف والتزاماً بأحكامه.

كما طالبت القحطاني بتنظيم وتقنين حدود الوقف الرقمي، نظراً لحدائث المفهوم، واختلاف الجهة التي يعرف بها كل من: الوقف، والنظام الرقمي، وتنوع الأموال التي يتم تداولها في النظام الرقمي من جهة، والارتباط العضوي بين الأموال الرقمية والنظم والوسائل التي تتداول فيها ومن خلالها، وإمكانية تحويل بعض الأصول الحسية إلى أصول رقمية قابلة للتداول في النظام الرقمي، وصعوبة قابلية بعض الأموال الرقمية للخضوع للوقف بذاتها كالعملات المشفرة، وتفاوت الأموال الرقمية في مدة قابلية وقفها بذاتها أو وقف ثمرتها.

عُدَّت الورقة الأوقاف الرقمية وفق اعتبارات مختلفة، فهي:

- 1- باعتبار إمكانية استبدالها، إما قابلة للاستبدال، كالعُملة اللامركزية والأصول الرقمية، أو غير قابلة للاستبدال، كاللوحات الفنية والصور ومقتنيات الميتافيرس^(١).
- 2- باعتبار قابليتها للنسخ وعدمه.
- 3- باعتبار الجهة الواقعة، أو باعتبار الجهة الموقوف عليها، إلى: وقف رقمي عام، ووقف رقمي خاص.
- 4- باعتبار محل الوقف (خدمة/ استثمار): وقف خدماتي، ووقف استثماري.
- 5- باعتبار نوع الإدارة المسطرة عليها (مركزية/ لا مركزية).
- 6- باعتبار الوسيلة التي تدار فيها/ تقام عليها.

وفيما يخص نظارة الوقف، قالت د. سارة بأنه لا يمكن تشكيل موقف محدد من نظارة الوقف الرقمي بعد، إلا أنه في ظل العرف الحالي؛ يمكن القول: إن النظارة والولاية واقعة تحت هيمنة العلم والبيانات المتاحة من جهة، وتوجيه الحوسبة والتقنية من جهة أخرى، على اعتبار الخيار الأكفأ لا الخيار الأصلح والأكثر مرونة بما يساعد على استمرار وبقاء الوقف من جهة، ومراعاة مصالح الموقوف عليهم وخصوصيتهم من جهة أخرى. كما نوهت إلى أنه إن قامت مبادرات تضمن الحوكمة للبيانات والتوجيه الأخلاقي في توظيفها

(١) «شبكة اجتماعية ضخمة تتضمن مزيجاً من تكنولوجيا الواقع الافتراضي (VR) والواقع المعزز (AR) والواقع المختلط (MR) والبيئات ثلاثية الأبعاد 3D بالإضافة إلى تقنيات الذكاء الاصطناعي (AI) يتم التفاعل معها في الوقت الفعلي وبشكل فعال ومستمر، يشترك فيه عدد غير محدود من الأشخاص حول العالم، ويوفر بيئة مدمجة حقيقية للمستخدمين وإحساساً حقيقياً، ويتواصل حقيقي افتراضي في بيئات مشابهة تماماً للبيئات في الواقع، كما تتم فيها أنواع التفاعلات المختلفة كالاتصالات والدفع وغيرها». انظر: البوابة الرسمية لحكومة الإمارات العربية المتحدة، <https://u.ae/ar-ae/participate/blogs/blog?id=879>، تاريخ الاطلاع 18/ 5/ 2025م.

والاستفادة منها - لا الوقوع في هيمنتها - فيمكن للوقف الرقمي أن يزدهر وفق مقاصد الشرع في التبرعات والأوقاف، وهذا الأمر رهن لردة فعل القطاع الوقفي وتعاونهم مع بقية القطاعات ذات العلاقة في إدارة مصالح الوقف والموقوف عليهم ومراعاة حاجاتهم وخصوصياتهم.

وتناول بحث د. محمد الفزيع جانب الإشكاليات الخاصة بالنظارة على الوقف الرقمي في الفقه الإسلامي تأصيلياً، في بحثه المعنون: «التأصيل الشرعي للأوقاف الرقمية (أحكام النظارة عليها أنموذجاً)»، متعرّضاً لما قد يحتاج منها إلى استثناء، وما يلزمه الاحتكام إلى الضوابط المرعية كسائر الأوقاف الأخرى، سواء من ناحية شروط الواقفين، أم ديمومة المنفعة، أم آليات التطوير والتنمية والتوثيق، وما إلى ذلك، موصياً بتطوير البحث الفقهي والقانوني بشأن توثيق الأوقاف إلكترونياً، مشفرة أو غير مشفرة، وتضمن ذلك شروط الوقف واختصاصات الناظر ومسؤولياته.

اقترح د. محمد الفزيع تأسيس شركات وقفية تستثمر في الأصول الرقمية، معتبراً إياها حلاً مؤقتاً لما يتوجب القيام به ابتداءً من التوثيق، وما يتطلبه التوثيق من إثبات للملكية بشكل قانوني؛ ليتم تأسيس الشركة، ووقف أسهمها، وتوثيقها لدى الجهات ذات العلاقة، مع الالتزام بضوابط الشركات الوقفية التي قررها منتدى قضايا الوقف الفقهية الثامن. وأوضح الفزيع أن هذه الإشكالية تبقى مؤقتة، إذ يرى أن الدول والحكومات ستنظم تدريجياً أدوات توثيقها، في ظل هذا التطور الرقمي الهائل، خصوصاً بعد تطور Web3^(١) و(البلوك تشين)^(٢)، ما يمكن الواقفين من توثيق أوقافهم باستخدام العقود الذكية. ونَبّه الباحث إلى أهمية الأوقاف الرقمية المتناهية الصغر في الغالب؛ فهي منخفضة التكلفة، وتمتاز باللامركزية، ما يكسبها الانتشار والتنوع. كما يرى وجوب النص على تأقيت بعض الأوقاف الرقمية، نظراً لتمتع مُنشئها بمدة حماية محددة.

فَصَّلَ الفزيع محددات النظارة على الأوقاف الرقمية بما يتناسب مع طبيعتها المغايرة لمتطلبات النظارة على غيرها من الأوقاف، سواء من جانب ضبط أعمال الناظر في وثيقة

(١) يمثل الجيل الحديث من الشبكة العالمية، متسمًا بزيادة في اللامركزية والانفتاح والأمان. هذه التقنية تركز على تطوير منصات وتطبيقات لامركزية تعتمد على تقنيات البلوكشين (Blockchain) مثل تقنية الإثيريوم (Ethereum)، وتعتمد على بروتوكولات لامركزية كبروتوكول نظام الملفات (IPFS).. انظر: دور الويب الثالث «Web 3.0» في الحكومة الرقمية، موقع هيئة الحكومة الرقمية، المملكة العربية السعودية، <https://u.ae/ar-ae/participate/blogs/blog?id=879>، تاريخ الاطلاع: 18/5/2025م.

(٢) نوع خاص من قاعدة البيانات اللامركزية، تمثل السجل العام للمعاملات التي قد تم تنفيذها بين الأعضاء المشاركين، وتتكون من سلسلة من الكتل المرتبطة ببعضها بطريقة مشفرة، ويتم التحقق من معاملاتها بتوافق آراء أغلب المشاركين فيها. انظر دراسة: العقود الذكية المستخدمة بالبلوكشين: دراسة فقهية، سبأ محمد مصطفى البعل، وهائل عبد الحفيظ داود، قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، الأردن، 6/1/2022م.

الوقف، أم تحقيق كفاية الناظر، أم ضبط مفهوم تفريط الناظر وتعديه، مراعيًا اختلاف المحددات من وقف رقمي لآخر، مثل: التزام الناظر بتوثيق وحماية حقوق الملكية الفكرية للأصل الوقفي، وحمايتها من الاختراق أو الضياع أو الاستخدام غير المصرح به أو غير القانوني أو غير الأخلاقي. كما أصّل الفزيع لمحددات تغيير شروط الأوقاف الرقمية كما نصّ عليها القرار 181 لمجمع الفقه الإسلامي. وفي القسم الأخير من ورقته البحثية، عرض الفزيع لأهم وسائل دعم الأوقاف الرقمية التي قررها الفقه الإسلامي، بما يسهم في تحقيق مقاصد الواقفين من هذه الأوقاف، وذلك بأن تكون النظارة عليها مؤسسية، واستثمارها حيثما كان ذلك ممكنًا، وزيادة مساحة الوقف الرقمي -قواعد البيانات، والتطبيقات، والمنصات، والمواقع الإلكترونية- عند الحاجة؛ لضمان استمرارها في تقديم خدماتها، مع عدم تحميل هذه التكلفة على ريع الوقف؛ لأن الريع لا يتم تأصيله.

المحور الثاني: الشكل القانوني للأوقاف الرقمية:

جاء البحث الأول بهذا المحور تحت عنوان: «الشكل القانوني للأوقاف الرقمية». بيّن فيه د. عبد الحنان العيسى ماهية وطبيعة الأصول الرقمية، وذلك لتحديد الشكل القانوني للأوقاف الرقمية، ومعرفة إمكانية أن تكون محلاً للوقف، وقابلة لتطبيق الأحكام الفقهية والقانونية للوقف عليها، وتحديد طرق حمايتها، بما يتوافق مع طبيعتها الرقمية. وفرق بين: رقمنة الوقف؛ التي تعني إدارته باستخدام التكنولوجيا الرقمية، وبين: الوقف الرقمي؛ الذي يعني كون محل الوقف (العين/ المنفعة الرقمية الموقوفة) أصل رقمي. وذكر أن من الأصول الوقفية الرقمية: (المحتوي الرقمي، حقوق الملكية الفكرية، العملات الرقمية والأصول المشفرة، المواقع الإلكترونية)، ويرى أن الوقف الرقمي هو حق معنوي، أنشئ أو وضع في جهاز رقمي، وتم حبسه وتسجيل منفعة في الأوجه التي حددها الواقف.

وتجلت مشكلة البحث في أن الغموض الذي يحيط بهذه الأصول الرقمية، يحتاج بحث ودراسة للتمكن من تحديد الشكل القانوني، الذي يجب أن تتخذه الأوقاف الرقمية، تمهيدًا لتسجيلها، وتحديد طرق حمايتها.

ومن أهم النتائج التي توصل لها العيسى أن: الأصول الرقمية قابلة قانوناً للوقف، كونها تشتمل على أركان الوقف وشروطه.

ويتميّز وقف الأصول الرقمية، وفق ما ذهب إليه الباحث، بالتنوع ويسر الانتفاع به، وانخفاض تكاليف إنشائه وإدارته، وتمتعه بالشفافية وعدم التزوير؛ لإمكانية تتبعه منذ لحظة إنشائه، إلا أنه تعترض الوقف الرقمي تحديات فنية وقانونية، مثل: الاحتيال، ورهن

تيسير منفعتها بتوفر البنية التحتية التي تمكن الموقوف عليهم من الانتفاع بها كالإنترنت والحاسب الآلي، وضرورة التأهيل الفني والشرعي اللازمين للمتعاملين فيه، سواء النظار أم الموقوف عليهم، فضلاً عن كون الأصول الرقمية أكثر عرضة لخطر التلف والقرصنة من غيرها. كما ذكر الباحث عددًا من التحديات التشريعية، كالإطار القانوني الذي لا يزال قيد التطوير في العديد من الدول، وأهلية الواقف، حيث يملك بعض الأصول الرقمية أشخاص ليسوا أهلاً للتبرع، والاختصاص القضائي المكاني، والحوكمة، وتحدي وقف العملات المشفرة، مثل: (البتكوين) التي ما تزال غير مرمّضة في أغلب دول العالم. ويرى الباحث أنه مع مرور الوقت والتطور الرقمي المتسارع، يمكن نظر هذه التحديات. يعول الباحث على أهمية تقنية (البلوك تشين) في حماية الأوقاف الرقمية، لإنشاء سجلات تتميز بالأمان وعدم التلاعب بها أو تزويرها، مما يضمن أمن البيانات، فضلاً عن أهمية سن التشريعات، وتعزيز سياسات الحوكمة وإدارة المخاطر، وإنشاء هيئة متخصصة لإدارتها، والتأمين عليها واعتبارها من الملكية العامة، ومد الحماية القانونية والجزاءات المترتبة علي مخالفتها عليها، داعياً إلى أن تكون حجة الوقف والتعديلات التي تطرأ عليها والرجوع فيها مكتوبة وموثقة، وأن ينشأ الوقف وفق القانون، سارداً لعدد من التحديات في هذا النطاق، مثل: الجهة الرسمية المعنية بتسجيل الوقف الرقمي، وآلية التحقق من قيام الواقف بالوقف، وعباراته المستخدمة، والتوقيع الإلكتروني، والمستند الإلكتروني، والختم الإلكتروني. وذكر عددًا من متطلبات التسجيل الإلكتروني للأوقاف الرقمية، مثل: وجود تشريعات قانونية تجيز الإنشاء، وتحدد الشروط والإجراءات، وهوية الواقف والتأكد من ملكيته وأهليته للتصرف في الأصل الرقمي، وتحديد الأصل الرقمي الموقوف، وقيمه وكيفية استغلاله، وتحديد شروط الواقف المتوافقة مع الشريعة والقانون.

وأوصى الباحث بتقنين المعاملات الرقمية، ووضع أطر لحوكمة الأوقاف الرقمية، والتأهيل المتخصص والمتقدم للكوادر العاملة في مجال الوقف الرقمي.

وأكد د. شرف الشرف في بحثه: «الشكل القانوني للأوقاف الرقمية (التنظيم القانوني في الكويت أنموذجاً)» على أن الحاجة أصبحت ماسة إلى قانون جديد ينظم الأحكام الحديثة للوقف الرقمي، خاصة وأن التعاملات الإلكترونية أصبحت أمراً لا مفر منه إزاء ظهور التكنولوجيا الحديثة، التي تجاوزت استخدام الإنترنت في إبرام التصرفات القانونية البسيطة، إلى استخدام الذكاء الاصطناعي والعقود الذكية وغيرها؛ ما أسفر عن إشكالات قانونية، وجب معالجتها وتنظيمها بشكل رسمي، من خلال أجهزة الدولة؛ ضماناً

لاستمرارها وتحقيق أهدافها المرجوة.

وقد طرح د. شرف الإشكالات التي تواجه الوقف الرقمي في مجالات مختلفة، تنظيراً مع مواد القانون الكويتي، أولها: توثيق الوقف الرقمي إلكترونياً، مفرقاً بين الوقف الرقمي الإلكتروني، وبين توثيق الوقف إلكترونياً. ثانيها: إشكالات الشكل القانوني المطلوب للحجج الخاصة بالأوقاف الرقمية، حيث يختلف متطلب التسجيل لإثبات الملكية باختلاف نوع الأصل المطلوب وقفه، بين إمكان التسجيل والثبت، وبين صعوبة ذلك عملياً، مقارنة في كل مواد القانون الكويتي كما أشرنا، ففصل الحديث حول وقف موقع إلكتروني، وتطبيق إلكتروني، وحساب إلكتروني، وألعاب إلكترونية وفيديوهات هادفة ورسوم متحركة. ثالثاً: وقف العلامة التجارية، ووقف حقوق المؤلف من نطاق حقوق الملكية الفكرية وقوانينها التي تمنح المؤلف حقاً استثنائياً بالتصرف في الأصل الإلكتروني بما يتضمنه من علامة تجارية أو مصنف، معتقداً أن ذلك الحق يكفي للسماح بوقف الأصل الإلكتروني طالما أمكن تسجيله ونسبته إلى مالكه. رابعاً: محددات وطرق التعامل مع محاذير إنشاء الأوقاف الرقمية، بما لا يحول دون اعتماد الأوقاف الرقمية وتنظيمها، وتعيين المختصين من فنيي الحاسوب لبحث الأصل الرقمي وآلية التصرف فيه والاستفادة من منفعة.

وفي المحور الخامس من ورقته، يبين الشرف أن الأوقاف الرقمية تتقارب في أحكامها الشرعية مع الأوقاف العينية، طالما أمكن تسجيلها وإصدار حجة الوقف، وبالتالي تعيين الناظر وضبط أعماله وحدوده، إلا أنها تتميز في طبيعتها الإلكترونية الخاصة في التدقيق الشرعي والمالي والإداري، مؤيداً الرأي القائل بتأسيس شركة وقفية، يتم وقف أسهمها، وإصدار حجة الوقف من ملاكها، ثم تقوم الشركة بتملك الأصول الرقمية المراد وقفها، وحينها تكون الجمعية العمومية للشركة هي الناظر للوقف. وفي التدقيق المالي يؤكد الشرف على تتبع مصدر أموال الوقف الرقمي. وبالتدقيق الإداري يؤكد على ضرورة مراعاة التطور الرقمي والإلمام بالمهارات الإلكترونية ونظم المعلومات لناظر الوقف.

المحور الثالث: حوكمة الأوقاف الرقمية:

الحوكمة تشير إلى مجموعة القواعد والعمليات والهيكل التي يتم من خلالها توجيه وإدارة رقابة المنظمة؛ لضمان المساءلة والشفافية والعدالة وحماية المصالح، وقد أصبحت من المعطيات الأساسية والحتمية للعصر الحالي؛ لتزايد التعقيد المؤسسي والثورة الرقمية والتكنولوجية. وقد خصصت هذه الجلسة من أعمال الندوة لعرض البحوث في نطاقها،

فجاء البحث الأول تحت عنوان: «حوكمة الأوقاف الرقمية (المعنى والمفهوم والمقاصد والأسباب الداعية والمعايير والمبادئ)». أطر فيه د. محمد قطان لكل من: حوكمة الوقف، وحوكمة الوقف الرقمي، وذلك من عدة جوانب، شملت: المعنى، والخصائص، وأهم المعالم لضبط الحوكمة، والأهمية، والأهداف، والمزايا، والمقومات، والمبادئ، والمعوقات، والأسباب. وقد أوصى بضرورة الشروع في حوكمة الوقف الرقمي الآن، وهو لا يزال في بداياته، قبل أن يتشعب ويخرج عن السيطرة، لأنه وإن كانت الفوائد كثيرة، فالمخاطر أيضاً كثيرة، في رأيه، داعياً إلى أفراد سلسلة من المتتديات والمؤتمرات الخاصة لها، لتتبع ما يستجد منها، وبالتالي فهم جديدها والحكم على جوازها من عدمه، واستغلال ما يباح منها، وهو الغالب عليها.

كما وصّف د. محمد قطان اثنا عشر مبدأً لحوكمة الأوقاف الرقمية، وتطبيقها كما يأتي:

- (1) الشفافية، وتطبيقها عبر استخدام تقنيات (البلوك تشين) لضمان توثيق الأنشطة المالية بشكل دائم وعلمي، مما يعزز ثقة جميع الأطراف.
- (2) المساءلة، وتطبيقها عبر تحديد الجهات المسؤولة عن اتخاذ القرارات، وتوزيع الموارد، وإنشاء نظام لتقييم الأداء ومتابعة التقارير المالية بشكل دوري.
- (3) الالتزام بالشرعية، وتطبيقها عبر استخدام منصات أو آليات للتحقق من التوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية، مثل: تجنب الاستثمار في المجالات المحرمة، مثل: الربا أو شركات الكحول.
- (4) الاستدامة المالية، وتطبيقها عبر الاستثمار الحكيم في الأصول الرقمية والأسواق المالية التي توفر دخلاً مستداماً للأوقاف، بالإضافة إلى تطوير إستراتيجيات لإدارة المخاطر المالية.
- (5) العدالة والمساواة، وتطبيقها عبر وضع آليات لضمان توجيه الأموال إلى المشاريع والمستفيدين الذين يحتاجون إليها بالفعل، مع تجنب أي تمييز أو محاباة.
- (6) الكفاءة، وتطبيقها عبر استخدام التقنيات الحديثة، مثل: الذكاء الاصطناعي والعقود الذكية؛ لتحسين الأداء، وتقليل التكاليف الإدارية، وتسريع العمليات.
- (7) الأمان وحماية البيانات، وتطبيقها عبر تطبيق معايير الأمان الرقمي، مثل: التشفير وأنظمة الحماية من الهجمات الإلكترونية؛ لضمان عدم تعرض البيانات المالية أو المستفيدين للمخاطر.
- (8) الشمولية، وتطبيقها عبر تيسير الوصول إلى منصات الوقف الرقمية للأفراد من مختلف

الخلفيات الاجتماعية والاقتصادية، وتقديم طرق مبتكرة للتبرع والمشاركة. (9) الابتكار والتطوير المستمر، وتطبيقها عبر تشجيع البحث والتطوير لاستخدام تقنيات جديدة، مثل: (البلوك تشين) أو العملات المشفرة أو التمويل الجماعي لتوسيع نطاق تأثير الأوقاف.

(10) المشاركة المجتمعية، وتطبيقها عبر إنشاء منصات رقمية تسمح للأفراد بالمساهمة في المشاريع المجتمعية من خلال التبرعات الإلكترونية أو الاستثمارات الصغيرة، مما يزيد من المشاركة المجتمعية في الأوقاف.

(11) الرقابة والتدقيق المستقل، وتطبيقها عبر تعيين مراجع خارجي مستقل لمراجعة تقارير الأوقاف بشكل دوري، وضمان عدم وجود انحرافات في الإدارة المالية.

(12) المرونة والقدرة على التكيف، وتطبيقها عبر تطوير إستراتيجيات مرنة تسمح بتعديل السياسات والاستثمارات وفقاً للتغيرات في الأسواق أو القوانين أو احتياجات المستفيدين.

ويأتي البحث التالي بهذا المحور تحت عنوان: «حوكمة الأوقاف الرقمية (الممارسات ومتطلبات التنفيذ وصياغة القواعد العامة)»، د. يونس صوالحي. ركّز على أهمية حوكمة الأوقاف الرقمية، ودورها في تعزيز الثقة والمساءلة في المؤسسات الوقفية. كما تناول الممارسات المختلفة المرتبطة بهذه الحوكمة، والتي تشمل التسجيل الإلكتروني للأصول، واستخدام العقود الذكية لضبط العمليات الوقفية، وتعزيز أنظمة الرقابة والتقويم. كما استعرض المتطلبات الأساسية لتنفيذ حوكمة الأوقاف الرقمية بنجاح، مثل: تطوير الإطار القانوني، وتحسين البنية التحتية الرقمية، وتأهيل الكوادر البشرية المتخصصة. إضافة إلى ذلك، وضع البحث مجموعة من المبادئ العامة التي تضمن تحقيق الأهداف الوقفية بطريقة فعالة ومستدامة، تشمل هذه المبادئ: الشفافية، والمسؤولية، والاستدامة، والأمان الرقمي.

سعى البحث، وفق تقديم الباحث له، إلى تطوير سياسات وممارسات تعزز دور الأوقاف الرقمية في التنمية الاجتماعية والاقتصادية، مع تسليط الضوء على أفضل الأساليب لضمان نجاح واستدامة هذه المبادرات الوقفية الرقمية، وعرض أمثلة لهذه الممارسات، مثل: مشروع الأوقاف الذكية في دبي، والوقف الرقمي عبر البنوك الإسلامية كالتجربة الماليزية، وتجربة إمارة الشارقة في الإمارات العربية المتحدة، ومثلهم وقف المجمع الرقمي (my Wakaf) بماليزيا. كما بيّنت الورقة أن حوكمة الأوقاف الرقمية تفتح آفاقاً جديدة للاستثمار والتنمية المستدامة عبر منصات التمويل الجماعي الرقمي والشراكات

مع مؤسسات مالية وتقنية. كما أثبتت الدراسة أن الأنظمة الرقمية تتيح الكشف المبكر عن التحديات من خلال تقنيات الإنذار المبكر والتحليل التنبؤي، مما يساعد المؤسسات الوقفية على اتخاذ التدابير الوقائية اللازمة لضمان استمرارية العمل بكفاءة.

المحور الرابع: المواصفات الفنية للأوقاف الرقمية:

جاءت موضوعات اليوم الثاني من الندوة باسم: (تطبيقات الأوقاف الرقمية وأثرها في التنمية المستدامة)، وتضمنت ثلاثة محاور، جاء البحث الأول منها بالمحور الرابع تحت عنوان: «The Creation of Digital Waqf and the Role of Blockchain & AI Technology in its Sustainable Development» - «إنشاء الوقف الرقمي ودور تقنية البلوك تشين والذكاء الاصطناعي في تنميته المستدامة» - د. حامد راشد، الذي يؤكد فيه أن ظهور تقنيات (البلوك تشين) والذكاء الاصطناعي واعتمادها في إدارة الوقف فرصة غير مسبوقة لتلافي التحديات الكبيرة التي تواجه نماذج الوقف التقليدية؛ لتعزيز الشفافية والكفاءة والاستدامة، وتكشف ورقته البحثية دمج هذه التقنيات في أطر الوقف الرقمية، وتحليل إمكاناتها في الحوكمة، وإدارة الأصول، والتأثير الاجتماعي والاقتصادي. كما تسلط الضوء على تحديات وآفاق تبني هذه التقنيات، وتقدم خارطة طريق مستدامة لمستقبل الوقف الرقمي.

قدم الدكتور حامد راشد في هذه الورقة حالة منصة (وقف تشين) من شركة (فتيرا): منصة بلوكتشين والذكاء الاصطناعي. ووقف تشين WaqfChain هي مبادرة مبتكرة مصممة لتطبيق تقنية بلوكتشين لإدارة أصول الوقف بشفافية وكفاءة. أطلقت فتيرا FINTERRA، وهي شركة ناشئة في مجال التكنولوجيا المالية الإسلامية، منصة وقف تشين عام 2019، بهدف معالجة القضايا المتعلقة بغياب الشفافية والمساءلة وعدم الكفاءة في أنظمة الوقف التقليدية. من خلال منصة بلوكتشين الخاصة بها، تتيح وقف تشين التتبع الفوري لتبرعات الوقف النقدية، وتخصيص الأموال، واستخدام أموال الوقف، مما يضمن لجميع أصحاب المصلحة - المانحين والمسؤولين والمستفيدين - الاطلاع على كيفية استخدام الأموال.

وفرّق الدكتور عمران سالم في دراسته المعنونة: «الأوقاف الرقمية: المميزات الفنية، التحديات، وآفاق التطوير في العصر الرقمي» بين: التطبيقات المخصصة للوقف الرقمي، والتطبيقات المستخدمة لإدارة الوقف الرقمي؛ فالنوع الأول، وفق ما ذهب إليه، تتضمن الأصول الرقمية، مثل: المواقع الإلكترونية، والتطبيقات، وقواعد البيانات، والعملات المشفرة، والخوادم والأجهزة الإلكترونية المخصصة لأعمال الخير. أما النوع الثاني

فيشمل التطبيقات التي تستخدم في إدارة الوقف بشكل يومي، مثل: الأنظمة الإلكترونية التي تسهم في تسهيل عمليات التسجيل، وتتبع العائدات، وتوزيع الأموال على المستفيدين، وتحسين عملية اتخاذ القرارات بناءً على تحليل البيانات؛ وهذه الأخيرة وفق تعبيره تواجه بعض التحديات، منها: أمن البيانات وخطر تسريبها، وذكر عددًا من المواصفات الفنية التي تضمن تحقيق أهدافها بكفاءة وفعالية، وحصر مسؤولية تطبيق هذه التطبيقات على عدة أطراف: (إدارة الوقف، والخبراء التقنيين، والمستشارين الشرعيين). ووضع د. عمران مؤشرات رئيسة فنية لتقييم الأصول الرقمية المخصصة للوقف الرقمي. كما اقترح إنشاء (الهيئة المركزية للأوقاف الرقمية)، لضمان الجودة والامتثال في إدارة الأوقاف الرقمية، ولتكون الجهة المعتمدة والمرجعية للأوقاف الرقمية. وقد أوصى بالتركيز على الاستثمار في بناء القدرات، ووضع أُطر حوكمة فعالة، وتطوير بنية تحتية رقمية متينة وآمنة.

المحور الخامس: تطبيقات عملية للأوقاف الرقمية:

عرّف الباحث أ. مأمون عريقات في ورقته حول: «برامج التنمية والتوعية في الأوقاف الرقمية» الأوقاف الرقمية بأنها: الأصول أو الخدمات التي يتم وقفها لخدمة أغراض خيرية أو تنموية، مثل: البرمجيات، وقواعد البيانات، والمنصات التعليمية الإلكترونية، وحتى العملات الرقمية. وهي تقسم في ورقته إلى عدة أنواع: تعليمية، وصحية، وثقافية، وتكنولوجية. وتعتبر جزءاً لا يتجزأ من التحول الرقمي الذي يشهده العالم اليوم، حيث تسهم في تعزيز البنية التحتية الرقمية، وتوفير الموارد اللازمة لتحقيق الشمول الرقمي. كما تعكس التكيف بين القيم الإسلامية والتطورات التكنولوجية الحديثة، مما يجعلها أداة فعالة لتحقيق التنمية المستدامة في العصر الرقمي؛ بدعماً للاقتصاد الوطني الكلي عن طريق توفير موارد رقمية مجانية أو منخفضة التكلفة كمنصات تعليمية إلكترونية مجانية، وبدعماً لبرامج التنمية الرئيسة بالتعليم والصحة والتمكين الاقتصادي، وأيضاً دعم الأوقاف الرقمية للأفراد. وقدم عددًا من المقترحات لبرامج توعية فعالة، بين تنظيم ورش رقمية، وإطلاق منصات إلكترونية تفاعلية، وحملات توعوية، وإدراج الأوقاف الرقمية في المناهج الدراسية، وإنتاج محتوى تفاعلي موجه للشباب، وعقد شراكات مع المؤثرين على وسائل التواصل الاجتماعي.

أورد الباحث عدة أمثلة للأوقاف الرقمية في مجال التوعية، منها: برامج التوعية في أمريكا الشمالية، مثل: برنامج: «Digital Endowments for Social Good»؛ لتوعية الشركات والأفراد

بأهمية وقف الأصول الرقمية لدعم المشاريع الاجتماعية والتعليمية، ومبادرة «Tech for Good»: لتوعية الشركات الناشئة بأهمية وقف البرمجيات مفتوحة المصدر لدعم المشاريع التنموية. وفي نطاقها برامج التوعية في دول الاتحاد الأوروبي، مثل: برنامج «EU Digital Waqf Initiative»: بهدف توعية الحكومات والشركات بأهمية الأوقاف الرقمية في تحقيق أهداف التنمية المستدامة، ومشروع «Digital Heritage Waqf»: لتوعية المؤسسات الثقافية بأهمية وقف الموارد الرقمية للحفاظ على التراث الثقافي.

وأورد عريقات من برامج التوعية في دول العالم الإسلامي:

(أ) برنامج «الوقف الرقمي للتنمية»، أطلقته مؤسسة «وقفية» بالتعاون مع عدة جامعات إسلامية، مثل: جامعة الملك عبد العزيز، وجامعة الأزهر؛ بهدف توعية الأفراد والمؤسسات بأهمية وقف الأصول الرقمية لدعم التعليم والصحة.

(ب) مبادرة «الوقف الرقمي لتمكين الاقتصاديين»، أطلقتها منظمة التعاون الإسلامي بالتعاون مع عدة دول إسلامية. وتركز على توعية الشباب بأهمية وقف البرمجيات والأدوات الرقمية لدعم ريادة الأعمال.

(ج) برنامج «الوقف الرقمي للصحة»، أطلقته مؤسسة «وقف الصحة» بالتعاون مع عدة مستشفيات وجامعات في العالم الإسلامي. ويهدف إلى توعية المؤسسات الصحية بأهمية وقف التطبيقات الطبية الرقمية لدعم الرعاية الصحية.

ويرى د. حسن أركانين من خلال بحثه المعنون: «المؤسسات الوقفية الرقمية: تقييم الأداء وسبل تحسين الكفاءة المؤسسية» أنه من الممكن إعادة هيكلة الوقف بأساليب تتوافق مع معطيات العصر مع ظهور التقنيات الحديثة، مثل: (البلوك تشين)، والعقود الذكية، ومنصات التمويل الجماعي، والتي جاء منها مفهوم «المؤسسات الوقفية الرقمية»، كأداة تجمع بين الأصول الشرعية للوقف، والتكنولوجيا المعاصرة؛ وبما يساهم في تعزيز الحوكمة الرشيدة والحد من الفساد المالي والإداري.

سلط الباحث الضوء على نماذج لمؤسسات وقفية رقمية، لكلٍّ منها إستراتيجيات واضحة في الإدارة والتمويل، مثل: مؤسسة «وقفية» الرقمية بالمملكة العربية السعودية، ومؤسسة «موزيلا» الوقفية بالولايات المتحدة الأمريكية، وشركة «فيتيرا» بماليزيا، من خلال تقييم الأداء الإداري والكفاءة المؤسسية، في ضوء مجموعة من مؤشرات الأداء الرئيسة: (خصائص المشروع، خصائص المؤسس، إستراتيجيات التواصل والمشاركة)، موضحةً أنها جميعاً تتقاسم هدفاً مشتركاً يتمثل في تشجيع الوقف الرقمي، وتعزيز اندماج التكنولوجيا المالية الحديثة في عمليات المؤسسات الوقفية. كما تُعد نموذجاً لتوسيع

نطاق الوقف الرقمي كأداة فعالة للتنمية المستدامة في العصر الرقمي. وأوصى الباحث بإصدار قوانين ولوائح تنظم الوقف الرقمي، وبوضع تشريعات واضحة تحكم منصات التمويل الجماعي الوقفي، وبتحديد معايير لاستخدام (البلوك تشين) والعقود الذكية، وبإنشاء محاكم أو هيئات تحكيم متخصصة في قضايا الوقف الرقمي.

المحور السادس: أفكار ومشاريع للأوقاف الرقمية:

تعدُّ ماليزيا، وفق ما ذهب إليه د. حبيب الله زكريا في ورقته حول: «الوقف الرقمي وتطبيقاته في ماليزيا: الإمكانيات والتحديات في المجالات التجارية والعلمية»، إحدى الدول الرائدة في تطبيق الوقف الرقمي؛ وذلك بسبب البنية التحتية المتقدمة في الاقتصاد الإسلامي والتكنولوجيا المالية؛ حيث وضعت الجهات التنظيمية هناك اللوائح التي تنظم التعاملات المالية الرقمية، ما ساعد على تعزيز الثقة في هذا القطاع. وقد عرض الباحث عدداً من تطبيقات الوقف الرقمي بماليزيا، في ضوء البنية التحتية القانونية والتقنية، مستعرضاً الإيجابيات والمقترحات والتحديات التي قد تواجه تنفيذه، داعياً من خلال بحثه إلى إنشاء إطار قانوني موحد يحكم الأصول الوقفية والمؤسسات الوقفية.

أفرد د. حبيب الله زكريا عنواناً مستقلاً لـ (تكامل الوقف مع تقنية البلوك تشين)، حيث أدخلت هذه التقنية، وفق بحثه، طوقاً جديدة لتمويل المشاريع من خلال آلية تعرف باسم (العرض الأولي للعمالات - ICO)، التي تعتمد على مفهوم التمويل الجماعي، بجمع الأموال لمشروع أو مؤسسة عبر استثمارات صغيرة من عدد كبير من الأفراد، عادةً من خلال منصات إلكترونية. ونوّه الباحث إلى استخدام تقنية (البلوك تشين) في الوقف في ماليزيا، بشركة فينتيرا (Finterra) إحدى شركات التكنولوجيا المالية التي طورت نموذجاً داخلياً يعتمد على هذه التقنية، أطلقت من خلاله منصة خاصة تسمى: (Waqf Chain)، بهدف إدارة الأصول الوقفية بطرق آمنة وشفافة وفعالة، من خلال خطوات متسلسلة، مشيراً إلى أنه قد تم تنفيذ مشاريع تجريبية لهذه المنصة في ماليزيا وتركيا وعمان وتنزانيا وكنيا وجنوب إفريقيا خلال عام 2019م. ذكر الباحث عدداً من التطبيقات الرقمية في ماليزيا، منوهاً أن التمويل الاجتماعي الإسلامي في ماليزيا حظي باهتمام المؤسسات غير الربحية، واستطاعت المؤسسات الوقفية الاستفادة من التقنية الحديثة لإدارة الوقف والأصول الوقفية. ومن هذه النماذج: (Selangor Waqf Corporation)، وهي منصة رقمية لإدارة العقارات الوقفية، ويسمح بتأجيرها وإدارتها بطرق شفافة تضمن استدامتها، ومنصة (Global Sadaqah)، التي تعمل على جمع التبرعات الرقمية

لدعم المشاريع الريادية والتجارية المتوافقة مع الشريعة الإسلامية. كما عرّف الباحث بوقف النور (Waqf An-Nur Corporation Berhad WANCorp)، حيث تعمل هذه المؤسسة على إدارة الأوقاف الرقمية من خلال منصات إلكترونية تسهل جمع التبرعات وتوزيعها بطريقة شفافة. وفي تطبيقات الوقف الرقمي في المجال العلمي، عرّف الباحث ببرنامج Waqf Fund by Yayasan Waqaf Malaysia، الذي يوفر تمويلًا لدعم التعليم العالي للطلاب المحتاجين. وقد أوصى بتعزيز الإطار القانوني والتنظيمي لدعم الوقف الرقمي، وتطوير منصات رقمية آمنة تعتمد على (البلوك تشين) لضمان الشفافية، كما أوصى بنشر الوعي المجتمعي حول فوائد الوقف الرقمي، وتحفيز الشراكات بين المؤسسات المالية الإسلامية وشركات التكنولوجيا لتعزيز الابتكار في هذا المجال.

وأفرد الباحث أ. أحمد الزير، محورًا مستقلًا لـ «المنتج الرقمي الوقفي» في بحثه المعنون: «الأوقاف الرقمية: من المفهوم إلى المنتج (تطبيقات عملية)» وعرفه بأنه: «منتج رقمي مصمم لتقديم خدمات أو محتوى يساهم في دعم مشاريع وقفية مستدامة، سواء من خلال توفير مورد مالي أو تقديم خدمات مباشرة للمستفيدين. فيشمل: منصات تعليمية مجانية مدعومة من أوقاف علمية، أو تطبيقات طبية تقدم استشارات مجانية بتمويل وقفي، أو مكتبات إلكترونية يتم تمويلها للحفاظ على التراث العلمي والثقافي ونشره؛ بل يتعدى ذلك إلى عشرات التطبيقات المبتكرة والريادية. وأضاف فيه مراحل دورة حياة المنتج الرقمي الوقفي، منذ لحظة التفكير فيه وحتى تطويره، وتشغيله، ثم تحسينه أو استبداله لضمان استدامته، وتلك المراحل كالآتي:

- 1- مرحلة التخطيط والتطوير: وتكون بتحديد الاحتياجات المجتمعية التي سيعالجها المنتج الرقمي الوقفي، وإجراء دراسات جدوى لضمان استدامة المنتج، وبعدها يتم تطوير نموذج أولي لاختبار الفعالية قبل الإطلاق الرسمي.
- 2- مرحلة الإطلاق: وفيها يقدم المنتج للجمهور المستهدف مع التركيز على التسويق الفعال.
- 3- مرحلة النمو: حيث من المفترض أن يزداد عدد المستخدمين مع تحسن تجربة الاستخدام، وبتوافق ذلك مع إدخال تحسينات على الميزات، بناءً على التغذية الراجعة من المستخدمين، ويتم توسيع نطاق التأثير من خلال شراكات إستراتيجية أو تحديثات جديدة.

4- مرحلة النضج: يصل فيها المنتج إلى ذروة استخدامه ويصبح مستقرًا ومستدامًا.

5- مرحلة التجديد أو التراجع: حيث تتم مراجعة أداء المنتج بناءً على بيانات الاستخدام

والتفاعل، فإما أن يتم تحديث المنتج وفقاً لاحتياجات المستخدمين أو استبداله بمنتج رقمي أكثر تطوراً.
كما أعد الباحث نموذجاً مقترحاً لتطوير وتشغيل الأوقاف الرقمية الاستثمارية، في خمس مراحل، كالآتي:

المرحلة الأولى: تجميع الموارد لبناء الوقف الرقمي ويتم ذلك بشكل رئيس من خلال:

- التبرعات: تُعتبر التبرعات الركيزة الأساسية في هذه المرحلة، حيث يتم جمعها من الأفراد والمؤسسات التي تؤمن بأهمية الوقف الرقمي.
- الشراكات: التعاون مع المؤسسات الوقفية أو التجارية لتأمين الدعم المالي والتقني.
- المساهمات المؤسسية: تحفيز الشركات الكبرى ورجال الأعمال على تخصيص جزء من أرباحهم لدعم المبادرة.

المرحلة الثانية: تخصيص الموارد لبناء الوقف الرقمي وتشغيله:

- تطوير المنتج الوقفي: التركيز على بناء المنتج الوقفي كمنصة رقمية متطورة ومبتكرة تلبي احتياجات المستخدمين المستهدفين.
- إنتاج المحتوى: إنشاء محتوى وقفي هادف يتناسب مع أهداف الوقف ويستقطب الجمهور المستهدف.
- توظيف الكفاءات: استقطاب فرق عمل متخصصة تشمل مطورين تقنيين، ومسوقين، ومديري مشاريع لضمان تنفيذ المشروع بكفاءة.

المرحلة الثالثة: تشغيل الوقف الرقمي بغرض تقديم الخدمة والوصول إلى إيرادات:

- الاشتراكات: تفعيل نظام الاشتراكات الشهرية أو السنوية لتوفير دخل مستدام.
- الخدمات الإضافية: تقديم خدمات مميزة تناسب طبيعة عمل ومجال الوقف الرقمي مثل الاستشارات أو التدريب المدفوع لزيادة الدخل.
- الإعلانات: دمج الإعلانات كوسيلة لتحقيق دخل إضافي مع مراعاة أن تكون ملائمة لقيم الوقف.

المرحلة الرابعة: إعادة استثمار العوائد المتولدة من عمليات الوقف التشغيلية

- التطوير التقني: تحديث المنتج الوقفي الرقمي وإضافة ميزات جديدة بناءً على تحليل احتياجات المستخدمين.
- التوسع الجغرافي: العمل على نشر المشروع في مناطق جديدة وزيادة نطاق تأثيره.

- تخصيص العوائد: توجيه الإيرادات لدعم مشاريع وقفية أخرى مثل التعليم أو الصحة.

المرحلة الخامسة: توظيف العوائد المتولدة من الوقف الرقمي

- داخل المنتج الرقمي: تحسين الخدمات الحالية وإطلاق مبادرات جديدة تخدم أهداف الوقف الرقمي.
- خارج المنتج الوقفي: تمويل مشاريع مجتمعية كإنشاء مدارس أو مستشفيات أو دعم الفئات الأقل حظًا.

كما استعرض البحث نموذجين لتطبيقات عملية للأوقاف الرقمية، كالآتي:

المنصة الرقمية الوقفية «رافد 360»، وهي نموذج عملي لمنتج رقمي وقفي استثماري، تم تطويره بالتعاون مع الملتقى الدولي للمنظمات التنموية، يهدف إلى دعم المنظمات والجمعيات غير الحكومية والمبادرات المجتمعية وشركات التنمية من خلال تقديم حلول تقنية مبتكرة تسهل الوصول إلى التمويل والتدريب والاستشارات والموارد المعرفية والتشبيك بين مؤسسات العمل الإنساني والتنموي، ومع مؤسسات القطاع الخاص، بالإضافة إلى الفواعل المختلفين

المنصة الرقمية الوقفية «سراج»، وهي وقف منتج رقمي وقفي خيري لدعم رعاية الأيتام، بالتنسيق والشراكة مع اتحاد رعاية الأيتام، بهدف توفير بيئة شاملة تجمع بين المؤسسات الخيرية العاملة في مجال رعاية الأيتام من الأكاديميين والباحثين والجهات المانحة، وغيرها من الجهات المهمة برعاية الأيتام وتمكينهم.

وهكذا حاولت الدراسة تأطير مفهوم المنتج الرقمي الوقفي نظريًا وتطبيقيًا.

وفي ورقة بعنوان: «تطوير المنتجات الرقمية الوقفية بنماذج أعمال تجارية مستدامة»، مثل د. عبد المجيد العسكر (المدير التنفيذي لشركة فرادة التقنية) شركة استثمار المستقبل، عبر تقنية الاتصال المرئي، حيث تناولت ورقته عددًا من المحاور المهمة، من أبرزها: تصميم الحلول التقنية المتخصصة لتلبية احتياجات الأوقاف، ونماذج الأعمال التجارية الوقفية ودورها في تحقيق الاستدامة المالية، وأثر التحول الرقمي في تعزيز الحوكمة والشفافية وكفاءة إدارة الأوقاف. وقد أكد العسكر على أن التحول الرقمي في الأوقاف خطوة أساسية نحو تعزيز الكفاءة التشغيلية والاستدامة، بما يضمن تحقيق أثر اجتماعي وتنموي مستدام.

كما استعرض أ. حمد بن صالح التويجري في ورقته، وعبر الاتصال المرئي: «تجربة الأوقاف الرقمية لمذكر» كأحد النماذج التطبيقية الناجحة في مجالها.

ثانياً: توصيات الندوة:

انطلاقاً من التحولات الملحوظة التي شهدها قطاع الأوقاف في السنوات الأخيرة، مدفوعاً بالتقدم التكنولوجي المتسارع الذي أتاح فرصاً غير مسبوقة لتعزيز أدائه وتوسيع نطاق تأثيره، أسهمت هذه الندوة في استكشاف آفاق الرقمنة في خدمة الأوقاف، وتحديد التحديات والفرص المصاحبة لهذا التحول المرجو لها؛ من خلال المناقشات المعمقة وتبادل الخبرات بين نخبة من الخبراء والمختصين حول العالم، حيث تم تسليط الضوء على أهمية تبني التقنيات الرقمية في مختلف جوانب إدارة وتشغيل الأوقاف، بدءاً من الحوكمة والشفافية، مروراً بتنمية الأصول والاستثمار، وصولاً إلى تعزيز الأثر المجتمعي. وقد أكدت بحوث ومناقشات الندوة على التكامل الجلي بين محاورها الستة، وكيف يمكن لهذا التكامل أن يقود إلى نقلة نوعية في أداء الأوقاف وتحقيق أهدافها بكفاءة وفعالية أكبر.

واستشعاراً للمسؤولية التي تضطلع بها الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت، بصفتها الجهة المشرفة على ملف (الدولة المنسقة)^(١) لجهود تطوير قطاع الأوقاف في العالم الإسلامي، نؤكد على أهمية المضي قدماً بخطوات ثابتة نحو تبني إستراتيجيات واضحة نحو تمكين قطاع الأوقاف من استثمار الفرص الهائلة التي تتيحها التقنيات الرقمية، وتذليل التحديات التي قد تعيق مسيرته نحو التطور والازدهار.

وفي هذا السياق، نشب فيما يأتي مجموعة التوصيات الرئيسة التي انبثقت عن ندوة الأوقاف الرقمية، والتي تأمل الأمانة العامة للأوقاف أن تكون بمثابة خارطة طريق للمؤسسات الوقفية وصناع القرار نحو مستقبل رقمي مُشرق ومُستدام للأوقاف:

أولاً: توصيات الإطار التشريعي والتنظيمي:

(أ) تأسيس هيئة الوقف الرقمي: العمل على تأسيس مؤسسة أو هيئة مركزية لتنظيم وتوجيه واعتماد الأوقاف الرقمية ووضع المعايير اللازمة لضبط الوقف الرقمي.

(ب) إعداد لوائح تنظيمية واضحة: سن قوانين وتشريعات حديثة تدعم الوقف الرقمي وتحدد آليات التملك، والإدارة، والتصرف في الأصول الرقمية الموقوفة.

(ج) التكامل مع الجهات الرسمية: تعزيز التعاون مع وزارات الأوقاف، والبنوك المركزية، وهيئات تنظيم التقنية المالية لضمان توافق الوقف الرقمي مع التشريعات

(١) تم اختيار دولة الكويت ممثلة بالأمانة العامة للأوقاف لتكون «الدولة المنسقة لجهود الدول الإسلامية في مجال الوقف»، على مستوى العالم الإسلامي بموجب قرار المؤتمر السادس لوزراء أوقاف الدول الإسلامية الذي انعقد بالعاصمة الإندونيسية (جاكرتا) في أكتوبر من سنة 1997م، حيث قامت الأمانة بإنجاز عدد من المشروعات في هذا الإطار، وتعاونت في إنجاز بعض هذه المشروعات مع عدد من الجهات الدولية، أبرزها البنك الإسلامي للتنمية.

المالية والتجارية.

(د) إصدار معايير شرعية وتقنية: وضع أدلة استرشادية شرعية وتقنية تحدد كيفية إنشاء الأوقاف الرقمية وإدارتها وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية وأفضل الممارسات التقنية.

ثانياً: التوصيات في نطاق تطوير البنية التقنية للأوقاف الرقمية:

(أ) الاعتماد على البلوك تشين: استخدام تقنية (البلوك تشين) لتسجيل الأصول الوقفية الرقمية، مما يضمن الشفافية، وعدم التلاعب، وسهولة التتبع.

(ب) تطوير منصات رقمية وقفية: إنشاء منصات إلكترونية موحدة تجمع بين الجهات الوقفية، والمتبرعين، والمستفيدين، مع تسهيل عمليات التبرع والإدارة.

(ج) الذكاء الاصطناعي في الإدارة: الاستفادة من الذكاء الاصطناعي في تحليل بيانات الأوقاف الرقمية، وتحسين كفاءة الاستثمار، وتعزيز القرارات الإستراتيجية.

(د) تكامل مع الدفع الرقمي: تبني حلول الدفع الإلكتروني والتقنيات المالية الحديثة، مثل: المحافظ الرقمية، والعملات المشفرة المتوافقة مع الشريعة؛ لتيسير عمليات التمويل الوقفي.

ثالثاً: توصيات الاستدامة المالية والاستثمارية للأوقاف الرقمية:

(أ) تطوير أفكار ونماذج أوقاف استثمارية رقمية: تخصيص جزء من الأوقاف الرقمية لمشاريع استثمارية تدر عوائد مستدامة، مثل: الصناديق الاستثمارية الوقفية الرقمية، والأسهم الوقفية

(ب) تنويع مصادر الدخل: توجيه الأوقاف الرقمية للاستثمار في: العقارات الذكية، والملكية الفكرية الرقمية، والتطبيقات، والمتاجر الإلكترونية الوقفية.

(ج) إدارة المخاطر المالية: تصميم آليات تحوط مالي تضمن حماية الأوقاف الرقمية من تقلبات الاقتصاد والسوقية.

رابعاً: التوصيات في نطاق تعزيز الوعي والثقافة الوقفية الرقمية:

(أ) إطلاق حملات توعية: تنظيم مؤتمرات، وورش عمل، ودورات تدريبية؛ لتثقيف الجمهور بأهمية الوقف الرقمي وآلياته.

(ب) إدخال الوقف الرقمي في المناهج: دمج مفاهيم الأوقاف الرقمية في مناهج الجامعات والكليات الشرعية والمالية والتقنية.

(ج) الشراكة مع المؤثرين الرقميين: التعاون مع المؤثرين على وسائل التواصل الاجتماعي؛

نشر الوعي بمفهوم الوقف الرقمي وتحفيز المشاركة المجتمعية.

خامساً: التوصيات حول محور دعم الابتكار والتطوير المستمر:

- أ) تحفيز الشركات الناشئة: إطلاق حاضنات ومسرّعات أعمال لدعم الشركات الناشئة المتخصصة في تطوير حلول وقفية رقمية مبتكرة.
- ب) تمويل البحث والتطوير: تخصيص ميزانيات لدعم البحوث التقنية والشرعية المتعلقة بالوقف الرقمي.
- ج) تعاون مع القطاع الخاص: إشراك شركات التكنولوجيا الكبرى في تطوير حلول وقفية ذكية وفعالة.

سادساً: التوصيات حول محور الحوكمة والشفافية في الأوقاف الرقمية:

- أ) تعزيز الشفافية المالية: نشر تقارير دورية حول أداء الأوقاف الرقمية، وأوجه الصرف، والعوائد المحققة.
 - ب) تفعيل الرقابة الشرعية الرقمية: إنشاء لجان شرعية تقنية لمراجعة الأوقاف الرقمية والتأكد من توافقها مع الضوابط الشرعية.
 - ج) آليات للقياس والتقييم: تطوير مؤشرات أداء (KPIs) لقياس الأثر التنموي والمالي للأوقاف الرقمية.
- في ختام هذا العرض الموجز لندوة الأوقاف الرقمية، تتضح أهمية التثبث بتوصياتها كبوصلة نحو التطوير العصري والمستدام لهذا القطاع الحضاري المهم، وإن تبني هذه التوصيات وتفعيلها يمثل ضرورة ملحة لتعزيز كفاءة الأوقاف وتوسيع نطاق أثرها المجتمعي في عصر التحول الرقمي، ويبقى التنفيذ الفعال لهذه الرؤى هو التحدي والفرصة لتحقيق النقلة النوعية المأمولة.
- والله ولي التوفيق،،،

التقرير



أوقاف قلعة السفالة في ولاية وادي المعاول في سلطنة عمان

إعداد: ناصر بن حمود بن سعيد الرواحي *

قلعة السفالة:

تعتبر قلعة السفالة ببلدة أفي بولاية وادي المعاول بمحافظة جنوب الباطنة في سلطنة عمان أبرز القلاع والمعالم التاريخية بالولاية، التي تشهد حركة سياحية طوال الأسبوع وخاصة في الإجازات الأسبوعية والرسمية، حيث تعتبر القلعة من المزارات السياحية بالولاية والتي يعود بناؤها إلى العام 950 ميلادية، وذلك حسب تقرير المختصين من وزارة التراث والسياحة مستدلين بالشواهد والنقوش القديمة وغيرها الكثير. تتكون القلعة من حارة السفالة ويحيط بها سور يبلغ طوله 470 مترًا يربط بين ستة أبراج وبرج سابع محاذٍ للجامع.

أبراج القلعة: برج الصباح وبرج المطمرة (ويحتوي داخله على حفرة تسمى المطمرة) وبرج الشووعة وبرج الزاوية وبرج البومة وبرج المدرسة وبرج الوقيد. توجد في القلعة 5 مدافع موزعة على برج الصباح والمطمرة، يتم إطلاقها في المناسبات الدينية، وذلك في ليلة دخول شهر رمضان المبارك وفي ليلة عيد الفطر والعيد الأضحى، كما يوجد مدفع كبير تم نصبه أمام مدخل القلعة، والمدخل يطلق عليه (الباب العود).

تحتوي قلعة السفالة على جامع يسمى جامع حجرة الورود وتبلغ مساحته 320 مترًا مربعًا، وتشير تسمية جامع حجرة الورود إلى أنه كان موردًا لتعليم القرآن الكريم والنحو والتجويد، ويتكون الجامع من أعمدة أسطوانية عريضة عددها 20 عمودًا، كتبت عليها

* وكيل أوقاف جامع وحارة السفالة ببلدة أفي - ولاية وادي المعاول - سلطنة عمان.

كتابات قديمة تعود بعضها إلى أكثر من 338 عامًا، حيث إن أقدم الكتابات المكتشفة تعود إلى تاريخ 110.

كما يوجد في القلعة بئر يبلغ عمقها 32 مترًا تقريبًا. ومن ضمن معالم القلعة مدرسة القرآن الكريم، وفي فصل الشتاء شديد البرودة يتم تعليم القرآن الكريم في الويد مع إيقاد النار لتدفئة المكان.

يوجد في قلعة السفالة مدخلان أساسيان يُطلق عليهما سابقًا: الباب العود «الكبير» والباب الصغير، حيث يوجد مسجد الباب الصغير خارج القلعة، ويسمى بهذا الاسم لقربه من الباب الصغير للقلعة، وهذا المسجد قد حظي مؤخرًا بالترميم من قبل الأهالي بمساعدة وزارة التراث والسياحة، وتم ترميمه بالصاروج العماني^(١) وخطب الكندل^(٢)، حيث بلغت تكلفة الترميم حوالي 11 ألف ريال عماني.

ومن المشاريع التي تمت في الحارة؛ رصف طرقات الحارة الداخلية بالإسمنت وإنارتها بشكل كامل.

أوقاف حارة السفالة:

- 1- أوقاف جامع السفالة، وهي الأوقاف الخاصة بالجامع.
- 2- أوقاف مدرسة القرآن الكريم، وهي الأوقاف الخاصة بالمدرسة وصيانتها.
- 3- أوقاف المقبرة، وهي الأوقاف الخاصة بمقبرة الموتى وتسمى مقبرة المنقل.
- 4- أوقاف السور، وهي خاصة بسور القلعة.
- 5- أوقاف المجازة، وهي خاصة بمقام النساء بحارة السفالة.
- 6- وقف الأكفان، وهو خاص بتجهيز أكفان موتى المسلمين.
- 7- وقف الطوي، وهو خاص ببئر الحارة.
- 8- وقف رأي الجماعة، وهو خاص بالضيافة عند اجتماع الأهالي لمناقشة أمور الحارة.
- 9- وقف تصبيحة عيد الفطر، وهو خاص بتجهيز وجبة العرسية^(٣) للتصبيحة، وهي وجبة الإفطار صباح عيد الفطر المبارك.
- 10- وقف عيد الأضحى، وهو خاص بحلول الوقف في ليلة التاسع من ذي الحجة بعد صلاة العشاء، وتجهيز وجبة العرسية ظهر التاسع من ذي الحجة، وتصبيحة صباح عيد الأضحى.

(١) من المواد الرئيسة التي تستخدم في عملية ترميم القلاع والأفلاج والحصون والمساجد الأثرية والأبراج التاريخية القديمة.

(٢) نوع من الأخشاب يستخدم في العمارة والبناء، وكان رائجًا في منطقة الخليج العربي في العقود الأولى من القرن العشرين.

(٣) وجبة عمانية تقليدية تحضر في ليلة العيد أو صبيحة العيد، وتقدم بعد صلاة العيد.

- 11- وقف السمن، وهو خاص بالسمن الذي يستخدم للتمر والعريسة.
- 12- وقف البارود، وهو خاص لشراء أو صناعة البارود المستخدم لطلق مدافع الحارة ليلة ثبوت هلال رمضان وليلة ثبوت عيد الفطر وليلة عيد الأضحى.
- 13- وقف الفقراء، وهو خاص بالتمر الذي يستخدمه فقراء الحارة.
- 14- وقف البرغوم^(١)، وهو السمن الخاص بتشحيم وصيانة برغوم فرقة السفالة للفنون الشعبية.
- 15- وقف الصيام، وهو أن يقوم الوكيل بالصوم عمّن وقف هذا المال يومًا عن كل 5 ريالات من صافي مردود المال.
- 16- وقف مغسلة الأموات، وهو خاص بصيانة مغسلة الأموات بحارة الشلي.

ملحق التقرير

صور من حارة وقلعة السفالة



(١) البرغوم: آلة موسيقية تقليدية تنتشر في بعض محافظات سلطنة عمان.



AWQAF

Refereed Biannual Journal Specialized in Waqf and Charitable activities

Chief Editor

Acting Secretary General

Naser Mohammad Alhamad

Deputy Chief Editor

**Deputy Secretary General Administrative
and Support Services**

Amal Al-Dallal

Managing Editor

Director of Studies and External Relations Department

Lina Faisal Al-Mutawa

Editorial Advisor

Dr. Tarak Abdallah

Editorial Secretary

Reham Ahmed Bokhowah

Editorial Board

Dr. Issa Z. Shaqra

Dr. Mohammed M. Ramadan

Dr. Riham Ahmed Khafagy

Dr. Essa S. Alqadomy

Dr. Eman Saad Almulla

Dr. Sayyed Mohamed Muhsin

**The views and opinions expressed in this journal
are those of the authors and do not necessarily reflect the
views and opinions of the magazine or
Kuwait Awqaf Public Foundation.**

**AWQAF journal is listed in EBSCO directory
in three languages.**

Deposited at KAPF Department of Information
and Authentication under number (223) on 11/5/ 2025

Abu Hurairah (may Allah be pleased with him) reported, The Messenger of Allah (peace be upon him) said: “When a man dies, his deeds come to an end except for three things: Sadaqah Jariyah (ongoing charity); a knowledge which is beneficial, or a virtuous descendant who prays for him (for the deceased).”

[Narrated by Muslim]

Project of AWQAF journal

AWQAF Project is based on a conviction that Waqf — as a concept and an experience — has a great developmental potential which entitles it to contribute effectively to the Muslim communities and cope with the challenges which confront the Muslim nation.

The history of Islamic world countries also reflects on Waqf rich experience in devising a societal involvement which encompasses almost all diverse walks of life and helps primarily in developing solutions for emerging human difficulties. During the decline of the Muslim nation, Waqf provided shelter and support for a significant share of the innovations that Islamic civilization was famed for and secured their passing from one generation to another.

Nowadays, the Islamic world is witnessing a governmental and popular orientation towards mobilizing its material competencies and investing its genuine perceptions that culture makers' cherish in a spirit of scholarly innovation to arrive at fully comprehensive developmental models deeply rooted into the values of righteousness, virtue and justice.

Based on this conviction, AWQAF Journal embarks upon achieving a mission that would enable Waqf to assume the real and befitting standing in the Arab and Islamic field of thought. It therefore seeks to emphasize Waqf as a discipline those remotely or greatly interested in Waqf to uphold a scientific trend towards developing Waqf literature and link it to comprehensive social development considerations.

Since the basic concept of waqf is related to volunteering, such a requirement cannot prosper unless Awqaf Journal becomes concerned with the social work which is directly related to community issues, social work, volunteering and other relevant issues which, when combined together, accept that reaction between the state and the society and the balanced partnership in making the future of the society and the role of the NGOs in this effort.

AWQAF Journal Objectives

- Reviving the culture of Waqf through familiarizing the reader with its history, developmental role, jurisprudence, and achievements which Islamic civilization grew into until recent times.
- Intensifying the discussions on the scientific potentials of Waqf in modern societies through emphasis on its modern structures.
- Investing in current Waqf projects and transforming them into an intellectual and culture- based product for deliberation among specialists. This is hopefully expected to induce interaction among researchers and establish a linkage between theory and practice of the tradition of Waqf.
- Promoting reliance on the civilizational repertoire in terms of social potential resulting from a deeply rooted and inherent tendency towards charitable deeds at the individuals and nation's behavior levels.
- Strengthening ties between the Waqf school of thought, voluntary work and NGOs.
- Linking Waqf to other areas of social activities within an integrated framework to create a well-balanced society.
- Enriching the Arab library on this newly emerging topic, i.e. Waqf and Charitable Activities.

An Invitation to All Researchers and interested People

AWQAF Journal would naturally aspire to accommodate all the topics that have a direct or indirect relationship to Waqf such as charitable activities, voluntary works, community and development organizations, and reaches out to researchers and those interested in general in interacting with it; in order to meet the challenges that obstruct the march of our societies and peoples.

The journal is pleased to invite writers and researchers to contribute in one of the three languages (Arabic, English and French) to the material related to the objectives of the journal and Waqf horizons in the different sections such as studies, book reviews, academic dissertations abstracts and coverage of seminars and deliberations the ideas published on.

Materials intended for publication in AWQAF Journal should observe the following:

- The material should not have been published in any journal (electronic or printed)
- The material should abide by the academic ethics related to documenting the references and sources, together with conducting an academic handling.
- A research should fall in (4000 to 10,000) words, to which a summary of 150 words in both Arabic and a foreign language should be attached. Researches meant for publication shall undergo a secret academic refereeing.
- A researcher should attach the form of Work Originality to his research.
- An article should fall in 2000 - 4000 words.
- The Journal receives book's presentations and here priority is given to modern publications. The revision should fall in 500 to 1000 words. The presentation should include the main points about the book, for example the author, publisher, year, version, along with laying stress on the presentation, analysis through scientific method, interest in the essence of the book and its chapters, and assessing it in the light of other relevant works.
- The Journal receives coverages of seminars and conferences, provided that a report should mention the organizing body, the subject of the seminar, place and date of the seminar, the major axes, survey of the researches submitted with their main ideas. There should be a stress on the recommendations of the seminar, together with indicating the activities conducted on the sidelines of the seminar (if any).
- Materials sent to the Journal are not returnable if published or not.
- The Journal is authorized to re-publish the material wholly or separately, either in the original language or translated. This is carried out without referring to the researcher for permission. The researcher is entitled to publish his work in a book or any other form after it appears in the Journal on condition that a note concerning its previous publication should be indicated.
- Material appearing in the Journal expresses the attitude of its author and does necessarily reflect the attitude of the Journal.
- Researchers shall receive a financial remuneration for their researches, articles and other relevant works approved for publication according to the applicable rules in this regard, in addition to 20 offprints.
- Failure to comply with the academic ethics made deliberately through literal borrowing of sections and paragraphs from different sources on the Internet or otherwise without indicating this, the internal rules of the Journal will stop their contributions to the Journal in the future.
- The researcher is empowered to deal with his research after it appears in the Journal provided a note should be sent to the Journal to this effect
- The Journal reserves the right to publish the material as per its plan.
- Any material published in AWQAF Journal expresses the opinions of the authors and not necessarily those of journal publisher.
- All correspondence should be sent to:

**AWQAF Editor in Chief,
P.O.BOX 482 Safat, 13005 Kuwait
Tel: (00965) 22065756 Fax: (00965) 22542526
E-mail: awqafjournal@awqaf.org
<https://www.awqaf.org.kw/AR/Pages/AwqafJournal.aspx>**

Contents



Editorial

Waqf and Human Values	8
------------------------------------	----------

Foreign Section Research in French

The Jurisprudential Reference to The Provisions of The Endowment in Algerian Legislation.	
--	--

(Dr. Zabih Sufyan - Translated by: Dr. Amal Amiri)	15
---	-----------

Arabic Section Research

Impact of Endowment Banks... A Forward-Looking Vision.	
---	--

(Dr. Abdullah Al-Sadhan)	15
---------------------------------------	-----------

Merchants' Endowments and Their Impact on The Scientific and Social Life in Makkah Al-Mukarramah During the Era of The Mamluk Sultans (648-923 AH / 1250-1517 AD).	
---	--

(Dr. Reda Al-Saeed)	46
----------------------------------	-----------

Waqf Investment Sukuk As A Model for Islamic Innovations in Development	
--	--

(Ibrahim Al-Azraq)	91
---------------------------------	-----------

Article

Ruling on Waqf of Animals for The Purposes of Medical Experiments on Them in Islamic Jurisprudence.

(Dr. Hamza Abdul Karim Hammad)..... 125

Book Review

Book Review: Saffron in Kachanic.

(Author: Elbert Hessa - Presentation: Prof. Dr. Muhammad Muwaffaq Al-Arnaout).... 165

Book Review: The State and General Endowments in Tunisia from Containment to Abolition (1858-1956).

(Author: Dr. Amina Awni - Presentation: Dr. Sadaq Salami) 172

News and Coverages

Holding the Tenth Jaafari Endowment Forum..... 177

Holding a specialized international symposium on digital endowments..... 178

The Awqaf Foundation launches the “MFAZ” competition in cooperation with the Ministry of Education 181

The Awqaf Foundation sponsors the students of the twenty-sixth scholarship course..... 182

Symposium Review

Digital Endowments: Its Legitimacy, Applications and Impact on Sustainable Development 184

Report

Endowments of Al Safala Castle in Wadi Al Maawal Province in the Sultanate of Oman 203

Editorial



Endowment and Human Values

Abd al-Rahman ibn Khaldun (1332-1406 CE) is credited with his precedence in understanding and analyzing social phenomena using a rigorous scientific approach that is still – to this day – the origin of the modern social sciences. The author of the introduction considered that the main rule for the study of these phenomena is based on the civilization of man, i.e. the necessity of living with others, as “he does not exist except with his own kind, because of his inability to complete his existence and life, as he needs help in all his needs never by nature”⁽¹⁾. In trying to understand human behaviour, this necessity entails monitoring the behaviour of members of society as social beings who interact with each other in all walks of life.

It is not surprising that Islam is concerned with social relations and establishes a frame of reference through which it establishes its legislation and principles that strengthen the relationship between the slave and his Lord on the one hand, and between individuals in society on the other. The Holy Qur'an emphasizes the specificity of this equation by urging the link between faith and what requires the performance of rituals on the one hand, and good deeds on the other, and the civilized act it reflects, and the balance between material and spiritual aspects required by human relations. According to this methodological framework, Muslims understood - during the stages of building Islamic civilization - the importance of

1 Introduction to Ibn Khaldun, edited by: Abd al-Salam al-Shadadi, edition: House of Arts, Sciences and Literature, first edition, year: 2005, (241:2).

activating this equation, through the creation of mechanisms and systems that build a middle nation that testifies to people and translates practically the honor of God Almighty to man over all other creatures with reason, free will, and the ability to achieve integration between his material and spiritual requirements to achieve a balanced caliphate for man on earth. The sustainability of the connection between the rituals performed by the Muslim and the ways of guiding his daily life is a key issue in understanding the successes of Islamic civilization in its periods of prosperity.

According to this methodological context, the endowment emerges as one of the social mechanisms created by Muslims to embody the spirit of Islam in combining investment in the hereafter and strengthening social ties, as the endowment proceeds from his deep belief in the values of giving, spending, giving charity and helping others, to create a social situation that automatically translates the twinning of the soul and matter through a practical living experience in which faith in good deeds is organically linked, making faith a driving force for urbanization and morals to serve the real human needs. Accordingly, the role of the endowment is not limited to the material aspect only - despite its importance - but also promotes moral and spiritual values, such as solidarity and cooperation in a way that strengthens the immunity of society as a collective unit, and proves behavioral trends that work to overcome selfishness, and give priority to the public interest, and thus helps to spread models that embody the spirit of Islam in combining worship and charitable work, and transforming closeness to God into bridges of goodness that benefit people, and in the end the endowment contributes to the civilized response to man's exploitation of his fellow man, and provides a practical confrontation with the materialist theories that make human societies a breeding ground for human wolves that prey on each other..

The Waqf establishes a unique path of self-purification, and practical training to curb the material tyranny that obscures man's mission on earth, i.e. worshipping God by rebuilding it for the benefit of people. In fact, it reflects an advanced degree of liberation of the endower from the power of matter, and a rejection of the behaviors of extremist reproduction, to deal with the directives of the Holy Qur'an regarding the performance of the

right of money that God has left in it, the Almighty said: “Believe in Allah and His Messenger, and donate from what He has entrusted you with. So those of you who believe and donate will have a mighty reward.”⁽¹⁾ Between the endowment and the value of freedom, there is a strong relationship that opens multiple doors for civilized action, and it is among the innovations that have enabled Muslims for many centuries to produce institutions that refine themselves and advance society. It is according to these foundations that we can understand the paradox that is associated with alms and endowments, which, although based on a deliberate decrease in the money that Its social and eschatological returns, which inevitably overflow with goodness, are based on firm foundations whose adherents firmly believe that God “raises alms⁽²⁾” and “Wealth does not diminish by giving Sadaqah (charity)⁽³⁾”, which are vivid examples of the moderation of the Islamic perception in building a good life in which the mercy of heaven is mixed with the responsibility of the earth, and human values such as mercy, solidarity and synergy play a central role, embodying the words of the Almighty: “Whoever does righteousness, whether male or female, while he is a believer - We will surely cause him to live a good life, and We will surely give them their reward [in the Hereafter] according to the best of what they used to do”.⁽⁴⁾

It remains to be noted that the Islamic society is not an ideal society free from impurities or negative behaviors, but for many centuries it has maintained its balance by possessing the mechanisms of correction and reform. It is not surprising that the Holy Qur'an warns of the possibility of the wrong use of alms, and its exploitation to achieve purposes that necessarily contradict the main idea of giving, including the preservation of human material and moral dignity. Charity does not mean material giving devoid of the dignity of the recipient, and the endowment does

(1) Surah Al-Hadid, verse: 7

(2) Allah destroys usury and raises alms, and Allah does not love all unrighteous disbelievers (Surah Al-Baqarah, verse: 276).

(3) The full hadith: “Wealth does not diminish by giving Sadaqah (charity). Allah augments the honour of one who forgives; and one who serves another seeking the pleasure of Allah, Allah will exalt him in ranks”, Narrator : Abu Huraira | Muhaddith : Ibn Abd al-Barr | Source : Mnemonics | Page or number : 7/624 | Summary of the ruling of the modernist : Mahfouz Musnad Sahih - narrated from many different ways | Graduation : Directed by Muslim (2588) with a slight difference.

(4) Surah An-Nahl, verse: 97.

not depart from this equation, as it is a giving associated with achieving Human dignity is in accordance with the values of mercy, synergy and cooperation, because the aim is not only to help the needy financially, but also to preserve his humanity. In the event that alms lack these values, they cause harm, and turn into a pickaxe of destruction, control and enslavement of man⁽¹⁾, as was said in the Quran: “Kind speech and forgiveness are better than charity followed by injury, And Allah is Free of need and Forbearing”⁽²⁾.

Today, with the rapid changes taking place in the world, the Waqf remains an inspiring model for rethinking ways to achieve equitable and comprehensive development, through the development of its mechanisms and the expansion of its fields, the Waqf can be a driving force to support innovation, empower individuals, and promote economic and social stability without abandoning human values. Reviving the role of the Waqf in a contemporary context means not only preserving the traditions of giving, but also employing them in new ways that keep pace with the challenges of the times, and contribute to building a more balanced and humane future.

In the forty-eighth issue of Awqaf Journal, a group of researchers participate in topics related to the economic and legal capabilities of endowment institutions historically and at the present time, with proposals to explore their possible roles to enable Islamic societies to gain power.

As for Dr. Reda Al-Saeed Ibrahim Muhammad, he writes in his research “Merchants’ Endowments and Their Impact on The Scientific and Social Life in Makkah Al-Mukarramah During the Era of The Mamluk Sultans (648-923 AH / 1250-1517 AD)” about the role of the merchant class in Makkah Al-Mukarramah and its scientific and social impact during the

(1) It is important to note the attitudes and positions of donors in the United States of America since the seventh of October 2023, the biased political use of their donations and the pressure they exert and continue to exert within the framework of punishing all those who advocate the aspirations of Palestinians to establish their state, whether in American universities that attract their donations or in other media and political institutions.

(2) Al-Baqarah, verse: 263.

era of the Mamluk Sultans, by explaining the motives of merchants to charitable work, and the efforts of merchants in caring for the poor and endowment over them, highlighting the contributions of merchants in building and repairing religious and social facilities, and the effects of their endowments in the scientific and social fields.

Through the research entitled “ Impact of Endowment Banks... A Forward-Looking Vision” Dr. Abdullah bin Nasser Al-Sadhan discusses the problem of the relationship between endowments and the needs of society, wondering whether endowments are subordinate to needs or lead the path of societal change with an intentional process. It examines how endowment banks can be used to bring about radical and sustainable change at the temporal and spatial levels, going beyond the traditional trend towards addressing individual needs to support major societal causes. It also discusses the impact of the endowment on society by comparing the first wave, which focused on jurisprudential and historical aspects, and the expected second wave, which aims to activate the endowment as a driving development force. The researcher calls for the development of analytical endowment studies that contribute to directing endowments towards banks that have more influence on society and the nation, in order to achieve a development renaissance that goes beyond the traditional limits of the concept of endowment.

Ibrahim Abdullah Mohammed Al-Azraq discusses the issue of employing sukuk in endowments to achieve development, stressing their importance in addressing the imbalance and disruption that afflicted endowments, and restoring their role in meeting the needs of Muslims and supporting development, while proposing legitimate solutions to revive endowments and promote investment in them.

In the French section, a translation of a research published in Arabic in the forty-third issue of Awqaf Journal, by Dr. Zabih Sufyan under the title “The jurisprudential reference for the provisions of the endowment in Algerian legislation”, and this research is concerned with considering the extent to which taking jurisprudential rulings related to endowments from several schools of thought affects the consistency of legal texts. In its first

section, the research seeks to clarify the relationship between jurisprudence on the one hand, and the provisions contained in various Algerian laws that dealt with the subject of endowments on the other hand. In the second section, the research tries to address the areas of conflict between the legal texts, concluding that the legislator's lack of reliance on a jurisprudential doctrine specified in the Awqaf Law does not fundamentally affect the consistency and integration of the endowment legislative system, with the presence of stumbles in which the Algerian legislator occurred during his organization of various issues, and these stumbles need a legislative effort and a jurisprudential vision that removes the conflict between the legal texts on endowment issues.

Hamza Abdul Karim Hammad reviews in his article entitled “Ruling on Waqf of Animals for The Purposes of Medical Experiments on Them in Islamic Jurisprudence”, the legal ruling of the waqf. The research also discusses the impact of medical experiments on the endowment and proposes solutions to employ it in the service of medical development within a legal framework.

This issue also includes two important book presentations in terms of their subject matter and the way the authors deal with Waqf issues in relation to political aspects and cultural anthropology. Dr. Muhammad Muwaffaq Al-Arnaout presents the book “Saffron in Kachanic”, by the Kosovar historian Elbert Hissa, who analyzed the influence of the Ottoman Waqf on the economic, social and cultural landscape of the Balkans, with a focus on the city of Kačanik founded by the Grand Vizier Sinan Pasha. The book highlights how endowments contributed to building cities and promoting urban and economic stability, as they included facilities such as mosques, schools, and hospice, in addition to “buildings” that provided free meals to the poor and travelers. The book also discusses the introduction of new crops into Balkan cuisine, such as rice and saffron, which were the preserve of the rich, before becoming available to the general public through endowments. The author follows an analytical historical approach, based on Waqf documents that reflect the social changes brought about by the Waqf system in the region.

For her part, Dr. Sadiq Al-Salami reviews the most important problems addressed by the book “The State and General Endowments in Tunisia from Containment to Abolition (1858-1956 AD)” by Dr. Amina Al-Awni, which deals with research on the history of endowments in Tunisia since the second half of the nineteenth century, where the researcher highlighted the motives for establishing an association Endowments led by Khairuddin Pasha and Sheikh Muhammad Bayram V, and the fate of endowments as a result of neglect and encroachment, which prompted their institutionalization and transfer from the religious sphere to state control. French colonialism took advantage of this, seizing endowment lands through legal means such as landing and kardar, relying on jurisprudential outlets in the Hanafi school. Despite France’s arbitrariness in dealing with endowments, it avoided an immediate solution as it did in Algeria, and followed a gradual approach. The researcher revealed the motives for the sudden dissolution of endowments after independence by Habib Bourguiba, who targeted his political opponents, especially supporters of Salah Ben Youssef, and narrowed down on traditional groups such as zawiyas and Zaytouna sheikhs, which led to social transformations that affected the roles and privileges of these groups.

Research



Le Référentiel jurisprudentiel des dispositions relatives au waqf Dans la législation algérienne

المرجعية الفقهية لأحكام الوقف في التشريع الجزائري

Texte du Dr. Debih Soufiane ⁽¹⁾

Traduit en français par Dr. Amal Amri

Résumé

Dans notre recherche, nous avons étudié le référentiel jurisprudentiel des dispositions relatives au waqf dans la législation algérienne. Nous avons mis en relief les dispositions figurantes dans les différentes lois algériennes traitant du sujet des waqfs, en les reliant à leurs sources jurisprudentielles. L'objectif était de déterminer les écoles de jurisprudence dont le législateur algérien s'est inspiré pour élaborer ces dispositions, étant donné qu'il n'a pas adopté une seule école en particulier, et de comprendre la référence globale adoptée par le législateur algérien en matière de waqf.

Nous avons tenté de répondre à une problématique axée sur l'impact de l'adoption des dispositions jurisprudentielles relatives au waqf issues de plusieurs écoles de pensée sur la cohérence des textes législatifs, ainsi que sur la qualité et l'évolution du système législatif des waqfs en Algérie.

(1) Docteur Debih Soufiane, (Doctorat) spécialisé en droit privé de l'Université de Khemis Miliana, professeur contractuel au département de la charia islamique à l'Université de M'sila (Algérie), s.debih@univ-dbk.m.dz

Notre recherche s'appuie principalement sur les méthodes descriptive et analytique, ainsi que sur les méthodes déductive et inductive, qui sont les plus appropriées pour ce type d'étude. De manière secondaire, nous avons également utilisé les méthodes historique et comparative. Enfin, nous avons formulé plusieurs conclusions et suggestions que nous avons incluses à la fin de la recherche.

Mots-clés :

Référenciel jurisprudentielle, dispositions relatives au waqf, législation des waqfs algérienne.

الملخص:

تناولنا في بحثنا هذا دراسة المرجعية الفقهية لأحكام الوقف في التشريع الجزائري؛ حيث سلطنا من خلاله الضوء على الأحكام الواردة في مختلف القوانين الجزائرية التي تناولت موضوع الأوقاف، وذلك عن طريق ربطها بجذورها الفقهية؛ بهدف معرفة المذاهب التي استمد منها المشرع الجزائري هذه الأحكام، كونه لم يعتمد مذهباً فقهياً بعينه من جهة، واستنتاج ومعرفة المرجعية التي اعتمدها المشرع الجزائري في موضوع الأوقاف ككل من جهة أخرى.

حيث حاولنا من خلاله الإجابة عن إشكالية تتمحور حول مدى تأثير أخذ الأحكام الفقهية المتعلقة بالأوقاف من عدة مذاهب على تناسق النصوص القانونية، ومدى تأثير ذلك على جودة المنظومة التشريعية الوقفية ورفقيها في الجزائر ككل، معتمدين في بحثنا على كل من: المنهجين (الوصفي والتحليلي)، وكذا المنهجين (الاستنباطي والاستقرائي) بشكل أساسي؛ كون هذه المناهج الأنسب لمثل هذه الدراسات، بالإضافة إلى المنهجين (التاريخي والمقارن) بشكل ثانوي، لنخرج في النهاية ببعض النتائج والمقترحات التي أدرجناها في نهاية البحث.

الكلمات المفتاحية: المرجعية الفقهية - أحكام الوقف - التشريع الوقفي الجزائري.

Introduction :

Le sujet de la recherche sur les référentiels de nos systèmes législatifs, en général, revêt une importance capitale, car il est étroitement lié à la préservation du patrimoine civilisationnel de la nation d'une part, et à la préservation de son identité religieuse d'autre part, ce qui se réalise à travers l'authenticité de la législation qui y est contenue.

Le sujet de la référence jurisprudentielle⁽¹⁾ de l'État algérien est, en général, un sujet de large débat ; bien que la plupart des juristes et des chercheurs l'associent à l'école malikite, étant donné qu'elle est pratiquement dominante dans l'État et en raison de sa présence historique, nous ne trouvons pas que cela soit vérifié dans la loi sur les waqfs (donation de mainmorte), ni dans le code de la famille spécifiquement, car elles sont toutes deux dérivées de la chariâ islamique. En effet, il n'existe aucune disposition dans l'une ou l'autre stipulant que la référence jurisprudentielle de l'Algérie est l'école malikite. Au contraire, nous découvrons que les articles 2 de la loi algérienne sur les waqfs n° 91-10 ainsi que l'article 222 de l'arrêté n° 02-05 relatif à la loi de la famille algérienne stipulent clairement qu'il faut se référer aux dispositions de la chariâ islamique ⁽²⁾. Ce qui confirme cela, c'est que la majorité des dispositions de ces deux lois proviennent des quatre écoles jurisprudentielles.

L'idée de la recherche sur la référence jurisprudentielle des dispositions de waqf dans la législation des waqfs algériens est née après avoir constaté, au cours de l'élaboration de ma thèse (de doctorat), un certain nombre de problèmes jurisprudentiels et juridiques inclus dans de

(1) La référence jurisprudentielle désigne : l'origine à laquelle on se réfère dans un savoir, une discipline ou une question donnée. Étant donné que les connaissances en droit islamique proviennent de diverses écoles jurisprudentielles, la référence ici signifie l'une des écoles de jurisprudence et non l'ensemble. Ainsi, la référence jurisprudentielle est le choix doctrinal dans le cadre duquel la pratique juridique dans la société est organisée. Certains la définissent comme le cadre global et la méthode fondamentale basée sur des sources et des preuves spécifiques, permettant de construire une connaissance ou de comprendre quelque chose, sur lequel repose une opinion, une doctrine ou une orientation se manifestant dans la réalité par la théorie et la pratique. Voir : la référence - son sens, son importance et ses divisions, Saïd Ben Nasser Al-Ghamdi, Revue de l'Université d'Um Al-Qura, n° 50, Rajab 1431 H, pp. 381, 382.

(2) L'article (2) de la loi sur les waqfs n° 91-10 stipule ce qui suit : "Tous les articles de la présente loi sont inspirés de la chariâ islamique et il doit être de même pour toute question en la matière non prévue dans le présent texte." Quant à l'article (222) du code algérien de la famille, il précise : "En l'absence d'une disposition dans la présente loi, il est fait référence aux dispositions de la chariâ."

nombreux articles de la loi sur les waqfs n° 91-10, ainsi que les différentes lois et décrets qui les modifient et les complètent, ou ceux qui incluent certaines dispositions réglementaires relatives aux waqfs ; et qui, parfois, présentent des contradictions entre elles(1). De plus, cette étude s'inscrit dans la continuité de nos recherches antérieures, notamment dans le cadre d'un mémoire de master portant sur la référence jurisprudentielle des dispositions successorales dans le Code de la famille algérien.

Comme mentionné précédemment, bien que la loi sur les waqfs algériens et celle de la famille soient dérivées de la chariâ islamique, il n'y a pas dans ces lois d'article ou de disposition légale spécifique indiquant quelle école est adoptée dans l'État algérien, à l'inverse de ce que l'on trouve par exemple dans des pays comme le Koweït, les Émirats et le Maroc. Au contraire, comme nous l'avons déjà observé, les articles 2 de la première et 222 de la seconde stipulent clairement qu'il faut se référer aux dispositions de la chariâ islamique dans tout ce qui n'est pas explicitement mentionné. Dès lors, nous pouvons poser la question suivante :

Problématique : Dans quelle mesure l'absence d'un choix doctrinal précis par le législateur algérien a-t-elle influencé la cohérence des textes juridiques de la loi sur les waqfs ? Est-il possible d'éliminer les contradictions entre eux sans se limiter à une école précise ?

Cette problématique entraîne un ensemble de questions secondaires, qui se présentent comme suit :

Q1: La solution réside-t-elle dans l'adoption d'une école jurisprudentielle spécifique ?

Q2 : Dans quelle mesure le législateur algérien s'est-il appuyé sur

(1) Nous faisons ici référence aux articles (3, 11, 26 bis 10, et 28) de la loi sur les biens waqf n° 91-10. L'article 3 stipule que le waqf est "est l'acte par lequel est rendu impossible l'appropriation d'un bien en son essence, pour toute personne, de façon perpétuelle, pour en attribuer l'usufruit aux nécessiteux ou à des œuvres de bienfaisance". L'article 28 confirme que " le waqf est frappé de nullité s'il est limité dans le temps ". L'article 11 stipule que l'objet du waqf peut être un bien immobilier, un bien mobilier ou un usufruit ; par conséquent, il y a une contradiction avec l'article 28, qui invalide le waqf temporaire, alors que l'usufruit est un waqf temporaire. De même, il y a une incohérence avec l'article 3, qui stipule que la détention est l'interdiction de l'appropriation du bien, qui peut être immobilier ou mobilier, et ne comprend pas les usufruits. De plus, l'article 26 bis 10 stipule que les dépôts d'utilité waqf sont un waqf pour une durée déterminée, ce qui contredit l'article 28.

l'école malikite dans la loi sur les waqfs ? Cela a-t-il un impact sur la référence jurisprudentielle du pays ?

Pour répondre à cette problématique et aux questions qui en découlent, nous avons adopté dans notre recherche les approches descriptive et analytique, ainsi que les approches déductive et inductive, car ces méthodes sont les plus adaptées à ce type d'études. Notre recours à ces méthodes se concrétise par l'analyse des textes juridiques et l'extraction des règles jurisprudentielles qui y sont contenues, ainsi que par leur classement et leur organisation selon leurs structures générales. De plus, nous avons exploré ces textes après les avoir rassemblés et examinés, afin de comprendre les dispositions qu'ils contiennent et de les relier à leurs origines jurisprudentielles afin d'inférer la référence que le législateur algérien a adoptée dans son organisation des waqfs, d'autant plus qu'il ne l'a pas précisée.

Les approches historique et comparative ont été utilisées de manière moins fréquente, pour ne pas dire secondaire. L'approche historique s'est manifestée à travers un retour à diverses sources jurisprudentielles considérées comme des références historiques, ainsi qu'à travers une exposition de la situation des waqfs avant l'indépendance (pendant la période ottomane et la période de colonisation française). Nous avons également suivi l'évolution législative des waqfs en Algérie. L'approche comparative a été appliquée dans certains passages nécessitant une comparaison, que ce soit entre les textes juridiques avant et après modification ou entre les opinions jurisprudentielles concernant différentes questions.

Nous avons structuré notre recherche selon un plan tripartite que nous sommes introduits par une préface sur la situation et l'évolution législative des waqfs en Algérie. Dans la première partie, nous avons examiné les dispositions que le législateur a tirées du consensus des mujtahids de la Ummah (jurisconsultes assidus de la communauté musulmane), que nous avons divisée en trois sections : dans la première, nous avons abordé les règles concernant le waqf, dans la seconde, nous avons discuté celles relatives au bénéficiaire du waqf, et dans la troisième, nous avons traité des règles concernant l'objet du waqf. Dans la deuxième partie, nous avons

analysé les règles que le législateur algérien a tirées des opinions de la majorité des jurisconsultes, divisées également en quatre sections : les trois premières sont similaires à celles de la première partie (règles concernant le waqf, le bénéficiaire du waqf et l'objet du waqf), tandis que la quatrième section traite des règles concernant la forme et la nature du waqf. Dans la troisième partie, nous avons abordé les règles tirées des quatre écoles jurisprudentielles, où nous avons consacré une section à chaque école dans laquelle nous avons inclus les règles que le législateur en a tirées.

Préface

Aperçu de la situation des waqfs et de leur évolution législative en Algérie

La société algérienne a connu le système des waqfs depuis les débuts de la conquête islamique, se répandant avec l'établissement de cette religion noble dans les contrées de ce pays bien-aimé et s'implantant dans les cœurs avant même de s'ancrer sur la terre. Parmi les preuves les plus anciennes de cela, on trouve un document enregistrant le waqf d'une école et d'une mosquée, celui de Sidi Abou Madyan à Tlemcen, datant de 906 H / 1500 J.-C., ainsi qu'un document relatif aux waqfs de la grande mosquée de la capitale datant de 947 H / 1540 J.-C.⁽¹⁾. Cependant, son âge d'or a eu lieu durant l'ère ottomane, en particulier dans ses dernières périodes, où plusieurs facteurs ont contribué à son essor, parmi lesquels : le soutien des gouvernants, la diffusion de la culture du waqf et un esprit de solidarité dans la société après la chute de Grenade et l'invasion espagnole des côtes de la patrie. Cela a conduit à l'émergence de plusieurs institutions de bienfaisance ayant un caractère religieux, une personnalité juridique et un statut administratif particulier, les plus notables étant : les institutions "Subul al-Khayrat" (les voies de bienfaisance) et "waqf al-Haramayn (waqf des deux saints lieux), ainsi que l'institution des waqfs des réfugiés

(1) Voir : Les waqfs algériens entre la disparition et l'investissement, Fares Mesdour, Revue des sciences économiques, de gestion et de commerce, vol. 2, n° 3, Faculté des sciences économiques, Université d'Alger, p. 179.

andalous⁽¹⁾. Les constituants des biens waqfs étaient innombrables, sans distinction de sexe, de classe ou de doctrine (hommes, femmes, citadins, ruraux, Hanafites et Malikites...) ⁽²⁾.

Après l'occupation française de l'Algérie, le secteur des waqfs a été ciblé, subissant une détérioration et un recul considérable ; car il a été considéré comme des biens vacants et a été intégré au domaine public (biens de l'État) à travers la promulgation de nombreuses décisions et décrets visant à l'incorporer dans les biens de l'administration française⁽³⁾. Ces initiatives visaient à saper les fondements du système des waqfs, à franciser les biens waqfs et à exercer un contrôle direct sur les pratiques religieuses ; la confiscation des waqfs faisait de l'administration coloniale la responsable de la construction et de la restauration des mosquées, ainsi que de la supervision des écoles, et par conséquent, du paiement des salaires des enseignants, ce qui a conduit à affaiblir les leaders locaux et à établir une tutelle sur eux⁽⁴⁾.

À la suite de l'indépendance de l'Algérie, en raison de la situation désastreuse causée par la guerre de libération, les waqfs n'étaient pas une priorité pour l'administration algérienne de l'époque. Le décret n° 62-157 du 31/12/1962 prolongeait l'application des lois françaises en Algérie, à l'exception de celles portant atteinte à la souveraineté nationale, maintenant la gestion du secteur des waqfs conformément aux lois françaises. En outre, l'adoption par l'État du système socialiste comme système économique et idéologie politique du pays a aggravé la situation de ce secteur. Les propriétés waqfs ont été nationalisées sous prétexte qu'elles étaient des propriétés vacantes et ont été redistribuées aux agriculteurs

(1) Voir : Op. Cit., p. 179

(2) Voir : Histoire culturelle de l'Algérie, Abou al-Qasim Saadallah, 1ère éd., Dar Al-Gharb al-Islami, Beyrouth, 1998, t. 1, p. 232.

(3) À l'instar du décret du général (de Bermont) daté du 8/9/1830, ordonnant la confiscation des waqfs, suivi par la décision du général (Clauzel) le 7 décembre 1830, annulant les waqfs des deux saints lieux, sous prétexte que leurs revenus étaient dépensés pour les étrangers et permettant aux colons de les posséder, ainsi que le décret du 31 octobre 1838 qui a donné les pleins pouvoirs à l'autorité coloniale pour gérer les waqfs. Voir : Études et recherches sur l'histoire de l'Algérie pendant l'ère ottomane, Nasreddine Saidouni, Éditions nationales, Alger, 1984, pp. 167, 168 ; site officiel du ministère des Affaires religieuses et des Waqfs : <http://www.marw.dz>.

(4) Voir : La question des waqfs en Algérie pendant l'occupation française, Mohamed el-Hakeem Ben Aoun, Revue des connaissances pour la recherche et les études historiques, n° 13, Université de Ouargla (Algérie), p. 218.

dans ce qui était alors connu sous le nom de révolution agraire ⁽¹⁾. Avec la promulgation de la loi sur la famille n° 84-11, la situation du secteur des waqfs a commencé à changer. Cette loi comprenait plusieurs articles traitant de certaines dispositions du waqf, ouvrant ainsi une nouvelle phase dans l'histoire des waqfs en Algérie. Elle fut suivie par la loi n° 84-16, dont l'article 15 considérait les habous ou waqfs publics comme des biens publics inaliénables, insaisissables et imprescriptibles ⁽²⁾. Ensuite, la Constitution de 1989 a consacré la protection des biens waqfs dans son article 49, une disposition réaffirmée par la loi d'orientation foncière n° 90-25, qui classe les waqfs comme un troisième secteur de biens fonciers en Algérie, aux côtés des biens nationaux de l'État et des biens privés. Avec l'adoption de la loi sur les waqfs n° 91-10, le secteur des waqfs en Algérie est entré dans une nouvelle phase de son histoire. Bien qu'elle soit la deuxième loi traitant des waqfs de manière indépendante après le décret exécutif n° 64-283, elle a consacré la reconnaissance des waqfs en tant que secteur indépendant et ne les a pas gelés comme ce fut le cas avec son prédécesseur. Cette loi comprenait l'ensemble des dispositions jurisprudentielles relatives au waqf, de sa définition et de ses conditions à ses piliers, ainsi que celles relatives à sa protection. Cependant, elle n'a pas réglementé les mécanismes d'investissement et de développement des waqfs, ouvrant ainsi la voie à la publication de nouvelles législations visant à réguler les affaires des waqfs, telles que le décret exécutif n° 98-381, fixant les conditions et les modalités d'administration et de gestion des biens waqfs et leur protection. Ce décret visait à encourager le développement et l'investissement des biens waqfs (par la location). La loi n° 01-07 du 22 mai 2001, modifiant et complétant la loi sur les waqfs n° 91-10, visait à combler les lacunes de cette dernière en matière de leur exploitation, leur

(1) Par conséquent, l'ordonnance n° 62-20 du 24/08/1962 a été promulguée, portant sur la protection et la gestion des biens vacants après l'indépendance, y compris les biens waqfs qui étaient vacants, ce qui a entraîné leur transfert de propriété à l'État. Ensuite, le décret législatif n° 63-388 du 17/09/1964 a été émis, ordonnant la nationalisation des fermes agricoles appartenant à certains agriculteurs, y compris celles en waqf. Puis, l'ordonnance n° 71-73 relative à la révolution agricole a nationalisé les terres agricoles dont les propriétaires privés étaient absents, ainsi que les terres waqfs publics agricoles. Cette situation défavorable pour les waqfs a continué et s'est détériorée davantage après l'adoption de la loi n° 81-01 du 07/02/1981, qui portait sur la cession des biens de l'État aux privés, y compris les waqfs.

(2) Voir : Les litiges concernant les biens waqfs (dans le cadre du droit matériel), Kanfoud Ramadan, thèse (doctorat) en droit, Université de Tizi Ouzou, Algérie, 2015, p. 37.

fructification et leur développement, en précisant les différentes formules relatives à l'investissement: contrat de bail à complant (al-muzara'a), contrat de colonage partiaire (al-musaqat), contrat de bail emphytéotique (al-hikr), etc... Ensuite, la loi n° 02-10 du 14 décembre 2002, modifiant la loi sur les waqfs n° 91-10, ainsi que deux décrets exécutifs: le décret n° 14-70 du 10 février 2014, définissant les conditions et modalités de location des terres waqfs agricoles, et le décret n° 18-213 du 29 août 2018, fixant les conditions et modalités d'exploitation des biens immeubles waqfs destinés à la réalisation de projets d'investissements.

Premier Chapitre

Les dispositions dérivées du Consensus des mujtahids

De la Ummah

Dans ce chapitre, nous avons étudié les règles relatives aux waqfs (donations de mainmorte) que le législateur algérien a déduit du consensus des mujtahids de la Ummah (jurisconsultes assidus de la communauté musulmane). Nous l'avons divisé en trois parties : dans la première, nous avons traité les règles relatives au constituant du waqf (waqif) ; dans la seconde, les règles relatives au bien waqf (la donation), et dans la troisième, les règles relatives à l'objet du waqf.

Partie 1 : les dispositions relatives au constituant du waqf

Dans cette partie, nous examinerons les dispositions relatives au constituant du waqf (le donateur) que le législateur algérien a déduit du consensus des mujtahids de la Ummah (tous les jurisconsultes musulmans assidus), qui se manifestent par les dispositions relatives à la capacité juridique du constituant du waqf, les dispositions concernant le waqf (donation de mainmorte) du malade, ainsi que le waqf du débiteur, et les conditions imposées par le constituant du waqf, et l'intendance du bien du waqf (Nidhâra).

Section 1 : Les dispositions relatives à la capacité du constituant du waqf :

Le waqf est un contrat de donation qui exige la pleine capacité juridique de son constituant ⁽¹⁾, ainsi que l'absence de vices dans sa volonté. En se référant à l'article 10 de la loi algérienne sur les waqfs n° 91-10, on constate qu'il est stipulé que pour que le waqf soit valable, il est exigé du constituant qu'il soit propriétaire de l'objet de la fondation, d'une façon absolue, apte à disposer de ses biens et non frappé d'interdiction pour incapacité ou créances. Il en découle que les conditions requises pour le constituant du waqf sont : la pleine propriété du bien mis en waqf et la pleine capacité juridique du constituant ⁽²⁾, c'est-à-dire, l'absence de toute interdiction pouvant altérer son discernement, et l'absence de dettes. Les conditions générales pour les donations, y compris le waqf, requièrent la liberté et la responsabilité ⁽³⁾. La liberté est bien connue, tandis que la responsabilité inclut des conditions telles que la majorité, la raison, et l'absence d'interdiction pour idiotie ou folie.

Les questions relatives à la capacité juridique sont liées également aux incidents qui peuvent l'affecter, c'est-à-dire la validité des waqfs effectués par ceux qui souffrent de certaines incapacités, comme le waqf constitué par un enfant, ainsi que par un fou ou un idiot ⁽⁴⁾. En effet, ces derniers sont considérés comme n'ayant pas la capacité juridique en vertu de la loi, tout comme un mineur de moins de 13 ans. Celui qui n'a pas la faculté de discernement est incapable juridiquement d'établir un waqf, car la donation repose sur la volonté, et il n'y a pas de volonté chez une personne

(1) Voir : Mughni al-Muhtaj ilâ Ma'rifat Ma'ani Alfaz al-Minhaj, Al-Khatib al-Shirbini, étude, vérification et annotation par les Cheikhs : Muhammad Awad et Adel Ahmad Abdul Mawjoud, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beyrouth, 2000, vol. 3, p. 523.

(2) Voir : Hachyat al-Dusuki sur le grand commentaire, Shams al-Din Muhammad ibn Arafah al-Dusuki (avec des annotations dans la marge par le célèbre savant vérificateur Muhammad Alish), Dar Ihya al-Kutub al-Arabiya, Issa al-Babi al-Halabi et Cie, t. 4, p. 77.

(3) Voir : Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar, Ibn 'Abidin, avec le complément de l'auteur par son fils, étude, vérification et annotation par les Cheikhs : Adel Ahmad Abdul Mawjoud et Ali Muhammad Awad, Dar Alam al-Kutub, Riyad, 2003, vol. 6, p. 523 ; Charh Fath al-Qadir, Ibn al-Humam, 1ère éd., Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beyrouth, 2003, vol. 6, p. 189.

(4) Voir : Mughni al-Muhtaj, Al-Khatib al-Shirbini, vol. 3, p. 523.

dépourvue de discernement ⁽¹⁾.

Il convient de noter que le législateur algérien n'a pas mentionné, dans cet article, le waqf d'un prodigue ou d'un insensé, peut-être parce qu'ils sont assimilés à un mineur capable de discernement, étant tous considérés par la loi comme ayant une capacité juridique restreinte, et ne pouvant donc pas légalement faire un waqf en raison de leur incapacité de donation qui est atteinte à l'âge de 19 ans selon les articles 42 du Code civil et 82 du Code de la famille algériens, ainsi que le fait de bénéficier de capacités mentales. Si le constituant du waqf est un mineur ayant la capacité de discernement ou un adulte mais que sa capacité a été affectée par un des vices qui diminue la capacité juridique, alors son waqf sera nul et il ne pourra être autorisé bénéficiaire conformément aux articles 83 et 85 du Code de la famille. Nous notons que le tuteur, le curateur ou le responsable légal exercent au nom de l'incapable ou de l'incapable partiel juridiquement les capacités d'enrichissement, d'administration et de disposition, mais pas la capacité d'amoindrissement comme la donation. En ce qui suit, une présentation de chacun des cas suivants : le waqf de l'enfant, ainsi que le waqf de l'idiot et du fou.

1. Le waqf de l'enfant : Il est convenu que l'enfant ne peut pas disposer de ses biens par des donations, et le waqf fait partie des contrats de donation qui engendrent une diminution de ses actifs. ⁽²⁾ C'est ce que stipule l'article 30, qui dispose que le waqf constitué par un enfant est frappé de nullité d'une façon absolue, qu'il soit capable de discernement ou non, même s'il en a l'aval du tuteur ⁽³⁾.

2. Le waqf du fou et de l'idiot : L'article 31 de la loi sur les waqfs n° 91-10 dispose que : " Le waqf constitué par le fou ou l'idiot n'est pas valable vu que le waqf est un acte d'aliénation du bien qui requiert la

(1) Voir: Al-Wasîf fi Sharh al-Qanun al-Madani al-Jadid: al-'Uqud allati taqa' 'ala al-Milkiyya al-Hiba wal-Sharika wal-Qard wal-Dakhl al-Da'im wal-Sulh, Abdul Razzak Ahmed Al-Sanhouri, 3e ed., Manchurat Al-Halabi Al-Huquqiyya, Beyrouth, 2011, vol. 5, p. 97."

(2) L'article 83 du Code de la famille algérien stipule que : " les actes de la personne ayant atteint l'âge de discernement, sans être majeure au sens de l'article 43 du code civil, sont valables dans le cas où ils lui sont profitables, et nuls s'ils lui sont préjudiciables. Ces actes sont soumis à l'autorisation du tuteur légal ou du tuteur testamentaire, lorsqu'il y a incertitude entre le profit et le préjudice. En cas de litige, la justice en est saisie ".

(3) Voir : Mughni al-Muhtaj, Al-Khateeb al-Sharbini, t. 3, p. 523.

capacité de gérer⁽¹⁾ ; cependant, la personne sujette à des crises de folie intermittentes, peut constituer un waqf pendant sa reprise de conscience et ses facultés mentales⁽²⁾, à condition que cette reprise soit constatée par l'un des moyens légaux.

Section 2 : Les dispositions relatives au waqf du malade :

Le terme “malade” ici désigne le malade en phase terminale⁽³⁾ ; en se référant à l'article 32 de la loi sur les waqfs n° 91-10, nous constatons qu'il stipule que : “ Les créanciers ont le droit de demander l'annulation du waqf qui aurait été établi par le constituant alors qu'il était atteint de la maladie qui l'a conduit au trépas, lorsque les créances absorberaient la totalité de ses biens ”; par conséquent, par argument a contrario, si la dette n'absorbe pas tous ses biens, leur droit à l'annulation est caduc.

Cet article stipule le droit des créanciers de demander l'annulation du waqf dans la maladie terminale si la dette couvre tous ses biens, mais il ne comprend aucune disposition liée aux héritiers. Cependant, en revenant au Code de la famille, et en particulier à l'article 215, nous constatons qu'il stipule l'application de l'article 205 de ce code au waqf ; cet article (c'est-à-dire l'article 205) considère les dons effectués dans la maladie terminale, lors de maladies graves ou d'états inquiétants, comme des testaments. Par conséquent, le waqf dans la maladie terminale est soumis au même régime que le don dans la maladie terminale et est régulé par les dispositions testamentaires, ce qui correspond à ce qu'affirme la majorité des juristes⁽⁴⁾, et c'est ce qu'a décidé la Cour suprême dans une de ses décisions:

(1) L'article 85 du Code de la famille algérien stipule que : “ Les actes d'une personne atteinte de démence, d'imbécillité ou de prodigalité, accomplis sous l'empire de l'un de ces états sont nuls ”.

(2) Selon les Malikites, si le donateur perd son esprit avant que la donation ne soit acquise, cela devient nul, sauf s'il retrouve son esprit avant que la donation ne soit acquise ou qu'il soit guéri de sa maladie avant qu'elle ne soit perdue, alors la donation devient valide et doit être exécutée. Voir : Mawahib al-Jalil pour l'explication du résumé de Khalil, Abou Abdullah Muhammad al-Maghribi connu sous le nom de Al-Hattab al-Ru'ini, vérifié et annoté par le Cheikh Zakariya Amirat, Dar Alam al-Kutub, Riyad, 2003, t. 7, p. 638.

(3) Sinon, une personne atteinte de folie intermittente est considérée comme souffrant d'une maladie qui entrave sa capacité légale.

(4) Voir : Radd al-Muhtar, Ibn Abidin, vol. 6, p. 530 ; Jam' al-Ummahat, Ibn al-Hajib, édité par Abd al-Rahman al-Akhdari, 1re éd., Dar al-Yamama pour l'Impression, l'Édition et la Distribution, Beyrouth - Damas, 1998, pp. 38, 386 ; Hashiyat al-Dusuqi, Muhammad ibn Arafah al-Dusuqi, vol. 4, p. 78 ; Al-Umm, Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, édité par Rifaat Fawzi Abd al-Muttalib, 1re éd., Dar al-Wafa, Le Caire, 2001, vol. 5, p. 221.

Considérant que les articles (215 et 204) du Code de la famille stipulent la nullité de la donation de mainmorte par testament (ḥubūs par testament)⁽¹⁾ en cas de maladie terminale ou dans des situations dangereuses, et que le cas du constituant de la fondation litigieuse en août 1987, souffrait depuis 1985 d'une maladie grave qui l'a accompagné jusqu'à son décès...⁽²⁾.

Les adeptes des différentes écoles de jurisprudence ont convenu de restreindre les dons d'un malade en faveur des héritiers, mais seulement pour ce qui dépasse le tiers de sa succession, à condition qu'il n'ait pas de dette⁽³⁾. Ainsi, ses donations (qu'il s'agisse de waqf, de charité, de dons ou de testaments) ne sont pas valides pour la part excédant le tiers de ses biens, par souci de préserver les droits des héritiers sur la succession. Toutefois, dans la limite du tiers ou moins, ses dons sont autorisés, y compris les waqf, afin de lui permettre de bénéficier de la récompense et du mérite associés à ces actes pieux lorsqu'il est malade⁽⁴⁾, comme en témoigne le hadith rapporté par les deux cheikhs au sujet de Sa'd ibn Abi Waqqâs (Qu'Allah soit satisfait de lui) lorsqu'il tomba malade à La Mecque et crut qu'il s'agissait de sa maladie mortelle, il souhaita léguer la majeure partie de sa fortune à sa fille unique. Il raconta : “ Le Prophète (ç), vint me rendre visite, alors que j'étais malade à La Mecque, Détestant l'idée de mourir à la terre de laquelle il avait émigré, il dit : “Que Dieu accorde sa miséricorde à ibn 'Afrâ' ! — “Ô Messager de Dieu, lui dis-je, dois-je faire un testament à propos de tous mes

(1) Ḥubūs par testament : désigne la pratique par laquelle une personne lègue ses biens, ou une partie de ceux-ci, sous forme de waqf (donation de mainmorte), au cours d'une maladie ayant entraîné sa mort dans un testament. Le législateur algérien l'a mentionné à l'article 31 de la loi d'orientation foncière n° 90-25, qui stipule : “ Les biens fonciers rendus inaliénables par la volonté de leur propriétaire pour en affecter la jouissance à titre perpétuel au profit d'une œuvre pieuse ou d'utilité générale, immédiatement ou à l'extinction des dévolutaires intermédiaires qu'il désigne, constituent des biens waqfs ”. Toutefois, en se référant aux dispositions de la loi sur les waqfs ainsi qu'au Code civil, on constate que le législateur les a considérés comme un transfert de propriété posthume. D'une part, ces lois sont postérieures à la loi d'orientation foncière et l'abroge implicitement. D'autre part, on note également que cette définition se limite à mentionner les biens immobiliers, sans inclure les biens mobiliers.

(2) Décision de la Cour suprême en date du 23/11/1993, dossier n° : 96675, jurisprudence de la Chambre des affaires personnelles, numéro spécial, 2001, p. 302.

(3) Voir : Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 530 ; Sharh Fath al-Qadir, Ibn al-Humam, t. 6, p. 190, 193 ; Règles du waqf, Hilal ibn Yahya ibn Muslim al-Ra'i al-Basri, 1ère éd., Dar al-Ma'arif al-Othmaniyya, Hyderabad (Inde), 1355 H, p. 131 ; Jam' al-Ummahat, Ibn al-Hajib, p. 385, 386 ; Hachicha al-Dasouki, p. 292 ; Fath al-Ali al-Malik, Muhammad Alish, avec en annexe Tabserat al-Hukkam fi Usul al-Aqdiya Wa Manahij al-Ahkam de Ibn Farhun, Imprimerie Mustafa Muhammad, Le Caire, t. 2, p. 132-133 ; Al-Umm, Muhammad ibn Idris al-Shafii, t. 5, p. 221

(4) Voir : Les testaments et le waqf dans la jurisprudence islamique, Wahba al-Zuhayli, Dar al-Fikr, Damas, 2e éd., 1996, p. 152.

biens” Il répondit : “Non.” J’ai dit : “De la moitié ?” Il répondit : “Non.” J’ai dit : “Le tiers ?” Il répondit : “Le tiers... ! Soit, et le tiers en est beaucoup. Que tu laisses tes héritiers riches vaut mieux que de les laisser pauvres et réduits à tendre les mains aux gens. [Et sache] que toute dépense faite par toi est une aumône, même la bouchée que tu portes à la bouche de ton épouse... “Que Dieu t’accorde une longue vie ! Alors des gens tireront bénéfice de ton existence et d’autres subiront dommage. A cette époque, Sa’d n’avait qu’une fille ”. ⁽¹⁾ Afin de protéger les héritiers contre les actions de leur légateur portant atteinte à leurs droits, nous constatons que la Cour suprême a jugé dans plusieurs de ses décisions que le contrat de ḥubūs (waqf) rédigé de mauvaise foi dans le but de priver un héritier de son héritage, est nul, indépendamment du fait qu’il ait été rédigé lors d’une maladie terminale ou non ⁽²⁾ ; ce qui est conforme à l’avis de la majorité des jurisconsultes.

Section 3 : Les dispositions relatives au waqf du débiteur :

Par débiteur, nous entendons ici le débiteur en situation d’insolvabilité ou sous tutelle spécifique. En se référant à l’article 10 de la loi sur les waqfs n° 91-10, nous constatons qu’il stipule que : “ pour qu’un waqf soit valable, son constituant doit être propriétaire de l’objet de la fondation, d’une façon absolue ⁽³⁾, et qu’il soit apte à disposer de ses biens et non frappé d’interdiction pour incapacité ou créance ” ⁽⁴⁾. Quant à l’article 32, il a stipulé le droit des créanciers de demander l’annulation du waqf fondé par une personne au cours de la maladie ayant entraîné sa mort. Par

(1) Voir : Sahih al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, Livre des testaments, 1ère éd., Dar Ibn Kathir, Beyrouth, 2002, t. 2, p. 677 ; Sahih Muslim, Abou Hussein Muslim ibn al-Hajjaj, Livre du testament, 1ère éd., Dar Tayyiba, Arabie Saoudite, 1426 H, t. 2, p. 767.

(2) Décision rendue le 16/11/1999, dossier n° 230617, Jurisprudence de la Chambre des affaires personnelles, édition spéciale, 2001, p. 311.

(3) Cette question est liée à une autre concernant le waqf du créancier. Bien que le législateur algérien ne l’ait pas directement abordée, l’article 215 du Code de la famille algérien stipule que les conditions requises pour le constituant du waqf et le bien waqf sont les mêmes que celles exigées pour le donateur et le bien donné selon les articles 204 et 205. L’article 204 précise que : “ la donation faite par une personne au cours d’une maladie ayant entraîné sa mort ou atteinte de maladie grave ou se trouvant en situation dangereuse, est tenue pour legs ”. L’article 205 indique que : “la donation peut porter sur tout ou partie des biens du donateur. Il peut faire donation d’un bien déterminé ou d’un usufruit ou d’une créance dû par une tierce personne”. Par analogie et conformément à l’article 215 susmentionné, le constituant du waqf peut donc destiner tout ou partie de ses biens, qu’il s’agisse de biens tangibles, d’usufruit ou de créances envers des tiers, au waqf.

(4) Voir : Charh Fath al-Qadir, Ibn al-Humam, t. 6, p. 187 ; Nihayat al-Muhtaj, Shams al-Din Ibn Abi al-’Abbās, t. 5, p. 360.

argument a contrario, il n'a pas stipulé leur droit de demander l'annulation du waqf fait par une personne en bonne santé ou souffrant d'une maladie ordinaire (alors le waqf du débiteur est valide)⁽¹⁾.

Section 4 : Les dispositions relatives aux conditions imposées par le constituant et la gestion du waqf :

1. Les dispositions relatives aux conditions du constituant : Il est convenu entre les jurisconsultes que le constituant peut imposer des conditions lors de l'établissement du waqf⁽²⁾, à condition que ces conditions soient respectées et qu'on s'en écarte uniquement en cas de nécessité⁽³⁾ ; ce qui révèle ainsi le principe selon lequel " les conditions du constituant sont équivalentes aux textes législatifs ". L'article 14 de la loi sur les waqfs n° 91-10 stipule que " l'organisation du bien waqf est soumise aux conditions imposées par le constituant tant que celles-ci ne sont pas réprochées par la chariâ islamique ". La question des conditions imposées par le constituant comprend de nombreux aspects dérivés, tels que la possibilité pour le constituant de se réserver le droit de revenir sur certaines conditions, ainsi que l'existence d'une condition qui contredirait les textes législatifs. Nous aborderons ci-après les questions de la possibilité pour le constituant de se réserver le droit de revenir sur certaines conditions et de la possibilité d'annuler les conditions imposées par le constituant par nécessité. Quant à la question de l'existence d'une condition contraire aux textes juridiques islamiques⁽⁴⁾, nous l'aborderons dans le dernier chapitre, en nous référant aux dispositions issues de l'école chafite, étant donné que le législateur

(1) Voir : Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 60.

(2) Voir : Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, pp. 565-566 ; Al-Dhakira, Shihab al-Din Ahmad ibn Idris al-Qarafi, éd. Par M. Saïd A'arab, 1ère éd., Dar al-Gharb al-Islami, Beyrouth, 1994, t. 6, p. 326 ; Mughni al-Muhtaj, Al-Khateeb al-Sharhini, t. 3, p. 538 ; Al-Muhadhab, Al-Shirazi, éd. Par Muhammad al-Zuhayli, 1ère éd., Dar al-Qalam, Beyrouth-Damas, 1996, t. 3, p. 683 ; Al-Kafi fi Fiqh Imam Ahmad ibn Hanbal, Muwaffaq al-Din ibn Qudama al-Maqdisi, vérifié et commenté par Muhammad Faris et Mas'ad Abdul-Hamid al-Sa'dani, 1ère éd., Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beyrouth, 1414 H / 1994, t. 2, pp. 251-255 ; Matn al-Kharaqi, Umar ibn al-Husayn al-Kharaqi, 1ère éd., Dar al-Sahabah li al-Turath, Tanta, Égypte, 1993, p. 81.

(3) Pour plus d'informations sur la question des conditions imposées par les constituants des waqfs, voir : Recherche de M. Ali ibn Abbas al-Hakami, Conditions des constituants des waqf et leurs règles, Colloque sur le waqf dans la charia islamique, ministère des Affaires islamiques, des waqfs et de l'orientation, Arabie Saoudite, 13/1/1423 H.

(4) Pour plus d'informations sur les conditions contraires à la charia, voir : Ibn al-Qayyim, "T'lam al-Muwaqqi'in", vol. 3, pp. 96-97 ; "Shurut al-Waqifin wa Ahkamuha" par Ali bin Abbas al-Hakami, pp. 166-178.

algérien s'est aligné sur une opinion de cette école.

A. condition du constituant de se réserver le droit de se rétracter de certaines conditions : L'article 15 de la loi sur les waqfs n° 91-10 stipule qu'il est permis au constituant de se rétracter de certaines conditions, s'il l'a stipulé lors de la fondation du waqf ; par exemple, il peut stipuler la révocation du gestionnaire (Nâdher) en cas de défaillance ⁽¹⁾. Il convient de noter que la majorité des jurisconsultes autorisent le constituant à se rétracter sous certaines conditions, si cela a été stipulé, bien qu'ils diffèrent sur l'étendue de ce droit de rétractation ⁽²⁾. Les juristes Hanafites sont ceux qui ont le plus traité la question de la stipulation du droit de rétractation par le constituant, comme le lecteur peut le constater dans leurs ouvrages ⁽³⁾. Ces conditions sont connues sous le nom des dix conditions, à savoir : augmentation et diminution, inclusion et exclusion, donation et privation, changement et modification, échange et substitution. Certains ajoutent à cette liste la préférence et la spécification, tandis que d'autres les considèrent à la place de l'échange et de la substitution, car elles ne concernent pas le changement des bénéficiaires du waqf, mais plutôt le changement de son objet. D'autres encore placent la spécification et la préférence à la place du changement et de la modification ⁽⁴⁾.

B. Validité de l'annulation des clauses du constituant : L'article 16 stipule qu'il est permis au juge d'annuler toute clause imposée par le constituant sur sa fondation si une telle clause est contraire au caractère impératif de la fondation ou nuisible au dévolutaire ou à ses intérêts. De même, l'article 218 du Code de la famille algérien précise que la condition faite par le constituant d'un bien de mainmorte est exécutoire à l'exclusion de celles de caractère incompatible avec la vocation légale du waqf. Par conséquent, par argument a contrario, si elle est incompatible, elle n'est pas exécutée.

(1) Voir: Al-Insaf fi Ma'rifat ar-Rajih min al-Khilaf, Ala' ad-Din al-Mardawi, vol. 7, p. 60.

(2) Voir: Ahkam al-Waqf, al-Kubaysi, édition al-Irshad, Bagdad, 1397 H/1977, vol. 1, pp. 291-292; Muhadarat fi al-Waqf, Muhammad Abu Zahra, 2e ed., Dar al-Fikr al-Arabi, Le Caire, p. 149.

(3) Voir: Radd al-Muhtar, Ibn Abidin, vol. 6, p. 525 et suivantes; Rasa'il Ibn Abidin, Ghayat al-Matlub fi Ishtirat al-Waqif 'Awdat an-Nasib ila al-Aqrab fa al-Aqrab, p. 36; Sharh Fath al-Qadir, Ibn al-Humam, vol. 6, p. 210 et suivantes.

(4) Voir: Ahkam al-Waqf, al-Kubaysi, vol. 1, pp. 291-292; Muhadarat fi al-Waqf, Muhammad Abu Zahra, p. 149.

Selon les Hanafites, il existe sept cas où il est permis de déroger à la stipulation du constituant du waqf, le premier étant lorsqu'il stipule l'interdiction de la substitution ⁽¹⁾. Les Malikites affirment qu'il faut suivre la condition du constituant du waqf (obligatoirement) si cela est permis, même si cela est réprouvé, et non interdit par la charia. Si cela n'est pas permis, la condition n'est pas suivie ⁽²⁾. Les Chafrites, de leur côté, jugent qu'il faut suivre la condition du constituant du waqf, tout comme les autres conditions qui contiennent un intérêt. Ainsi, si quelqu'un constitue un waqf en exigeant que l'objet du waqf ne soit jamais loué ou qu'il ne soit loué pour plus d'un an, le waqf est valide, sauf en cas de nécessité⁽³⁾. Les Hanbalites déclarent également qu'il est obligatoire de respecter la stipulation du constituant si elle est permise et non réprouvée. Par exemple, si le constituant exige que son waqf ne soit pas vendu, mais qu'il s'est délabré, il peut être vendu. Lorsque l'Imam Ahmad fut interrogé au sujet d'un homme qui avait fait don d'une propriété (waqf) et dont cette dernière s'était détériorée, alors que la condition stipulait qu'elle ne devait pas être vendue, ils en vendirent une part et utilisèrent le produit de la vente pour réparer le reste. Il répondit : " Il n'y a pas de mal à cela, si c'était nécessaire, car c'est une situation de nécessité et un avantage pour eux. " ⁽⁴⁾.

En conclusion, tous s'accordent à dire qu'il est obligatoire de respecter les conditions du constituant du bien waqf (waqif) comme si c'étaient des textes législatifs, certains déclarant que les conditions du constituant du bien waqf sont équivalentes aux textes législatifs en compréhension et en signification, mais pas en obligation d'application. Cela va à l'encontre du principe selon lequel le constituant (waqif), le testateur, le jurant, le votant et tout contractant doivent voir leurs paroles interprétées selon les us et coutumes de leur discours. Cependant, il existe des cas où la violation des conditions du constituant est permise.

2- Les dispositions concernant la gestion du waqf (la nomination du gestionnaire et l'exercice de la gestion) : Le législateur algérien a reconnu

(1) Voir: Radd al-Muhtar, Ibn Abidin, vol. 6, p. 587.

(2) Voir: Al-Dhakira, Al-Qarafi, vol. 6, pp. 326-327.

(3) Voir: Nihāyat al-Muhtāj, Muhammad ibn Abi al-'Abbās, vol. 5, p. 376.

(4) Voir: Al-Mubdi' fi Sharh al-Muqni', Ibn Muflih, Dar Alam al-Kutub, Riyad, 2003, vol. 5, p. 271.

dans le décret exécutif n° 98-381, qui fixe les conditions et les modalités d'administration et de gestion des biens waqfs, et leur protection, le droit du constituant du bien waqf d'exercer la gestion de sa fondation directement, ou de nommer un gestionnaire lors de la constitution du waqf ⁽¹⁾.

Les jurisconsultes s'accordent sur la validité de la nomination d'un gestionnaire pour le waqf ⁽²⁾ afin de préserver et protéger les intérêts des bénéficiaires du waqf ⁽³⁾. Que le fondateur exerce lui-même la gestion, ou qu'il choisisse une autre personne pour cette tâche ⁽⁴⁾. Ils sont unanimes à considérer que la gestion du waqf dépend de la condition du constituant; en effet, Omar ibn al-Khattab a confié cette gestion à Hafsa, qu'Allah soit satisfait d'elle ⁽⁵⁾. Les Malikites ont reconnu la priorité du constituant dans la désignation du gestionnaire. Si le constituant ne le fait pas ou omet cette stipulation, le juge peut assumer ce rôle en tant que garant de l'intérêt général ⁽⁶⁾. Cette position correspond à la deuxième opinion des Hanbalites; La première opinion stipule que la gestion revient aux bénéficiaires si le fondateur n'a pas nommé ou conditionné la gestion pour quelqu'un d'autre ⁽⁷⁾. En ce qui concerne les waqfs publics, la gestion revient généralement à l'autorité suprême qui gouverne la communauté musulmane ⁽⁸⁾.

Partie 2 : Les dispositions relatives aux dévolutaires du waqf

Les dispositions relatives aux dévolutaires (bénéficiaires) du waqf telles que dérivées du consensus des jurisconsultes par le législateur algérien, se résument en un ensemble de dispositions spécifiques relatives au droit du dévolutaires, qui se limite à un droit d'usufruit et non un droit de propriété, tout en leur permettant de disposer de leurs droits d'usufruit.

(1) Voir : Article 16 du décret exécutif n° 98-381.

(2) Voir : Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 570 ; Jam' al-Ummahat, Ibn al-Hajib, p. 452 ; Al-Mughni al-Muhtaj, Al-Khateeb al-Sharbini, t. 3, p. 552 ; Al-Kafi, Ibn Qudama, t. 2, p. 258.

(3) Voir : Le Fiqh islamique et ses preuves, Wahba al-Zuhayli, 2e éd., Dar al-Fikr pour l'impression et la publication, Damas, 1405 H / 1985, t. 8, p. 231.

(4) Voir: Al-Mughni, Ibn Qudama, t. 8, p. 237.

(5) Voir: Al-Kafi, Ibn Qudama, t. 2, p. 258.

(6) Voir: Mawahib al-Jalil, Al-Hattab al-Ra'ini, t. 7, p. 655.

(7) Voir: Al-Kafi, Ibn Qudama, t. 2, pp. 258-259.

(8) Voir: Al-Mughni, Ibn Qudama, t. 8, p. 237; Al-Insaf, Al-Mardawi, t. 7, p. 60.

Section 1 : Le droit du dévolutaire est un droit de jouissance, et non un droit de propriété :

Cette disposition est mentionnée dans l'article 13 de la loi n° 91-10 (avant sa modification). Le dévolutaire (bénéficiaire) est l'entité désignée par le constituant dans l'acte de bien waqf, et peut être une personne déterminée physique ou morale. Quant à la personne physique, son droit à la jouissance du bien waqf dépend de son existence et de son acceptation. Quant à la personne morale, elle ne peut y prétendre que si elle n'est pas entachée d'un vice réprouvé par la chariâ islamique. Cet article a ensuite été modifié par l'article 5 de la loi n° 10-02, qui modifie et complète la loi sur les waqfs n° 91-10, et il stipule désormais: " En vertu de cette présente loi, le dévolutaire est une personne morale dont il est exigé qu'il soit entaché d'un vice réprouvé par la chariâ ". Les articles 18 et 17 de la loi sur les waqfs n° 91-10 stipulent que la validité du waqf annule la propriété du constituant ⁽¹⁾, et le droit à l'usufruit ⁽²⁾ revient au dévolutaire dans les limites des dispositions et des clauses de l'acte de constitution. Le dévolutaire du waqf peut jouir de ce droit soit par lui-même, soit par l'intermédiaire d'autrui, à travers des prêts ou des locations comme pour tout autre bien. Cependant, il ne peut louer que s'il est lui-même le gestionnaire ou s'il a reçu l'autorisation de celui-ci. Le gestionnaire a alors le droit d'empêcher l'occupation de la maison waqf par le bénéficiaire pour la louer à des fins de rénovation si la situation l'exige ⁽³⁾. En cas de décès du bénéficiaire, son droit à l'usufruit se transmet à ses héritiers, leur permettant ainsi de bénéficier de leur part des revenus du waqf, puisque c'est un droit permanent et établi en leur faveur ⁽⁴⁾. Cela fait l'objet d'un consensus parmi les juristes ⁽⁵⁾.

(1) Voir: Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 527; Al-Umm, Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, t. 5, pp. 105, 110; Al-Muhadhab, Al-Shirazi, p. 680; Al-Mughni, Ibn Qudama, t. 8, p. 186; Matn al-Kharaqi, p. 81.

(2) Voir: Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 534; Jam' al-Ummahat, Ibn al-Hajib, p. 452; Hachicha al-Dasouki, t. 4, p. 76; Al-Umm, Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, t. 5, pp. 110, 113; Al-Mughni, Ibn Qudama, t. 8, p. 188.

(3) Voir: Mughni al-Muhtaj, Al-Khateeb al-Sharbini, t. 3, p. 546.

(4) La question est plus détaillée chez les Malékites. Pour plus d'informations, voir : Mawahib al-Jalil, Al-Hattab al-Ru'ini, t. 7, pp. 669, 670.

(5) Voir : Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 574 ; Al-Mudawwana, l'imam Malik ibn Anas, t. 15, p. 110 ; Mawahib al-Jalil, Al-Hattab al-Ra'ini, t. 7, pp. 669, 670 ; Al-Umm, Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, t. 5, p. 105 ; Al-Mughni, Ibn Qudama, t. 8, p. 188.

Section 2 : L'intégration des modifications effectuées par les bénéficiaires du biens waqfs :

Cet aspect est couvert par l'article 25 de la loi sur les waqfs n° 91-10, qui stipule que : “ Toute modification –construction ou plantation – est rattaché à l'essence du bien waqf ⁽¹⁾, et celui-ci subsiste légalement, quel que soit la nature de la modification effectuée par l'exploitant ⁽²⁾.

Il s'agit ici de tout changement affectant le bien waqf en général ⁽³⁾, et particulièrement des contrats de son exploitation et de son investissement, notamment des contrats de bail emphytéotique ⁽⁴⁾ (hikr) et de la dette garantie (mursad). En effet, les jurisconsultes s'accordent à dire que toute construction que l'exploitant réalise ou plantation qu'il effectue sur un terrain objet d'un bail emphytéotique lui appartient pendant la durée du contrat. Il est donc permis de disposer de ces biens selon toutes les modalités de transfert de propriété ou non, qu'il s'agisse de les vendre, de les donner, de les léguer ou de les prêter ; il peut également les arracher

(1) Cette règle est dérivée de l'école Malikite ; voir : Al-Mudawwana, l'imam Malik ibn Anas, t. 15, p. 107.

(2) L'article 504 du Code civil algérien stipule que : Si le preneur a fait des constructions, plantations, ou autres améliorations normales qui ont augmenté la valeur de l'immeuble, le bailleur est, à moins de stipulations contraires, tenu, à l'expiration du bail, de lui rembourser soit le montant des dépenses faites, soit celui de la plus-value. Cela se retrouve également dans l'article 26 de la loi n° 10-03 relative aux conditions et modalités d'exploitation des terres agricoles du domaine privé de l'État, qui stipule que: Le concessionnaire a droit, à la fin la concession, de recevoir une indemnisation pour les biens superficiels; cependant, les dispositions de l'article 25 de la loi n° 91-10 sont exclues des dispositions énoncées dans les articles précédents, lesquelles stipulent que: “Toute modifications-constructions ou plantations- est rattachée à l'essence du bien waqf et celui-ci subsiste légalement, quel que soit la nature de cette modification. Les cas litigieux contraires aux dispositions de cet article sont réglés à l'amiable entre les personnes concernées et l'autorité chargée des biens waqfs, conformément aux dispositions de cette loi, sous réserve des dispositions de l'article.” Les cas contraires aux dispositions de cet article seront réglés par un accord entre les parties concernées et l'autorité en charge des waqfs, conformément aux dispositions de cette loi, tout en tenant compte des dispositions de l'article 2.” Cet article a été conçu pour protéger les waqfs de toute atteinte par des constructions et/ou des plantations qui ne sont pas conformes aux contrats légaux. Dans tous les cas, les biens superficiels restent attachés à la propriété fondamentale, qui est la terre waqf.

(3) Voir: Al-Dhakira, Al-Qarafi, t. 6, pp. 342, 343.

(3) En se référant à l'article 12 du cahier des charges relatif au contrat de bail emphytéotique (Hikr), on constate qu'il stipule que, à l'expiration de la période d'investissement pour quelque raison que ce soit, l'investisseur doit laisser le terrain waqf investi dans l'état où se trouvent toutes les améliorations qu'il a apportées, sans possibilité de réclamer aucune indemnisation.

du sol ⁽¹⁾, sous condition que la propriété soit stipulée dans le contrat de location (c'est-à-dire que l'accord stipule qu'il en est le propriétaire), conformément à l'avis des Malikites. Quant à la terre waqf donnée en concession il n'est pas permis au concessionnaire de l'aliéner par quelque acte que ce soit transférant la propriété ⁽²⁾.

De plus le propriétaire du mursad (la dette garantie) ne peut pas vendre la construction qu'il a réalisée pour le waqf, cependant il peut exiger du gestionnaire (Muwatalli) le remboursement de la dette qui lui est dû à moins qu'il ne souhaite que cette dette soit prélevée sur le principal des loyers habituels. Cependant, lui et ses héritiers ont le droit de retenir le bien loué jusqu'à ce que la dette soit remboursée. Si le gestionnaire (Muwatalli) qui a autorisé la construction décède, le détenteur du contrat de mursad (la dette garantie) et ses héritiers peuvent se retourner contre la succession du gestionnaire (Muwatalli) pour obtenir ce qui leur est dû au titre du mursad. Les héritiers du gestionnaire peuvent alors demander à son successeur à la gestion du waqf de régler la dette du mursad à partir des revenus du waqf ⁽³⁾.

Section 3 : Possibilité pour les dévolutaires du waqf de renoncer à l'usufruit :

ous avons déjà abordé la question de la possession du droit d'usage du bien waqf par les dévolutaires, sans en détenir la nue-propriété. Ceux-ci peuvent en profiter directement en consommant les fruits et les récoltes, ou indirectement en utilisant par exemple le produit des récoltes comme

(1) De plus, les juristes malikites (surtout les plus récents) ont affirmé qu'à l'expiration de la période de location (contrat de location), ses obligations, telles que l'entretien de la terre ou le paiement du loyer, prennent fin. Il sera compensé pour la valeur de la construction ou de la plantation. Ce qu'il a établi sur la terre waqf avec l'autorisation de l'administration du waqf est considéré comme sa propriété, et il ne doit pas être contraint de démolir la construction ou d'arracher les plantations ; sinon, l'objectif du contrat de location serait annulé, à condition qu'il ait été stipulé dans le contrat, sinon cela serait considéré comme un waqf par donation. Voir: Fath al-Ali al-Malik, Muhammad Alish, t. 2, p. 243. Cependant, de l'analyse des articles précédents (en particulier l'article 25 de la loi n° 91-10), il apparaît que le législateur algérien n'a pas suivi leur avis et n'a pas reconnu de compensation pour l'exploitant à la fin du contrat.

(2) Voir : Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 32 ; Al-'Uqud al-Darari fi Tanqih al-Fatwas al-Hamidiyya, Ibn Abidin, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beyrouth, t. 2, p. 205 ; Matali' Uli al-Naha fi Sharh Ghayat al-Muntaha, Mustafa al-Suyuti al-Ruhibani, Publications Al-Maktab Al-Islami, t. 4, p. 315.

(3) Voir : articles 200 et 201 du Murshid al-Hayran, p. 98.

garantie pour les créanciers.

De manière générale, en se référant à l'article 19 de la loi n° 91-10 sur les waqfs, nous constatons qu'il prévoit la possibilité pour le dévolutaire du waqf privé de renoncer à son droit d'usufruit, sans que cela ne soit considéré comme une annulation de la fondation initiale. Cependant, on remarque que le texte de cet article est général à deux égards :

Premièrement, le législateur n'a pas précisé si le renoncement à la jouissance est partiel ou total. Il est probable que le législateur ait envisagé un renoncement total.

Deuxièmement, l'article ne précise pas si le renoncement est pour une durée déterminée ou indéterminée (renoncement perpétuel). Il est probable que le législateur ait envisagé un renoncement perpétuel de la jouissance par le bénéficiaire.

Il est également important de noter que cet article mentionne le renoncement sans prévoir la restitution du waqf ou son refus par les dévolutaires. Par conséquent, il est nécessaire que le législateur comble cette lacune en modifiant l'article ou en ajoutant des paragraphes pour répondre aux critiques formulées à son égard.

Partie 3 : Les dispositions relatives à l'objet du waqf

Dans cette partie, nous avons abordé les dispositions relatives à l'objet du waqf, que le législateur algérien a déduit du consensus des jurisconsultes. Ces dispositions concernent les conditions requises, à savoir que l'objet du waqf doit être déterminé, licite et de valeur marchande⁽¹⁾, son établissement et sa restitution en cas d'usurpation, ainsi que la possibilité pour celui-ci de jouir de la personnalité morale. De plus, il est permis de constituer un waqf sur des biens mobiliers considérés comme objet de waqf, ainsi que toutes les dispositions relatives aux contrats d'investissement des waqfs et des fonds waqfs.

(1) Voir:

- Radd al-Muhtār, Ibn 'Abidin, vol. 6, p. 522

- Nihāyat al-Muhtāj, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Abī al-'Abbās, vol. 5, p. 360

- Al-Kāfī, Ibn Qudāmah, pp. 251-252

- Al-Inṣāf, Al-Mardāwī, vol. 7, p. 7

Section 1 : Conditions de l'objet du waqf :

L'objet du waqf, ou le bien waqf, est le bien de mainmorte que le constituant consacre. L'article 11 de la loi n° 91-10 sur les waqfs stipule que l'objet du waqf peut être un bien meuble, un bien immeuble ou un usufruit, à condition qu'il soit connu, déterminé et licite. Le waqf de biens indivis est valable ⁽¹⁾, dans ce cas, le retrait de l'indivision devient obligatoire. En se référant à l'article 216 du Code de la famille algérien, il est stipulé que le bien de mainmorte doit être propriété du constituant, être déterminé et incontesté, même s'il est indivis.

Dans Mughni al-Muhtaj, il est mentionné : “ (...), la condition de l'objet du waqf est qu'il soit une propriété précise, possédée par quelqu'un, pouvant être transférée et générant des revenus ou des avantages, avec un usage permis et voulu ” ⁽²⁾.

En outre, il ressort de l'article 11 de la loi relative aux biens waqfs que le législateur algérien permet le waqf des biens meubles, car il y est précisé que l'objet du waqf peut être un bien meuble. Tous les anciens jurisconsultes ont accepté le waqf des terres, des bâtiments et des biens meubles, bien qu'ils diffèrent quant à l'étendue de cette acceptation ⁽³⁾. La majorité estime que le waqf des biens meubles est permis de manière absolue et indépendante, par exemple : les équipements de la mosquée (lampes, tapis, etc.), les armes, les vêtements et les meubles, que le bien waqf soit indépendant et mentionné spécifiquement ou qu'il soit établi par la coutume, ou qu'il soit accessoire à un bien immobilier. Ils n'exigent pas la perpétuité pour la validité du waqf, qui peut être perpétuel ou temporaire, à des fins caritatives (public) ou familiales (privées) ⁽⁴⁾. Ils se fondent sur le hadith du Prophète ﷺ : “ Quant à Khalid, il a immobilisé ses armures et son

(1) Voir: Al-Muhadhab, Al-Shirazi, p. 673; Matn al-Kharaqī, p. 81.

(2) Mughni al-Muhtaj, Al-Khateeb al-Sharbini, t. 3, p. 524.

(3) Voir: Jam' al-Ummahat, Ibn al-Hajib, p. 448; Al-Dhakira, Al-Qarafi, t. 6, p. 312; Al-Umm, Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, t. 5, pp. 120-124; Al-Mabsut, Shams al-Din al-Sarakhsi, 1ère ed., Dar al-Ma'rifat, Beyrouth, 1409 H / 1989, t. 12, p. 46; Al-Kafi, Ibn Qudama, t. 2, p. 250; Al-Insaf, Al-Mardawi, t. 7, p. 7.

(4) Voir: Al-Insaf, Al-Mardawi, t. 7, p. 7; Al-Kafi, Ibn Qudama, t. 2, pp. 250, 25.

équipement pour la cause de Dieu ”, rapporté par les deux cheikhs⁽¹⁾. C’est également la position adoptée par le législateur algérien. En revanche, les deux plus grands jurisconsultes de l’école hanafite soutiennent que le waqf des biens meubles n’est pas permis de manière absolue ; il est soumis à trois conditions : qu’il existe un texte qui le permet, qu’il soit attaché à un bien immobilier ou que la coutume le permette.⁽²⁾

En général, le législateur algérien autorise le waqf des biens meubles selon les conditions énoncées aux articles 10 et 11. Toutefois, il convient de noter que le législateur algérien n’a pas réglementé le waqf des navires et des avions et n’a pas fait mention de ce type de waqf des biens meubles (d’après nos recherches et notre consultation des différentes lois sur les waqfs dans les pays islamiques, nous n’avons trouvé aucune loi régissant ce type de waqf). Cela pourrait être dû à l’absence d’habitude chez les gens de faire le waqf de tels biens. Néanmoins, rien ne s’oppose à ce qu’ils soient immobilisés en waqf.

Section 2 : Acquisition de la personnalité morale par le waqf :

Le concept de personnalité morale est relativement nouveau ; les jurisconsultes contemporains l’ont reconnu et l’ont intégré dans leurs études modernes. En revenant à leurs interprétations sur les règles et les questions du waqf et les différents aspects connexes, nous constatons que la jurisprudence du waqf repose sur trois grands principes : le respect de la volonté du constituant, la compétence réservée uniquement aux tribunaux en matière de supervision générale, et la reconnaissance de la personnalité morale ou juridique du waqf⁽³⁾. C’est ce dernier principe qui nous intéresse dans notre étude. En effet, le waqf est considéré comme une personne juridique si le contrat est correctement établi en respectant toutes

(1) Sahih al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, Livre des Zakat, Chapitre sur la Zakat pour i mari et les orphelins sous tutelle (1468), 1ère éd., Dar Ibn Kathir, Beyrouth, 2002, p. 358; Sahih Muslim, Abou Hussein Muslim ibn al-Hajjaj, Livre des Zakat, Chapitre sur l’offre et le refus de la Zakat (983), Dar Tayyiba, Arabie Saoudite, 1426 H, t. 1, p. 437.

(2) Voir : Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, pp. 555-559.

(3) Voir : Le waqf dans la charia islamique et son impact sur le développement de la société, Ahmed ibn Salih al-Salih, Bibliothèque du roi Fahd nationale, Riyad, Arabie Saoudite, 1ère éd., 1422 H / 2001, p. 157.

ses conditions et éléments fondamentaux ; il acquiert ainsi une capacité et une personnalité juridique indépendantes, de manière légale plutôt que réelle. Cela a été confirmé par les législations civiles modernes concernant diverses entités telles que les sociétés commerciales, les organismes gouvernementaux, ou les institutions caritatives, etc.

Les jurisconsultes anciens avaient déjà développé une jurisprudence du waqf qui atteint un niveau très proche de cela, ce qui se manifeste par leur reconnaissance claire de l'indépendance de la fondation waqf, ainsi que du droit du gestionnaire d'agir au nom du waqf, sans subir les conséquences de certaines actions non autorisées du gestionnaire ⁽¹⁾. Dans les décisions du Forum des questions jurisprudentielles sur les waqfs, il a été souligné : “ Il n’y a pas d’obstacle légal à la reconnaissance de la personnalité juridique du waqf, qui bénéficie de tous les droits, sauf ce qui est intrinsèque à la nature humaine. Elle a donc une personnalité juridique indépendante de celle du fondateur et des bénéficiaires, ainsi qu’une capacité civile dans les limites définies par l’acte de création du waqf ⁽²⁾ ou approuvées par la loi. Elle a le droit de poursuivre en justice et d’intenter des actions contre autrui, tout comme d’autres peuvent intenter des actions contre elle ” ⁽³⁾.

En se référant à la loi algérienne relative aux biens waqfs, nous constatons que l'article 5 stipule que le waqf n'est pas la propriété de personnes physiques ou morales. Il est doté de la personnalité morale. En conséquence, il a adopté l'opinion selon laquelle le waqf rend impossible l'appropriation du bien en son essence, pour toute personne, devenant ainsi indépendant de son constituant d'une part, et de l'administrateur (Nâdher) ou de toute autre entité gestionnaire d'autre part, sans entrer dans la propriété des dévolutaires, tout en jouissant de la personnalité morale.

(1) Voir : Le waqf islamique “Son développement, sa gestion, son enrichissement”, Mondher Qahf, 1ère éd., Dar al-Fikr, Damas, 2000, p. 119.

(2) La correction est : sa création.

(3) Décisions et recommandations du Forum des questions juridiques sur les waqfs, des premiers au septième (questions nouvelles et fondement juridique), Secrétariat général des waqfs, 1ère éd., Koweït, 2015, p. 6.

Section 3 : Les dispositions relatives à l'établissement du waqf et à sa restitution

1. Les dispositions relatives à l'établissement du waqf : Comme il est convenu entre les jurisconsultes de la chariâ, l'établissement du waqf se fait soit par témoignage, soit par écrit ⁽¹⁾ (enregistrement dans un registre spécifique aux waqfs). En se référant à l'article 8 de la loi sur les waqfs n° 91-10, nous trouvons que le législateur algérien a stipulé la méthode du témoignage comme moyen de reconnaissance ultérieur du bien waqf ⁽²⁾. Cet article précise dans son paragraphe cinq que les biens considérés comme des waqfs publics protégés sont ceux qui apparaissent progressivement sur la base de documents officiels ⁽³⁾ ou de témoignages de personnes de bonne moralité habitants le lieu où est implanté l'immeuble. Pour ce

(1) Voir : Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, pp. 533, 551 ; Al-Umm, Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, t. 5, pp. 106, 127 ; Nihayat al-Muhtaj, Shams al-Din Muhammad ibn Abi al-'Abbās, t. 5, p. 371 ; Al-Insaf, Al-Mardawi, t. 7, p. 79.

(2) Voir : Hashiyat al-Dusuki, Muhammad ibn Arafah al-Dusuki, t. 4, p. 82 ; Al-Mughni al-Muhtaj, Al-Khateeb al-Sharbini, t. 3, p. 546.

(3) Pour protéger les biens waqf, le législateur algérien a exigé la formalisation des contrats de waqf. En se référant à l'article 41 de la loi sur les waqfs n° 91-10, on constate que le législateur algérien a expressément stipulé que l'acte de la constitution du waqf doit être formel. Cependant, la question soulevée par cet article est la suivante : la formalité requise est-elle une condition de validité ou un moyen de preuve ? En effet, le législateur n'a pas explicitement déclaré la nullité des contrats qui ne respectent pas cette formalité. Si la formalité est un moyen de preuve, quelle est sa force probante ? En comparant le texte de cet article avec celui de l'article 35 de la même loi, qui stipule que le waqf peut être prouvé par tous les moyens de preuve légaux et légitimes, certains estiment que l'absence de mention explicite de la nullité des contrats informels traduit l'intention du législateur de les considérer comme valides. Affirmer le contraire porterait atteinte à leur caractère charitable. Voir : Le waqf public dans la législation algérienne (étude juridique soutenue par des jugements de la jurisprudence et des décisions judiciaires), Mohamed Knaza, Dar Al-Houda, Aïn M'Lila, Algérie, 2006, p. 119.

Cette opinion est confirmée par la décision de la Cour suprême n° 234655, qui stipule : " Il est bien établi que le contrat de Hiba (donation) n'est pas soumis à la formalité car il s'agit d'un acte de bienfaisance qui entre dans les différentes formes de charité mentionnées par la loi islamique. Si, dans le cas en question, le contrat de Hiba informel a été établi par le donateur en 1973 selon le rite hanafite, les juges du conseil ont commis une erreur en annulant le contrat Hiba au motif qu'il n'a pas été formalisé, exposant ainsi leur décision à une absence de base légale car il est impossible d'appliquer rétroactivement le Code de la famille ". Voir : Décision n° 234655, Revue de jurisprudence de la chambre des affaires personnelles, numéro spécial, 2001, p. 3.

Cependant, sur la base de plusieurs justifications, on peut affirmer que la formalité est requise comme condition de validité, en particulier lorsqu'il s'agit d'un acte de waqf portant sur un bien immobilier. Par conséquent, un contrat de waqf informel portant sur un bien immobilier est absolument nul car il manque l'une des conditions requises par la loi. La règle énoncée à l'article 41 de la loi sur les waqfs n° 91-10 est une règle impérative, selon le critère linguistique, car elle utilise le terme " doit " et toute disposition impérative entraîne la nullité absolue en cas de non-respect. Voir : La preuve du waqf public dans la législation algérienne, Majouj Intissar, Revue des cahiers de politique et de droit, Université de Ouargla, Algérie, n° 5, juin 2011, p. 302.

qui est de l'immobilier, et en application des dispositions de cet article, a été promulgué le décret exécutif n° 2000-336, daté du 26/10/2000 ⁽¹⁾, Par conséquent, le législateur algérien a conféré un caractère officiel à ce certificat pour le transformer d'une simple attestation écrite en un document officiel soumis à l'enregistrement au registre foncier.

Il est à noter que l'article 35 de la loi sur les waqfs n° 91-10 stipule que : “ Le waqf se prouve par tous les moyens de preuve juridiques et légaux, en tenant compte des dispositions des articles (29 et 30) de cette loi ” ⁽²⁾.

2- Les dispositions relatives à la restitution des biens waqfs :

L'article 7 du décret exécutif n° 21-179 ⁽³⁾ portant création de l'Office national des waqfs et de la zakat ⁽⁴⁾ stipule que :

“L'office est chargé en matière des waqf de l'élaboration des programmes relatifs à l'exploitation, au développement, et à l'investissement des biens waqfs, en coordination avec le ministère de tutelle ; la recherche des biens waqfs, en coordination avec les services, établissements concernés et les agents publics habilités, et recourir à toutes les voies légales pour la restitution ⁽⁵⁾ des biens waqfs découverts, ... ” ⁽⁶⁾.

Cette disposition concorde avec le consensus des juristes quant

(1) Décret exécutif n° 2000-336, daté du 26/10/2000, introduit un document testimonial écrit de confirmation du bien waqf et la définition des conditions et modalités de son établissement et de sa délivrance, publié dans le Journal officiel, n° 64, le 31 octobre 2000.

(2) L'article 29 stipule : “ Le waqf n'est point légalement valable s'il est stipulé une clause contraire aux textes de la chariâ islamique ; s'il en est ainsi, la clause est annulée et le waqf est valide ”. L'article 30 stipule : “ le waqf constitué par un enfant est frappé de nullité d'une façon absolue, qu'il soit capable de discernement ou qu'il soit incapable, même s'il en a l'aval de son tuteur ”.

(3) Voir : Décret exécutif n° 21-179, daté du 21 Ramadan 1442 H, correspondant au 3 mai 2021, portant création de l'Office national des waqfs et de la zakat et fixant son statut, Journal officiel, n° 35, publié le 30 Ramadan 1442 H, correspondant au 12 mai 2021.

(4) C'est un établissement public à caractère industriel et commercial, doté de la personnalité morale et de l'autonomie financière. Il est régi par les règles applicables à l'administration dans ses relations avec l'État, et est réputé commerçant dans ses rapports avec les tiers. L'office est placé sous la tutelle du ministre chargé des affaires religieuses. Voir : articles 2 et 3 du décret exécutif n° 21-179.

(5) La question de la récupération des waqfs soulève de nombreux problèmes juridiques en Algérie, en particulier ceux qui ont été nationalisés. Pour plus d'informations, voir l'article des professeurs : Abdali Amine et Dawahir Afaf “Établissement et récupération des biens immobiliers waqfs”, Revue des recherches juridiques et économiques, Institut de droit, Centre universitaire d'Aflou, Algérie.

(6) Voir : article 7 du décret exécutif n° 21-179.

à la nécessité de récupérer le bien waqf usurpé ⁽¹⁾ si cela est possible. Par exemple, les Hanafites ont traité le cas où un usurpateur s'empare d'un bien waqf et où l'administrateur est incapable de le récupérer, sans qu'il y ait de preuve de l'usurpation ; et si l'usurpateur souhaite verser la valeur du bien usurpé. Dans ce cas, il est impératif d'accepter la compensation et d'acheter avec celle-ci un autre bien qui sera également destiné au waqf, en remplacement du bien usurpé. Il apparaît, selon leur doctrine, que l'acceptation de la compensation ne nécessite pas l'autorisation du juge, tandis que l'achat doit se faire avec son approbation ⁽²⁾.

Section 4 : Les dispositions relatives à la gestion des waqfs privés :

Le législateur algérien a autorisé l'autorité chargée des biens waqfs à superviser les waqfs privés en cas de nécessité, comme le décès du fondateur s'il est le gestionnaire ou le décès du gestionnaire ⁽³⁾, ou son incapacité à exercer ses fonctions, ou si le constituant n'a pas désigné de gestionnaire pour le waqf ⁽⁴⁾. L'article 47 de la loi sur les waqfs n° 91-10 stipule que : “ L'autorité chargée des biens waqfs a le droit de superviser, le cas échéant, l'administration des waqfs privés, de les promouvoir et de garantir leur bonne gestion conformément à la volonté du constituant.”

Section 5 : Les dispositions relatives aux contrats d'investissement des waqfs et des biens waqfs :

1. Les dispositions relatives aux contrats d'investissement des waqfs :

A. La possibilité d'exploiter les biens waqfs par Le contrat de colonage partiaire (‘aqd al-musaqat) : Le contrat de colonage partiaire est unanimement accepté par les jurisconsultes, basé sur l'accord du Prophète avec les Juifs de Khaybar pour cultiver leurs palmiers et leurs terres en échange d'une part des fruits ou des récoltes. Selon les Hanafites, la musaqat est appelée “mu‘āmala” (transaction) par les habitants de Médine, et est à la fois une pratique et un contrat par lequel le propriétaire

(1) Voir: Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, pp. 583, 584; Al-Insaf, Al-Mardawi, t. 7, p. 45.

(2) Voir: Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, pp. 583, 584.

(3) Voir: Al-Mubdi' fi Sharh al-Muqni', Ibn Muflih, t. 5, p. 255.

(4) Voir: Al-Muhadhab, Al-Shirazi, t. 3, p. 690; Al-Mughni, Ibn Qudama, t. 8, pp. 237, 259.

engage une personne pour s'occuper d'un palmier, un vignoble ou autre contre un partage déterminé de sa production ⁽¹⁾. Ibn Arafah le Malikite, définit al-musaqat comme “ un contrat portant sur les soins nécessaires à la croissance des plantes en échange d'une part déterminée de leurs récoltes et non sous la forme d'une vente, d'une location ou d'une rémunération, cela inclus l'affirmation selon laquelle il n'y a pas de mal à conclure un contrat de musaqat stipulant que la totalité des fruits, revient au travailleur, y compris la musaqat sur des terres pluviales ” ⁽²⁾. En revanche, les Chafrites, la considère comme un contrat pour l'entretien des arbres en échange d'une part de leurs fruits, fondé avant le consensus sur la transaction du prophète avec les juifs de Khaybar ⁽³⁾. Les Hanbalites définissent al-musaqat comme un contrat où une personne donne ses arbres à une autre pour les arroser et en prendre soin en échange d'une part définie des fruits ⁽⁴⁾. Le terme musaqat dérive du terme “saqâ” qui signifie arroser. Cela est dû au fait que les habitants de Hijaz ont un besoin accru d'arroser leurs arbres, car ils se ravitaillent en eau à partir de puits ; c'est ainsi que ce terme a été désigné, et l'origine de sa légitimité repose sur la Sunna (tradition) et le consensus ⁽⁵⁾.

En général, al- musaqat, dans son sens technique, ne s'éloigne guère de son sens linguistique. Elle désigne l'action d'un individu qui s'occupe de l'arrosage des palmiers et des vignes et de leur entretien, en échange d'une part déterminée des revenus générés. Il s'agit d'un contrat par lequel un individu confie des arbres et des vignes à une autre personne pour qu'elle s'en occupe, en échange d'une part déterminée de leur production. La définition du contrat de musaqat est mentionnée dans le paragraphe 2

(1) Voir: Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 9, p. 412.

(2) Mawahib al-Jalil, Al-Hattab al-Ra'ini, t. 7, pp. 466, 467.

(3) Voir: Nihayat al-Muhtaj, Shams al-Din Muhammad ibn Abi al-Abbas, t. 5, p. 244.

(4) Il est mentionné dans la “Majallat al-Ahkām al-Shar'iyya” selon l'imam Ahmad que al- musāqāt est : “ Confier des arbres fruitiers plantés et connus à une personne pour qu'elle travaille dessus en échange d'une part déterminée et connue de leurs fruits. On appelle le propriétaire des fruits “musāqī” et l'autre “travailleur”. Ainsi, al-musāqāt est une forme de partenariat où les arbres proviennent d'une partie et le travail d'une autre partie. Ce contrat est également appelé “mu'āmala”, et le terme “mu'āmala” dans le langage des habitants d'Irak correspond à “musāqāt” dans le langage des habitants du Hijaz. ” Voir : “Majallat al-Ahkām al-Shar'iyya”, Ahmad ibn 'Abd Allah al-Qari, édité par 'Abd al-Wahhab Ibrahim et Muhammad Ibrahim Ahmad Ali, 1ère édition, Dar Tihama, Royaume d'Arabie saoudite, 1981, p. 525.

(5) Voir: Al-Mughni, Ibn Qudama, t. 5, p. 290.

de l'article 26 bis 1 de la loi sur les waqfs n° 91-10, ajouté par l'article 4 de la loi n° 01-07, dans lequel il est stipulé : “ Le contrat de colonage partiaire (al-musaqat) : par lequel il convient de donner les arbres pour l'exploitation, à qui les bonifie contre part déterminée de leurs fruits ”. De cette définition, il apparaît que le législateur la considère comme un partenariat entre l'ouvrier et le propriétaire du waqf (l'autorité en charge des waqfs).

B. La possibilité d'exploiter les biens waqfs par le contrat de bail à complant ('Aqd al-muzara'a) : Le contrat de bail à complant ('Aqd al-muzara'a) est considéré comme l'un des contrats d'investissement du waqf, unanimement accepté par les jurisconsultes ⁽¹⁾. Cependant, le désaccord entre eux réside dans la question de savoir s'il peut être autonome ou s'il doit être lié à la musaqat (dépendant d'elle). Ainsi, tandis que les Hanafites ⁽²⁾, les Malékites ⁽³⁾ et Les Hanbalites ⁽⁴⁾ estiment que cela peut être autonome, tandis que les Chafrites estiment ⁽⁵⁾ qu'elle n'était pas permise indépendamment de la musaqat, et que sa validité est liée à son association avec cette dernière. Ainsi, si un espace vacant se trouve entre les palmiers, le contrat de muzara'a est valable en conjonction avec le contrat de musaqat sur les palmiers, à condition que le même travailleur soit impliqué et qu'il soit difficile d'irriguer les palmiers séparément. Selon leur opinion la plus correcte, il est exigé qu'il n'y ait pas de séparation entre les deux contrats, que le contrat de muzara'a ne précède pas celui de musaqat, et que l'étendue de l'espace vacant, qu'elle soit grande ou petite, soit considérée de la même manière ⁽⁶⁾.

Les Hanafites la définissent comme : un contrat sur la récolte en échange d'une partie des produits ” ⁽⁷⁾. Chez les Malékites, elle est désignée comme

(1) Voir: Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 9, pp. 416, 417; Jam' al-Ummahat, Ibn al-Hajib, p. 432; Al-Dhakira, Al-Qarafi, t. 6, p. 125; Mughni al-Muhtaj, Al-Khateeb al-Sharbini, t. 3, p. 423; Al-Kafi, Ibn Qudama, t. 2, p. 168.

(2) Voir: Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 9, pp. 416, 417.

(3) Voir: Jam' al-Ummahat, Ibn al-Hajib, p. 432; Al-Dhakira, Al-Qarafi, t. 6, p. 125.

(4) Voir: Al-Kafi, Ibn Qudama, t. 2, p. 168.

(5) Voir: Mughni al-Muhtaj, Al-Khatib al-Shirbini, vol. 3, p. 423.

(6) Voir: Al-Muhadhab, Al-Shirazi, t. 3, pp. 507, 508; Mughni al-Muhtaj, Al-Khateeb al-Sharbini, t. 3, p. 423.

(7) Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 276.

“partenariat (société) dans la récolte”⁽¹⁾. Chez les Chafrites, c’est le contrat de “mukhabara” ; c’est-à-dire travailler sur une terre contre une partie de la récolte, avec les semences fournies par le propriétaire ⁽²⁾. En revanche, Les Hanbalites la considèrent comme le fait de confier la terre à quelqu’un qui la cultive en échange d’une partie de la récolte. Elle est valide tant pour les terres arables que pour celles situées entre les arbres, se basant sur le récit de ‘Omar ibn al-Khattab qui stipule que peu importe lequel des deux partis fournit les semences, cela est permis ⁽³⁾, car le Prophète a confié Khaybar en contrat de métayage sans mentionner les semences, ce qui indique que leur provenance est indifférente ⁽⁴⁾.

Le législateur algérien a clarifié et réglementé les différentes dispositions relatives à ce contrat à travers un cahier des charges qui lui est propre ⁽⁵⁾. En se référant à l’article 26 bis 1 de la loi sur les waqfs n° 91-10, nous constatons que le premier paragraphe de cet article stipule que ce contrat “consiste à donner la terre à l’agriculteur pour l’exploitation, en contrepartie d’une part de la production convenue à la conclusion du bail”. Ainsi, le contrat de muzara’a selon cet article ressemble à un contrat de partenariat (société), dans la mesure où il crée une contribution à la production de la récolte entre le propriétaire avec sa terre et l’agriculteur avec son travail. Le propriétaire reçoit une part de la récolte produite, dont la valeur varie en fonction de ce que la terre a produit, en tenant compte de sa nature et de sa période de production ⁽⁶⁾.

2- Les dispositions relatives aux contrats d’investissement des fonds waqfs : Ici, nous faisons référence spécifiquement à l’investissement des fonds générés par les waqfs, que les jurisconsultes ont autorisé à investir selon les formules de mudāraba et de prêt gracieux.

(1) Mawahib al-Jalil, Al-Hattab al-Ra’ini, t. 7, pp. 152-159.

(2) Voir: Mughni al-Muhtaj, Al-Khateeb al-Sharbini, t. 2, p. 423.

(3) Cependant, Ibn Qudama mentionne dans ce contexte que selon l’interprétation apparente des paroles de l’imam Ahmad, il est nécessaire que les semences soient fournies par le propriétaire de la terre, car c’est un contrat dans lequel le propriétaire du capital et le travailleur partagent les profits, et le capital doit donc provenir du propriétaire, comme dans les contrats de musaqat et de mudaraba. Voir : Al-Kafi, Ibn Qudama, p. 167.

(4) Voir : Al-Kafi, Ibn Qudama, p. 167 ; Revue des décisions juridiques, Ahmad ibn Abdullah al-Qari, p. 525.

(5) Voir : Annexes de la thèse (doctorat) de l’enseignant Debih Soufiane intitulée : “L’investissement des waqfs publics dans la législation algérienne et son rôle dans le développement économique”.

(6) Voir: Mawahib al-Jalil, Al-Hattab al-Ra’ini, t. 7, pp. 152-159.

A. La mudāraba waqfiyya (la commandite waqf) : la mudāraba, en langue arabe, est une forme d'interaction dérivée du verbe “dharaba”, qui signifie parcourir la terre ⁽¹⁾. En termes juridiques islamiques, il s'agit de confier une somme d'argent déterminée à une personne pour qu'elle la commerce, en échange d'une part proportionnelle des bénéfices réalisés (le capital provenant de la première partie et le travail de la seconde) ⁽²⁾. Les habitants de l'Irak désignent ce contrat par le terme “mudāraba”, tandis que les habitants du Hijaz l'appellent “qirādh” ⁽³⁾. Les jurisconsultes distinguent deux types de mudāraba : absolue et restreinte. La mudāraba absolue n'est soumise à aucune restriction de temps, de lieu, de type de commerce, ni de désignation de vendeur ou d'acheteur. Si elle est soumise à l'une de ces restrictions, elle est alors qualifiée de mudāraba restreinte ⁽⁴⁾. Al-Jurjānī a clarifié sa nature et sa qualification juridique en disant : “Elle est un dépôt au début, une agence lors de l'exécution, un partenariat en cas de profit, une usurpation en cas de transgression, une consignation si la totalité des bénéfices est stipulée pour le propriétaire, et un prêt si le bénéfice est stipulé pour le mudārib” ⁽⁵⁾. Dans ce contexte, la mudāraba concerne les revenus et les bénéfices du waqf.

Le paragraphe 3 de l'article 26 bis 10 de la loi sur les waqfs n° 91-10 a mentionné la commandite waqf (mudāraba waqfiyya) comme un mécanisme pour investir les biens waqfs, “dans laquelle est effectuée l'utilisation de certaines rentes du waqf dans une transaction bancaire et commerciale par l'autorité chargée des waqfs, sous réserve des dispositions de l'article 2 de la loi n° 91-10, du 27 avril 1991”.

La mudāraba est un partenariat entre le capital et le travail ; la manière dont elle est présentée dans cette loi se limite aux transactions bancaires et

(1) Voir: Lisān al-Arab, Ibn Mandhour, Dar Sadir, Beyrouth, t. 1, p. 545.

(2) Voir: Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 8, p. 430; Al-Dhakira, Al-Qarafi, t. 6, p. 23; Nihayat al-Muhtaj, Shams al-Din Muhammad ibn Abi al-Abbas, t. 5, p. 219; Al-Kafi, Ibn Qudama, t. 2, p. 151.

(3) Nihayat al-Muhtaj, Shams al-Din Muhammad ibn Abi al-Abbas, t. 5, p. 219.

(4) Voir : Dictionnaire des termes financiers et économiques dans le langage des juristes, Nazih Hamad, 1ère éd., Dar al-Qalam, Damas, 1429 H / 2008, p. 423.

(5) Dictionnaire des définitions, Al-Jurjānī, édité par Muhammad Siddiq Al-Manshawi, 1ère éd., Dar Al-Fadhila, Le Caire, p. 183.

commerciales ⁽¹⁾, bien qu'elle soit en réalité plus vaste que cela ⁽²⁾. Il aurait donc fallu que le législateur ne la restreint pas à cette seule forme.

B. Le prêt gracieux : Le législateur algérien l'a inclus parmi les méthodes d'investissement des fonds waqfs dans l'article 26 bis 10 de la loi sur les waqfs n° 91-10, ajouté par l'article 7 de la loi n° 07-01, afin de transformer les fonds rassemblés en investissements productifs. " Il consiste à octroyer aux nécessiteux, selon leurs besoins, un prêt qu'ils sont tenus de rembourser dans un délai convenu ⁽³⁾ ”.

(1) Si l'administration des waqfs dépose des fonds auprès de banques pour des opérations de mudāraba licites, nous nous trouvons face à un dilemme : le secteur bancaire algérien est largement usuraire, à l'exception des pratiques de certaines banques. Il aurait donc été préférable que la loi précise que la mudāraba dont il s'agit est uniquement celle effectuée avec des banques islamiques, ou avec des banques algériennes qui ouvrent des agences islamiques. Quant aux transactions commerciales proposées par la loi, il ne faut pas négliger les grands risques qui entourent ces investissements, même dans le domaine immobilier. En revanche, si le financement se faisait sous forme de mudāraba inversée (c'est-à-dire les waqfs recevant des financements sous la forme de mudāraba), cela serait préférable, car cela ferait des waqfs les investisseurs avec les fonds d'autrui, ce qui leur permettrait d'avoir un contrôle accru sur les projets qu'ils financent. Dans ce cas, la question de la compétence et de l'expertise en matière de gestion de projets d'investissement pour les waqfs se pose. Voir : "Les waqfs algériens entre l'extinction et l'investissement", Fares Mesdour, pp. 201, 202.

(2) Voir : Fares Mesdour, op. Cit., p. 201.

(3) Il est mentionné dans la Mudawwana : " On a demandé à Malik : Si un homme conserve cent dinars pour les prêter aux gens avec l'accord qu'ils les rendent, les considérant comme un waqf, penses-tu qu'il y a là une zakat ? Il répondit : Oui. " Voir : La Mudawwana, Livre des Zakat, deuxième partie, Chapitre sur la zakat des fruits waqf et des chameaux et des bétails, et le Livre des prêtées, Chapitre sur le prêt des dirhams et des dinars.

Deuxième Chapitre

Les dispositions du droit algérien des biens waqf dérivées de l'avis majoritaire des jurisconsultes

Dans ce chapitre, nous avons abordé les dispositions du droit algérien des biens waqf, qui ont été inspirées par l'avis majoritaire des jurisconsultes islamiques. Nous avons présenté ces questions et mis en évidence l'opinion prépondérante adoptée par le législateur algérien, en fournissant un résumé sans entrer dans les détails des arguments et des preuves, car le contexte ne le permet pas. Ce chapitre a été divisé en quatre parties : la première traite des dispositions relatives au constituant du waqf, la deuxième des dispositions concernant le bénéficiaire, la troisième des dispositions relatives à l'objet du waqf, et la quatrième des dispositions relatives à la formule.

Partie 1 : Les dispositions relatives au constituant du waqf

Dans cette partie, nous avons traité des dispositions pertinentes relatives au constituant du waqf dans la législation algérienne, dérivées de l'opinion de la majorité des jurisconsultes, lesquelles comprennent l'exigence de la propriété du constituant sur le bien waqf, ainsi que la possibilité de révoquer le gestionnaire.

Section 1 : Exigence de la propriété du constituant pour l'objet du waqf :

L'article 10 de la loi sur les waqfs n° 91-10 stipule que : pour que le waqf soit valable, il est exigé du constituant ce qui suit : qu'il soit

propriétaire ⁽¹⁾ de l'objet de la fondation d'une façon absolue ⁽²⁾, et qu'il soit apte à disposer de ses biens, et non frappé d'interdiction pour incapacité ou créance. Il ressort de cet article que les conditions pour le constituant sont : la propriété absolue du bien waqf ⁽³⁾, la capacité juridique, l'absence de tout empêchement affectant sa volonté et son discernement, et l'absence de dettes à son encontre. En se référant à l'article 17 de la loi sur les waqfs n° 91-10, qui stipule que : “ la validité de l'acte de constitution annule la propriété du constituant. L'usufruit revient alors au dévolutaire dans les limites des dispositions et des clauses de l'acte de constitution ”. On peut observer que le législateur algérien insiste ici sur le fait que le constituant doit être propriétaire du bien waqf, ce qui est conforme à l'opinion de la majorité des jurisconsultes concernant l'exigence de la propriété du fondateur sur le bien waqf ⁽⁴⁾.

Section 2 : Droit du constituant du bien waqf à révoquer le gestionnaire :

La majorité des jurisconsultes se sont accordés à dire que le constituant du waqf a le droit de révoquer le gestionnaire. Cependant, ils divergent sur l'étendue de ce droit. Abou Youssef estime que le constituant peut révoquer le superviseur de manière absolue, qu'il y ait eu une faute ou non,

(1) L'article 674 du Code civil algérien stipule que : “ La propriété est le droit de jouir et de disposer des choses, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements. ”

(2) La condition de la propriété absolue du donateur du bien waqf pose un problème concernant le don d'usufruit, ainsi que le don d'un bien hypothéqué ou d'un bien loué. Cependant, le législateur algérien ne les a pas explicitement mentionnés dans la loi sur les biens de waqf. En revenant à l'article 215 du Code de la famille algérien, on constate qu'il stipule que le constituant d'un bien waqf et le dévolutaire obéissent aux mêmes règles que celles applicables au donateur et au donataire, conformément aux articles 204 et 205 de cette loi. En se référant à l'article 204, on constate qu'il dispose que les donations faites par une personne au cours d'une maladie ayant entraîné sa mort ou atteinte de maladie grave ou se trouvant en situation dangereuse, et tenue pour legs.

Quant à l'article 205, il stipule que la donation peut porter sur tout ou partie des biens du donateur. Il peut faire donation d'un bien déterminé ou d'un usufruit ou d'une créance dû par une tierce personne. Par conséquent, par analogie et en application de l'article 215 précité, il est permis au donateur du bien waqf de donner tous ses biens ou une partie de ceux-ci, qu'il s'agisse d'un bien déterminé, d'un usufruit ou d'une créance dû par une tierce personne. Il en découle que le don d'usufruit et le don de biens loués sont permis puisqu'ils font partie de la propriété du constituant du bien waqf.

(3) Voir : Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 523 ; Fath al-Qadir, Ibn al-Hamam, t. 6, p. 187 ; Hachyat al-Dusuki, t. 4, p. 75 ; Nihayat al-Muhtaj, Shams al-Din Muhammad ibn Abi al-'Abbās, t. 5, p. 360 ; Al-Mughni, Ibn Qudama, t. 8, p. 185 ; Al-Insaf, Al-Mardawi, t. 7, p. 3.

(4) Voir: Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 521; Al-Mabsut, Al-Sarakhsi, t. 12, p. 27; Nihayat al-Muhtaj, Shams al-Din Muhammad ibn Abi al-Abbas, t. 5, p. 360.

et qu'une clause de révocation ait été stipulée ou non, car le gestionnaire est considéré comme son mandataire. Mohamed, en revanche, considère le superviseur comme le mandataire des pauvres ⁽¹⁾. Les Malikites attribuent le droit exclusif de révocation et de destitution au constituant, lui permettant de révoquer le gestionnaire même sans faute ou préjudice aux intérêts du waqf. Quant au juge, il ne peut révoquer le gestionnaire qu'en cas de faute ⁽²⁾. Selon les Chafrites, le constituant peut révoquer son représentant s'il a stipulé ce droit pour lui-même et a nommé un autre comme mandataire. Cependant, s'il a stipulé le droit de supervision à une personne et lui a permis de déléguer ce pouvoir à quelqu'un d'autre, il ne peut ni la révoquer ni partager son autorité ⁽³⁾. Les Hanbalites exigent que le constituant ait stipulé pour lui-même le pouvoir de révocation dans l'acte de constitution du waqf pour pouvoir révoquer le gestionnaire ⁽⁴⁾. La position prépondérante est que le constituant peut révoquer le gestionnaire s'il a réservé ce droit dans l'acte de constitution du waqf. En se référant à la législation algérienne sur les waqfs, on constate qu'elle ne prévoit pas explicitement ce cas, cependant l'article 14 de la loi sur les waqfs n° 91-10, indique que : " l'organisation des biens waqf est soumise aux conditions imposées par le constituant tant que celles-ci ne sont pas réprouvées par la chariâ islamique ". Parmi les conditions les plus importantes figure la nomination d'un administrateur (Nâdher) pour le waqf, telle que prévue à l'article 16 du décret exécutif n° 98-381, qui fixe les conditions de gestion des biens waqf (nomination de gestionnaire par le constituant). De plus, l'article 15 de la loi sur les waqfs n° 91-10 mentionne qu'il est permis au constituant de revenir sur certaines clauses de l'acte de fondation, s'il est stipulé dans ledit acte une telle possibilité. En s'appuyant sur l'article 2 de la loi sur les waqfs, on peut dire que le législateur algérien a adopté l'opinion de la majorité des juriconsultes concernant le droit de révoquer le gestionnaire si cela a été exigé par le constituant du waqf. L'article 21 du décret exécutif algérien n° 98-381, fixant les conditions les modalités d'administration, de gestion et de protection des biens waqfs, énonce les

(1) Voir: Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 641.

(2) Voir: Al-Sharh al-Kabir, Ahmad al-Dardir, Imprimerie Al-Azharia, Egypte, 1927, t. 4, p. 88.

(3) Voir: Nihayat al-Muhtaj, Shams al-Din Muhammad ibn Abi al-Abbas, t. 5, p. 402.

(4) Voir: Al-Insaf, Al-Mardawi, t. 7, p. 60.

cas d'exemption du Nâdher (gestionnaire) selon le législateur algérien. Ces cas incluent la maladie, la perte de capacité ou la commission d'actes contraires à la charia islamique ⁽¹⁾. Ce décret prévoit également des situations où la fonction de Nâdher (gestionnaire) est automatiquement révoquée, notamment en cas de préjudice porté au waqf lui-même ou aux bénéficiaires, ou de dommages futurs potentiels causés par l'administrateur en raison de la commission d'un crime ou d'un délit. Ainsi, le législateur a lié la révocation de l'administrateur à l'existence de dommages causés au waqf. En définissant les cas d'exemption et de révocation automatique de la fonction du gestionnaire (Nâdher), il semble vouloir réglementer strictement les conditions de révocation du gestionnaire tant dans les waqfs publics que privés, étant donné que le gestionnaire d'un waqf privé est soumis à la supervision de l'autorité chargée des waqfs. L'article 21 stipule également que toute trahison de la confiance ou négligence des affaires du waqf entraîne directement l'exemption du gestionnaire des fonctions qui lui sont confiées.

Partie 2 : Les dispositions relatives aux dévolutaires du waqf

Dans cette partie, nous avons abordé l'ensemble des dispositions relatives aux dévolutaires (bénéficiaires) du waqf, lesquelles le législateur algérien a tiré de l'avis majoritaire des jurisconsultes. Ces dispositions comprennent l'acceptation du waqf par le dévolutaire ainsi que sa possession, la possibilité d'utiliser la part de l'usufruitier comme garantie pour les créanciers, et la possibilité de transmettre le droit d'usufruit dans les contrats d'exploitation et d'investissement du waqf.

Dans cette partie, nous avons abordé les différentes dispositions concernant les bénéficiaires du waqf, que le législateur algérien a dérivées de l'opinion de la majorité des jurisconsultes. Ces dispositions incluent l'acceptation par le dévolutaire du waqf, la possession du bien waqf, ainsi que la possibilité de rendre sa part un gage pour ses créanciers. De plus, il est permis de transmettre le droit d'usage aux héritiers dans le cadre des

(1) L'article 21 stipule que : toute trahison de la confiance ou négligence des affaires du waqf entraîne directement la décharge du gestionnaire de ses fonctions.

contrats d'exploitation et d'investissement du waqf.

Section 1 : Acceptation du waqf :

Il convient de noter que le waqf ne nécessite pas d'acceptation ⁽¹⁾, sauf si le bénéficiaire est déterminé ⁽²⁾. Si le waqf est destiné à des bénéficiaires indéterminés comme les pauvres ou des entités qui ne peuvent pas manifester d'acceptation, alors il n'est pas nécessaire d'obtenir leur accord. Cela est dû au fait qu'il s'agit d'un acte de transfert de propriété qui exclut la vente, la donation ou l'héritage, ainsi le besoin d'acceptation ne se manifeste pas, contrairement à la libération des esclaves. C'est ainsi que le waqf se distingue de la donation et du testament. La différence entre le waqf et ces derniers réside dans le fait que le waqf ne se limite pas aux dévolutaires désignés, mais s'étend également aux générations futures, ce qui le rend similaire à un waqf visant les pauvres, qui ne devient pas caduc si l'un d'eux le refuse et ne dépend donc pas de leur acceptation ⁽³⁾. Selon l'école Chafite, le waqf est un contrat qui implique le transfert immédiat de la propriété. Notons qu'un waqf destiné à un dévolutaire désigné son acceptation doit être concomitante à l'offre (la proposition), à moins qu'un tuteur accepte en son nom, comme pour un don ou un legs ⁽⁴⁾. En revanche, lorsqu'il s'agit d'un waqf destiné à une entité générale comme les pauvres ou à une mosquée, l'acceptation n'est absolument pas requise, en raison de l'impossibilité de le faire, comme l'illustre le hadith de `Umar ibn al-

(1) En pratique, le constituant du waqf (waqif) doit, avant de rédiger le contrat de waqf chez le notaire, obtenir l'approbation du directeur des affaires religieuses et des waqfs, qui lui délivrera un document d'acceptation. Il est à noter que pour le waqf public, l'acceptation du directeur n'est pas nécessaire, car il s'agit d'une disposition unilatérale. Le document d'acceptation n'est pas une condition de validité ou d'efficacité du contrat de waqf, mais simplement un document administratif pour compléter le dossier, conformément à l'article 46 de la loi n° 91-10 sur les waqfs, qui stipule que "l'autorité chargée des biens waqfs est l'instance habilitée à accepter les biens waqfs, elle veille à leur gestion et à leur préservation". En utilisant le terme "acte" à l'article 4, le législateur algérien faisait vraisemblablement référence à l'acte final rédigé par le notaire après obtention du document d'acceptation, signé par le représentant des waqfs par délégation du directeur des affaires religieuses et des waqfs d'une part, et par le constituant du waqf d'autre part.

(2) Voir : Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 525 ; Jam' al-Ummahat, Ibn al-Hajib, p. 448 ; Mawahib al-Jalil, Al-Hattab al-Ra'ini, t. 7, p. 632 ; Al-Dhakira, Al-Qarafi, t. 6, p. 316 ; Nihayat al-Muhtaj, Shams al-Din Muhammad ibn Abi al-'Abbās, t. 5, p. 372 ; Mughni al-Muhtaj, Al-Khateeb al-Sharbini, t. 3, p. 535 ; Al-Kafi, Ibn Qudama, t. 2, p. 254.

(3) Voir: Al-Mughni, Ibn Qudama, t. 8, pp. 187, 188.

(4) Voir: Mughni al-Muhtaj, Al-Khateeb al-Sharbini, t. 3, p. 535.

Khattab : “ Si tu le souhaites, réserve le fonds et donnes-en le revenu en aumône ” ⁽¹⁾. Étant un acte de bienfaisance qui empêche la vente, le don et l’héritage, il devient effectif sans acceptation, similaire à une libération d’esclave. Par conséquent, si l’acceptation n’est pas nécessaire, le refus n’annule pas le waqf, et son acceptation ou refus devient insignifiant. En revanche, si l’acceptation est nécessaire et que le dévolutaire refuse, le waqf devient caduc pour lui, similaire à un waqf dont le début est interrompu. Si le waqf est fait au profit d’un héritier ayant accepté la succession, et que cela concerne un tiers de la succession, il devient contraignant et son refus n’annule pas le waqf, comme rapporté par les deux cheikhs dans le chapitre des testaments ⁽²⁾.

Section 2 : Possession et prise en charge :

En se référant au texte de l’article 3 de la loi n° 91-10 sur les waqfs, qui stipule que le waqf consiste à rendre impossible l’appropriation en son essence, ainsi qu’à l’article 5 de la même loi, qui précise que le waqf n’est pas la propriété de personnes physiques ou morales, et lui confère une indépendance totale (personnalité morale). En se référant également à l’article 11 de cette loi, dont le troisième paragraphe dispose que le waqf d’un bien indivis est valable ⁽³⁾, et dans ce cas, le retrait de l’indivision devient obligatoire. Il est évident que ces articles affirment clairement que le bien waqf doit être retiré des mains du constituant ⁽⁴⁾ et ne doit pas être introduit dans la possession du bénéficiaire, car il ne s’agit pas d’un transfert de propriété ; les jurisconsultes s’accordent à dire que la

(1) Rapporté par Al-Bukhari, Livre des conditions, Chapitre sur les conditions du waqf (2737), p. 675 ; Muslim, Livre des testaments, Chapitre sur le waqf (1632), p. 770.

(2) Voir: Mughni al-Muhtaj, Al-Khateeb al-Sharbini, t. 3, p. 535.

(3) Voir: Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, pp. 553, 554; Jam’ al-Ummahat, Ibn al-Hajib, p. 448; Al-Muhadhab, Al-Shirazi, p. 673; Mughni al-Muhtaj, Al-Khateeb al-Sharbini, t. 3, p. 525; Al-Mughni, Ibn Qudama, t. 8, p. 233; Matn al-Kharaqī, p. 81.

(4) Ibn Qudama soutient que cela supprime la capacité de disposer de la propriété et des revenus ; il annule la propriété, tout comme la libération d’un esclave, car si cela était considéré comme une propriété, son équivalent reviendrait au propriétaire comme dans le cas d’une pleine propriété. En effet, si l’on disait que le donateur conserve la propriété du bien waqf, il devrait alors en tenir compte et être impliqué dans des litiges à son sujet, ce qui pourrait également l’obliger à des compensations en cas de dommages ; contrairement à celui qui ne possède pas le bien. Voir : Al-Mughni, Ibn Qudama, t. 8, p. 186.

propriété appartient à Allah ⁽¹⁾. Cette formulation semble éviter de trancher définitivement la question, car Dieu, exalté soit-Il, est en tout temps le propriétaire de toutes choses ⁽²⁾. Par “retrait” ici, on entend la prise en main du waqf par le dévolutaire pour en jouir, et non pour le posséder et en disposer, que ce soit directement s’il est désigné, ou par son tuteur ou son représentant légal s’il est mineur, ou encore du constituant à l’autorité chargée des waqfs. Tout cela ne se réalise qu’avec la prise en main effective du bien waqf.

Les Malikites ont exigé que la prise en charge soit une condition de validité du waqf ⁽³⁾, comme pour la donation. Si le constituant du bien waqf décède, tombe malade, ou fait faillite avant la prise en main (hawz), le waqf devient invalide ⁽⁴⁾. Une autre version rapportée par l’imam Ahmad indique que le waqf n’est valable que par la prise en main, et par le fait que le constituant du waqf confie la gestion à un tiers, précisant que le waqf se caractérise par la remise de ses biens à autrui, et qu’il nomme quelqu’un pour s’occuper de celui-ci, une opinion adoptée par Ibn Abi Moussa ⁽⁵⁾, et qui correspond à l’opinion de Muhammad ibn al-Hasan, car c’est un don avec des biens dont il n’a pas été décidé qu’ils sortent définitivement de son patrimoine, rien n’est donc exigé simplement ⁽⁶⁾ aux mêmes titres que pour une donation ou un testament ⁽⁷⁾. Quant à l’imam al-Shafi’i, il a affirmé que le waqf devient obligatoire même si le bénéficiaire n’en a pas encore pris possession, par analogie avec la vente et la location. De plus, Omar, Ali et Fatima (que Dieu les agrée) ⁽⁸⁾ Ont constamment géré leurs donations charitables.

(1) Voir : Sharh Fath al-Qadir, Ibn al-Humam, t. 6, p. 186 ; Al-Umm, Muhammad ibn Idris al-Shafi’i, t. 5, p. 105 ; Al-Kafi, Ibn Qudama, p. 254.

(2) Voir : Le waqf islamique, Mondher Qahf, p. 119.

(3) Voir : Les préliminaires et introductions, Ibn Rush le Vieux, édité par Saïd Ahmed A’arab, 1ère éd., Dar al-Gharb al-Islami, Beyrouth, 1988, t. 2, p. 419.

(4) Voir : Jam’ al-Ummahat, Ibn al-Hajib, p. 449 ; Mawahib al-Jalil, Al-Hattab al-Ra’ini, t. 7, p. 636.

(5) Voir : Al-Mughni, Ibn Qudama, t. 8, p. 187.

(6) Voir : Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 534.

(7) Ibn Qudama a déclaré que le raisonnement par analogie avec le don ne tient pas, car le don s’impose de son vivant sans besoin d’un jugement du juge, tandis que le waqf ne nécessite pas une prise en charge. Voir : Al-Mughni, t. 8, p. 186.

(8) Voir : Al-Umm, Al-Shafi’i, t. 5, pp. 106, 121.

Section 3 : La possibilité de mettre la part du bénéficiaire en gage pour les créanciers :

Cela concerne uniquement le droit d'usage ou le revenu qui en découle, comme stipulé à l'article 21 de la loi n° 91-10 sur les waqfs. En effet, les bénéficiaires du waqf peuvent contracter des dettes en utilisant leurs parts du waqf, conformément aux termes définis par le constituant. La part en question se réfère à la part des bénéfices et non à celle du bien waqf en son essence. Ils peuvent utiliser ce droit comme garantie pour les créanciers, sans que cela n'atteigne le niveau d'un gage, afin de ne pas créer de droit réel sur le waqf, de peur de sa disparition. La garantie doit porter uniquement sur les bénéfices, qu'ils soient en nature ou sous forme monétaire résultant de l'exploitation du waqf ⁽¹⁾.

Section 4 : La possibilité de succession du droit d'usage :

L'investisseur contractant peut transmettre par héritage le droit d'usage dans le cadre du contrat de bail emphytéotique (hikr). En se référant à la clause 15 du modèle de ce contrat, il est stipulé que le droit d'usage peut être transmis en cas de décès de l'investisseur avant l'expiration du contrat. Le contrat est alors résilié et rédigé de nouveau au bénéfice des héritiers légaux, conformément aux dispositions de l'article 29⁽²⁾ du décret exécutif n° 98-381, qui précise les conditions de gestion, d'administration et de protection des biens waqf. Ainsi, les héritiers de l'investisseur peuvent hériter de l'usage qu'il a acquis en vertu du contrat de bail emphytéotique pendant la période d'usage (la durée du contrat), qu'il s'agisse de plantation et/ou de construction. Cela correspond à l'avis de la majorité des jurisconsultes, que l'emphytéose soit perpétuelle ou temporaire ⁽³⁾. Cependant, les juristes malikites ont une position particulière sur la question de la transmission du droit d'usage des terres waqf. Ils exigent que l'investisseur précise, lors de la plantation et/ou de la construction, que ce qu'il plante ou construit

(1) Voir : Les litiges concernant les biens waqfs (dans le cadre du droit positif), Kanfoud Ramadan, p. 146.

(2) En consultant l'article 29 du décret exécutif n° 98-381 mentionné précédemment, il est stipulé que : "Le bail de location est légalement résilié au décès du preneur, et doit être revu en faveur de ses héritiers légitimes pour le reste de la durée du contrat initial sous réserve des clauses du contrat".

(3) Voir : Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 9, p. 44; Talab al-Nuha fi Sharhi Ghayat al-Muntaha, Al-Ruhibani al-Hanbali, t. 4, p. 315.

est sa propriété privée et non un waqf. Si cette distinction n'est pas faite ou si l'on parle de waqf, alors la plantation et/ou la construction sont considérées comme waqf selon l'opinion prépondérante, et les héritiers n'ont aucun droit dessus ⁽¹⁾.

Partie 3 : Les dispositions relatives à l'objet du waqf et sa nature

Dans ce chapitre, nous avons examiné les différentes dispositions relatives à l'objet du waqf telles qu'énoncées dans la législation du waqf algérienne, dérivées de l'opinion de la majorité des jurisconsultes. Ces règles comprennent la division du waqf en deux catégories : le waqf public et le waqf privé, ainsi que la possibilité de substituer le bien waqf.

Section 1 : Validité du waqf monétaire :

L'un des premiers exemples liés au waqf monétaire se trouve dans un hadith rapporté par Al-Bukhari concernant Al-Zuhri, lorsqu'on lui a demandé si un homme avait mis de côté mille dinars pour la cause de Dieu en les confiant à un jeune marchand, qui les investit tout en consacrant les profits aux nécessiteux et aux proches. On s'interrogeait alors sur la légitimité pour cet homme de consommer une partie des bénéfices générés. Sa réponse était que non, il n'était pas en droit de le faire ⁽²⁾. Cet échange montre l'existence d'une application du waqf monétaire dès le 2^{ème} siècle de l'Hégire. De même, une question posée à l'imam Malik indique : “ Si un homme conserve cent dinars en waqf, qu'il prête aux gens et qu'ils les remboursent, y a-t-il de la zakat à payer sur cela ? ” À quoi il répondit : “ Oui, je considère qu'il y a zakat ” ⁽³⁾. L'imam clarifie également cela directement dans son traité sur les prêts, au chapitre concernant les dirhams et dinars mis en waqf ⁽⁴⁾. De plus Al-Maymuni rapporta qu'Ahmed ibn Hanbal disait, à propos d'un homme ayant consacré mille dirhams pour la cause de Dieu : “ S'ils sont destinés aux pauvres, il n'y a rien à prélever. ”

(1) Voir: Fath al-Ali al-Malik, Muhammad Alish, t. 2, p. 210.

(2) Voir: Fath al-Bari, Ibn Hajar al-Asqalani, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrouth, t. 5, p. 508.

(3) Al- Mudawwana, Livre des Zakat, 1^{ère} éd., Imprimerie Al-Saadah, Égypte, t. 1, p. 343.

(4) Voir : Al-Mudawwana, Livre des Zakat, deuxième partie, Chapitre sur la zakat des fruits waqf, des chameaux et des animaux, et le Livre des prêts, Chapitre sur le prêt des dirhams et des dinars.

Quand on lui demanda : “ Et s’ils sont consacrés aux équipements militaires ? ” Il répondit : “ C’est une question de confusion et d’ambiguïté ” ⁽¹⁾ ”.

Il est à noter que le waqf monétaire s’est répondu et a prospéré à l’époque ottomane au 15^{ème} siècle de l’ère chrétienne, pour donner suite à l’avis de l’imam Zufar ibn al-Hudhayl qui autorisait le waqf monétaire ⁽²⁾. Ainsi, en 1505 la part du waqf monétaire représentait 50 % du total des waqfs ⁽³⁾.

Alors que les Malikites ⁽⁴⁾ reconnaissent la validité du waqf monétaire sur la base de l’argument précédent (l’avis de Malik ibn Anas), les Hanafites soutiennent dans leur opinion majoritaire ⁽⁵⁾ qu’il est également permis. En revanche, les Chafrites rejettent la possibilité de waqf des dirhams et des dinars dans leur avis prédominant ⁽⁶⁾. Al-Shirazi a déclaré : “ Ceux qui permettent la location de l’argent permettent aussi son waqf, et ceux qui n’acceptent pas sa location n’acceptent pas non plus son waqf ” ⁽⁷⁾. La plupart des Hanbalites partagent également l’avis selon lequel le waqf monétaire n’est pas permis ⁽⁸⁾. Ibn Taymiyya (que Dieu ait pitié de lui) a cependant déclaré qu’aucun des jurisconsultes de l’école Hanbalite n’a rapporté une parole authentique d’Ahmed interdisant le waqf monétaire. Ils ont simplement suivi ce que Al-Khiraqi avait mentionné. Il a rapporté la narration d’Al-Maymuni concernant l’imam Ahmed et a cité Abu al-Barakat : “ L’apparence de cette déclaration suggère la permission de consacrer les monnaies dans le but de les prêter ou de les investir et de

(1) Voir : Majmou’ al-Fatawa, Ibn Taymiyya, compilé et arrangé par Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn al-Qasim, 1^{ère} éd., 1398 H, t. 31, p. 234.

(2) Voir : Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 555.

(3) Voir : Abdul Aziz Khalifa al-Qassar, “Le waqf monétaire et les titres financiers et leurs applications contemporaines”, Forum des questions juridiques sur les waqfs, II^e session, Défis modernes et interprétations légitimes, Koweït, du 8 au 10 mai 2005, p. 173.

(4) Voir : Hachyat al-Dasouki, t. 4, p. 77.

(5) Voir : Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 555.

(6) Voir : Al-Muhadhab, Al-Shirazi, t. 3, p. 673 ; Halât al-Ulama fi Ma’rifat Madhhab al-Fuqaha, Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad al-Shashi al-Qaffal, édité par Yasin Daradkah, 1^{ère} éd., Bibliothèque Al-Risala al-Haditha, Amman, Jordanie, 1988, t. 6, p. 11.

(7) Voir : Al-Muhadhab, Al-Shirazi, t. 3, p. 673.

(8) Voir : Matn al-Kharaqī, p. 81.

disposer des bénéfices ” ⁽¹⁾. L’opinion prépondérante dans cette question est la permission du waqf monétaire.

Il est à noter que le législateur algérien n’a pas directement réglementé la question du waqf monétaire, excepté en ce qui concerne les dépôts waqfs ⁽²⁾. Il a plutôt réglementé la question de l’exploitation des produits du waqf et de leur investissement, en prévoyant plusieurs mécanismes permettant d’employer ces fonds, tels que le prêt gracieux et la mudāraba waqfiyya (commandite waqf) ⁽³⁾.

En général, il n’existe pas de textes explicites dans la législation algérienne concernant le waqf monétaire, malgré son importance, à l’exception de ce qui a été mentionné dans le décret exécutif n° 21-179 relatif à la création de l’Office national des waqfs et de la zakat ⁽⁴⁾. En dehors de cela, ce type de waqf n’a pas été réglementé, le législateur s’étant limité à émettre des dispositions légales régissant les biens waqfs ou, plutôt, les revenus des propriétés waqfs ⁽⁵⁾.

En se référant également aux dépôts générant des bénéfices waqfs, mentionnés dans le paragraphe 2 de l’article 26 bis 10 de la loi sur les waqfs

(1) Majmou’ al-Fatawa, Ibn Taymiyya, compilé et arrangé par Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn al-Qasim, t. 31, p. 234.

(2) Selon l’organisation du législateur algérien, cela ne constitue qu’un prêt de bienfaiteurs, et la même chose s’applique à la mudāraba waqfiyya (commandite waqf), que la loi stipule comme étant l’utilisation d’une partie des revenus du waqf dans des transactions bancaires et commerciales. En effet, la loi a défini certaines catégories de revenus issus du waqf, sans inclure les fonds que les propriétaires mettent directement dans les banques et institutions financières.

(3) En se référant à ces mécanismes, on constate que le législateur algérien a tenté d’investir les fonds du waqf, en plus de créer un fonds central spécial pour l’investissement des waqfs, qui s’occupe de cette question (nous avons précédemment mentionné dans notre thèse de doctorat les contradictions juridiques et juridiques que soulève son statut). Cependant, il a récemment établi un bureau spécial pour la gestion et l’investissement des waqfs, à savoir l’Office national des waqfs et de la zakat, qui, selon l’article 46 du décret exécutif n° 21-179 relatif à sa création, stipule que tous les fonds déposés dans le compte central et dans les comptes régionaux des waqfs sont transférés vers cet office, ainsi que l’article 37 du même décret qui précise que parmi les recettes de cet office figurent les revenus des waqfs.

(4) Il est précisé dans le paragraphe 2 de l’article 7 de ce décret, qui concerne les tâches et activités de l’office en tant que commerçant, que cela inclut la revitalisation et le développement du waqf monétaire.

(5) Ainsi, des efforts ont été entrepris dans le domaine de l’investissement des fonds du waqf, lorsque le fonds central pour les propriétés waqfs a été créé, dont il a été fait mention selon l’article 35 du décret exécutif n° 98-381, qui stipule : “ conformément à un arrêté conjoint du ministre de tutelle et du ministre des finances, est créé une caisse centrale des biens waqfs qui recevra les recettes des biens waqfs ainsi que leurs fonds et ce, conformément à la législation et à la réglementation en vigueur ”.

n° 91-10, qui précise que : “ Les dépôts d'utilité waqf : qui permettent au détenteur d'une somme d'argent dont il n'a pas besoin pour une durée déterminée, de la verser à l'autorité chargée des waqfs sous forme de dépôt qu'il récupère quand il le désire. L'autorité chargée des waqfs utilise se dépôt en même temps que les biens waqfs dont elle dispose ”. Il est à noter que le dépôt est un type de crédit, et s'il n'y a pas de rendement, il s'inscrit dans le cadre du prêt sans intérêt, sauf s'il y a un financement externe (particuliers, organismes ou institutions), ce qui pose une question concernant le risque associé à ces dépôts ⁽¹⁾, d'une part, et d'autre part, cet article stipule que les dépôts générant des bénéfices waqfs constituent un waqf temporaire, ce qui contredit la position du législateur algérien, qui a stipulé qu'il n'est pas permis de faire un waqf temporaire dans l'article 28 de la loi n° 91-10. Cela dit, en permettant cela ici, il cherchait probablement à généraliser le bien et à profiter de la liquidité que détiennent ces déposants. En outre, la disposition de cet article soulève des questions de deux aspects : du côté du constituant du waqf et de l'autorité chargée des waqfs. Le fait que le constituant du waqf puisse récupérer son dépôt à tout moment soulève des interrogations concernant les conséquences d'une telle récupération, surtout si le montant est significatif. En cas de retrait à un moment inopportun pour l'autorité chargée des waqfs, cela pourrait perturber des projets d'investissement ou affecter négativement les fonds waqfs dont elle dispose.

Il convient de noter que les dépôts waqfs sont établis dans le cadre d'un contrat administratif (puisque une des parties est l'autorité administrative); par conséquent, l'autorité administrative peut parfois raccourcir ou prolonger la durée spécifiée dans le contrat selon la loi. Par exemple, si la durée est fixée à 10 ans, elle peut être étendue ou réduite. Ainsi, une réduction à cinq ans, par exemple, ne poserait pas de problème pour le fondateur du waqf, mais une prolongation à 15 ans pourrait lui nuire considérablement, d'autant plus que le texte de l'article est explicite quant à son droit de récupérer les fonds à tout moment. Ainsi, la prolongation de cette durée est liée à un conflit d'intérêts entre le déposant et l'autorité chargée des waqfs, ce qui pourrait avoir un impact négatif sur le déposant

(1) Voir : “Les waqfs algériens entre l'extinction et l'investissement”, Fares Mesdour, p. 201.

s'il souhaite récupérer son dépôt à sa convenance. Il en résulte que le texte de l'article n'est pas correctement formulé, et le législateur algérien devrait le clarifier et rectifier la situation.

Section 2 : Validité de l'échange des waqfs :

Le législateur algérien a adopté le principe d'échange des waqfs en vertu de l'article 24 de la loi sur les waqfs n° 91-10, dans des cas spécifiques. La majorité des jurisconsultes admettent cette pratique, bien qu'ils divergent quant à son étendue. Les Hanbalites ont une position très restrictive sur cette question. Quant aux Malikites et aux Chafrites, ils ne l'autorisent que pour les biens mobiliers. Les Hanafites, en revanche, sont plus permissifs et ont détaillé les cas où cela est permis. Le législateur algérien a suivi leur avis, ce que nous aborderons plus en détail par la suite.

Partie 4 : Les dispositions relatives à la formule

du waqf et à sa nature

Dans cette partie, nous abordons les dispositions relatives à la formule du waqf et à sa nature dans la législation algérienne, qui s'inspirent des avis de la majorité des jurisconsultes.

Section 1 : Les dispositions relatives à la formule du waqf :

La formule est la manière dont le waqf est établi par le constituant, telle que prévue par l'article 12 de la loi sur les waqfs n° 91-10 qui stipule qu'"elle est, soit verbale, soit scripturale, soit par signe, selon des modalités qui seront précisées par voie réglementaire sous réserve des dispositions de l'article 2 susvisé". Ainsi, les biens soumis au waqf sortent du patrimoine financier du donateur pour appartenir à Dieu Tout-Puissant.

(1). Ainsi, le waqf n'est valide que par une parole prononcée, manifestant l'intention, comme dans l'affranchissement, voire d'une manière encore plus forte, ou dans toute autre forme de donation. Cela inclut également le geste explicite de la personne muette et son écriture, ainsi que l'écriture d'une personne capable de parler accompagnée de son intention⁽²⁾, comme dans la vente, mais de manière encore plus significative. De même, toute indication équivalente, selon la coutume, à la déclaration de waqf, suffit, telle que la permission générale d'utiliser le bien, comme l'autorisation de prier dans un espace construit à cet effet, sans restriction de personne ni de temps. Al-Qarafi observe que le Prophète (paix et bénédictions sur lui) faisait des dons et en recevait, et que ses compagnons consacraient des biens en waqf. Il n'a jamais été rapporté qu'il ait accepté ou refusé ces dons, se limitant seulement à l'acte lui-même, ce qui aurait été bien connu s'il en avait été autrement. En effet, l'objectif de la législation est la satisfaction dans le transfert de propriété, conformément à la parole du Prophète : “ Il n'est pas permis de prendre le bien d'un musulman sans son consentement ”⁽³⁾. Ainsi, tout ce qui démontre l'objectif de la législation est suffisant⁽⁴⁾.

Al-Qarafi ajoute que l'imam Abu Hanifa et Ahmed ont des avis similaires au nôtre, tandis que l'imam Al-Shafi'i ne reconnaît que la parole

(1) Les juristes islamiques ont divergé sur la manière dont la propriété se transfère et se détache du donateur. Les hanafites estiment que la propriété quitte le donateur pour l'une des quatre raisons suivantes : par la consécration d'une mosquée, par une décision judiciaire (car il s'agit d'un domaine sujet à l'interprétation et à la divergence des imams, où le jugement met fin au différend), par la mort si elle est conditionnée par le testament (par exemple, en disant : “Si je meurs, j'ai consacré ma maison à telle cause”, ce qui devient obligatoire comme un testament applicable à un tiers du patrimoine après le décès, mais non avant), ou par une déclaration du donateur disant : “Je la consacre de mon vivant et après ma mort de manière permanente”, ce qui est accepté par les trois imams hanafites. Toutefois, Abou Hanifa considère que tant que le donateur est vivant, il s'agit d'un vœu de donner les revenus en aumône, auquel il doit se conformer tout en ayant la possibilité de revenir sur sa décision. Si le donateur ne change pas d'avis jusqu'à sa mort, le waqf est exécuté sur un tiers du patrimoine. Dans les deux premières situations, la propriété se détache et le waqf devient obligatoire de son vivant sans attendre la mort. L'obligation est immédiate, tout comme elle l'est également par le décès. Dans les deux dernières situations, la propriété se détache et le waqf devient obligatoire à la mort, mais de son vivant, le donateur peut revenir sur sa décision à tout moment. Voir : Les testaments et les waqfs dans la jurisprudence islamique, Wahba al-Zuhayli, p. 148-149.

(2) Voir: Mughni al-Muhtāj, Al-Khatib al-Shirbini, vol. 3, p. 532.

(3) Rapporté par Ahmad (20695) et authentifié par Al-Albani. Voir : Sahih al-Jami', 7662, 3ème éd., Bureau islamique, 1988, vol. 2, p. 1268.

(4) Voir: Al-Dhakira, Al-Qarafi, t. 6, p. 315.

selon son principe de considération des formules dans les contrats ⁽¹⁾.

Un autre aspect lié à la formule est la question de l'immédiateté du waqf ⁽²⁾. Cela signifie que le waqf doit être une œuvre charitable, clairement définie, et ne doit pas être conditionnée par un événement futur, ni être prolongée, ni soumise à des options contractuelles ⁽³⁾.

Bien que le législateur algérien n'ait pas directement abordé cette question, le contexte général des textes réglementaires suggère qu'il n'autorise pas la suspension des waqfs.

Ces considérations soulignent que pour qu'un waqf soit valide, il doit être établi de manière explicite et sans conditions qui pourraient en retarder l'effet, ce qui témoigne de l'engagement vers la durabilité et la fonctionnalité sociales des waqfs dans le cadre de la législation algérienne.

Section 2 : Les dispositions relatives à la nature du waqf :

1. Classification du waqf en waqf public et privé : En se référant à l'article 6 de la loi sur les waqfs n° 91-10, nous constatons qu'il énonce : " Il y a deux sortes de waqf : Le waqf public et le waqf privé" ⁽⁴⁾. Cet article a été modifié par l'article 3 de la loi n° 02-10 ⁽⁵⁾, modifiant et complétant la loi n° 91-10. L'article est désormais rédigé comme suit : " Le bien waqf public est constitué au profit des œuvres de bienfaisance à l'origine, la rente de ce waqf est destinée à la contribution aux bonnes œuvres. Il est de

(1) Voir : op. Cit., t. 6, p. 315.

(2) Al-Qarafi a dit : " Il n'est pas nécessaire que le waqf soit immédiat, mais il est permis de dire : "Si le début du mois arrive, je ferai un waqf ". Cela est valide si le bien reste jusqu'à ce moment. Ash-Shafi'i et Ahmad ont interdit la condition suspensive par analogie avec la vente, car elle implique le transfert de propriété. Pour nous, l'analogie avec l'affranchissement est plus appropriée que la leur, car il est effectué sans contrepartie, ce qui le rend plus similaire à l'affranchissement qu'à la vente. " Voir: Al-Dhakira, vol. 6, p. 326.

(3) Voir: Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 525.

(4) Cette classification est héritée -comme l'a mentionné le Dr. Mondher Qahf- du modèle de waqf ottoman du milieu du 19^{ème} siècle, où le waqf se divise en waqf public et privé, et où l'État exerce une forte et directe autorité sur le waqf. Voir : "Modèles contemporains de waqf dans le monde islamique", Mondher Qahf, Conférence mondiale sur les waqfs, Collège des études islamiques de l'Université Hamad bin Khalifa, en collaboration avec le Centre qatari des finances, 4-6 décembre 2018.

(5) Voir : Loi n° 10-02, datée du 10 Chawal 1423 H, correspondant au 14 décembre 2002, J.R. n° 83, publiée le 11 Chawal 1423 H, correspondant au 15 décembre 2002, modifiant et complétant la loi n° 91-10, datée du 12 Chawal 1411 H, correspondant au 27 avril 1999, relative aux waqfs.

deux sortes :

– le waqf, pour lequel la destination de la rente est déterminée, est appelé waqf public à destination déterminée et ne peut être affecté qu'à cet effet.

– le waqf dont la destination de la rente n'est pas définie par le constituant est dénommé waqf public à destination non déterminée. La rente de waqf est affectée à la diffusion de la science, à l'encouragement de la recherche et aux bonnes œuvres. Celui dédié à des œuvres de bienfaisance dès sa création, et ses revenus sont destinés à contribuer aux œuvres de bienfaisance". Ainsi, le législateur algérien ne reconnaît que deux types de waqf, à savoir le waqf public et privé ⁽¹⁾, sans aborder les autres types.

2. Caractère obligatoire du waqf : En consultant l'article 3 de la loi sur les waqfs n° 91-10, on y trouve une mention de la condition d'obligation pour le waqf. Le législateur algérien a tiré cela de la définition du waqf

(1) Il est à noter que l'article 6 avant amendement définissait le "waqf privé" comme étant celui consacré par le donateur à ses descendants mâles et femelles ou à des personnes déterminées, et qui revient à la destination désignée par le donateur après l'extinction des bénéficiaires. Ce type de waqf a été un sujet de débat important parmi les juristes anciens et modernes, certains le considérant en conflit avec les règles de l'héritage (pouvant être utilisé comme un subterfuge pour les contourner, notamment parce que l'école hanafite permet le waqf aux descendants mâles sans inclure les femelles). Par conséquent, la plupart des législations modernes, telles que les législations syrienne et égyptienne, ont aboli ce type de waqf. En se référant à la loi algérienne sur les waqfs, nous constatons que cet article (article 6) a été modifié par l'article 3 de la loi n° 10-02, se limitant ainsi au waqf public sans le waqf privé. De plus, la plupart des articles régissant le waqf privé ont été supprimés ou modifiés pour supprimer toute référence à celui-ci. Par exemple, l'article 13 de la loi n° 91-10 sur les waqfs avant amendement stipulait que : " Le dévolutaire est le destinataire désigné par le constituant dans l'acte de bien waqf. Il peut être une personne physique ou morale. La personne physique ne peut avoir droit au bien waqf que si elle existe et accepte la fondation. S'agissant de la personne morale, elle ne peut y prétendre que si elle n'est pas entachée d'un vice répréhensible par chariâ ". Après l'amendement, le législateur algérien a supprimé le terme "personne physique" et ne fait référence qu'à la personne morale, ce qui implique l'abolition du waqf privé. De plus, l'article premier de la loi sur les waqfs a été modifié pour devenir : " La présente loi définit les règles générales de conservation et de protection des biens waqfs publics ainsi que les conditions et les modalités de leur exploitation, leur investissement et leur développement. Les biens waqfs privés sont régis par les dispositions législatives et réglementaires en vigueur ". L'abolition de tous les articles relatifs au waqf privé et son assujettissement aux dispositions législatives et réglementaires en vigueur ont été interprétés par certains chercheurs comme une abolition du waqf privé. Cependant, cette référence ne signifie pas nécessairement son abolition. Par ailleurs, ces dispositions incluent toutes les lois pertinentes, y compris le code de la famille, dont l'article 222 stipule que " En absence d'une disposition dans la présente loi, il est fait référence aux dispositions de la chariâ ". Celle-ci permet le waqf privé. Dès lors, l'abolition de ce type de waqf n'est ni effective ni justifiée par les amendements s'ils visaient réellement son abolition.

selon les jurisconsultes de l'école hanafite. En référence à leur définition, ils stipulent que l'obligation est requise ; utilisant le terme “ même si c'est un riche, cela est obligatoire ”, ce qui signifie qu'il n'est pas permis au constituant d'annuler le waqf, ni de le transmettre par héritage (c'est ainsi que s'exprime la jurisprudence de cette l'école) ⁽¹⁾. Cela est dû au fait que la nature du waqf, selon eux, est d'extraire le bien waqf des mains du constituant sans le transférer à un autre propriétaire humain, ce qui signifie que le waqf nécessite que le bien sorte de la propriété du constituant de manière permanente et obligatoire ⁽²⁾, similaire à la libération d'un esclave ⁽³⁾, d'où l'obligation est valable sans le jugement d'un magistrat. Cela a également été affirmé par Al-Shafi'i ⁽⁴⁾ et Ahmad ⁽⁵⁾. Abu Hanifa, quant à lui, a déclaré que cela n'est pas valable et n'est pas obligatoire de son vivant, car il est considéré comme son bien propre héritable, sauf si un juge confirme sa validité ou si cela est conditionné par sa mort, par exemple lorsqu'il dit : “ Si je meurs, ma maison est waqf pour tel usage ” ⁽⁶⁾. L'obligation du waqf ne se réalise qu'à travers la prise en charge ⁽⁷⁾.

3. La perpétuité du waqf : L'article 28 de la loi sur les waqfs n° 91-10 stipule ce qui suit : “ Le waqf est frappé de nullité s'il est limité dans le temps. ” Cette disposition peut être interprétée de deux manières : la première consiste à interdire le waqf s'il est déterminé par une durée, comme un waqf de biens immobiliers ou mobiliers pour une période d'un an. La seconde interprétation consiste à interdire le waqf temporaire par

(1) Voir : Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 521.

(2) Voir : Les modifications proposées à la loi sur les waqfs algériens pour réglementer le waqf monétaire, Ibrahim ibn Muhammad ibn Abd al-Qadir Bellabali, intervention lors du cinquième colloque scientifique mondial intitulé “ Le waqf islamique : défis et perspectives d'avenir ”, Université du Coran et des sciences islamiques à Khartoum, 11-12 juillet 2017, p. 3.

(3) Ibn Qudama a déclaré que le raisonnement par analogie avec la charité (sadaqa) n'est pas valide, car la charité est applicable de son vivant sans jugement d'un magistrat, alors que le waqf ne nécessite pas une prise en charge. Voir : Al-Mughni, Ibn Qudama, t. 8, p. 186.

(4) Voir : Al-Umm, Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, t. 5, p. 124.

(5) Voir : Al-Kafi, Ibn Qudama, t. 2, p. 251.

(6) Voir : Sharh Fath al-Qadir, Ibn al-Hamam, t. 6, p. 186.

(7) Une narration rapportée d'Ahmad indique que le waqf n'est obligatoire qu'avec la prise en charge, c'est-à-dire lorsque le constituant sort le bien de sa possession. Il a affirmé que le waqf consiste à transférer la propriété de la main du constituant à celle d'un tiers, et il doit désigner quelqu'un pour s'en occuper, un avis privilégié par Ibn Abi Moussa et également partagé par Muhammad ibn al-Hasan, car il s'agit d'un don qui n'est pas immédiatement transféré de son patrimoine. Voir : Al-Mughni, Ibn Qudama, t. 8, p. 187.

nature (qui est intrinsèquement limité dans le temps), comme le waqf des bénéfices ⁽¹⁾ ; cela étant en contradiction avec la nature permanente du waqf, la première interprétation semble être la plus appropriée. En effet, en se référant à l'article 11 de la même loi, on constate qu'il mentionne que l'objet du waqf peut être soit un bien meublé ou immeuble, soit un usufruit, (et l'usufruit a par nature un caractère temporaire) ⁽²⁾. La perpétuité du waqf se concrétise par un transfert vers une destination charitable qui ne cesse jamais ⁽³⁾.

4. Possibilité d'utiliser les revenus du waqf pour une autre finalité que celle initialement prévue : c'est-à-dire pour une destination différente de celle pour laquelle le waqf a été créé. Cette disposition est prévue à la fois par l'article 20 de la loi n° 91-10 et par l'article 6⁽⁴⁾ de la loi n° 02-10, modifiant et complétant la loi n° 91-10 sur les waqfs. Ces articles stipulent que le waqf général est celui qui est constitué au profit des œuvres de bienfaisance dès sa création, et dont la rente est destinée aux bonnes

(1) En général, deux courants s'opposent quant à la possibilité de constituer un waqf sur les bénéfices sans inclure la propriété elle-même : le premier affirme la possibilité de constituer un waqf sur les bénéfices sans la propriété, soutenu par les malikites, certains hanbalites et choisi par Ibn Taymiyya. Ainsi, celui qui possède un usufruit par bail, testament ou autre, de manière permanente ou temporaire, peut constituer un waqf sur cet usufruit de façon permanente ou temporaire pendant la durée de sa possession. Si sa propriété de l'usufruit est temporaire, le waqf prendra fin à l'expiration de cette période. Le second courant affirme l'impossibilité de constituer un waqf sur les bénéfices sans la propriété, soutenu par la majorité des juristes Hanafites, Chafrites et Hanbalites, ainsi qu'une opinion au sein des Malikites. Cela s'applique que l'usufruit soit temporaire, comme celui obtenu par un contrat de location, ou permanent, comme celui obtenu par un testament sur les bénéfices. Voir : Investissement du waqf (étude jurisprudentielle appliquée), Ahmad bin Abdul Aziz Al-Suqai, thèse de doctorat, Faculté de la Sharia, Université Imam Muhammad bin Saoud, Riyad, 1428h/1429h, p. 140 ; Waqf des bénéfices (rentabilité économique, obstacles et solutions), Abdel Fattah Mahmoud Idris, recherche présentée à la deuxième conférence sur les waqfs à l'Université Umm Al-Qura, Royaume d'Arabie Saoudite, 1427h/2009, p. 29.

(2) Ainsi, en ce qui concerne le waqf de l'usufruit, il semble, selon les dispositions des articles 10 et 28, qu'il ne soit pas permis, car le constituant ne possède pas le bien, mais uniquement le droit d'usufruit. Les Malékites affirment que le locataire peut établir un waqf dont l'objet et l'usufruit du bien loué pendant la période de location déterminée, car l'éternité du waqf n'est pas une condition ; il est valide pour une durée déterminée, et le bailleur ne peut pas mettre en waqf le bien loué. Voir : Les testaments et le waqf dans la jurisprudence islamique, Wahba al-Zuhayli, p. 146.

(3) Voir : Rad al-Mukhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 535. Al-Shafi'i considère que le waqf peut être éternel même si le constituant n'a pas précisé la destination vers laquelle il sera transféré après la disparition des bénéficiaires, voir : Al-Umm, t. 5, p. 120.

(4) La première disposition stipule que le waqf général, dont la destination est précise, ne peut pas être utilisé pour autre chose que celle-ci, sauf si celle-ci est épuisée ; il convient de noter que le waqf dont la destination n'est pas connue (c'est-à-dire celle mentionnée dans le deuxième paragraphe) est en réalité le type prédominant en Algérie, où la plupart des vieux waqfs n'ont pas de destinations clairement définies, particulièrement en raison de l'absence de nombreux dossiers à leur sujet.

œuvres. Il est de deux sortes :

– le waqf, pour lequel la destination de la rente est déterminée, est appelé waqf public à destination déterminée. Et ne peut être affecté qu'à cet effet.

– le waqf dont la destination de la rente n'est pas définie par le constituant est dénommé waqf public à destination non déterminée. La rente de waqf est affectée à la diffusion de la science, à l'encouragement de la recherche et aux bonnes œuvres. Celui dédié à des œuvres de bienfaisance dès sa création, et ses revenus sont destinés à contribuer aux œuvres de bienfaisance.

Il est donc essentiel de préserver la spécificité de chaque waqf et de chaque destination, même sous la supervision d'une seule administration. Cela est nécessaire pour garantir que les revenus du waqf reviennent à la destination que le constituant du waqf a choisie, ainsi que pour respecter les obligations liées à l'entretien et à la construction, puisque le principe général ⁽¹⁾ autorise la gestion de tous les fonds affectés à une seule destination, comme les mosquées, par exemple. Il est mentionné dans Al-Bahr Al-Ra'iq : " Il n'y a pas d'inconvénient à ce que le gestionnaire mélange les revenus des différents waqfs de la mosquée, qu'ils soient unis ou séparés " ⁽²⁾.

(1) La considération des waqfs comme une entité unique est une exception à la règle ; en effet, le principe est que les waqfs sont classés selon leur type en premier lieu, puis selon leur destination caritative en second lieu. Cela a été mentionné dans la décision du Conseil de la jurisprudence islamique n° 140 lors de sa 15^{ème} session à Mascate, p. 14 : " Il n'y a pas d'objection légale à investir des fonds des différents waqfs dans un même véhicule d'investissement, tant que cela ne contredit pas la condition du waqf, à condition de préserver les droits des waqfs concernés. " En outre, il a été rapporté par le Cheikh Khaled Sayed al-Din Al-Rahmani ce qui suit : " Comme mentionné précédemment, le surplus de leurs revenus doit d'abord être affecté au waqf similaire pour éviter la perte ou le gaspillage. Si cela n'est pas possible, il peut être utilisé pour des services éducatifs et caritatifs destinés aux nécessiteux musulmans ; puisque la dernière destination pour les waqfs est destinée aux pauvres et aux nécessiteux parmi les musulmans. Dieu sait mieux. " Voir : "Le waqf à l'ère moderne", Khaled Sayed al-Din Al-Rahmani, recherches choisies présentées lors de la 10^{ème} conférence de la jurisprudence islamique, Bombay, 1997, préparé et présenté par Mujahid al-Islam al-Qasimi, 1^{ère} éd., Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beyrouth, 2001, p. 89.

(2) Al-Bahr Al-Ra'iq, une explication de Kanz al-Daqaïq sur les branches de l'école hanafite, par Abu al-Barakat Abdullah, connu sous le nom de Hafiz al-Din Al-Nasafi, et le commentaire par l'imam Ibn Nujaym, comprenant également les annotations de Minhaj al-Khalîq Ala Al-Bahr Al-Ra'iq pour Ibn Abid, à l'origine, avec les versets et les hadiths annotés par Zakariya Amirat, t. 5, 1^{ère} éd., Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beyrouth, 1997, t. 5, p. 269.

En se référant à l'école malékite, on constate que les juristes malékites ont émis des avis favorables concernant la possibilité d'affecter les revenus des waqfs les uns aux autres. Dans les fatwas d'Al-Alami, il est affirmé : “ Tous les waqfs - s'ils sont faits pour Dieu - sont interconnectés, selon l'avis d'Abû Muhammad Al-Abdoussi ”. Des fatwas similaires ont été rapportées par Al-Borzoli, Ibn al-Majishun et d'autres. Ibn al-Majishun a déclaré que tout ce qui est destiné à la cause de Dieu peut être utilisé en partie par un autre, et Asbagh a rapporté d'Abu al-Qasim que, dans le cas d'un cimetière qui a été endommagé, s'il est reconstruit pour servir de mosquée, il n'y a pas de mal à cela. De même, ce qui appartient à Dieu peut être utilisé pour soutenir d'autres causes, et certains jurisconsultes plus récents ont considéré que cet avis est plus judicieux, Parce que l'utilisation du surplus pour des œuvres de bienfaisance est plus bénéfique pour le waqf et plus précieuse pour la récompense ⁽¹⁾. De plus, en réponse à la question sur la consolidation des waqfs de Fès, Abu Muhammad al-Abdusi a déclaré : “ Il est permis de les regrouper et de les considérer comme une entité unique sans distinction. Ainsi, les revenus générés par l'ensemble de ces waqfs peuvent être collectés et utilisés pour répondre aux besoins essentiels de chaque waqf pris dans son ensemble... ” ⁽²⁾.

(1) Voir: Al-Dhakira, Al-Qarafi, p. 338.

(2) Al-mi'yar al-mu'rib et le rassemblement du Maghreb sur les fatwas des gens d'Ifriqiya, d'Andalousie et du Maghreb, Ahmad ibn Yahya Al-Wansharisi, édition du Ministère des waqfs et des affaires islamiques du Royaume du Maroc, 1981, t. 7, p. 331.

Troisième Chapitre

Les dispositions dérivées des interprétations des jurisconsultes des quatre écoles jurisprudentielles

Dans ce chapitre, nous avons abordé un ensemble de dispositions juridiques que le législateur algérien a tirées des interprétations des jurisconsultes des quatre écoles jurisprudentielles sunnites. Nous avons consacré une partie à chaque école, y incluant les dispositions issues des interprétations de ses jurisconsultes.

Partie 1 : Les dispositions dérivées de l'école hanafite

Le législateur algérien a tiré plusieurs dispositions de l'école hanafite, que l'on trouve dans la loi sur les biens waqf et les lois qui la modifient, ainsi que dans les décrets relatifs au waqf. Nous mentionnons en particulier l'autorisation d'investir dans le waqf sur la base des contrats de bail d'exploitation : "Al-mursad" et "Al-hikr", ainsi que son adoption de la doctrine Hanafites relative à la question de l'échange du waqf.

Section 1 : Autorisation d'investir dans le waqf sur la base d'"al-mursad" :

"Al-mursad" (dette garantie) est une dette fixe sur le waqf pour le locataire qui a investi de son propre argent dans les biens du waqf avec l'autorisation du gestionnaire en l'absence de fonds disponibles dans le waqf et en l'absence d'autres locataires offrant un loyer anticipé pouvant financer l'investissement⁽¹⁾. Cela est établi lorsque le juge ou le gestionnaire autorise le locataire à construire sur le terrain du waqf en cas d'incapacité du waqf à financer la construction, de sorte que ce qu'il dépense pour la construction devient une dette sur le waqf qu'il récupère en plusieurs fois à partir de son loyer, et la construction devient la propriété du waqf, tandis que le locataire conserve un droit de propriété sur le bien et peut le léguer ou le céder à d'autres avec l'accord du juge superviseur⁽²⁾.

Ce terme " al-mursad" est couramment utilisé par les derniers

(1) Voir : article 599 de "Murshid al-Hayran" de Qadri Pasha, p. 98.

(2) Voir : article 600 de la même référence, p. 98.

jurisconsultes Hanafites contrairement aux autres écoles ⁽¹⁾. Cependant, le législateur algérien n'a pas défini le contrat de bail d'exploitation ("al-mursad"). En se référant à l'article 26 bis 5 de la loi sur les biens waqfs n°91-10, il est mentionné comme un mécanisme d'investissement pour les biens immobiliers waqf destinés à la construction, stipulant que : "Sous réserve de l'article 25 de la loi n° 91-10, la terre waqf peut être exploitée, fructifiée et développée par bail d'exploitation en vertu duquel il est permis au preneur d'y construire en contrepartie de l'exploitation des revenus de construction et de disposer du droit de la céder avec accord préalable pendant toute la durée de l'amortissement de la valeur de l'investissement."

Le contrat de "mursad" est considéré comme un bail de waqf public d'un type particulier ; il consiste en deux contrats imbriqués dans un seul. C'est une dette envers le waqf que le locataire contracte pour la construction du waqf selon sa nature et son état. Cependant, le législateur algérien l'a limité aux terrains (entendus comme les terrains construits et constructibles), stipulant dans l'article 26 bis 5 que : "il est permis au preneur d'y construire " ; puis le waqf est loué après la construction pour en bénéficier pendant une certaine durée, considérée comme suffisante pour amortir la valeur de la construction. Étant donné que le législateur a restreint le "mursad" à la construction, il ne concerne ainsi que les terrains waqfs publics pouvant être bâtis.

Section 2 : Autorisation du législateur algérien d'investir les waqfs par le contrat de bail emphytéotique "Al-Hikr" et adoption de la formule de "Tahkir" pour l'intérêt public :

L'article 26 bis 2 de la loi n° 91-10 modifiée stipule concernant le contrat de hikr, ce qui suit : "Sous réserve de l'article 25 de la loi n° 91-10 du 27 avril 1991, la terre waqf non viable peut être fructifiée, le cas échéant⁽²⁾ par un bail emphytéotique en vertu duquel une partie de la terre non viable est affectée à la construction et/ou à la plantation pour une

(1) Voir : Dictionnaire des termes financiers et économiques dans la terminologie des jurisconsultes, Nazih Hamad, p. 410.

(2) Le législateur n'a pas précisé ce que signifie le terme " le cas échéant " ; c'est-à-dire qu'il n'a pas défini son moment ni sa méthode. De plus, il n'a pas clarifié qui détermine cette éventualité. Est-ce le directeur des affaires religieuses, par exemple (auparavant) ou le directeur de l'Office national des waqfs et de la zakat? (Il est probable que ce soit lui). Par ailleurs, le législateur n'a pas explicité quand le contrat de "hikr" est conclu et comment il se distingue des autres contrats tels que la location, par exemple.

durée déterminée en contrepartie du paiement de la valeur approximative de la terre waqf au moment de la conclusion du contrat. L'emphytéote s'engage à payer un loyer ⁽¹⁾ annuel fixé par le contrat, en contrepartie du droit de jouissance de la construction et/ou de la plantation, et de son legs pendant la durée du contrat ”.

Cette disposition montre que le législateur a perçu le contrat de bail emphytéotique (“hikr”) comme un outil d'investissement visant principalement à préserver “ l'intérêt du waqf ” et exceptionnellement par nécessité. Le Ministère des Affaires Religieuses et des Waqfs a établi un cahier des charges et un modèle de contrat de “hikr” au niveau des directions des affaires religieuses et des waqfs, contenant diverses dispositions relatives à ce contrat.

En examinant les ouvrages des anciens jurisconsultes, nous constatons qu'ils n'ont pas beaucoup abordé les questions concernant le “hikr”, à l'exception des Hanafites qui en ont discuté en détail (surtout Ibn Abidin). Les jurisconsultes des autres écoles ont évoqué des questions éparpillées à ce sujet.

En général, le “hikr” dans la terminologie des jurisconsultes tourne autour de deux concepts principaux : le premier désigne la location, et le second le loyer.

Le premier concept peut être déduit de la définition d'Ibn Abidin, qui l'a désigné par le terme d’“ istihkâr ”, et l'a défini comme un contrat de location visant à conserver la terre destinée à la construction et à la plantation ou à l'une des deux ⁽²⁾ ; pour lui, le “hikr” fait référence à une location de longue durée, car il a utilisé le terme de “ conservation de la terre ” pour signifier la longévité du contrat, comme il est également défini dans “Murshid al-Hayran” sous le nom d’“ istihkâr ”, qui est un “ contrat

(1) Le loyer : c'est ce que le locataire s'engage à payer en contrepartie du bénéfice qu'il tire de sa construction et/ou de sa plantation sur le terrain waqf, et il varie selon le type de location. Le législateur algérien n'a pas clairement précisé la formule ou le type qu'il a adopté entre la location du terrain waqf par nécessité et la location pour l'intérêt, en notant que les jurisconsultes ont émis des avis sur un montant équivalent à la valeur du terrain en cas de saisie de la propriété waqf, c'est-à-dire en cas de location par nécessité. En revanche, en cas de location pour l'intérêt, ils ont seulement stipulé un loyer périodique. Le législateur algérien, dans cet article, a adopté une perspective d'investissement pour le contrat de location en se référant explicitement à la sauvegarde de l'intérêt du waqf de manière fondamentale et par nécessité de manière exceptionnelle. Ainsi, cet article prévoit les deux types de location (par nécessité et pour l'intérêt).

(2) Voir : “Radd al-Muhtar”, Ibn Abidin, vol. 9, p. 44.

de location visant à conserver la terre pour la construction ou la plantation ou l'une des deux ” ⁽¹⁾.

Quant au deuxième concept (le “hikr” désigne le loyer), les juristes qui ont exprimé ce sens se répartissent en deux tendances : la première considère que le “hikr” est le loyer fixe qui est payé périodiquement au propriétaire de la terre en contrepartie de la location de sa terre et de l'usage qui en est fait pour la construction et la plantation ⁽²⁾ ; la seconde estime que le “hikr” est le loyer fixe que paie le locataire périodiquement à l'entité waqf dans le but de revitaliser le waqf, en précisant que ce qu'il a construit ou planté lui appartient et peut être hérité ⁽³⁾.

De manière générale, le contrat de “hikr” est en réalité un bail à long terme, et son objectif est de bénéficier de la terre waqf inoccupée lorsque le waqf n'est pas en mesure de l'exploiter. Ibn Abidin l'a décrit comme étant : “ un bail visant à exclure autrui et à conserver l'usage de la terre ” ⁽⁴⁾, et il est mentionné dans l'article 331 de la loi sur la justice et l'équité : “ Le “hikr” est un contrat de location destiné à conserver la terre waqf à des fins de construction ou de plantation ou pour l'une des deux ” ⁽⁵⁾.

Le contrat de “hikr” prend fin à l'expiration de sa durée, sauf s'il est renouvelé. Il convient de noter que le renouvellement ne s'effectue qu'avec l'accord explicite de l'autorité responsable des waqfs, par analogie avec ce qui est pratiqué pour la location des biens agricoles selon le décret exécutif n° 14-70. L'article 14 du cahier des charges spécifiant le contrat de “hikr” stipule que : l'investisseur doit quitter la terre waqf exploitée à la fin des délais définis dans le contrat, sans qu'aucune notification de départ ne soit requise.

Section 3 : L'échange des waqfs (détails sur leur échange) :

Comme mentionné précédemment, la question de l'échange des waqfs

(1) (198) Articles (590, 591, 598) du Guide des égarés, p. 96, 98.

(2) Voir : Les grandes fatwas, Ibn Taymiyya, édition critique, commentaire et présentation par Mohammed Abdul Qadir Atta et Mustafa Abdul Qadir Atta, 1re éd., Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beyrouth, 1987, vol. 4, p. 235, 236.

(3) Voir : Hachiche d'Al-Dusuqi, Mohammed Ben Arafah Al-Dusuqi, t. 3, p. 467, 468.

(4) Collection des lettres d'Ibn Abidin, t. 2, p. 149.

(5) Loi sur la justice et l'équité pour résoudre les problèmes des waqfs, Mohammed Kadri Pacha, 1re éd., Bibliothèque de La Mecque, 1428 H / 2007, p. 201.

en cas de détérioration ou de risque de perte et d'anéantissement est un sujet convenu par la majorité des juristes. Cependant, les limites de cette permissivité, les détails qui l'accompagnent ainsi que ses conditions sont des questions sur lesquelles il existe des divergences parmi eux. Le législateur algérien a adopté la perspective des Hanafites sur cette question, en notant que ces derniers ont élargi davantage ce sujet par rapport à d'autres jurisconsultes concernant l'échange des waqfs, l'autorisant tant qu'il y a un intérêt, que ce soit de la part du constituant lui-même, d'un tiers ou du juge ⁽¹⁾, que le bien waqf soit en état de pérennité ou en état de faillite, qu'il soit meuble ou immeuble ⁽²⁾. Cela s'oppose à la position des Hanbalites qui, bien qu'ils l'aient permis, ne se sont pas étendus comme l'ont fait les Hanafites, se plaçant ainsi entre les trois écoles. On constate leur flexibilité dans l'autorisation de la vente des mosquées lorsqu'elles ne sont plus adaptées à leur but ⁽³⁾. L'imam Ahmad - que Dieu lui fasse miséricorde - a déclaré dans la narration d'Abu Dawood : "S'il y a dans la mosquée deux planches ayant de la valeur, il est permis de les vendre et d'utiliser le prix pour la mosquée " ⁽⁴⁾. Les Malikites ⁽⁵⁾ et les Chafrites ont également permis l'échange uniquement en ce qui concerne les biens meubles ⁽⁶⁾, tout en différant sur l'échange des biens immobiliers pour

(1) Ibn Abidin a dit concernant l'échange des waqfs : " L'échange, s'il s'avère nécessaire, est permis si le bénéficiaire du waqf n'en tire aucun profit et qu'il y a quelqu'un qui souhaite l'acquérir en échange d'une terre ou d'une maison qui génère un revenu bénéfique pour le waqf, alors l'échange dans ce cas est valide selon Abu Yusuf et Muhammad (qu'Allah leur accorde Sa miséricorde). Si le waqf génère des revenus, mais qu'une personne souhaite échanger, si elle offre en échange un bien générant des revenus plus importants dans un meilleur endroit que celui du waqf, cela est permis selon le juge Abu Yusuf. Sinon, ce n'est pas permis. " Al-'Uqud Al-Durriyah fi Tanqih Al-Fatawa Al-Hamidiyya, Ibn Abidin, t. 1, p. 224.

(2) Voir : Le waqf dans la charia islamique et son impact sur le développement de la société, Ahmed Ben Saleh Al-Saleh, p. 131.

(3) Ibn Qudama dit : "Si le waqf est en ruines et que ses avantages sont perdus... il est permis d'en vendre une partie pour réparer le reste, et si aucune partie ne peut être utilisée, il est permis de le vendre en entier." Al-Mughni, Ibn Qudama, vol. 8, p. 221. Ibn Taymiyya (qu'Allah ait pitié de lui) estime qu'il est permis de remplacer le waqf s'il y a un besoin ou un intérêt à le faire, y compris remplacer les mosquées par d'autres similaires ou plus bénéfiques. Voir : Majmu' al-Fatawa, Ibn Taymiyya, 3e éd., Dar al-Wafa pour l'impression, l'édition et la distribution, Mansoura, Égypte, 2005, vol. 31, p. 252.

(4) Al-Mughni, Ibn Qudama, t. 8, p. 221.

(5) Voir : Al-Mudawwana Al-Kubra, Imam Malik Ben Anas, vol. 15, p. 100. Néanmoins, ce qui est généralement accepté dans l'école Malikite, comme déjà mentionné, est que l'échange des biens meubles est permis seulement si leur utilisation pour le but prévu est impossible, même s'ils peuvent être utilisés à d'autres fins. Sinon, leur vente n'est pas valide. Le critère de distinction entre les biens meubles et immeubles chez eux est basé sur l'espoir de bénéfice futur d'un bien immobilier, contrairement aux meubles dont la perte est crainte.

(6) Voir : Hachyat d'Al-Dusuqi, Mohammed Ben Arafah Al-Dusuqi, t. 3, p. 365 ; Mughni Al-Muhtaj, Al-Khatib Al-Sharhini, t. 2, p. 391-393.=

cause de nécessité, les Chafrites n'y ayant pas consenti et limitant cette question ⁽¹⁾, à tel point qu'ils ont interdit la vente même en cas d'inutilité sauf en cas de consommation complète ⁽²⁾.

En revenant aux jurisconsultes Hanafites, on constate qu'ils ne sont pas tous unanimes au niveau de l'application, bien qu'ils s'accordent sur le principe de la règle. En effet, ils présentent certaines divergences sur quelques questions en raison de leurs différences sur certains fondements de ces questions ⁽³⁾. Ainsi, le constituant peut imposer la condition de pouvoir échanger ou ne pas se prononcer sur la question. Dans le cas où il impose la possibilité d'échanger le waqf – que ce soit pour lui-même ou pour autrui – ou qu'il garde le silence à ce propos, les Hanafites offrent trois perspectives :

La première, lorsque le constituant du waqf stipule la possibilité d'échange pour lui-même, pour autrui ou pour lui-même et autrui ensemble, le remplacement est alors permis selon l'opinion confirmée ⁽⁴⁾, comme s'il disait lors de la création du waqf : “Ma terre est un bien de mainmorte (waqf), à condition que je puisse la remplacer par une autre, ou que je puisse la vendre et en faire une autre waqf à sa place” ⁽⁵⁾.

La Deuxième, si le constituant ne stipule pas la possibilité d'échange,

(1) Voir : hachyat i' anati Al-talibin Ala halli machakil Qurrat Al-Ayn, par Seyyed Bakri, Dar Al-Fikr, Beyrouth, 1414 H / 1993, vol. 3, p. 212.

(2) Voir: Mughni Al-Muhtaj, Al-Khatib Al-Sharbini, t. 3, p. 549.

(3) Le waqf dans la charia islamique et son impact sur le développement de la société, Ahmed Ben Saleh Al-Saleh, p. 131.

(4) Voir : Rad Al-Muhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 583, 584.

(5) Dans ce cas, le waqf est valide et la condition aussi (selon certains récits des deux disciples), bien qu'il ait été rapporté de Muhammad que le waqf est valide mais la condition est nulle. Voir: Sharh Fath al-Qadir, Ibn al-Humam al-Hanafi, vol. 6, p. 211. Ainsi, selon l'avis prépondérant dans leur école, si le fondateur du waqf se réserve à lui-même ou à un autre le droit de substitution, son waqf est valide et sa condition exécutoire, car cette condition ne contredit pas la perpétuité et l'obligation du waqf. En effet, la perpétuité et l'obligation ne reposent pas sur un bien particulier de sorte que le waqf disparaisse avec la disparition de cette caractéristique, mais elles reposent sur un bien productif ; les revenus générés sont la base du waqf. Tant que les revenus du waqf sont perpétuellement distribués et que le waqf continue à affecter ses revenus à leurs bénéficiaires, il est perpétuel. L'essentiel est que le waqf continue à distribuer ses revenus aux œuvres de bienfaisance désignées par le constituant ; tant que cela continue, le waqf continue. La condition de substitution ne contredit pas cela, elle vise souvent à augmenter les revenus ou à éviter leur diminution. “Le waqf dans la charia islamique et son impact sur le développement de la société”, Ahmad bin Saleh al-Saleh, p. 132.

que ce soit par une clause explicite de non-remplacement ⁽¹⁾ ou par silence, et que le waqf devient totalement inutile, soit parce qu'il ne génère rien du tout, soit parce qu'il ne couvre pas ses propres frais ⁽²⁾, l'échange est également permis selon l'opinion prépondérante, à condition qu'il soit approuvé par le juge et jugé dans l'intérêt du waqf ⁽³⁾.

Quant à la troisième, si le constituant ne l'exige pas ⁽⁴⁾ non plus, mais il y a tout de même un avantage en général, et son échange est préférable en termes de rendement et d'utilité. Cela ne peut cependant pas être échangé selon l'avis prépondérant et privilégié ⁽⁵⁾. Cependant pour les partisans de l'échange, parmi lesquels se trouve le disciple d'Abu Hanifa (Abu Yusuf), argumentent que le remplacement dans ce cas ne contredit pas l'objectif du waqf, et qu'il est en fait plus bénéfique. Ils imposent plusieurs conditions pour cela: la vente ne doit pas se faire à un prix injustement bas, car cela nuirait au waqf, ce qui est interdit; la vente ne doit pas apporter d'avantage gestionnaire du waqf, comme vendre à un parent ou à un créancier; le bien échangé doit être meilleur et moins nuisible que le premier; l'échange doit se faire avec un autre bien immobilier, non avec de l'argent; il doit être approuvé par un juge; et le bien ne doit pas être vendu à une personne dont le témoignage est irrecevable ou à un créancier⁽⁶⁾.

(1) Le waqf peut stipuler l'interdiction d'échanger le waqf, comme dans sa déclaration : " ma terre est un bien waqf sous la condition qu'elle ne soit ni vendue ni échangée. " Selon les Hanafites, il y a deux opinions à ce sujet, que nous avons déjà mentionnées.

(2) Voir : Rad Al-Muhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 588.

(3) Cette situation a été associée à deux cas : le premier est si un usurpateur a pris possession du waqf et que le mutawalli (gestionnaire) ne peut pas le récupérer par manque de preuve, et que l'usurpateur souhaite payer la valeur du bien usurpé, alors il est obligatoire d'accepter la compensation et d'acheter un autre bien pour en faire un waqf à la place du bien perdu. Il semble que l'acceptation de la compensation ne nécessite pas l'autorisation du juge, tandis que l'achat doit se faire avec son accord. Le second cas est si l'envahisseur submerge le terrain d'eau, rendant son exploitation agricole impossible, alors l'administrateur doit demander la valeur du terrain pour acheter un autre terrain, cela devant être fait avec l'autorisation du juge. Voir : Rad Al-Muhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 583, 584.

(4) Il convient de noter qu'il a été rapporté d'Abou Youssef, disciple d'Abou Hanifa (qu'Allah ait pitié de lui), qu'après avoir entendu le récit de Omar ibn al-Khattab concernant son waqf à Khaybar, où il est stipulé "que son bien ne soit pas vendu", il revint sur l'avis d'Abou Hanifa de vendre le waqf. Abou Youssef a dit : "S'il (Abou Hanifa) avait entendu cela, il aurait adopté cette position", c'est-à-dire qu'il aurait changé d'avis sur la vente du waqf en faveur de sa substitution. Voir: Nihayat al-Muhtaj, Shams al-Din ibn Abi al-Abbas, vol. 5, p. 359. Ibn Qudama a déclaré : "Si le waqf est en ruines et ne produit plus rien, il est vendu et son produit est utilisé pour acheter quelque chose qui profite aux bénéficiaires du waqf, et il est établi comme waqf, comme le premier." Al-Mughni, vol. 5, p. 365.

(5) Voir: Rad Al-Muhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 583, 584.

(6) Voir : Rad Al-Muhtar, Ibn Abidin, t. 6, p. 585-588.

À partir de ce qui précède, on peut dire que les Hanafites ont considérablement élargi la question du remplacement du waqf et ont traité toutes les problématiques et questions y afférentes, s'appuyant sur l'idée d'un meilleur service pour le waqf et ceux qui en bénéficient (la productivité du waqf, son rendement et son efficacité).

En se référant aux lois relatives au waqf en Algérie ⁽¹⁾, nous constatons que la première loi abordant la question de substitution des waqfs est le décret exécutif n° 64-283 ⁽²⁾; dans son article 6, après avoir précisé en priorité les dépenses ou les modalités de répartition des revenus des biens waqf pour leur entretien et leur conservation, le décret stipule que: “ en cas de désuétude d'un bien waqf, il pourra lui être substitué, dans le respect et dans l'intérêt de son affectation, un autre bien qui conservera la même nature juridique que le bien qui le remplace”, tout en tenant compte des dispositions du waqf et des bénéfices à obtenir. Quant à l'article 26 bis 4 de la loi sur les waqfs n° 91-10 modifiée et complétée, il stipule ce qui suit: “l'aspect du bien waqf peut être transformé en tout ce qui est meilleur et l'est aux bénéficiaires, tant que cela n'est pas contraire à l'une des conditions du constituant. En cas d'empêchement, il est fait recours au juge qui prononce un jugement tenant compte de l'intérêt du bien waqf et des dévolutaires conformément aux dispositions et procédures prévues par la loi.”

En revenant également à l'article 26 bis 3 de la même loi, on constate qu'il stipule que : “ sous réserve des dispositions légales et réglementaires

(1) Le décret exécutif n° 21-179 relatif à l'Office national des waqfs et de la zakat comprend une disposition sur la question de la substitution des waqfs, spécifiquement à l'article 7. Cet article stipule que l'Office est chargé de suivre le processus d'échange des biens waqf qu'il gère, après approbation du ministre de tutelle. Il est important de différencier entre “l'ibdal” (échange en numéraire) et “l'istibdal” (troc) ; chacun de ces termes fait partie des dix conditions reconnues religieusement que le constituant du waqf peut poser pour lui-même ou pour un autre. Cependant, l'adhésion à ces conditions n'est pas absolue, car il existe des situations où il est permis de déroger à la condition posée par le constituant Voir : Al-Wasaya wal-Waqf fil Fiqh al-Islami, Wahba al-Zuhayli, p. 158, 159. Par “ibdal”, on entend retirer le bien waqf de sa destination initiale en le vendant pour un prix en numéraire. Ainsi, l'ibdal et l'istibdal sont interdépendants, car lorsque le bien waqf est retiré par la vente, il doit être remplacé par un autre bien. Voir : Muhadarat fil Waqf, Muhammad Abu Zahra, p. 161.

(2) Décret exécutif n° 64-283 daté du 17/09/1964, relatif aux biens publics waqf.

en vigueur, et des dispositions des articles 24 et 25 ⁽¹⁾ de la loi n° 91-10, susvisée, les terres agricoles waqfs limitrophes aux agglomérations urbaines peuvent être intégrées aux terres urbaines conformément aux dispositions de la loi n° 90-29 relative à l'aménagement et l'urbanisme". Quant à l'article 38 de la loi sur les waqfs n° 91-10, il stipule que les biens waqf nationalisés dans le cadre des dispositions de l'ordonnance n° 71-73 relative à la révolution agricole seront restitués, s'il est établi qu'ils sont tels selon la chariâ islamique et dans la légalité, et seront dévolus aux destinataires initiaux ; à défaut de ces derniers, ils seront dévolus à l'autorité chargée des waqfs. Quant au deuxième paragraphe, il est mentionné que les waqfs dont la récupération est impossible doivent être l'objet d'indemnisation conformément aux procédures en vigueur.

À partir des articles mentionnés précédemment, dans lesquels le législateur algérien traite la question du remplacement du waqf, nous pouvons tirer les observations et conclusions suivantes :

1. Il ressort de l'article 6 du décret exécutif n° 64-283 que le législateur a conditionné la possibilité d'échanger le waqf à son état de délabrement, le reliant à une substitution par un autre bien similaire, tout en tenant compte des dispositions du waqf et des bénéfices à obtenir. Ainsi, le législateur a ici lié le remplacement à la nécessité, à savoir le délabrement, tout en affirmant également l'importance de l'intérêt, en conditionnant cela à un échange par un bien de la même catégorie.

2- L'article 26 bis 4 de la loi sur les waqfs n° 91-10 modifiée et complétée stipule que le législateur a permis de changer la destination du bien waqf

(1) L'article 24 de la loi algérienne sur les waqfs n° 91-10 stipule : " Il n'est permis ni de remplacer un bien waqf ni de le remplacer par un autre bien, sauf dans les cas suivants :

- En cas de risque de perte ou de destruction.
- En cas de perte de l'utilité du bien waqf sans possibilité de le réparer.
- En cas de nécessité publique, telle que l'élargissement d'une mosquée, d'un cimetière ou d'une voie publique, dans les limites permises par la charia islamique.
- En cas d'absence d'utilité du bien waqf et d'absence totale de son rendement, à condition de le remplacer par un bien équivalent ou meilleur.
- Les cas mentionnés ci-dessus sont établis par une décision de l'autorité de tutelle après inspection et expertise ".

Quant à l'article 25 de la loi sur les waqfs n° 91-10, il stipule que : " Tout changement effectué, qu'il soit une construction ou une plantation, qui affecte le bien waqf, laisse le waqf en vigueur légalement, quel que soit le type de ce changement. Les cas contraires aux dispositions de cet article sont réglés par l'accord entre les parties concernées et l'autorité chargée des waqfs, conformément aux dispositions de cette loi, tout en tenant compte des dispositions de l'article ".

vers ce qui est le plus bénéfique pour celui-ci et pour les bénéficiaires, à moins qu'une condition du constituant ne l'interdise. Par ailleurs, l'article précise que, en cas d'empêchement, il faut recourir au juge, qui rendra une décision tenant compte de l'intérêt du waqf et de ses bénéficiaires. Il semble que le législateur, en utilisant le terme "en cas d'empêchement", a reconnu que même si une condition interdit le changement et que l'intérêt du waqf et de ses bénéficiaires exige le remplacement, il est nécessaire de recourir au juge pour qu'il prononce une décision autorisant ce remplacement.

3- L'article 38 de la loi sur les waqfs n° 91-10 modifiée et complétée stipule la restitution des biens waqf qui ont été nationalisés en vertu de l'ordonnance n° 71-73 concernant la révolution agricole, à condition qu'il soit prouvé qu'ils étaient waqfs. Quant au deuxième paragraphe, il précise que les biens waqfs dont la récupération est impossible doivent être l'objet d'indemnisation conformément aux procédures en vigueur.

Cette disposition est conforme à l'avis des jurisconsultes Hanafites qui ont détaillé cette question de la même manière.

Ainsi, le législateur algérien a autorisé le remplacement du waqf pour des raisons de nécessité et d'intérêt, adoptant ainsi l'opinion des Hanafites et leur analyse sur la question du remplacement.

Partie 2 : Les dispositions dérivées de l'école Malikite

Le législateur algérien a puisé dans l'école Malikite pour établir les dispositions concernant l'objet du waqf, ainsi que la nature du contrat de bail à complant (muzara'a). Il a également intégré les dispositions relatives au bail emphytéotique (al-hikr) en cas de nécessité, telles qu'elles ont été traitées par les jurisconsultes Malikites tardifs.

Section 1 : objet du waqf :

En se référant à l'objet du waqf, qui est constitué des biens que le constituant immobilise, comme stipulé à l'article 11⁽¹⁾ de la loi n° 91-10 sur les waqfs, l'objet du waqf peut être un bien immeuble, un bien meuble ou

(1) Comme il a été précédemment mentionné, cet article est en contradiction avec les articles 3 et 28 de la loi sur les waqfs n° 91-10, en raison du fait que le législateur algérien a adopté la définition du waqf figurant dans l'article 3 de l'école Hanafite, ainsi que la règle concernant son sujet en provenance de l'école malikite, et la règle énoncée dans cet article selon l'opinion majoritaire, qui interdit le waqf des bénéfices sans la propriété.

un usufruit, et qu'il doit être connu, déterminé et licite. Le bien indivis est également valable, dans ce cas le partage devient obligatoire ⁽¹⁾.

Cet article diffère des articles suivants : l'article 3, qui définit le waqf en le limitant à l'immobilisation du bien et à l'utilisation de ses revenus sans mentionner la possibilité de waqf des usufruits en tant que type spécifique, ce qui, comme précédemment indiqué, est basé sur les règles du rite hanafite. De même, l'article 10 impose les mêmes restrictions (en stipulant les conditions de l'objet du waqf et en le limitant aux biens possédés). En revanche, l'article 11 reconnaît le waqf des usufruits comme un type distinct, conformément à l'avis des juristes malikites. À ce sujet, Ibn al-Hajib déclare : "Il est valable pour les biens immobiliers possédés, non loués, tels que les terres, les maisons, les boutiques, les murs, les mosquées, les usines, les puits, les ponts, les cimetières et les chemins, qu'ils soient indivis ou non." ⁽²⁾

Section 2 : La nature du contrat de bail à complant (muzara'a) :

En se référant à l'article 26 bis 1 de la loi n° 91-10 on constate que le premier paragraphe de cet article précise que le bail à complant "consiste à donner la terre à l'agriculteur en contrepartie d'une part de la production convenue à la conclusion du bail". Ainsi, selon cet article, le contrat de bail à complant est similaire à un contrat de société ⁽³⁾ dans la mesure où il s'établit sur une contribution à la production entre le propriétaire avec sa terre et l'agriculteur (métayer) avec son travail. Le propriétaire reçoit une part de la récolte produite, dont la valeur varie (à la hausse ou à la baisse) en fonction de la quantité produite, du type de culture et de la période de production, ce qui correspond à la vision des juristes malikites, qui considèrent ce contrat comme oscillant entre le partenariat et la location, et qui autorisent le partenariat dans l'agriculture sous certaines conditions ⁽⁴⁾.

On note que la définition du contrat de bail à complant par le législateur algérien est générale ; cela se reflète dans le fait qu'elle n'organise pas

(1) En revenant à l'article 216 du code de la famille algérien, nous constatons qu'il stipule que : " le bien (de mainmorte) doit être la propriété du constituant, déterminé et incontesté combien même serait-il indivis ".

(2) Al-Jami' al-Umam, Ibn al-Hajib, p. 448.

(3) Voir: Al-Muqaddimât wa-l-Mumahhidât, Ibn Rushd al-Jadd, p. 42.

(4) Voir: Mawahib al-Jalil, al-Hattab al-Ru'aynî, vol. 7, p. 152-159.

certaines questions relatives à ce contrat : premièrement, elle ne définit pas clairement la nature du contrat, laissant place à des interprétations ; certains estiment qu'il aurait été préférable pour lui de suivre l'exemple d'autres législateurs arabes qui ont adopté l'avis selon lequel il s'agit d'un contrat de location ⁽¹⁾. Cependant, en examinant le texte de l'article de près, on constate que la législation algérienne favorise la société à la location. Deuxièmement, il n'a pas précisé qui fournit les semences, et il semble, selon le texte, que c'est l'investisseur. Troisièmement, le législateur algérien a limité l'objet du contrat de bail à complant aux terres agricoles waqf uniquement, comme le prouve son absence dans les autres lois spécifiques, ce qui va à l'encontre de la jurisprudence islamique qui considère que l'objet de ce contrat peut être une terre agricole, qu'elle soit publique, privée ou waqf.

Il est exigé que l'agriculteur cultive la terre lui-même et qu'il ne puisse céder à autrui son droit de la cultiver. De plus, la terre louée dans le cadre du contrat de bail à complant (muzara'a) doit être une terre agricole (nue ou plantée d'arbres) et doit produire des récoltes agricoles périodiques ⁽²⁾.

Section 3 : Le bail emphytéotique pour nécessité

En se référant à l'article 26 bis 2 de la loi n° 91-10, on constate que le législateur algérien a considéré le contrat de bail emphytéotique comme un investissement, comme le stipule clairement l'article. Il a été autorisé en raison de la préservation de l'intérêt du waqf principalement, et pour des raisons de nécessité exceptionnellement. La location des terres waqf par nécessité intervient lorsque celles-ci sont occupées de manière douteuse, puis bâties et/ou plantées, et que cette situation perdure. Le loyer est alors partiellement payé d'avance et le reste de manière périodique. Cette compensation pour l'usage est appelée "indemnité de déspecialisation". Par exemple, si une construction rapporte un loyer annuel de dix dinars après la construction et/ou la plantation, et que le loyer fixé est d'un dinar par an, les neuf dinars restants constituent l'indemnité de déspecialisation et le

(1) Par-là, nous faisons référence au législateur irakien dans l'article 807 du code civil, ainsi qu'aux législateurs koweïtien dans l'article 627 et qatari dans l'article 649 de leur code civil respectif, en plus du législateur égyptien dans l'article 620, et également du législateur syrien dans l'article 587 de leurs codes civils respectifs.

(2) Voir : Le cadre juridique et réglementaire des biens waqfs en Algérie, Khaled Ramoul, Éditions Homa, Algérie, 2e édition, 2006, p. 134, 135.

dinar est le loyer du waqf. Cette situation est décrite par les jurisconsultes malikites tardifs ⁽¹⁾.

Partie 3 : Les dispositions dérivées de l'école chafite

Le législateur algérien a puisé dans l'école chafite les dispositions relatives à l'acceptation du waqf par les dévolutaires lorsqu'ils sont déterminés, ainsi que celles concernant la nullité d'une condition si elle est contraire aux textes juridiques et la validité du waqf, selon une opinion au sein de cette école.

Section 1 : Les dispositions relatives à l'acceptation du waqf par les dévolutaires déterminés

Le législateur algérien a presque suivi la même approche que celle trouvée dans les ouvrages des Chafrites à ce sujet. En se référant à l'article 13 de la loi n° 91-10 avant sa modification, nous constatons qu'il stipulait que "le dévolutaire est le destinataire désigné par le constituant dans l'acte de bien waqf. Il peut être une personne déterminée physique ou morale". Pour la personne physique, son droit au waqf dépend de son existence et de son acceptation ⁽²⁾ ; quant à la personne morale, il est exigé qu'elle ne soit pas entachée d'un vice réprouvé par la chariâ. Cet article a ensuite été modifié par l'article 5 de la loi n° 10-02 (modifiant la loi sur les waqfs 91-10) et stipule désormais : " Le dévolutaire est une personne morale dont il est exigé qu'il ne soit entaché d'un vice réprouvé par la chariâ ".

Section 2 : Validité du waqf et nullité des conditions contraires aux textes religieux :

En examinant les articles 29 de la loi sur les waqfs n° 91-10 et 218 du code de la famille algérien ⁽³⁾, nous constatons qu'ils stipulent que " le waqf n'est point légalement valable s'il est stipulé une clause contraire aux textes de la chariâ islamique, s'il en est ainsi, la clause est annulée et

(1) Voir : Hachiyat al-Dusuqi, Muhammad ibn Arafah al-Dusuqi, vol. 3, p. 433.

(2) Selon Al-Khatib Al-Shirbini : " Il est plus correct de dire que le waqf en faveur d'une personne déterminée conditionne son acceptation, laquelle doit être liée à l'offre, si la personne est capable d'accepter ; sinon, l'acceptation de son tuteur est considérée comme celle d'un don ou d'un testament. " Mughni Al-Muhtaj, vol. 3, p. 534.

(3) L'article 218 du code de la famille algérien stipule : " Les stipulations faites par le constituant d'un bien de mainmorte sont exécutoires à exclusion de celles de caractère incompatible avec la vocation légale du waqf. Ces dernières sont réputées de nul effet et le waqf subsiste ".

le waqf est valide ”.

Ceci est conforme à une opinion au sein de l'école chafiiite ; en effet, selon de nombreux principes de l'imam al-Chafii, le principe concernant les conditions des contrats est l'interdiction, sauf si une preuve de leur validité et de leur licéité existe. Concernant les conditions posées par les constituants du waqf, ils n'excèdent pas cette règle. Cependant, ils estiment que toute condition qui sert l'intérêt du waqf et des dévolutaires, et qui n'est pas en contradiction avec la nature du waqf, est considérée comme valide. En outre, ils croient qu'il existe des preuves spécifiques confirmant la validité de certaines conditions posées par les constituants du waqf⁽¹⁾.

Pour cela, leur règle générale concernant les conditions des waqfs est qu'elles sont valables si elles réalisent un intérêt pour le waqf ou pour les dévolutaires, tant qu'elles ne sont pas contraires à la nature du waqf, comme une condition d'option ou une condition de vente. Si une telle condition est posée, elle est considérée nulle ; mais qu'en est-il du waqf ?

L'opinion privilégiée dans la doctrine est que le waqf est invalide dans ce cas, bien qu'une autre opinion affirme que le waqf est valide et que la condition est nulle. C'est cette opinion qui a été adoptée par le législateur algérien. Dans “Mughni al-Muhtâj”, il est dit : “Le principe est que les conditions fixées par le constituant du waqf doivent être respectées, sauf si elles contredisent la nature même du waqf”. Il y est également mentionné : “ (Et si le waqf est constitué sous la condition d'option) pour lui-même de maintenir ou de révoquer le waqf quand il le souhaite, ou s'il impose cette condition à autrui, ou stipule le retour du waqf à lui-même de quelque manière que ce soit, ou impose la vente du waqf, ou stipule que quiconque le souhaite peut entrer et sortir à sa guise, (le waqf est invalide selon l'opinion privilégiée) ... En opposition à cette opinion privilégiée, il y a celle selon laquelle le waqf est valide et la condition est nulle, comme dans le cas d'un divorce assorti de la condition de non-retour”⁽²⁾.

Partie 4 : les dispositions dérivées de l'école hanbalite

Le législateur algérien a puisé dans l'école hanbalite des dispositions

(1) Voir : Les conditions des waqfs et leurs règles, Ali Ben Abbas Al-Hakami, p. 172.

(2) Mughni Al-Muhtaj, Al-Khatib Al-Shirbini, vol. 3, p. 538

concernant la question de l'intégration des waqfs privés à l'autorité chargée des waqfs. Cette disposition est fondée sur l'une des trois opinions attribuées à l'imam Ahmad sur cette question. De plus, le législateur a adopté la règle relative à la priorité dans l'affectation des revenus du waqf à une entité similaire (ou comparable) en tant que principe, et à tous les waqfs comme une exception.

Section 1 : Intégration des waqfs privés à l'autorité chargée des waqfs :

L'article 22 de la loi sur les waqfs n° 91-10 stipule que les waqfs privés demeurent sous la responsabilité des dévolutaires légaux désignés selon les conditions stipulées par le constituant, ou bien des personnes bénéficiant de ces waqfs par arrêt du juge. Immédiatement après extinction de la lignée des dévolutaires, ces waqfs sont dévolus à l'autorité chargée des biens waqfs ⁽¹⁾. Il a été rapporté de l'imam Ahmad dans l'une des versions sur cette question que le waqf doit être placé dans le Baty al-Mal (trésor public) car il s'agit d'un bien sans bénéficiaire, semblable au bien de celui qui n'a pas d'héritier ⁽²⁾, ce qui concorde avec les dispositions du législateur algérien.

Section 2 : Priorité dans l'affectation des revenus du waqf à une entité similaire :

C'est-à-dire à une entité autre que celle à qui le waqf est initialement destiné. Cette règle est énoncée dans l'article 20 de la loi n° 91-10 et dans l'article 6 de la loi n° 02-10 modifiant et complétant la loi sur les waqfs n° 91-10. Il y est stipulé que le waqf public est constitué au profit des œuvres de bienfaisance à l'origine, la rente de ce waqf est destinée à la contribution aux bonnes œuvres. Il est de deux sortes : le waqf public à destination déterminée, et ne peut être affecté qu'à cet effet, et le waqf public à destination indéterminée. La rente de ce waqf est affectée à la

(1) L'article 7 de la loi sur les waqfs n° 91-10 stipule que le waqf privé se transforme en waqf public s'il n'est pas accepté par les dévolutaires. En réalité, le texte de l'article est général, car la question de l'acceptation n'est pas précisée : s'agit-il des bénéficiaires dans le cas d'un waqf privé ? Ou des bénéficiaires spécifiquement désignés dans le cas d'un waqf public ? Il est probable que la première option soit la bonne, car le législateur - comme mentionné précédemment - divise le waqf en deux types : public et privé. L'ajout de l'expression "se transforme en waqf public" dans l'article laisse entendre que le waqf privé est visé. De plus, le waqf public peut être destiné à des personnes spécifiques, ce qui n'est pas couvert par les dispositions de la loi algérienne sur les waqfs.

(2) Voir: Al-Mughni, Ibn Qudama, vol. 8, p. 211.

diffusion de la science, à l'encouragement de la recherche et aux bonnes œuvres.

Il est essentiel de préserver la spécificité de chaque waqf et de chaque entité, même si elles sont sous la tutelle d'une seule administration, afin de garantir que les revenus du waqf soient utilisés pour l'entité à laquelle le waqf a été destiné par le constituant. Cela est également vrai dans le cas des obligations, de l'aménagement et de la construction. La règle générale est qu'il est permis de disposer de tous les fonds destinés à une seule entité, comme les mosquées par exemple ⁽¹⁾, et il est mentionné dans "Al-Insaf" de "Al-Mardawi", en faisant référence à ceux qui ont émis un avis favorable à l'utilisation des revenus d'un waqf pour construire un autre waqf au bénéfice de la même entité : " C'est un avis solide qui a été largement appliqué par les gens " ⁽²⁾. Il est nécessaire de considérer toutes les propriétés des mosquées sous la gestion du waqf comme un seul patrimoine en fonction de l'intérêt prépondérant, tout en priorisant les intérêts des destinataires initiaux du waqf par rapport aux autres. Si une préférence est donnée ou si l'intérêt impose autre chose, on peut puiser parmi eux pour soutenir les autres bénéficiaires de la même entité, et cela est également valable pour le waqf destiné aux pauvres ou aux écoles, ou des institutions similaires. Dans ce cadre, rappelons la question posée à cheikh Al-Islam Ibn Taymiyya concernant le waqf dont les revenus dépasseraient les besoins : il répondit : " Les surplus doivent être affectés à la même entité, comme lorsqu'un surplus existe après avoir satisfait les besoins d'une mosquée, ce surplus doit être utilisé pour une autre mosquée, car l'intention du waqf est dans le même genre et le genre est le même. Si l'on suppose Que la première mosquée

(1) Certains juristes hanbalites ont émis une fatwa autorisant la réparation d'un waqf avec les revenus d'un autre waqf destiné au même objectif. Ibn Muflih a déclaré : "Le produit de la vente du waqf doit être utilisé pour un waqf similaire", comme mentionné dans "Al-Muharrar Al-Wajiz" et "Al-Furu", ajoutant "ou pour quelque chose de similaire". Ahmad a expliqué que cela est plus proche de l'intention du waqf. Selon Al-Khiraqi, il n'est pas nécessaire que ce soit exactement le même type de waqf, comme précisé dans "Al-Mughni" et "Al-Sharh", car l'objectif est le bénéfice. Cependant, il est obligatoire de consacrer les revenus à l'objectif initialement prévu, car changer la destination des revenus, alors qu'il est possible de la maintenir, n'est pas permis. "De même, si un cheval ne peut plus être utilisé pour le jihad, il doit être vendu et son produit utilisé pour acheter un cheval approprié pour le jihad". Une autre opinion stipule : "Les revenus des biens waqf inutilisés peuvent être affectés à un autre waqf, ou distribués en aumône aux pauvres musulmans". Cheikh Taqi al-Din a opté pour cette opinion, ajoutant que les revenus peuvent également être utilisés pour d'autres intérêts et pour construire des logements pour les bénéficiaires des revenus du waqf qui s'occupent de sa gestion...". Al-Mubdi' fi Sharh al-Muqni', Ibn Muflih, vol. 5, p. 271, 272.

(2) Al-Insaf, Al-Mardawi, vol. 7, p. 105.

se soit détruite et que personne n'en tire profit, les revenus peuvent alors être versés à une autre mosquée. De même, si quelque chose dépasse ses besoins, il n'y a pas de raison de le conserver inactif, et il est plus juste de l'affecter à un usage similaire, car c'est le moyen le plus direct d'atteindre l'objectif du waqf. Ahmad a rapporté qu'Ali, que Dieu l'agrée, incita les gens à soutenir les affranchis. S'il avait un surplus de ce qu'il nécessitait, il le donnait aux affranchis ”⁽¹⁾.

Conclusion :

Celui qui étudie la loi sur les waqfs n° 91-10 ainsi que les diverses lois qui la modifient et la complètent remarque sans aucun doute que la plupart des dispositions juridiques comprises dans ses articles sont dérivées de l'opinion de la majorité des jurisconsultes. Il est en effet difficile de parler d'un consensus parmi les jurisconsultes et les mujtahids sur les questions de waqf et autres questions (juridiques bien sûr), à l'exception de celles qui sont généralement acceptées ou pour lesquelles il existe des textes clairs. En ce qui concerne les autres dispositions contenues dans les articles restants, il apparaît que le législateur algérien s'est largement inspiré de l'école Hanafite. Cela peut être attribué à la présence de cette école durant la période ottomane - pour la seconde fois, après avoir été prédominante avec l'école de "Al-Awami" au début de la conquête islamique - durant laquelle le secteur des waqfs a connu une rare élévation dans notre pays et le rôle significatif joué par les institutions waqf à cette époque. De plus, certaines propriétés waqf datant de cette époque restent en usage aujourd'hui, malgré toutes les confiscations et saisies dont elles ont été victimes. Le législateur a essayé de préserver cet héritage qui a été waqf selon l'école Hanafite, sans négliger sa présence dans les régions du nord du pays, ce qui a peut-être influencé les rédacteurs des textes législatifs, toutes ces hypothèses étant plausibles.

Quant aux autres écoles, leur adoption et leur inspiration générale à partir de leurs règles reste relativement limitée, en particulier l'école Malékite, qui est pratiquée de manière prédominante en Algérie. Nous n'avons pas trouvé que le législateur s'y soit strictement référé pour les questions liées au waqf, sauf pour une ou deux questions (peut-être n'avons-nous pas

(1) Majmû' al-Fatawa, Ibn Taymiyya, vol. 31, p. 206, 207.

réussi à extraire d'autres règles, car les erreurs sont possibles, mais elles demeurent très limitées). Toutefois, le fait que le législateur ne s'y soit pas référé comme une source principale pour la loi des waqfs, et même le code de la famille, ne nuisent pas à la position de l'école comme école dominante, étant donné que le législateur ne s'est pas basé sur une école spécifique mais a fait référence aux dispositions de la charia islamique.

En général, le fait que le législateur n'ait pas adopté une école juridique précise dans la loi sur les waqfs n'affecte pas fondamentalement la cohérence et l'intégration du système juridique des waqfs. Cela ne nie pas son impact, ce que confirment les embûches rencontrées par le législateur algérien dans l'organisation des différentes questions. Parfois, il accepte la définition des Hanafites du waqf (article 3 de la loi sur les waqfs n° 91-10), qui inclut des principes relatifs à la perpétuité et à l'obligation, et d'autres fois, il adopte l'avis des Malékites sur la validité du waqf des bénéfiques (article 11), tout en abordant le waqf monétaire en mentionnant les dépôts générant des revenus waqf (article 26) selon les deux écoles, Malékite et Hanafite. Puis, il revient sur l'interdiction du waqf temporaire selon les Hanafites, Chafrites et Hanbalites (article 28). D'une part, l'absence de désignation d'une école précise à laquelle se référer en cas d'absence de textes juridiques régissant des questions spécifiques reste un effet relatif, oscillant entre le positif et le négatif, car cela peut influencer le travail des juges et compliquer leur mission de recourir aux dispositions de la charia islamique, étant donné l'étendue et la diversité des opinions et des interprétations, même au sein d'une seule école, pour trouver des décisions adaptées aux questions posées. D'un autre côté, cela peut avoir un aspect positif en permettant au juge de choisir les meilleures opinions et interprétations qui servent l'intérêt du waqf, sans se limiter à une école particulière, dont les opinions pourraient ne pas soutenir l'intérêt du waqf.

Résultats :

À travers notre étude sur ce sujet, nous avons dégagé plusieurs conclusions, que nous résumons comme suit :

1. La plupart des règles énoncées par le législateur algérien sont générales, telles que la question des conditions contraires à la charia islamique qui entraînent l'annulation du waqf ; ces conditions sont sujettes à

débat entre les écoles.

2. La plupart des règles contenues dans les articles de la loi sur les waqfs et toutes les lois et règlements régissant le secteur sont controversées parmi les juristes, où il apparaît que le législateur a choisi certaines d'entre elles en leur donnant une préférence sur d'autres.
3. En ce qui concerne les règles tirées des écoles, l'école Hanafite est en tête, notamment en ce qui concerne les détails comme la question du remplacement des waqfs.
4. Le fait de ne pas organiser certains types de waqf (waqf monétaire, waqf de droits et de bénéfices) ainsi que certains sujets connexes de manière détaillée a rendu le système juridique des waqfs incomplet, bien qu'il se réfère aux dispositions de la charia islamique, ce qui soulève aussi un problème concernant l'école de référence, et même au sein de l'école en cas d'absence de position prédominante.
5. Le manque de détails sur certains sujets et le fait de se contenter de les mentionner parfois ou de les définir d'autres fois ont conduit à une certaine obscurité sur la position du législateur algérien à leur égard (comme les conditions du waqf, le waqf des bénéfices, le waqf monétaire).
6. Le choix du législateur algérien de combiner les avis et les opinions juridiques dans certaines dispositions de la loi sur les waqfs sans examen ni préférence entre elles a conduit à créer des conflits partiels, et parfois, cela entraîne une incohérence entre elles, ce qui affecte l'harmonie du système législatif relatif au secteur des waqfs dans son ensemble.
7. Le texte sur les contrats d'investissement des waqfs, par exemple, ne se limite pas à cela, et sa dépendance à l'égard du contrat de partage des cultures, tout en le restreignant uniquement aux waqfs, va à l'encontre du consensus des juristes.
8. L'accent important mis par le législateur sur les questions de preuve des waqfs, de leur protection et de leur restitution est un aspect positif.

Suggestions :

Pour remédier à certaines lacunes présentes dans les articles de la loi sur les waqfs, ainsi que dans les diverses lois et décrets qui l'ont modifiée

ou complétée, ainsi que dans les différentes lois qui traitent des waqfs, nous proposons quelques suggestions, qui se présentent comme suit :

1. Œuvrer à éliminer les contradictions entre les textes législatifs, en particulier dans les articles : (3, 11, 26, 28) ; en tenant compte de l'intérêt du waqf.
2. Établir des textes législatifs qui précisent comment se référer aux dispositions de la charia en l'absence de textes explicites (en cas d'absence d'une école particulière) ; afin que le juge et l'autorité responsable des waqfs puissent s'y appuyer si nécessaire.
3. En cas d'absence de mention d'une école particulière, il serait souhaitable de se référer à l'opinion la plus forte sur les questions non spécifiées (bien que cela soit sous-entendu dans le texte de l'article 2 de la loi sur les waqfs n° 91-10) et la plus appropriée ; en tenant compte de l'intérêt du waqf.
4. Réglementer certains types de waqf et mettre en place des mécanismes qui précisent comment et sous quelles conditions ils peuvent être mis en œuvre, tels que : le waqf des biens meubles, le waqf des droits et des bénéfices, et le waqf monétaire.
5. Clarifier la nature des contrats d'exploitation et d'investissement des waqfs, ainsi que les modalités et le moment adéquat pour y recourir.

Liste des sources et références

Premièrement : les livres et brochures :

1. Les livres :

A. Livres de Hadith :

1. Mohammed Ibn Ismaïl al-Boukhârî, Sahîh al-Boukhârî, Livre des Testaments, 1ère édition, Dar Ibn Kathîr, Beyrouth, 2002, tome 2.
2. Muslim Ibn al-Hajjâj, Sahîh Muslim, Livre des Testaments, 1ère édition, Dar Taybah, Royaume d'Arabie Saoudite, 1426 H, tome 2.
3. Nâsir al-Dîn al-Albânî, Sahîh al-Jâmi' al-Saghîr wa Ziyâdatuh, 3ème édition, Al-Maktab al-Islâmî, 1988, tome 2.

B. Livres de langue :

1. Ibn Mandhûr, Lisân al- 'Arab, Dar Sâdir, Beyrouth, 1970, vol. 1.

C. Livres de jurisprudence (ancienne) :

C.1. Livres de jurisprudence hanafite :

1. Ibn 'Âbidîn, Radd al-Muhtâr 'alâ al-Durr al-Mukhtâr (Sharh Tanwîr al-Absâr), avec les compléments d'Ibn 'Âbidîn par le fils de l'auteur, étude, vérification et commentaires par les cheikhs : 'Âdil Ahmad 'Abd al-Mawjûd et 'Alî Muhammad 'Awad, Dar 'Âlam al-Kutub, Riyad, tome 6, 2003.
2. Ibn 'Âbidîn, Al-'Uqûd al-Durriyyah fî Tanqîh al-Fatâwâ al-Hâmidiyyah, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrouth, tome 2.
3. Ibn al-Humâm, Sharh Fath al-Qadîr, 1ère édition, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrouth, 2003, tome 6.
4. Hâfiz al-Dîn al-Nasafî, Al-Bahr al-Râ'iq, commentaire par l'imam Ibn Najîm al-Misrî al-Hanafî, accompagné des annotations intitulées Minhâ al-Khâliq 'alâ al-Bahr al-Râ'iq d'Ibn 'Âbidîn, édité et annoté par Zakariyyâ 'Umayrat, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrouth, 1ère édition, tome 5, 1997.
5. Muhammad Qadrî Pacha, Murshid al-Hayrân, 2ème édition, 1891 (copie numérisée).

6. Muhammad Qadrî Pacha, Qânûn al-‘Adl wa al-Inşâf li al-Qaḍâ’ ‘alâ Mushkilât al-Awqâf, 1ère édition, Al-Maktabah al-Makkiyyah, La Mecque, 1428 H/2007.
7. Hilâl Ibn Yahyâ Ibn Muslim al-Ra’y al-Basrî, Ahkâm al-Waqf, 1ère édition, Dar al-Ma’ârif al-‘Uthmâniyyah, Hyderabad (Inde), 1355 H.

C.2. Livres de jurisprudence malikite :

1. Ahmad Ibn Yahyâ al-Wansharîsî, Al-Mi’yâr al-Mu‘rib wa al-Jâmi‘ al-Mughrib ‘an Fatâwâ Ahl Ifrîqiyyah wa al-Andalus wa al-Maghrib, publication du Ministère des Habous et des Affaires Islamiques du Royaume du Maroc, tome 7, 1981.
2. Ibn Rushd, Al-Muqaddimât wa al-Mumahhidât, vérification par Sa‘îd Ahmad A‘râb, 1ère édition, Dar al-Gharb al-Islâmî, Beyrouth, 1988, tome 2.
3. Ibn al-Hâjib, Jâmi‘ al-Ummahât, vérification par ‘Abd al-Rahmân al-Akhdar al-Akhdarî, 1ère édition, Dar al-Yamâmah li al-Ṭibâ‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzî‘, Beyrouth-Damas, 1998.
4. Shams al-Dîn Ibn ‘Arafah al-Dusûqî, Hâshiyat al-Dusûqî ‘alâ al-Sharh al-Kabîr li al-Dardîr (avec des notes marginales du savant vérificateur Muhammad ‘Alîsh), Dâr Ih’yâ’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, ‘Isâ al-Bâbî al-Ḥalabî wa Shurakâ’uh, Égypte, tome 4.
5. Shihâb al-Dîn Ahmad Ibn Idrîs al-Qarâfî, Al-Dhakhîrah, vérification par l’enseignant Sa‘îd A‘râb, Dar al-Gharb al-Islâmî, Beyrouth, 1ère édition, tome 6, 1994.
6. Mâlik Ibn Anas, Al-Mudawwanah (narration de Sahnûn Ibn Sa‘îd al-Tanûkhî), publication du Ministère des Affaires Islamiques et des Habous, Royaume d’Arabie Saoudite, tome 15.
7. Muhammad al-Maghribî, connu sous le nom d’al-Hattâb al-Ru‘aynî, Mawâhib al-Jalîl li Sharh Mukhtaṣar Khalîl, édité et annoté par le cheikh Zakariyyâ ‘Umayrat, Dar ‘Âlam al-Kutub, Riyad, tome 7, 2003.
8. Muhammad ‘Alîsh, Fath al-‘Alî al-Mâlik fî al-Fatwâ ‘alâ Madhhab al-Imâm Mâlik, en marge Tabṣirat al-Ḥukkâm fî Uṣûl al-Aqdiyah bi Manâhij al-Aḥkâm d’Ibn Farḥûn, Imprimerie Mustafa Muhammad, Al-Maktabah al-Tijâriyyah al-Kubrâ, Le Caire, tome 2.

C.3. Livres de jurisprudence chafite :

1. Abû Bakr, connu sous le nom de Sayyid Bakrî, Hâshiyat I'ânât al-Tâlibîn 'alâ Hall Alfâz al-Mu'în li Sharḥ Qurrat al-'Ayn bi Muhimmât al-Dîn, Dar al-Fikr, Beyrouth, tome 3, 1414 H.
2. Al-Hâfiz Ibn Hajar al-'Asqalânî, Fath al-Bârî, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrouth, tome 5.
3. Al-Khaṭīb al-Shirbînî, Mughnî al-Muḥtâj ilâ Ma'rifat Alfâz al-Minhâj, étude, vérification et commentaires par les cheikhs : Muhammad 'Awad et 'Âdil Ahmad 'Abd al-Mawjûd, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrouth, tome 3, 2000.
4. Al-Shirâzî, Al-Muhadhdhab, vérification par Muhammad al-Zuhaylî, 1ère édition, Dar al-Qalam, Beyrouth-Damas, 1996, tome 3.
5. Shams al-Dîn al-Sarakhsî, Al-Mabsûṭ, 1ère édition, Dar al-Ma'rifah, Beyrouth, 1409 H/1989, tome 12.
6. Muḥammad Ibn Idrîs al-Shâfi'î, Al-Umm, vérification par Rif'at Fawzî 'Abd al-Muṭṭalib, 1ère édition, Dar al-Wafâ', Le Caire, 2001, tome 5.

C-4. Livres de jurisprudence hanbalite :

1. Aḥmad Ibn 'Abd Allâh al-Qârî, Majallat al-Aḥkâm al-Shar'iyyah, vérification par 'Abd al-Wahhâb Ibrâhîm, Muḥammad Ibrâhîm Aḥmad 'Alî, 1ère édition, Dar Tihâmah, Royaume d'Arabie Saoudite, 1981.
2. Ibn Taymiyyah, Al-Fatâwâ al-Kubrâ, vérification par Muḥammad 'Abd al-Qâdir 'Aṭâ et Muṣṭafâ 'Abd al-Qâdir 'Aṭâ, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beyrouth, 1ère édition, tome 4, 1408 H/1987.
3. Ibn Taymiyyah, Majmû'at al-Fatâwâ, Dar al-Wafâ' li al-Ṭibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', Al-Manṣûrah, Égypte, 3ème édition, tome 31, 2005.
4. Ibn Taymiyyah, Majmû' al-Fatâwâ, compilation et organisation par 'Abd al-Raḥmân Ibn Muḥammad Ibn al-Qâsim, 1ère édition, 1398 H, tome 31.
5. Ibn Mufliḥ, Al-Mubdi' fî Sharḥ al-Muqni', Dar 'Âlam al-Kutub, Riyad, 2003, vol. 5.
6. 'Umar Ibn al-Ḥusayn al-Khiraqî, Matn al-Khiraqî, 1ère édition, Dar al-Ṣaḥâbah li al-Turâth, Tanṭâ, Égypte, 1993.

7. Muḥammad Ibn Aḥmad al-Shâshî al-Qaffâl, Ḥilyat al-‘Ulamâ’ fî Ma‘rifat Madhhab al-Fuqahâ’, vérification par Yâsîn Darâdkah, 1ère édition, Maktabat al-Risâlah al-Ḥadîthah, Jordanie, 1988, tome 6.
8. Muṣṭafâ al-Suyûtî al-Raḥîbânî, Maṭâlib Ulî al-Nuhâ fî Sharḥ Ghâyat al-Muntahâ, publié par Al-Maktab al-Islâmî, tome 4.
9. Muwaffaq al-Dîn Ibn Qudâmah al-Maqdisî, Al-Kâfî fî Fiqh al-Imâm Aḥmad Ibn Ḥanbal, vérifié et annoté par Muḥammad Fâris et Mas‘ad ‘Abd al-Ḥamîd al-Sa‘danî, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beyrouth, 1ère édition, tome 2, 1414 H/1994.
10. Muwaffaq al-Dîn Ibn Qudâmah al-Maqdisî, Al-Mughnî, vérification par ‘Abd Allâh Ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkî et ‘Abd al-Fattâḥ Muḥammad al-Ḥulw, Dar ‘Âlam al-Kutub, Riyad, 3ème édition, tome 8, 1997.

D- Ouvrages de référence :

1. Khâlîd Sayf al-Dîn al-Raḥmânî, Al-Waqf fî al-‘Aṣr al-Ḥadîth, préparation et présentation par Mujâhid al-Islâm al-Qâsimî, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beyrouth, 1ère édition, 2001.
2. Muḥammad Abû Zahrah, Muḥâḍarât fî al-Waqf, 2ème édition, Dar al-Fikr al-‘Arabî, Le Caire.
3. Muḥammad al-Kubaysî, Aḥkâm al-Waqf, édition Al-Irshâd, Bagdad, 1397 H/1977, tome 1.
4. Wahbah al-Zuhaylî, Ru’yah Ijtihâdiyyah fî al-Masâ’il al-Fiqhiyyah al-Mu‘âṣirah li al-Waqf, Dar al-Maktabî, 1ère édition, 1997.
5. Wahbah al-Zuhaylî, Al-Waṣâyâ wa al-Waqf fî al-Fiqh al-Islâmî, Dar al-Fikr, Damas, Syrie, 2ème édition, 1996.
6. Wahbah al-Zuhaylî, Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh, 2ème édition, Dar al-Fikr li al-Ṭibâ‘ah wa al-Nashr, Damas, 1405 H/1985, tome 8.

E- Livres de droit :

1. Khâlîd Râmûl, Al-Itâr al-Qânûnî wa al-Tanzîmî li Amwâl al-Waqf fî al-Jazâ’ir, Dar Houma, Algérie, 2ème édition, 2006.
2. ‘Abd al-Razzâq Aḥmad al-Sanhûrî, Al-Wasîṭ fî Sharḥ al-Qânûn al-Madanî al-Jadîd : al-‘Uqûd allatî taqa’ ‘alâ al-Milkiyyah al-Hibah wa al-Sharîkah wa al-Qarḍ wa al-Dakhl al-Dâ’im wa al-Ṣulḥ, 3ème édition, Manchûrât al-Ḥalabî al-Ḥuqûqiyyah, Beyrouth, 2011, tome 5.

3. Muḥammad Kanâzah, Al-Waqf al-‘Âmm fî al-Qânûn al-Jazâ’irî (étude juridique accompagnée de dispositions jurisprudentielles et de décisions judiciaires), Dar al-Hudâ, ‘Ayn M’lîlah, Algérie, 2006.

F- Livres d’économie :

1. Aḥmad Ibn Şâlih al-Şâlih, Al-Waqf fî al-Sharî‘ah al-Islâmiyyah wa Atharuhu fî Tanmiyat al-Mujtama‘, Maktabat al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah, Riyad, 1ère édition, 1422 H/2001.
2. Munzir Qahf, Al-Waqf al-Islâmî “Taṭawwuruh, Idrâratuh, Tanmiyatuh”, Dar al-Fikr, Damas, 1ère édition, 2000.

G- Livres d’histoire :

1. Abû al-Qâsim Sa‘d Allâh, Târîkh al-Jazâ’ir al-Thaqâfî, 1ère édition, Dar al-Gharb al-Islâmî, Beyrouth, 1998, tome 1.
2. Nâsir al-Dîn Sa‘îdûnî, Dirâsât wa Abḥâth fî Târîkh al-Jazâ’ir ‘alâ al-‘Ahd al-‘Uthmânî, Al-Mu’assasah al-Waṭaniyyah li al-Kitâb, Algérie, 1984.

H- Dictionnaires :

1. Al-Jurjânî, Mu‘jam al-Ta‘rîfât, vérification par Muḥammad Şidq al-Manshâwî, 1ère édition, Dar al-Faḍîlah, Le Caire.
2. Nazîh Hammâd, Mu‘jam al-Muṣṭalaḥât al-Mâliyyah wa al-Iqtisâdiyyah fî Lughah al-Fuqahâ’, Dar al-Qalam, Damas, 1ère édition, 1429 H/2008.

I-Brochures :

1. Qarârât wa Tawṣiyât Muntadâ Qadâyâ al-Waqf al-Fiqhiyyah min al-Awwal ilâ al-Sâbi‘ (Qadâyâ Mustajiddah wa Ta’şîl Shar’î), Al-Amânah al-‘Âmmah li al-Awqâf, 1ère édition, Koweït, 2015.

Deuxièmement- Thèses et Mémoires :

1. Aḥmad Ibn ‘Abd al-‘Azîz al-Şuqayh, Istithmâr al-Waqf (Dirâsah Fiqhiyyah Taṭbîqiyyah), Thèse de doctorat, Université Muhammad ibn Sa‘ud al-Islâmiyyah, Riyad, 1428H/1429H.
2. Qanfûd Ramaḍân, Al-Munâza‘ât al-Muta‘alliqah bi al-Mâl al-Waqfî (fî Itâr al-Qânûn al-Mawḍû‘î), Thèse de doctorat en droit, Université de Tizi Ouzou, Algérie, 2015.

Troisièmement- Conférences et Séminaires :

1. Ibrāhīm Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Qādir Bilbālī, Al-Ta’dīlāt al-Muqtarahah ‘alā Qānūn al-Awqāf al-Jazā’irī li Tanzīm al-Waqf al-Naqdī, communication dans le cadre du Cinquième Colloque Mondial intitulé “Al-Waqf al-Islāmī - Al-Taḥaddiyāt wa Istishrāf al-Mustaqbal”, Université du Coran et des Sciences Islamiques, Khartoum, les 11 et 12 juillet 2017.
2. ‘Abd al-Fattāh Maḥmūd Idrīs, Waqf al-Manāfi’ (Al-Jadwā al-Iqtisādiyyah, Al-Mu‘awwiqāt wa al-Ḥulūl), Deuxième Conférence sur les Awqāf, Université Umm al-Qurā, Royaume d’Arabie Saoudite, 1427H/2009.
3. ‘Alī Ibn ‘Abbās al-Ḥakamī, Shurūṭ al-Wāqifīn wa Aḥkāmuhā, Séminaire sur le waqf en droit islamique, Ministère des Affaires Islamiques, des Awqāf, de la Da‘wah et de l’Orientation, Royaume d’Arabie Saoudite, 13/01/1423H.
4. ‘Abd al-‘Azīz Khalīfah al-Qaṣṣār, Waqf al-Nuqūd wa al-Awrāq al-Māliyyah wa Taṭbiqātuh al-Mu‘āṣirah, Deuxième Forum sur les Questions de Fiqh concernant les Awqāf, Défis contemporains et Ijtihād Sharī‘, Koweït, du 8 au 10 mai 2005.

Quatrièmement- Revues et Périodiques :

1. Sa‘īd Ibn Nāṣir al-Ghāmdī, Al-Marja‘iyyah - Ma‘nāhā wa Ahamiyyatuhā wa Aqṣāmuhā, Revue de l’Université Umm al-Qurā, numéro 50, Rajab 1431H.
2. Fāris Masdūr, Al-Awqāf al-Jazā’iriyyah Bayna al-Andithār wa al-Istithmār, Revue des Sciences Économiques et de Gestion, Faculté des Sciences Économiques, Université d’Alger, numéro 3, vol. 2.
3. Majūj Intiṣār, Ithbāt al-Waqf al-‘Āmm fī al-Tashrī‘ al-Jazā’irī, Revue Daphters de la Politique et du Droit, numéro 5, juin 2011, Université de Ouargla (Algérie).
4. Muḥammad al-Ḥākim Ibn ‘Awn, Mas’alat al-Waqf fī al-Jazā’ir Athnā’ al-Ihtilāl al-Faransī, Revue Al-Ma‘ārif pour les Recherches et Études Historiques, numéro 13, Département des Sciences Humaines, Université d’El Oued (Algérie).

Lois et décrets et décisions :

1. les lois :

- La loi n° 91-10 du 12 Chawal 1411H correspondant au 27 avril 1999, relative aux awqafs.

- La loi de la famille algérienne n° 11-84 modifiée par l'ordonnance n° 02-05, contenant la loi de la famille algérienne publiée dans le Journal Officiel, numéro 15, en date du 18 Mouharram 1426H correspondant au 27 février 2005.
- La loi n° 10-02 du 10 Chawal 1423H correspondant au 14 décembre 2002, JORADP, numéro 83, publiée le 11 Chawal 1423H correspondant au 15 décembre 2002, modifiant et complétant la loi n° 91-10.
- Le Code civil algérien n° 75-58 du 20 Ramadan 1395H correspondant au 26 septembre 1975, modifié et complété par la loi n° 07-05 du 25 Rabi' al-Akher 1428H correspondant au 13 mai 2007.
- La loi n° 10-03 du 15 août 2010, relative aux conditions et modalités d'exploitation des terres agricoles appartenant aux propriétés privées de l'État, JORADP, numéro 46, datée du 8 Ramadan 1431H correspondant au 18 août 2010.

2- Les décrets :

- Le décret exécutif n° 2000-336 du 26/10/2000, instituant le document de certification écrite pour prouver la propriété waqf et les conditions et modalités de son émission et de sa livraison, publié dans le Journal Officiel, numéro 64, en date du 31 octobre 2000.
- Le décret exécutif n° 21-179 du 21 Ramadan 1442H correspondant au 3 mai 2021, portant création de l'Office national des waqfs et de la zakat et déterminant son statut, JORADP, numéro 35, publié le 30 Ramadan 1442H correspondant au 12 mai 2021.
- Le décret exécutif n° 64-283 du 17/09/1964, relatif aux propriétés waqf publiques.

3- Les décisions :

- La décision n° (234655), Revue de la jurisprudence de la Chambre des affaires personnelles, numéro spécial, 2001.
- La décision en date du 16/11/1999, dossier n° 230617, jurisprudence de la Chambre des affaires personnelles, numéro spécial, 2001.
- La décision en date du 23/11/1993, dossier n° 96675, jurisprudence de la Chambre des affaires personnelles, numéro spécial, 2001.



AWQAF



Refereed Biannual Journal Specialized in Waqf & Charitable Activities

No. 48 - 25th Year, Muharram 1447 AH / June 2025 AD

Editorial

- **Waqf and Human Values**

Research in French

- **The Jurisprudential Reference to The Provisions of The Endowment in Algerian Legislation.**
(Dr. Zabih Sufyan - Translated by: Dr. Amal Amiri)

Research in Arabic

- **Impact of Endowment Banks... A Forward-Looking Vision.**
(Dr. Abdullah Al-Sadhan)
- **Merchants' Endowments and Their Impact on The Scientific and Social Life in Makkah Al-Mukarramah During the Era of The Mamluk Sultans (648-923 AH / 1250-1517 AD).**
(Dr. Reda Al-Saeed)
- **Waqf Investment Sukuk As A Model for Islamic Innovations in Development**
(Ibrahim Al-Azraq)

Articles

- **Ruling on Waqf of Animals for The Purposes of Medical Experiments on Them in Islamic Jurisprudence.**
(Dr. Hamza Abdul Karim Hammad)



ISSN 1609-4662

Issued by Kuwait Awqaf Public Foundation
Studies and External Relations Department

KAPF mission: Disseminating Waqf Culture
so all Relevant Publications are **not for sale**

48